

Janyne Sattler

L'ÉTHIQUE DU TRACTATUS

NON-SENS, STOÏCISME ET LE SENS DE LA VIE

DISSERTATIO
FILOSOFIA

L'ÉTHIQUE DU TRACTATUS

NON-SENS, STOÏCISME ET LE SENS DE LA VIE

Janyne Sattler

L'ÉTHIQUE DU TRACTATUS

NON-SENS, STOÏCISME ET LE SENS DE LA VIE

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Remerciements

L'achèvement de ce travail n'aurait pas pu se faire sans l'aide de plusieurs personnes au long de plusieurs années. J'exprime mes très profonds remerciements à Hélène Garcia, non seulement pour avoir eu le courage de réviser mon livre, mais aussi pour son amitié chaleureuse et inébranlable.

J'exprime aussi ma vaste gratitude à Mathieu Marion et à Darlei D'All'Agnol pour leur disposition à me soutenir tout au long du chemin.

Je remercie également toutes les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont aidé à accomplir ce livre: Juliano do Carmo et João Virgílio Gallerani Cuter, Alain Voizard, Sara Magrin et Danièle Moyal-Sharrock, Fernando Rosa, Yanitsa Dimitrova e Kerly Wollmeister Hofman, Rogério Gonçalves da Costa Bittencourt, José Lima Junior e Alessandro Pinzani.

Merci à ma famille pour leur encouragement, leur amour, leur soutien et leur patience ! Merci à Auri, à Rosemarie et à Douglas.

Et, finalement, merci à mon époux, Alexandre Beck, pour son amour, son soutien, son espoir, sa vie.

Table Des Matières

INTRODUCTION.....	15
CHAPITRE I	
Syntaxe Logique, Superfluité et Non-Sens dans le Tractatus.....	27
1.1. Sens et non-sens.....	33
1.1.1. Paragraphe 4.461.....	39
1.1.2. Paragraphe 4.4611.....	43
1.1.3. Paragraphe 5.1362.....	49
1.1.4. Paragraphe 5.5422.....	51
1.1.5. Paragraphe 5.132.....	54
1.1.6. Paragraphe 5.5351.....	64
1.1.7 Paragraphe 5.5571.....	70
1.1.8. Pseudo-propositions, paragraphes 5.5303, 4.1272, 4.124 et 4.1274.....	72
1.1.9. Paragraphe 3.24.....	97
1.1.10. Paragraphe 4.003.....	98
1.1.11. Paragraphe 6.51.....	102
1.1.12. Paragraphe 5.473.....	106
1.1.13. Paragraphe 6.54 et Préface – Conclusion de l'examen ...	112
1.1.14. Superfluité et Théories.....	116
1.2. Dire et Montrer.....	121
1.2.1. D'Autres Interprétations du Non-Sens	121
1.2.2. Ce qui se Montre.....	144
1.3. L'Échelle: la Méthode du Tractatus.....	172

1.4. La Méthode et la Tâche de la Philosophie Post-Tractatus.....	199
CHAPITRE II	
L'Éthique.....	211
2.1. Le Stoïcisme	217
2.2. L'Éthique de Wittgenstein.....	289
2.2.1. Préambule	289
2.2.2. Que Sais-je de Dieu et du But de la Vie?.....	303
2.2.3. Mais Peut-on Vivre de Telle Sorte que la Vie Cesse d'être Problématique?	320
2.2.4. N'Est-ce pas la Raison Pour Laquelle les Hommes qui, Après Avoir Longuement Douté, ont Trouvé la Claire Vision du Sens de la Vie, Ceux-là n'ont pu Dire Alors en quoi ce Sens Consistait?	349
2.2.5. Comment l'Homme Peut-il Seulement Être Heureux, Puisqu'il ne Peut se Défendre de la Misère du Monde?	352
2.2.6. Quelle Sorte de Statut a Proprement la Volonté Humaine? Peut-on Désirer, et Cependant ne pas Être Malheureux si le Désir n'est pas Exaucé?	357
2.2.7. La Volonté est-elle une Prise de Position à l'égard du Monde?	368
2.2.8. Les Définitions de la <i>Conférence</i> - Conclusion	371
2.3. Pourquoi l'Éthique de Wittgenstein n'est pas Sceptique?	373
CHAPITRE III	
Pédagogie et Littérature	391
3.1. La Conférence sur l'Éthique et la Responsabilité Morale.....	393
3.2. Enseigner est-il Possible?.....	410

3.3. Stratégies Pédagogiques.....	422
3.3.1. L'Analyse Logique du Langage	423
3.3.2. Les Jugements Moraux	425
3.3.3. L'Exemple	428
3.3.4. La Littérature.....	431
Conclusion.....	471
Bibliographie	479

Introduction

La solution du problème de la vie, on la perçoit
à la disparition de ce problème. (6.521)

Près d'un siècle après son achèvement, la portée du *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein sur le domaine de l'éthique ne semble pas être encore pleinement estimée. Si aujourd'hui, on reconnaît l'importance du sujet dans le cadre de la philosophie de Wittgenstein, on ne comprend toujours pas son rôle ni ses liens avec les autres thèmes d'intérêt présents dans cet ouvrage: la logique, la conception du langage et du non-sens, la philosophie comme activité et la distinction entre dire et montrer. En effet, la nature radicale de la position antimétaphysique de cet ouvrage semble reléguer l'éthique à un silence absolu. Et, en ce sens, quoiqu'on parle maintenant de l'éthique du *Tractatus*, la plupart du temps on reste pourtant paralysé par le fait qu'elle fait partie du domaine de l'indicible et qu'elle semble être par là complètement étrangère à l'*activité philosophique* elle-même. Et s'il en est ainsi pour ce qui est de la perspective proprement exégétique du *Tractatus*, que dire donc de la possible mise en œuvre de ces questions *à partir* de l'ouvrage lui-même? Cela semblerait être encore plus discordant avec le propos du livre.

Et pourtant, lorsqu'on arrive à bien comprendre le but impliqué par l'œuvre, aussi bien le silence qui est imposé sur toute la philosophie-métaphysique que la possibilité de la pure activité, caractérisée ici comme éthique et pédagogique à la fois, on peut en saisir pleinement le sens: ce but est lui-même un but éthique, et chacun des objectifs spécifiques que l'on trouve dans le *Tractatus* se rapporte à son tour à l'intention première qui est celle de d'accéder à une vision correcte du monde, ou bien celle de l'*apaisement de l'âme*.

La suggestion qui sous-tend ce livre dans son intégralité, et qui doit donc être à tout moment présente à l'esprit du lecteur, est justement que pour être en mesure de bien comprendre le but envisagé ici par Wittgenstein, on doit impérativement comprendre l'éthique du *Tractatus* comme *une éthique stoïcienne* par excellence, qui vise donc la tranquillité de l'esprit. Ainsi, chacune des distinctions et des affirmations de l'œuvre, de même que l'existence du *Tractatus* en tant qu'ouvrage métaphysique se justifie par l'objectif de l'atteinte de la vision correcte du monde.

Ayant ce propos en vue, l'objectif de ce livre est aussi de combler certaines des lacunes interprétatives qui empêchent la compréhension du *Tractatus* comme œuvre globale, parcourue non pas par deux positions hétérogènes inconciliables, l'une logique et l'autre mystique, mais par un seul dessein légitimant ainsi la nécessité et le caractère transitoire de l'ouvrage compris comme *échelle*. Ainsi, en rendant tout d'abord compte de l'établissement de la distinction entre dire et montrer et des raisons pour lesquelles une «proposition» est dite *insensée*, on éclaircira la signification même du terme capital de «non-sens» de manière à comprendre pourquoi aucune «proposition éthique» ne peut être *dite*. Les conclusions d'un tel examen sont importantes pour la compréhension de *ce* qu'est l'éthique pour Wittgenstein (et de *ce* qu'elle ne peut et ne doit pas être), vu qu'il s'agit d'accorder à celle-ci aussi bien un contenu légitime (bien qu'*indicible*) qu'un rôle essentiel dans la philosophie comprise comme *activité*. Finalement, conformément à l'ensemble de l'étude précédente et toujours dans le cadre de la distinction entre dire et montrer, on étendra au-delà du *Tractatus* lui-même les possibilités ouvertes par la tâche à la fois éthique et pédagogique de l'activité philosophique. Ce sont là, dans les grandes lignes, les objectifs de ce travail, dont je me propose à présent de parler de manière plus détaillée.

Puisqu'il s'agit de comprendre ce qu'est l'éthique du *Tractatus*, son rôle ainsi que les raisons pour lesquelles elle est indicible, il nous faut préalablement comprendre ce qu'est le non-sens et pourquoi il est alors interdit. La plupart des interprétations expliquent ce qu'est le «non-sens» ou bien par le biais d'une conception purement logique, ou bien par le biais d'une approche «stricte», voulant que toute

supposée proposition philosophique soit du «pur absurde». Comme on le verra, ces deux approches, la première dite traditionnelle et la deuxième appelée *resolute reading*, ne rendent pas suffisamment compte du pourquoi de l'interdiction même du non-sens ni des raisons pour lesquelles on semble au premier abord le comprendre. En prenant comme point de départ la distinction entre dire et montrer, la conclusion de l'examen exhaustif du terme «non-sens» (*unsinnig*) réalisé dans ce travail pourra en effet être ainsi résumée: *le non-sens est toute tentative de dire ce qui se montre nécessairement à travers des «propositions» ayant une apparence de sens ou de légitimité.* Dans cette «définition», deux aspects doivent principalement être soulignés: d'abord, étant donné les conditions de sens du langage telles qu'établies par le *Tractatus*, toute «proposition» voulant parler de ce qui se montre est insensée parce que *logiquement impossible*, il n'y a de propositions que celles qui peuvent être ou vraies ou fausses et qui se conforment donc aux règles logiques de sens – ce qui exclut d'emblée toute «proposition» voulant parler des fondements mêmes du langage, y compris celles du *Tractatus*. Ensuite, étant données aussi les raisons morales derrière la distinction entre dire et montrer, toute «proposition» voulant parler de ce qui se montre est insensée parce que *superflue*. En effet, si ce qui se montre se montre *nécessairement*, vouloir le dire est tout à fait inutile. Et vouloir le dire est donc la raison même de l'illusion impliquée dans la poursuite philosophique-métaphysique, qui nous entraîne non seulement au mauvais usage du langage, mais également par là à l'inquiétude, à l'angoisse et au détournement incessant de l'atteinte du bonheur. Ce sont là les raisons pour lesquelles toute «proposition philosophique» est dorénavant interdite: la philosophie-métaphysique n'est pas autre chose qu'une tentative de dire ce qui se montre à travers des «propositions» apparemment sensées, qui nous éloignent de la «véritable réponse» à toutes nos questions typiquement métaphysiques: à savoir leur *dissolution*.

Certes, comme on le verra, la signification du terme «non-sens» dans le *Tractatus* n'est pas univoque, et certaines nuances s'imposent. Pourtant, même en tenant compte des différences, cette «définition» générale semble s'appliquer à tous les domaines de la philosophie-métaphysique, et donc aussi à l'éthique.

Ce double aspect d'impossibilité *et* de superfluité caractérise le non-sens comme devant être surmonté en vue d'une vision *logiquement* et *moralement* correcte du monde. Ainsi, si les illusions de la philosophie sont d'une part dues à l'incompréhension de la logique du langage, et si la critique sert en ce sens à la dissolution même de toute *question*, la persistance de ces illusions est d'autre part le signe d'une quête due à une incompréhension morale. Or, ne peut-on pas penser que les questions et les problèmes «philosophiques» sont liés, d'une manière ou d'une autre, au désir de parvenir à un apaisement intellectuel ou de l'âme? Ne peut-on pas voir dans les problèmes «philosophiques» la même source qui pousse à la quête du sens de la vie et du monde?

Dès lors, l'approche purement logique du non-sens et de sa dissolution ne semble pas être suffisante pour expliquer le but de la vision correcte du monde. En effet, quel saurait être le «résultat» d'une interdiction simplement logique du non-sens? De ce point de vue, ne peut-on penser que la question « pourquoi ne *doit-on* pas dire ce qui se montre?» persiste, malgré la clarté atteinte par une analyse logique du langage? Serait-ce parce qu'il s'agit d'une illusion ou d'une incompréhension logique du langage, ou bien parce que cette illusion et cette incompréhension sont liées également à une sorte de non-conformisme? Ainsi, il ne suffit pas de comprendre que les supposées propositions de la philosophie ne sont pas des propositions légitimes du langage, mais il est impératif que cette compréhension même soit d'emblée *acceptée* et *voulue* par le sujet. Ce qui veut dire que l'exigence est ici celle du caractère *volontaire* de l'abandon de la philosophie-métaphysique.

Comme on le verra, c'est ce même caractère volontaire ainsi que l'*apparence* de sens des «propositions» insensées qui expliquent notre engagement dans la lecture du *Tractatus* lui-même. Contrairement à d'autres interprétations pour lesquelles le livre accomplit son effet ou bien par force ou bien par hasard, on pensera la vision correcte du monde atteinte à la fin de la montée de l'échelle comme un point de vue préalablement partagé par le lecteur: de même qu'il doit *vouloir* comprendre les raisons logiques et morales de l'interdiction du non-sens, de même il doit *vouloir* marcher sur le premier échelon en vue

d'une nouvelle attitude. On doit donc *vouloir* dépasser les propositions insensées de l'œuvre comme on doit *vouloir* parvenir à l'apaisement de l'âme.

Et si ce «caractère volontaire» est nécessaire aussi bien pour la lecture du *Tractatus* que pour l'établissement de toute autre tâche philosophique post-*Tractatus* (en tant spécifiquement qu'*activité*), cela s'explique justement par la position «positive» qui est impliquée dans la vision correcte du monde, au-delà de la simple position «négative» qui est proprement celle de la dissolution des questions «philosophiques». Or, si les conditions de sens du langage et la mise en œuvre de la critique permettent la dissolution des illusions et des questions, cette dissolution elle-même doit pourtant être comprise *comme* la «solution», et non comme une perspective simplement «vide» de signification (morale). Il est clair qu'elle ne saura être prise *comme* telle que si elle améliore l'état d'esprit initial de celui qui mène cette quête.

Cette position «positive», qui désigne autant l'attitude du sujet vis-à-vis du monde qu'une «prise positive de position», est ce qui marque l'éthique de Wittgenstein d'un caractère proprement stoïcien. En effet, puisqu'on ne peut parler de l'éthique que par le biais du sujet du vouloir, et que le monde n'est en soi autre chose que simple contingence, c'est l'attitude du sujet qui sera *bonne* ou *mauvaise*, *heureuse* ou *malheureuse*. Par conséquent, tout contenu possible de l'éthique n'est pas passible de description par le moyen du langage légitime, mais n'est que *vécu*. Dans le même sens, c'est par la *manière de vivre* que se réalise la rectitude morale qui définit ce qu'est le bonheur ou l'apaisement de l'âme : en effet, selon Wittgenstein, la manière heureuse de vivre est la seule manière *correcte* de vivre.

Wittgenstein parle ainsi d'une manière non-problématique de vivre la vie qui donne au monde et à la vie leur pleine signification. Cela veut dire que le sens de la vie ne peut aucunement être trouvé hors de la vie elle-même. Et c'est pourquoi rien de ce qui arrive (ou de ce qui n'arrive pas) dans le monde ne compte pour le bonheur. Mais d'après Wittgenstein lui-même, il est clair que cet état d'âme ne peut pas en vérité être atteint par hasard, par force ou par miracle. Il demande

en effet un tout autre effort et de la bonne volonté: l'effort de comprendre l'indépendance absolue entre la volonté et le monde, celui aussi de conformer son vouloir au monde tel qu'il est; un accord qui «résulte» dans l'apaisement de l'âme parce qu'on se résigne par là à ne plus chercher que ce qui est en notre plein pouvoir. Cette résignation de la volonté au monde ou à la vie telle qu'elle est déploie avec elle d'autres éléments essentiels de cette manière non-problématique de vivre : la compréhension que la vie doit être vécue dans le seul présent, dans l'absence de peur et d'espoir, dans l'absence de peur de la mort, et dans l'absence de tout désir. C'est un tel état de tranquillité que Wittgenstein appelle le *bonheur*.

D'après cela, il est clair que pour une vie non-problématique, aucune question ne peut être posée au sujet du sens même de la vie et du monde ou au sujet de ce qui, selon le *Tractatus* ne peut pas être dit. Une telle vie doit ainsi essentiellement se passer de la philosophie-métaphysique. On pourrait donc dire que d'une certaine manière, toute tentative de dire ce qui se montre est signe non seulement d'incompréhension du fonctionnement logique du langage, mais également d'une manière problématique de voir le monde selon laquelle quelque chose se perd avec l'impossibilité du dicible – alors qu'au contraire, tout ce qui ne peut pas être dit se montre de façon inéluctable. De là aussi, la superfluité de tout non-sens. En outre, on pourrait aussi dire qu'une vie heureuse ou apaisée est donc une vie pour laquelle la *tendance* même à la métaphysique a été apaisée. Il semble ainsi que pour Wittgenstein la tâche à laquelle est voué le *Tractatus*, comme ensuite la tâche de l'*activité* philosophique elle-même, est une tâche tout à fait *moralisante*, et que l'abandon de la philosophie-métaphysique ou de toute prétention à dire ce qui ne peut pas être dit est en effet une exigence à la fois logique et morale de la vision correcte du monde.

Et c'est évidemment pourquoi la méthode correcte de la philosophie ne peut pas être celle du *Tractatus* lui-même. La philosophie doit dorénavant être pure activité, et il est clair que cela n'est possible qu'après que l'échelle ait été jetée. Lorsque le *Tractatus* lui-même a été surmonté en tant qu'ouvrage métaphysique, de manière

définitive et en toute connaissance de cause, il ne reste qu'un enseignement *montrable*.

Ainsi, en prenant l'ensemble de l'étude précédente comme point de départ, la suggestion mise en œuvre à la fin de cette recherche se veut donc comme une sorte d'ouverture vers la possibilité de l'enseignement par le biais de l'*activité* philosophique. Il s'agit là de penser aux moyens disponibles pour la tâche éthique et pédagogique de la philosophie en tant que *montrables*: si d'une part, comme on le verra, l'interprétation stoïcienne de l'éthique de Wittgenstein nous permet de penser la responsabilité morale comme un engagement en vue de l'enseignement pour la vision correcte du monde, et si d'autre part la méthode correcte de la philosophie devient quelque chose de presque entièrement ostensible, chacune des stratégies pédagogiques disponibles pour celui qui enseigne doit être autre chose que de la «philosophie». D'où l'accent mis sur les stratégies accomplies à travers l'exemple personnel et autoritaire de l'«enseignant» lui-même, de l'expression d'impératifs moraux ou d'exhortations «à la première personne». D'où aussi l'importance de la littérature comme activité pédagogique par excellence : selon les critères établis par le *Tractatus*, la littérature ne dit pas ni n'essaie de dire ce qui ne peut pas être dit, mais *montre* ce qui peut être montré sans aucune prétention de légitimité dans le sens attribué par Wittgenstein au «langage légitime».

Ce livre aborde donc successivement trois grands thèmes dans trois chapitres distincts, lesquels traitent d'abord de l'établissement des conditions du dicible et des raisons pour lesquelles on ne peut pas dire ce qui se montre, ensuite de la compréhension même de ce qu'est l'éthique et des caractéristiques positives qui suivent le silence sur la philosophie, et finalement de la mise en œuvre d'une activité pédagogique ayant en vue un enseignement principalement *moral*.

Le premier chapitre, intitulé *Syntaxe logique, superfluité et non-sens dans le Tractatus* se divise à son tour en quatre sections. Dans la première, *Sens et non-sens*, je procède à un examen détaillé de chacune des occurrences des termes «non-sens» (*unsinnig*) et «vide de sens» (*sinnlos*) dans le contexte où ils apparaissent. Il s'agit par là de montrer, dans la lettre même du *Tractatus*, que les raisons pour

lesquelles les «propositions» insensées sont interdites reviennent à la distinction fondamentale entre dire et montrer, et qu'on a affaire ici à la *superfluité* de toute expression essayant de dire ce qui se montre *nécessairement*. *Dire et montrer* est justement le titre de la section suivante. Après avoir ainsi établi ma propre interprétation de ce qu'est le non-sens, il s'agit de présenter ici d'autres interprétations du même terme, en prenant surtout position contre le *resolute reading*, représentée notamment par Cora Diamond, qui conçoit le «non-sens» comme «pur non-sens», en abolissant par là la distinction même entre dire et montrer¹. C'est alors le statut des propositions du *Tractatus* lui-même qu'il s'agit d'éclaircir. Comme Wittgenstein le dit à la fin du livre, ses propositions sont insensées comme n'importe quelle autre supposée proposition de la philosophie-métaphysique. Ici, mon interprétation du « non-sens » comme une tentative de dire ce qui se montre à travers une «proposition» ayant une apparence de sens ou de légitimité a dès lors l'avantage d'expliquer le statut même de l'œuvre et par là la signification de la métaphore de l'échelle. Dans la section *L'échelle : la méthode du Tractatus*, cette métaphore est mise en rapport avec la métaphore du purgatif sceptique telle que déployée par Sextus Empiricus, par exemple. En ce sens, puisque la méthode du *Tractatus* n'est pas conçue comme la méthode correcte de la philosophie, ses propositions doivent être comprises comme une étape nécessaire mais transitoire vers la vision correcte du monde. Cette étape doit être surmontée et ensuite rejetée comme tout remède qui s'élimine soi-même avec les maux qu'il est censé guérir. Ce n'est que de ce point de vue finalement salutaire que la vraie méthode de la philosophie en tant qu'activité peut effectivement se réaliser. La section *La méthode et la tâche de la philosophie post-Tractatus* traite donc de ce qui reste comme tâche à la philosophie après la montée définitive et le rejet irrévocable de l'échelle.

Pourtant, puisque ce point de vue salutaire n'est pas simplement «négatif» ou «vide», comme peut-être celui du sceptique lui-même, mais plein de sens, il s'agit ensuite de comprendre quelle est la signification morale de cet accomplissement. C'est le sujet du

¹ Des références précises seront données au long du texte.

deuxième chapitre intitulé *L'éthique*. Étant donnée la suggestion interprétative selon laquelle l'éthique de Wittgenstein doit être comprise comme une éthique stoïcienne, la première section, *Le stoïcisme*, est ici entièrement vouée à la compréhension même de cette éthique. Puisqu'il ne s'agit pas de retracer l'«origine» de la teneur stoïcienne de l'éthique de Wittgenstein, l'intention n'est ici que d'offrir, à travers la figure de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, une image générale de plusieurs éléments du stoïcisme qui se retrouveront ensuite dans la section dédiée spécifiquement à Wittgenstein. Certes, dans le contexte de ce travail, cette image de l'éthique stoïcienne ne se veut aucunement intégrale et exhaustive, et l'accent n'est mis ici que sur les aspects les plus pertinents pour la compréhension de ce qui suit. Elle est donc sans doute une image incomplète, quoique toujours étayée. Ainsi, certains éléments de la philosophie stoïcienne, comme par exemple le rôle crucial pour l'éthique de la physique et de la dialectique, ne seront pas abordés. L'objectif de cette section est donc, en somme, de montrer ce qu'est l'éthique stoïcienne pour que l'on comprenne, lors de la lecture de la section *L'éthique de Wittgenstein*, pourquoi celle-ci doit être considérée *comme* une éthique stoïcienne. En ce sens, plusieurs aspects de la deuxième section de ce chapitre reflètent, à travers des éléments spécifiques à l'éthique de Wittgenstein, l'image donnée auparavant. La principale source utilisée ici, les *Carnets 1914-1916*, et l'examen de plusieurs points connexes au *Tractatus*, nous aident ainsi à mieux comprendre la caractérisation de l'éthique à travers des questions poursuivies à l'époque par Wittgenstein lui-même. De façon complémentaire, la troisième section intitulée *Pourquoi l'éthique de Wittgenstein n'est-elle pas sceptique?* s'oppose à certaines interprétations attribuant à l'éthique de Wittgenstein, surtout à cause du but de l'apaisement de l'âme, un caractère sceptique plutôt que stoïcien. Comme on le verra, pourtant, la tranquillité de l'âme qui donne sens à la vie et les «moyens» d'y parvenir ne sont pas les mêmes pour le sceptique et pour Wittgenstein: avec l'établissement préalable d'un contenu éthique «positif» et dogmatique, toute approche sceptique est d'emblée incorrecte. L'éthique de Wittgenstein ne se caractérise pas par une attitude «pyrrhonienne» vis-à-vis de la vie, mais plutôt par une attitude catégorique selon laquelle il n'y a qu'une seule manière *correcte* de vivre, qui est marquée par un bonheur de teneur stoïcienne.

Dans le troisième chapitre, *Pédagogie et Littérature*, les conséquences de l'interprétation présentée jusqu'ici sont menées au-delà de la simple exégèse. Dans la première section, *La Conférence sur l'éthique et la responsabilité morale*, il s'agit de penser la responsabilité envers autrui comme partie intrinsèque du bon vouloir et de la qualité même de ce que signifie être heureux. Cette responsabilité est ici étudiée à partir de certains éléments de la *Conférence sur l'éthique* où l'expression d'impératifs moraux semble être exigée et obligatoire pour celui qui «enseigne». Dès lors, dans *Enseigner est-il possible?*, la possibilité même d'une activité pédagogique est analysée à la lumière des remarques de Wittgenstein portant sur la méthode correcte de la philosophie et sur la distinction entre dire et montrer. En effet, ayant en vue l'exigence de la responsabilité morale, on pourrait dire qu'enseigner n'est pas seulement possible, mais indispensable. Finalement, la troisième section de ce dernier chapitre est dédiée aux possibles *Stratégies pédagogiques* dans le seul contexte du domaine du montrable et, encore une fois, c'est la littérature qui est ici pensée comme la stratégie d'enseignement par excellence. Pourtant, contrairement à certaines interprétations, il ne s'agit pas de comprendre la philosophie de Wittgenstein elle-même comme «littéraire» ni de proposer une littérature «philosophique», mais d'octroyer à la littérature la tâche pédagogique qu'elle peut légitimement accomplir par ses propres moyens.

Dans le cadre de ces objectifs ainsi esquissés, il est clair que plusieurs aspects communément présents dans les rares études à propos de l'éthique de Wittgenstein ne seront pas abordés. Ainsi, par exemple, à l'exception de quelques mentions, je ne m'intéresserai pas à l'influence de Schopenhauer sur Wittgenstein pour ce qui est de certains concepts tels que le sujet du vouloir, le monde comme représentation, et ainsi de suite. Je renvoie donc le lecteur à d'autres lectures où cette approche est développée de manière plus ou moins détaillée². En ce sens, je n'ai pas non plus l'intention d'évaluer dans

² Voir dans ce sens Brockhaus, 1991, surtout le deuxième chapitre; Candlish, 2001; Clegg, 1978; Glock 1999; Glock, 2001; Glock 2001a; Griffiths, 1974; Hacker, 1986; Janik, 1966; Lange, 1989; Stokhof, 2002, surtout le quatrième chapitre.

quelle mesure une approche schopenhauerienne s'ajuste ou non à une approche stoïcienne de l'éthique de Wittgenstein, ou si, malgré une origine schopenhauerienne, les concepts clés de cette éthique peuvent toujours encore être interprétés *comme* stoïciens. Il en va de même pour ce qui est de l'influence de Kierkegaard³, Weininger⁴ et Karl Kraus⁵, entre autres. Évidemment, certains sujets abordés chez chacun de ces penseurs pourraient (peut-être) également être trouvés dans une approche stoïcienne de l'éthique. Cependant, étant donné que même cette dernière approche ne concerne pas la source originale de l'éthique de Wittgenstein, mais plutôt la manière dont celle-ci doit être comprise à partir d'une compréhension globale du *Tractatus*, une quelconque mise en relation avec ces philosophes n'est pas essentielle pour la cohérence du propos à suivre. Finalement, pour ce qui est des concepts plus particulièrement liés à la logique et à la mathématique, si Frege et Russell apparaissent inévitablement lors de l'étude de certains points du *Tractatus*, une discussion approfondie à propos de leur influence ou à propos des divergences de Wittgenstein avec leur pensée n'est pas non plus mise en œuvre⁶.

La recherche qui suit est essentiellement basée sur le texte de Wittgenstein lui-même ; l'interprétation des concepts liés aussi bien à la logique qu'à l'éthique s'attarde surtout à leur usage dans le contexte des œuvres ici utilisées. Évidemment, l'ouvrage principalement employé est le *Tractatus logico-philosophicus* lui-même (Wittgenstein, 1993), auquel viennent s'ajouter les *Carnets 1914-1916* (Wittgenstein, 1971). Le premier est toujours cité par le numéro du paragraphe et le deuxième par la date d'entrée. Pour différencier les citations des

³ Voir entre autres Bell et Hustwit, 1978; Candlish, 2001; Creegan, 1991; Edwards, 1985; Ferreira, 1994; Goodman, 1986; Lippit et Hutto, 1998.

⁴ Voir par exemple Janik, 1985; Haller, 1988, sixième chapitre; Le Rider, 1982; Monk, 1990, premier chapitre; Mulligan, 1981; Smith, B. 1985.

⁵ Voir entre autres Engelman, 2010; Janik, 2001; Janik et Toulmin, 1978; Monk, 1990, surtout le premier chapitre; Szasz, 1990, quatrième chapitre; Isava, 2002; Savickey, 1999, premier chapitre.

⁶ Cependant, voir entre autres (interprétations «fregéennes» ou «russelliennes confondues») Anscombe, 1963; Carruthers, 1989; Diamond, 2004; Frascolla, 1994, 1997, 2007; Geach, 1976; Hintikka et Hintikka, 1986; Marion, 2008; McGuinn, surtout le deuxième et le troisième chapitres; Proops, 2000.

Carnets 1914-1916 des citations des *Carnets secrets* (Wittgenstein, 2001), la date d'entrée des seconds est précédée des initiales « CS ». Pour toute autre citation de Wittgenstein ou d'autres auteurs, les références sont données dans le texte. Pour ce qui est du stoïcisme, la source principale est l'œuvre classique de Long et Sedley (2001) et certains ouvrages des auteurs stoïciens eux-mêmes, dont les références sont également données au long du texte.

Chapitre I

Syntaxe Logique, Superfluité et Non-Sens dans le Tractatus

Au début de son parcours, le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein a subi les conséquences de plusieurs interprétations partielles et tendancieuses, venant tout d'abord de son introduction elle-même, écrite par Bertrand Russell⁷, mais aussi, après sa publication, du mouvement positiviste logique viennois. Le problème, dans les deux cas, semble être la négligence et l'incompréhension de la partie non-logique du *Tractatus*, partie qui, on le sait maintenant, est indispensable pour la clarté de l'ensemble. C'est ainsi que Paul Engelmann, qui avait compris l'objectif du *Tractatus* peut-être bien avant tout le monde, écrivit à propos de l'introduction de Russell:

La préface de Russell est quand même l'une des principales raisons pour lesquelles cet ouvrage, qui est maintenant reconnu comme l'un des événements les plus importants et les plus décisifs dans le domaine de la logique, n'a pas encore été compris dans sa pleine dimension philosophique. Wittgenstein a à l'évidence été très éprouvé en constatant que même un homme aussi éminent et un ami aussi dévoué que Russell était incapable de comprendre ce qu'il voulait dire en écrivant ce livre (Engelmann, 2010, p.166-167).

Mais quel était pour Wittgenstein le but du *Tractatus*? Certes, ce sera un des thèmes examinés avec minutie dans ce livre, mais on peut tout de suite donner une réponse à cette question en citant les paroles de Wittgenstein lui-même. Dans ses efforts de se faire comprendre par l'éditeur de la publication du *Der Brenner*, Ludwig von Ficker, Wittgenstein lui a écrit: «en réalité il [le contenu du livre] ne vous est pourtant pas étranger, car la signification en est éthique» (Cometti, 1986, p.219).

7 On sait que Wittgenstein n'était pas satisfait de l'introduction de Russell, particulièrement parce que celui-ci n'était pas en mesure de comprendre l'œuvre en sa totalité, même s'il comprenait des points spécifiques sur la logique. Cela apparaît clairement dans la lettre datée du 19 août 1919 que Wittgenstein lui a envoyée depuis sa prison à Cassino à la fin de la Première Guerre Mondiale (Wittgenstein, 2006, p.67-69). On parlera de cette lettre plus en détails plus tard: p.61-63, p.109-110. – Voir aussi dans ce sens Monk, 1990, p.164-166.

Ce but éthique a également échappé à l'interprétation positiviste, pour laquelle la radicalité de la conception du langage du *Tractatus* semblait convenir parfaitement aux objectifs antimétaphysiques et scientifiques du groupe⁸. Pourtant, toutes les bonnes intentions partagées par les membres du *Cercle de Vienne* ont été refusées par Wittgenstein lui-même et plus tard reconnues comme incompatibles avec son attitude envers la philosophie, ce qui serait encore une fois dû à la négligence et à l'incompréhension de la partie éthique et mystique du *Tractatus*, tel que le reconnaît plus tard, par exemple, Rudolf Carnap:

Earlier when we were reading Wittgenstein's book in the Circle, I had erroneously believed that his attitude towards metaphysics was similar to ours. I had not paid sufficient attention to the statements in his book about the mystical, because his feelings and thoughts in this area were too divergent from mine. Only personal contact with him helped me to see more clearly his attitude at this point. I had the impression that his ambivalence with respect to metaphysics was only a special aspect of a more basic internal conflict in his personality from which he suffered deeply and painfully⁹.

À vrai dire, on n'a pas besoin d'aller jusqu'à l'extrême de l'attitude positiviste pour voir qu'il y a quelque chose qui manque encore dans sa compréhension de l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein. Dans son *A Biographical Sketch*, von Wright donnait le résumé suivant du *Tractatus*: "Wittgenstein's *Tractatus* may be called a synthesis of the

⁸ Comme le disait Carnap, l'attitude antimétaphysique du groupe passait surtout par l'emploi d'un langage spécifique: "We tried to avoid the terms of traditional philosophy and to use instead those of logic, mathematics, and empirical science, or of that part of the ordinary language which, though more vague, still is in principle translatable into a scientific language" (Carnap, 1963, p.21).

⁹ Cfr. Carnap, 1963, p.27. Carnap disait aussi à propos de la personnalité de Wittgenstein lors de ses visites au *Cercle*: "His point of view and his attitude toward people and problems, even theoretical problems, were much more similar to those of a creative artist than to those of a scientist; one might almost say, similar to those of a religious prophet or a seer." (Carnap, 1963, p.25) Ou encore: "Neurath was from the beginning very critical of Wittgenstein's mystical attitude, of his philosophy of the 'ineffable', and of the 'higher things' (das 'Höhere')." (*ibid.*, p.28).

theory of truth-functions and the idea that language is a picture of reality. Out of this synthesis arises a third main ingredient of the book, its doctrine of that which cannot be *said*, only *shown*.” (Von Wright, 1989, p.08) En effet, on y trouve tout cela. Mais pour comprendre pourquoi Wittgenstein s’engage spécifiquement dans ces domaines, il faut ajouter l’ingrédient éthique.

Depuis, on a comblé cette lacune en reconnaissant l’importance des passages finaux du *Tractatus* et de son but éthique. L’œuvre de Janik & Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité* (Janik et Toulmin, 1978), a beaucoup contribué à changer l’idée selon laquelle les seules sources à l’origine du *Tractatus* auraient été celles portant sur la logique et le langage: on parle maintenant des composants tels que la littérature, l’art, l’architecture, la culture en général¹⁰; et on situe l’œuvre de Wittgenstein dans un milieu intellectuel très concret à côté, par exemple, de Karl Kraus, pour qui une réforme linguistique allait de pair avec une réforme des mœurs.

Ainsi, aujourd’hui, mettre cette reconnaissance au point par opposition aux lectures positivistes ou tout simplement logiques du *Tractatus* pourrait paraître naïf devant la quantité de textes portant sur la nature littéraire de l’œuvre, la comparaison entre la structure du *Tractatus* et l’architecture de la maison de la *Kundmannngasse*, les rapports entre l’éthique et l’art viennois ou les rapports entre la décadence moderne et le mystique (et ainsi de suite). En outre, l’éthique est maintenant admise comme partie intégrante du *Tractatus*; au moins, parler d’une éthique dans le *Tractatus* ne suscite plus le grand malaise que cela suscitait auparavant. Pourtant, on semble actuellement faire face à une lacune inverse, et l’apparente naïveté mentionnée disparaît aussitôt qu’on constate à quel point la considération de l’éthique semble être détachée de l’ensemble des propositions et des « théories » du *Tractatus*. Rares sont les auteurs qui réussissent à comprendre (ou qui cherchent à comprendre) comment et pourquoi une éthique doit inéluctablement découler des autres notions centrales du livre. Une des tentatives les plus connues

¹⁰ Voir aussi Wittgenstein’s Vienna revisited (Janik, 2001).

actuellement de concilier logique, langage et éthique est celle des auteurs de la *resolute reading*, et en particulier celle de Cora Diamond. Mais, comme on verra, cette position extravagante et maladroite ne nous mène guère à la bonne compréhension de la véritable harmonie régnant dans le *Tractatus*, notamment parce que l'interprétation en question n'est pas suffisamment appuyée sur le *Tractatus* lui-même.

C'est ainsi que la présente recherche prétend compléter le vide laissé entre une approche logico-linguistique et une autre uniquement éthique. Il est impossible de comprendre ce qu'est l'éthique dans le *Tractatus* sans d'abord comprendre ce qu'est le sens d'une proposition et ce qu'est le non-sens. Pour ce faire, on doit non seulement considérer le *Tractatus* de façon globale et cohérente, mais aussi le considérer comme la pièce fondamentale de l'enquête. Je ferai bien sûr appel à la littérature secondaire et à d'autres œuvres de Wittgenstein de la même période, mais c'est *sur la lettre même du Tractatus* que cette interprétation se fonde.

Une des distinctions les plus importantes de l'œuvre est celle entre *dire* et *montrer*. Celle-ci se rapporte à son tour à la distinction entre *sens* et *non-sens* : on ne peut *dire* que ce qui a du sens ; le langage légitime, celui dont font usage la science et le langage de la vie courante, doit respecter les règles strictes de la syntaxe logique – la plus importante étant celle de la bipolarité, c'est-à-dire, la possibilité pour une proposition d'être *ou vraie ou fausse*. Tout ce qui enfreint ces règles fait partie du domaine du *non-sens*. Mais ce dont on ne peut pas parler, se *montre*. C'est, en d'autres termes, le résumé de von Wright cité plus haut. Malheureusement, les choses ne sont ni si simples, ni si nettes dans le *Tractatus*. Outre les contradictions et les incohérences dans l'usage que Wittgenstein fait des termes clés concernant ce sujet, il faut noter que le montrable n'est pas « uniforme » : au-delà du dicible il y a le *vide de sens* (*sinnlos*) et le

non-sens (*Unsinn*)¹¹, ce qui complexifie derechef ce domaine. En outre, même ces deux termes ne sont pas utilisés avec cohérence et semblent parfois confondus, parfois interchangeables. On verra d'ailleurs qu'une seule caractérisation d'*Unsinn* n'est peut-être pas possible et que le *non-sens* portera sur plusieurs aspects de ce qu'on appellera la *superfluité*.

Que le non-sens soit divisé entre «non-sens» et «vide de sens» n'est bien sûr pas l'objet d'un consensus. On verra plus tard, par exemple, que Cora Diamond nie catégoriquement toute nuance entre ces termes. Néanmoins, jusqu'à présent, aucun examen minutieux et précis n'a été fait de ces expressions telles qu'elles apparaissent dans le *Tractatus* et, par conséquent, toute conclusion concernant l'une ou l'autre interprétation du « non-sens » est hâtive et arbitraire. Dans ce qui suit, je procéderai en détail à cet examen en prenant chacune des occurrences de « *sinnlos* » et d'« *unsinnig* » de manière à comprendre à chaque fois à quoi elles se rapportent. Cette enquête ne sera peut-être pas très agréable du point de vue de la lecture, mais elle est sans aucun doute nécessaire pour combler la lacune mentionnée plus haut. C'est aussi en procédant à cet examen qu'on comprendra ensuite les autres interprétations du non-sens et en quoi elles s'éloignent de l'interprétation défendue ici.

¹¹ J'utilise en général la traduction du *Tractatus* faite par Gilles-Gaston Granger (Wittgenstein, 1993). Pourtant, je ne suis pas d'accord avec sa traduction du terme allemand «*Unsinn*» par «dépourvu de sens» et j'emploie plutôt, pour chacune des occurrences, l'expression «non-sens». Il me semble que «dépourvu de sens» reste encore trop proche de «vide de sens» («*sinnlos*») et ne porte pas la signification d'opposition, plus que simplement de négation, présente dans le terme allemand, opposition que l'on peut aussi trouver dans le terme anglais «*nonsense*» et dans l'excellente traduction brésilienne de Luiz Henrique Lopes dos Santos en tant que «*contra-senso*» (Wittgenstein, 1994). En ce qui concerne le terme «*unsinnig*», j'utilise toujours l'adjectif «insensé» tel qu'établi par la traduction de François Latraverse (Latraverse, 2000-2001). Comme on verra, cette traduction sera à la fin beaucoup plus cohérente avec ma propre interprétation de ce qu'est le non-sens dans le *Tractatus*. – Toute autre modification de traduction sera signalée dans le texte.

1.1. Sens et Non-Sens

Pour le *Tractatus*, le langage est représentationnel. Dans ce qui suit, je traiterai brièvement des conditions de la représentation telles qu'elles apparaissent surtout au début du livre. De manière générale, Wittgenstein commence à parler plus spécifiquement de la proposition au paragraphe 4, après être passé par l'ontologie et par la représentation comprise dans un sens plus large.¹²

Toute proposition du langage est donc une image (*Bild*) de la réalité (4.01): elle représente un état de choses possible dans le monde; elle est un modèle de la réalité (2.1-2.12). Pour qu'il en soit ainsi, toute représentation doit avoir une *relation représentative* avec l'état de choses représenté (2.1514). Cela signifie ensuite que ce qu'on trouve au niveau de la représentation, on le trouvera aussi au niveau ontologique: dans la proposition les noms substituent les objets à l'état de choses (2.131, 3.22); la manière dont sont disposés les éléments de la proposition correspond à la manière dont sont disposés les éléments de l'état de choses (2.15). La *relation représentative* est justement ce qui permet cette correspondance; ce qui rend la représentation possible est donc sa *forme de représentation*, c'est-à-dire, la forme logique qui est partagée par la représentation et ce qu'elle représente (2.151, 2.1513, 2.17). C'est pour cette raison que Wittgenstein dit que «toute image est *en même temps* image logique» (2.182)¹³.

Ce cadre sommaire illustre l'une des conditions de possibilité du langage représentationnel, cadre qui peut être aussi résumé avec le paragraphe suivant:

¹² Dans ce sens, plusieurs problèmes liés, entre autres, à l'ontologie – la simplicité des objets et la relation entre la réalité et le monde, par exemple – ne seront pas abordés; l'objectif est ici tout simplement d'offrir une introduction aux sujets d'intérêt du premier chapitre du livre. Plusieurs aspects des conditions de la représentation réapparaîtront forcément dans la discussion suivante.

¹³ C'est également pour cette raison qu'une proposition «illogique» est impossible: 3.02-3.032.

2.17 – Ce que l'image doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter à sa manière – correctement ou incorrectement – c'est sa forme de représentation.

Certes, la relation représentative n'assure pas encore la vérité ou la fausseté de la représentation. Ce statut n'est attribué qu'après la vérification de son accord ou de son désaccord avec la réalité telle qu'elle est:

2.21 – L'image s'accorde ou non avec la réalité ; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse.

2.222 – C'est dans l'accord ou le désaccord de son sens avec la réalité que consiste sa vérité ou sa fausseté.

2.223 – Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité.

2.224 – À partir de la seule image, on ne peut reconnaître si elle est vraie ou fausse.

C'est en effet une condition essentielle de la représentation – ou bien, du sens de la proposition: la possibilité de sa compréhension «indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté», condition que Wittgenstein appelle ailleurs la *bipolarité*:

Toute proposition est essentiellement vraie-fausse. Une proposition a donc deux pôles (correspondant au cas de sa vérité et au cas de sa fausseté). C'est ce que nous appelons le *sens* d'une proposition. [...] Ce que nous comprenons c'est le sens de la proposition. Pour comprendre une proposition p il ne suffit pas de savoir que p implique « p est vraie », mais il nous faut aussi savoir que $\sim p$ implique « p est fausse ». Ce qui montre la bipolarité de la proposition¹⁴.

Le terme « bipolarité » n'est pas employé en tant que tel dans le *Tractatus* et la dernière citation provient des *Notes sur la logique*. Certes, dans ce texte, Wittgenstein parle encore de la proposition comme ayant aussi bien un sens qu'une signification (le fait qui lui

¹⁴ Cfr. Wittgenstein, 1971, p.171. Pour l'autre occurrence du terme dans le même texte, voir aussi.p.177.

correspond), ce qui ne sera plus le cas pour le *Tractatus*. Pourtant, la même caractérisation de la bipolarité y est encore présente, quoiqu'implicitement – on peut notamment le voir à travers le paragraphe 2.21, cité ci-dessus¹⁵. La compréhension du sens de la proposition est préalable à tout accord ou désaccord avec la réalité; autrement dit : le sens de la proposition n'est déterminé ni par sa vérité ni par sa fausseté, mais justement par la *possibilité logique* de l'une et de l'autre valeur de vérité¹⁶. Cela veut dire que la bipolarité est une condition nécessaire du *sens* de la proposition : toute proposition sensée peut être vraie *et* peut être fausse ; d'autre part, toute

¹⁵ On a ici affaire à la distinction entre «*Sinn*» et «*Bedeutung*». Dans les *Carnets 1914-1916* aussi bien que dans les *Notes sur la logique* et les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*, cette distinction s'éloigne à la fois de la distinction mise en œuvre par Frege («Sens et dénotation»: Frege, 1994, p.102-125) que de la distinction valable dans le *Tractatus*, où seules les propositions ont un *Sinn* et seuls les noms ont une *Bedeutung*. Voir sur ce point la note de Granger à l'entrée du 18.10.14 des *Carnets 1914-1916* (Wittgenstein, 1971, p.45) ainsi que Maury qui explique: "Wittgenstein's view in the 'Notes on Logic' of the *Bedeutung* of a proposition differs both from Frege's views and from the ideas of the *Tractatus*. Frege held that the *Bedeutung*, reference, of a proposition is either the True or the False. According to the *Tractatus* propositions, in contradistinction to names, do not have *Bedeutung* at all (cf. 3.3)." (Maury, 1977, p. 22) – Concernant toujours la notion de bipolarité telle que comprise dans l'extrait cité des *Notes sur la Logique*, Hacker dit: "At this early stage Wittgenstein argued that '*p*' and '*~p*' have the same meaning (*Bedeutung*) but opposite *sense*. To understand a proposition is to know what must be the case if it is true (i.e. what state of affairs it depicts), hence also what must be the case if it is false. For to understand '*p*' one must not only know that '*p*' implies '*p* is true' but also that '*~p*' implies '*p* is false'. Every genuine proposition divides a logical space into two, depicts a possibility which the world either satisfies or does not. Wittgenstein was shortly afterwards to abandon the idea that propositions refer to facts (or to anything at all), but not what he called 'the bipolarity business'." (Hacker, 1986, p.57)

¹⁶ Pour ce qui est de la *possibilité logique*, du côté ontologique voir les paragraphes 2.012-2.0141, 2.033; et du côté proprement représentationnel, les paragraphes 2.15, 2.151, 2.201-2.203, 3.02, 3.04, 3.13, 3.23; voir aussi: 4.061-4.064; et 4.0641: «On pourrait dire: la négation se rapporte déjà au lieu logique que la proposition niée détermine. La proposition négative détermine un *autre* lieu logique que la proposition niée. La proposition négative détermine un lieu logique au moyen du lieu logique de la proposition niée, en décrivant son lieu logique comme se situant en dehors du premier. Que l'on puisse nier de nouveau une proposition niée montre déjà que ce qui est nié est déjà une proposition et non pas seulement la préparation d'une proposition».

proposition qui peut être vraie et qui peut être fausse est dès lors une proposition sensée¹⁷.

Selon Maury, le «Principe de Bipolarité» (*Principle of Bipolarity*) convient également au *Tractatus* dans la mesure où l'idée selon laquelle la proposition a deux pôles s'ajuste à l'idée de la proposition comme image: ce qu'elle représente est ainsi essentiellement contingent. Dans *Insight and Illusion*, Hacker nous offre une approche semblable en disant: "Bipolarity seemed an essential feature of a proposition; the explanation of its possibility and of how it is possible for a proposition to be meaningful even though nothing corresponds to it in reality was given by the picture theory"¹⁸.

D'après ce cadre, Maury caractérise le « Principe de Bipolarité » de la manière suivante: "A significant proposition can be true and it can be false" (Maury, 1977, p.26)¹⁹. Pourtant, étant donné que la possibilité entraînée par le verbe en question (*can*) est une possibilité logique – et non, comme le remarque aussi Maury, une possibilité épistémique ou voulant exprimer une quelconque «capacité»-, ce principe pourrait être aussi formulé comme suit:

A significant proposition is possibly true and possibly false.
[...] The relevant sense of 'possible' is that of logical possibility,
naturally. Wittgenstein's view that 'a picture represents a
possible situation in logical space' (2.202) we shall express in

¹⁷ C'est dans ce sens que Maury parle de la bipolarité en termes de « condition nécessaire et suffisante » pour le sens de la proposition en utilisant une « formule » mise en œuvre par von Wright : voir Maury, 1977, p.28.

¹⁸ Cfr. Hacker, 1986, p.57. Et il ajoute : "Propositions are further unlike names in that in order to understand a proposition one does not have to have its sense explained to one. If we know the meanings of its constituents and their form of combination we understand the proposition even if it is one we have never encountered before." (Hacker, 1986, p.57)

¹⁹ Cependant, dit l'auteur, ce principe ne peut pas être pensé sans l'ajout du «Principe du Tiers Exclu» (*Principle of Excluded Middle*): "It should be noted that both Principles are needed for an account of the notion of the significant proposition. It does not *follow* from the fact that the significant proposition is such that it can be true and it can be false that it *is* either true or false. This follows rather from the fact that it is a *proposition*." (Maury, 1977, p.27).

the words: the significant proposition expresses a logical possibility²⁰.

Dans ce sens, comme on le verra ci-dessous, la bipolarité est essentiellement opposée à la fois à la nécessité et à l'impossibilité logiques telles que déterminées par leur respectives valeurs de vérité – s'opposant donc aux tautologies et aux contradictions: "The connection between the notion of possibility and the truth-predicates can be brought out as follows: that the significant proposition expresses a (logical) possibility means that it both can be truth and can be false²¹.

En somme, toute représentation est représentation d'une possibilité et représentation de la contingence, ce qui dans le *Tractatus* est souvent exprimé comme « possibilité d'être ou non le cas », ou comme « possibilité des faits ». Cela signifie en outre qu'il ne doit pas y avoir de proposition qui puisse représenter ce qui est nécessaire incluant ses propres conditions de représentation : « Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter; elle la montre » (2.172). La proposition est dans ce sens restreinte à parler de la manière dont se présentent les choses dans le monde, ce qui implique une restriction aux propositions de la science et à celles de la vie de tous les jours. Seules ces propositions sont des propositions légitimes du langage; seules ces propositions sont des vraies *propositions*.

Cela exclut toute «proposition» logique et philosophique, mais aussi toute proposition purement absurde, comme un simple «mélange de mots»: «La proposition n'est pas un mélange de mots.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p.36-37.

²¹ Cfr. *ibid.*, p.38. Condition qui persiste, selon Maury, dans une proposition (*a posteriori*) vraie (ou fausse), vu que sa vérité (ou sa fausseté) aurait pu ne pas être telle – contrairement à la vérité et à la fausseté des propositions de la logique: "That a significant proposition which is (known to be) true has sense means that it is true – which takes care of the 'can be true' – but *could have been* false. That a significant proposition which is (known to be) false has sense means that it is false – which takes care of the 'can be false' – but *could have been* true. Thus the idea of *two* poles is preserved. 'Logical' propositions do not admit of this operation. They have just *one* pole, we could say" (Maury, 1977, p.39).

(De même que le thème musical n'est pas un mélange de notes.) La proposition est articulée» (3.141; voir aussi 3.251). Mais cela exclut également toute proposition apparemment légitime qui comporte pourtant des éléments sans signification, c'est-à-dire des noms auxquels aucun objet ne correspond, vu que «le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification» (3.203). L'exemple donné par Wittgenstein, auquel on reviendra plus tard, est «Socrate est identique», où «identique» n'a pas de signification en tant que prédicat. «Socrate est identique» n'est donc pas une proposition légitime du langage.

Ces conditions de représentation sont les règles logiques qui régissent le fonctionnement du langage; c'est la syntaxe logique que suit toute proposition légitime ; l'emploi correct des termes d'une proposition est un emploi logico-syntaxique (3.327). La radicalisation de la conception du langage du *Tractatus* réside dans le fait que tout ce qui ne suit pas ces règles est illégitime et dépourvu de sens ; on verra que la compréhension du fonctionnement logique du langage exige beaucoup plus que la simple énumération des conditions. Ces conditions réapparaîtront d'ailleurs dans l'examen détaillé qui suit – et c'est pourquoi l'exposé auquel on vient de procéder ne se veut aucunement exhaustif. Dans un certain sens, l'établissement de la légitimité du langage ne vise que l'exclusion de tout ce qui n'est pas langage; c'est pourquoi l'espace donné au non-sens est si généreux.

Ainsi, pour ce qui est du terme *sinnlos*, il apparaît dans le *Tractatus* aux paragraphes 4.461, 5.132, 5.1362 et 5.5351. Et le terme *unsinnig* – ou *Unsinn* en tant que substantif – apparaît aux paragraphes 3.24, 4.003, 4.124, 4.1272, 4.1274, 4.4611, 5.473, 5.5303, 5.5351, 5.5422, 5.5571, 6.51, 6.54 et au quatrième paragraphe de la Préface. On verra que pour la bonne marche de cette recherche il faudra également aborder, en même temps, d'autres termes associés au *non-sens*, comme les expressions «*Scheinsatz*» et «*überflüssig*». Outre le *Tractatus*, j'utiliserai ici en particulier les *Carnets 1914-1916*, mais aussi, parfois, les œuvres *Letters to C.K. Ogden* et *Wittgenstein et le Cercle de Vienne* – je me réfère surtout à cette dernière pour le regard

que Wittgenstein porte rétrospectivement sur sa pensée dans le *Tractatus*²².

1.1.1. Paragraphe 4.461

4.461 – La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien.

La tautologie n'a pas de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie : et la contradiction n'est vraie sous aucune condition.

La tautologie et la contradiction sont vides de sens (Comme le point, duquel partent deux flèches en directions opposées.)

(Je ne sais rien du temps qu'il fait par exemple, lorsque je sais : ou il pleut ou il ne pleut pas)²³.

Premièrement, comment est-on arrivé là? En parlant bien sûr du sens de la proposition et de ses conditions de vérité: pour Wittgenstein, le langage doit respecter de strictes conditions de sens pour être légitimement appelé *langage*, une des conditions les plus importantes est, comme on l'a vu, celle de la *bipolarité*, c'est-à-dire la

²² Peut-on toujours se fier à ce qu'on trouve dans les *Carnets 1914-1916*? Peut-être pas en ce qui concerne certains sujets tels que l'ontologie: "The problem is, however, that the discussion of the problem of simplicity in the *Notebooks* is exactly that: a discussion, an ongoing attempt to unravel the problem, in which different positions are taken up, discussed with arguments pro and con, and in which a definitive conclusion is not easy to discern. Small wonder, then, that different views on what Wittgenstein means by simplicity can be substantiated with quotations from the *Notebooks*" (Stokhof, 2002, p.122). Outre Stokhof, Granger aussi nous appelle à la prudence: « La tentation alors serait grande d'essayer, au moyen du brouillon, une interprétation de l'œuvre achevée. Sur ce point, la *Préface* des éditeurs anglais est de bon conseil: 'C'est pour servir d'auxiliaire à ceux qui étudient le *Tractatus* que nous publions ces textes. [...] [Mais] Ces textes ne devraient pas être utilisés sans plus comme argument en faveur d'interprétations particulières du *Tractatus*. Ils montrent toutefois clairement quels étaient les problèmes qui formaient le contexte des remarques de Wittgenstein dans le *Tractatus*: de cette manière, ils serviront à couper court à certains débats, lorsque des contextes totalement étrangers sont supposés par une interprétation' » (Granger, 1971, p.09). C'est dans ce dernier sens qu'on emploiera ici les *Carnets*, surtout lorsque la formulation des notes en questions est proche de la version définitive du *Tractatus*.

²³ Chacune des occurrences de «vide de sens » et de «non-sens » sera mise, comme ici, en caractères gras.

possibilité pour une proposition d'être vraie *et* d'être fausse. C'est cette possibilité qui nous permet de comprendre la proposition comme une image de la réalité, comme une description d'un état de choses possible dans le monde. On décrit la réalité par le moyen des propositions qui peuvent être en accord ou en désaccord avec le monde tel qu'il est : c'est ce que signifie «fixer la réalité par oui ou par non»:

4.023 – La réalité doit être fixée par oui ou par non grâce à la proposition. Il faut pour cela qu'elle soit complètement décrite par la proposition. La proposition est la description d'un état de choses [...].

La détermination de la réalité par une proposition ne signifie pas, immédiatement, la détermination de sa vérité ou de sa fausseté, mais justement la possibilité d'une de ces deux conditions : ce sont ses *conditions de vérité* (4.41). La détermination de la réalité est alors la détermination du *sens* de la proposition: «la proposition est l'expression de ses conditions de vérité» (4.431). L'important est ici que la vérification de l'accord ou du désaccord ne se fait qu'*a posteriori*, et que la compréhension du sens d'une proposition nous est donnée immédiatement avec la proposition elle-même. On comprend toute proposition du langage sans aucune explication justement parce que son sens nous est ainsi donné directement; c'est pour cette raison qu'on est capable de comprendre des propositions fausses ainsi que des nouveaux sens jamais rencontrés auparavant (4.027).

Toute proposition sensée est ainsi reconnue par sa condition de bipolarité. Or, cela n'est pas du tout le cas pour ces «propositions extrêmes» que sont la tautologie et la contradiction, lesquelles, à vrai dire, ne sont pas des «propositions». Pour bien comprendre l'observation du paragraphe 4.461 cité plus haut, on doit en effet revenir à la remarque qui le précède:

4.46 – Parmi les groupes possibles de conditions de vérité, il existe deux cas extrêmes.

Dans l'un d'eux, la proposition est vraie pour toutes les possibilités de vérité des propositions élémentaires. Nous disons que les conditions de vérité sont *tautologiques*.

Dans le second cas, la proposition est fausse pour toutes les possibilités de vérité: les conditions de vérité sont *contradictaires*.

Dans le premier cas, nous appelons la proposition tautologie, dans le second cas contradiction.

En fait, contrairement aux propositions légitimes du langage, la tautologie et la contradiction n'ont pas de conditions de vérité, si ce n'est qu'elles sont les deux extrémités de la table de vérité; bien que Wittgenstein semble dire qu'il y a des conditions de vérité «tautologiques» et «contradictaires», celles-ci ne servent pas comme conditions de quoi que ce soit, puisqu'avec la tautologie et la contradiction tout est déjà fixé, ou bien toujours par oui ou bien toujours par non. N'ayant pas de *conditions de vérité*, la tautologie et la contradiction n'ont pas de *conditions de sens*. Elles ne peuvent donc pas représenter le monde ni fournir une description d'un état de choses possible, et ce justement parce qu'elles ne sont pas capables de représenter une *possibilité* de concordance avec la réalité:

4.462 – La tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation possible. Car celle-là permet toute situation possible, celle-ci aucune.

Dans la tautologie les conditions de l'accord avec le monde – les relations de figuration – s'annulent mutuellement, de sorte qu'elle n'entretient aucune relation de figuration avec la réalité.

Il ne s'agit donc en aucun cas de *possibilité*: seule la proposition est *possible* (4.464); la tautologie et la contradiction sont d'emblée déterminées comme toujours vraies ou comme toujours fausses et ne peuvent donc rien *dire*, n'ayant pas de *sens*²⁴.

Pourtant, et c'est ce qui devient important pour notre examen, Wittgenstein dit que la tautologie et la contradiction *montrent*

²⁴ Dans les *Carnets 1914-1916* cette remarque est effectivement ajoutée à la suite de ce que dans le *Tractatus* devient le paragraphe 4.462: «(Elle ne dit rien)» (2.11.14).

qu'elles ne disent rien. Or, la proposition légitime du langage «montre ce qu'elle dit» (4.461), en plus de le dire: «La proposition *montre* son sens. La proposition *montre* ce qu'il en est *quand* elle est vraie. Et elle *dit* qu'il en est ainsi» (4.022). La proposition montre ce qu'elle dit parce que, ayant un sens, elle laisse voir la possibilité de représentation du monde, la possibilité d'une situation de la réalité (4.021). Et cela on le comprend immédiatement. Ce que Wittgenstein semble dire à propos de la tautologie et de la contradiction est que cette compréhension immédiate y est également présente, quoique pas pour l'appréhension du *sens*: de la même manière que la proposition montre immédiatement ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent infailliblement qu'elles ne disent rien; Wittgenstein les conçoit donc comme «*vides de sens*» (*sinnlos*). Cela est évident dans l'exemple donné par l'auteur lui-même: «ou il pleut ou il ne pleut pas». En plus, dit Wittgenstein, avec une telle expression, aucune information ne nous est donnée: on ne peut rien savoir sur ce qui se passe dans le monde en employant des «propositions» vides de sens. On ne peut donc rien savoir à propos du contenu d'une telle proposition puisqu'elle ne concerne que l'aspect formel du langage, n'ayant par ailleurs *aucun contenu*.

Granger reconnaît bien cette dernière idée mais, étrangement, affirme que les «propositions» vides de sens ont un sens. Dans une petite note visant à expliciter le terme «*sinnlos*» au paragraphe 4.461, terme que lui-même traduit par «*vide de sens*», Granger dit: «Tautologie et contradiction n'apportent aucune information sur le monde. Elles ont un sens, mais vide de tout contenu» (Granger, 1971, p.68). Or, on a bien vu que les seules expressions à avoir du sens sont les propositions légitimes du langage, celles qui respectent les règles logico-syntaxiques, parmi lesquelles celle de la bipolarité. Tautologie et contradiction ne sont pas bipolaires et ne peuvent avoir du sens. Si elles sont vides de contenu, elles sont alors vides de sens. Un sens qui n'a pas de contenu ne peut pas être un sens et il ne pourrait rien déterminer dans la réalité, il ne servirait pas à la tâche descriptive propre aux propositions. Ne pas avoir de contenu, ne pas fournir d'informations, ne pas avoir de sens, c'est ce que signifie *ne pas dire quelque chose*.

10.6.15 – Ceci vient naturellement de ce que la concaténation « $p \vee \sim p$ » est certes possible extérieurement, mais ne satisfait pas aux conditions selon lesquelles un tel complexe *dit quelque chose*, et par conséquent est une proposition.

« $p \cdot q \vee \sim q$ » dit la même chose que:

« $p \cdot r \vee \sim r$ »

quoi que puissent dire q et r : toutes les tautologies disent la même chose (À savoir, rien.)²⁵.

Concernant ainsi la première occurrence de «*sinnlos*», on peut déjà constater certaines particularités: ce «*vide de sens*» se montre immédiatement et infailliblement comme tel, et n'apporte aucune information ni aucun contenu, ne pouvant donc pas *dire* quelque chose sur le monde. On verra par la suite que Wittgenstein n'emploie pas le terme «*sinnlos*» dans le même sens qu'«*unsinnig*» – ce qui veut aussi dire que le domaine du non-sens n'est pas sans complexité.

1.1.2. Paragraphe 4.4611

En guise de précision, Wittgenstein complète le paragraphe 4.461 avec l'observation suivante:

4.4611 – Mais la tautologie et la contradiction ne sont pas **insensées**; elles appartiennent au symbolisme, tout à fait à la manière dont le «0» appartient au symbolisme de l'arithmétique.

Il s'agit de la première occurrence d'«*unsinnig*» que nous allons examiner. Notons d'abord l'opposition affirmée entre le *vide de sens* et le *non-sens*. La tautologie et la contradiction sont vides de sens, mais ne sont pas insensées. Ensuite, qu'est-ce que veut dire «appartenir au symbolisme»? La tautologie et la contradiction appartiennent aux conditions de possibilité du langage; elles sont des «propositions» logiques, inconditionnelles, nécessaires, transcendantales; elles sont ainsi *nécessaires* par opposition à la *contingence* des propositions

²⁵ Voir aussi: «Les tautologies n'énoncent rien, elles ne sont pas des images d'états de choses: elles sont en elles-mêmes parfaitement neutres du point de vue logique» (3.10.14).

légitimes; elles sont ce qui rend possible l'expression logique et sensée du langage. En tant que telles, la tautologie et la contradiction sont fondamentales: «La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendante» (6.13). Ou encore: «La logique est *antérieure* à toute expérience – que quelque chose est ainsi. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi» (5.552).

On parle ici de la logique en général parce qu'en effet, pour Wittgenstein toutes les «propositions» de la logique sont des tautologies. Dans ce sens, toutes les propositions de la logique au sens strict reçoivent la marque d'être *vides de sens* – mais non insensées: «Les propositions de la logique sont des tautologies» (6.1); «Les propositions de la logique ne disent donc rien. (Ce sont les propositions analytiques)» (6.11)²⁶.

Ces observations sont importantes pour la compréhension de la distinction entre le vide de sens et le non-sens. Que la tautologie et la contradiction soient nécessaires pourrait ainsi signifier que les «propositions» insensées n'ont pas cette même caractéristique; en tout cas, on est tenté de dire qu'il n'y a pas de *non-sens* qui fasse partie du symbolisme ou qui s'établisse en tant que condition de possibilité du langage. Dans un certain sens cela pourrait aussi signifier qu'aucune «proposition» insensée n'est *nécessaire* ou *absolue*. Bien sûr, elle ne sera pas non plus contingente et son statut sera donc, peut-être, à mi-chemin entre la nécessité logique du langage (et du monde) et la contingence factuelle.

Dans le *Tractatus*, la logique est toujours attachée à la nécessité et il n'existe, en fait, qu'une «nécessité logique» (6.37)²⁷. Pour Martin Stokhof, cela constitue le caractère absolutiste de la logique de Wittgenstein, fort de conséquences sur plusieurs autres sujets du

²⁶ Voir aussi le paragraphe 5.43: « Mais toutes les propositions de la logique disent la même chose. À savoir: rien », et la remarque des *Carnets 1914-1916* cité ci-dessus: 10.6.15.

²⁷ Voir aussi 6.375: «De même qu'il n'est de nécessité que *logique*, de même il n'est d'impossibilité que *logique*».

Tractatus. Le passage suivant nous apporte une très intéressante vision d'ensemble concernant le thème de la nécessité:

But for Wittgenstein, in the *Tractatus* at least, logic has a foundational character, providing a solid and unique basis for language, meaning and thought. In the uniqueness of this foundation resides Wittgenstein's absolutism. For him the diversity of language is a superficial phenomenon that merely hides a unique and absolute underlying logical foundation. This foundation, moreover, is ultimate and neither allows nor needs further explanation. And when Wittgenstein wants logic to reveal the underlying structure of language and thought, this applies to all language, all symbolism. It is only against the background of his absolutism that we can understand the extreme importance that Wittgenstein attaches throughout his early work to the distinction between saying and showing (Stokhof, 2002, p.152-153).

C'est ce caractère fondamental qui se révèle à travers le langage et qui sert de miroir pour le monde tout entier. La logique est le fondement absolu qui soutient toute proposition et dans ce sens, elle ne peut pas ne pas être *nécessaire*, elle est la condition sans laquelle aucun langage ne serait possible²⁸.

Pourtant, la logique en tant que fondement absolu ne peut pas être *dite*. En effet, cela n'est point requis, puisque chaque proposition légitime du langage le montre inéluctablement. Voilà le sens des mots de Stokhof: la structure logique du langage se montre dans le langage lui-même et, dans un sens qui deviendra plus clair ultérieurement, on ne doit et on n'a pas besoin de la faire remonter à la surface. Wittgenstein lui-même le dit: «Il en résulte que nous pourrions aussi bien nous passer des propositions logiques, puisque, dans une

²⁸ Il n'y a point de langage «illogique». Voir les paragraphes 3.03, 3.031, 5.4731, mais aussi 5.61.

notation convenable, nous pouvons déjà reconnaître les propriétés formelles des propositions à la seule inspection de celles-ci» (6.122)²⁹.

Bien sûr, ce caractère fondamental qui se montre dans le langage légitime se montre également dans les «propositions» logiques elles-mêmes. En tant que domaine particulier de recherche et par la nature nécessaire de ses «propositions», la logique montre elle aussi les aspects formels – structurels, essentiels – du langage, de la pensée et du monde: «Les propositions de la logique démontrent les propriétés logiques des propositions, en formant par leur connexion des propositions qui ne disent rien» (6.121). C'est essentiellement ce que veut dire «appartenir au symbolisme». Les «propositions» logiques sont les roues qui font tourner l'engrenage du langage et c'est déjà une des raisons pour lesquelles elles sont vides de sens: cela permet d'éviter une régression à l'infini. En outre, la logique nous est donnée toute entière avec le fonctionnement de l'engrenage lui-même, et par là, toutes les propriétés structurelles du langage et du monde. Wittgenstein explique:

6.12 – Que les propositions de la logique soient des tautologies *montre* les propriétés formelles – logiques – du langage, du monde.

Que les composants liés *de cette manière* engendrent une tautologie, voilà qui caractérise la logique et ses composants. Pour que des propositions liées d'une certaine manière engendrent une tautologie, elles doivent avoir des propriétés déterminées de structure. Qu'elles engendrent, dans cette connexion, une tautologie, montre donc qu'elles possèdent ces propriétés de structures (traduction modifiée).

Il n'y a pas là de place pour la contingence: les propriétés formelles de la logique sont d'emblée déterminées, comme ses composants, ses connexions et sa structure toute entière. Et cela n'est dû qu'à la nature même de la logique. Au paragraphe 6.124, les signes de la logique sont dits «naturellement nécessaires», une nécessité qui se

²⁹ Cela veut dire que ce que les propositions légitimes montrent n'est pas seulement le sens qu'elles portent et ce qu'elles disent, mais aussi leur structure logique sous-jacente. On reviendra sur la distinction entre dire et montrer dans la section suivante.

montre directement sur le symbolisme et qui soutient la structure de la logique en sa totalité:

6.124 – Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le figurent. Elles ne «traitent» de rien. Elles présupposent que les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens: et c'est là leur connexion au monde. Il est clair que quelque chose à propos du monde doit nous être indiqué par la circonstance que certaines connexions de symboles – qui ont par essence un caractère déterminé – soient des tautologies. C'est là le point décisif. Nous avons dit que plusieurs choses dans les symboles que nous utilisons étaient arbitraires, plusieurs ne l'étaient pas. En logique ce sont seulement les secondes qui expriment. Mais cela veut dire qu'en logique ce n'est pas *nous* qui exprimons, au moyen des signes, ce que nous voulons, mais qu'en logique c'est la nature des signes naturellement nécessaires qui elle-même se manifeste. Si nous connaissons la syntaxe logique d'un symbolisme quelconque, alors nous sont déjà données toutes les propositions de la logique.

C'est d'ailleurs aussi cette nécessité qui définit deux traits essentiels des «propositions» logiques: d'abord, la reconnaissance immédiate du caractère tautologique de la «proposition» vide de sens; ensuite, l'«uniformité» de toutes les «propositions» de la logique.

On a déjà mentionné le premier trait comme une possible marque de distinction entre le vide de sens et le non-sens: ce qui est vide de sens se montre immédiatement et infailliblement comme tel. Au paragraphe 4.461, tautologie et contradiction sont dites *vides de sens*, et au paragraphe complémentaire 4.4611 Wittgenstein nie que celles-là soient, en même temps, *insensées*. Or, tautologie et contradiction sont des «propositions» logiques, et en tant que telles immédiatement identifiables:

6.113 – La marque particulière des propositions logiques est que l'on peut reconnaître sur le seul symbole qu'elles sont vraies, et ce fait clôt sur elle-même toute la philosophie de la logique. Et c'est de même un des faits les plus importants que la vérité ou la fausseté des propositions non logiques *ne* se laisse *pas* reconnaître sur la seule proposition³⁰.

Et cela, selon Wittgenstein, se manifeste nécessairement par la nature même des propositions logiques (6.124). Au contraire de ce qu'on exprime à travers les propositions du langage – de ce qu'on construit avec le langage – la logique elle, ne se laisse pas dire, mais *se montre*. Et que celui-ci soit un verbe réflexif est de fondamentale importance: ce n'est pas à nous de le montrer, mais c'est la logique elle-même qui se révèle³¹.

Ainsi, apparemment, ce qui marque le vide de sens par opposition au non-sens est le fait que les «propositions» vides de sens se montrent *comme* vides de sens. Dès lors, on pourrait dire que le domaine de la logique est le domaine du *vide de sens* – même si l'on ne peut pas dire le contraire, à savoir, que le domaine du vide de sens *est* le domaine de la logique. En effet, les «propositions» vides de sens ne semblent pas appartenir exclusivement à celui-ci, étant donné aussi que, comme on verra, les frontières entre le vide de sens et le non-sens ne semblent pas toujours si clairement définies.

³⁰ Cette remarque apparaît plus ou moins dans la même forme aussi dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*: « Ceci veut dire que l'on peut *voir* ces propriétés [logiques] par simple inspection, tandis qu'on ne peut voir ce qui est vrai en regardant une proposition proprement dite » (Wittgenstein, 1971, p.196). Il faut noter l'immédiateté de l'inspection en question suggérée par le verbe « voir ». Voir aussi dans ce sens le paragraphe 6.1262 ci-dessous et la note 40.

³¹ Et c'est dans ce sens particulier que j'emploie le terme « *réflexif* » lorsqu'il se réfère à ce qui se montre : on peut certes penser au domaine du montrable comme étant, d'une façon ou d'une autre, toujours réflexif, c'est-à-dire, ce qui se montre se montre *par soi-même* et tout acte ostensible n'est nécessaire que lorsqu'*on ne voit pas* ce qui est là pour être vu – lorsque, par exemple, une certaine illusion nous empêche de le voir. Dans ce cas, on pourrait également penser que ce qui *se montre* peut aussi *être montré*. Ce sera surtout le cas de l'éthique pour ce qui est de la responsabilité morale de l'individu : on pointe ainsi délibérément entre autres choses ce qu'on doit ou ce qu'on ne doit pas faire. On y reviendra lors du dernier chapitre.

Des lors, on peut dire que les «propositions» de la logique sont *vides de sens* parce qu'elles ne disent rien (parce qu'elles ne sont pas bipolaires), mais aussi parce qu'elles montrent en elles-mêmes qu'elles ne disent rien, parce qu'elles sont nécessaires et parce qu'elles montrent ainsi la structure du langage et du monde.

1.1.3. Paragraphe 5.1362

Puisqu'on tourne ici encore autour de la tautologie, je passe maintenant à l'occurrence de «*sinnlos*» au paragraphe 5.1362:

5.1362 – Le libre arbitre consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une nécessité *interne*, comme celle de la déduction logique. – L'interdépendance du connaître et de ce qui est connu est celle de la nécessité logique.
(«A sait que p est le cas» est **vide de sens**, si p est une tautologie).

Or, une «proposition» telle que «A sait que 'il pleut ou il ne pleut pas'», de la même façon que la tautologie elle-même, n'a aucun contenu; c'est-à-dire, étant p une tautologie, «A sait que p est le cas» est également une tautologie. On ne peut pas dire que quelqu'un sait ce qui est le cas s'il s'agit là d'un «cas» de vérité inconditionnelle. En fait, tout cela est déjà très mal posé: on ne parle de ce qui est le cas que pour ce qui est contingent et qui peut alors *être ou non* le cas.

Mais ici il s'agit aussi de la causalité. Si la causalité était une nécessité interne – logique – tout ce qu'on dirait à propos des conséquences d'une action ou d'un événement serait une tautologie et serait donc nécessaire et vide de sens. Pourtant, les événements qui se réalisent dans le monde sont de l'ordre du hasard et, pour Wittgenstein, il n'y a de nécessité que *logique*: «Rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé. Il n'est de nécessité que *logique*» (6.37). La croyance en ce lien causal entre des événements est *le préjugé majeur*: «Les événements futurs, nous *ne*

pouvons les conclure à partir des événements présents. La croyance en un lien causal est le *préjugé*» (5.1361, traduction modifiée)³².

On ne semble ainsi pas très loin des observations précédentes concernant le *vide de sens*: une «proposition» qui porte la forme «A sait que p», lorsque «p» est une «proposition» tautologique, ne fait que devenir une tautologie (ou bien une contradiction) elle aussi. Cela est pourtant également lié au fait que pour Wittgenstein une telle forme propositionnelle (laquelle est dite appartenir à la psychologie (5.541)) se réduit toujours à la proposition qui y est affirmée: «Il est cependant clair que ‘A croit que p’, ‘A pense p’, ‘A dit p’ sont de la forme “p’ dit p”, et il ne s’agit pas ici de la coordination d’un fait et d’un objet, mais de la coordination de faits par la coordination de leurs objets» (5.542). Ce paragraphe est une réaction à ce qui est dit au paragraphe précédent:

5.541 – À première vue, il semble qu’une proposition puisse apparaître aussi dans une autre proposition d’une autre manière. Particulièrement dans certaines formes propositionnelles de la psychologie, telles que «A croit que p est le cas» ou «A pense p», etc. Car superficiellement, il semble qu’ici la proposition p ait une espèce de relation avec un objet A. (Et dans la théorie moderne de la connaissance (Russell, Moore, etc.) ces propositions sont conçues de cette manière.) (Traduction modifiée)³³.

³² Voir aussi les corrections et les commentaires de Wittgenstein sur la traduction anglaise de ce paragraphe faite par C.K.Ogden : “‘Belief in the causal nexus is superstition’ isn’t right. It ought to be: ‘Superstition is the belief in the causal nexus’. I didn’t mean to say that the belief in the causal nexus was one amongst superstitions but rather that superstition is nothing else than the belief in the causal nexus. In the German this is expressed by the definite article before ‘Aberglaube’.” (Wittgenstein, 1973, p. 31) Ce genre d’illusion est certainement aussi attribué à l’incompréhension du fonctionnement logique du langage et du monde – le hasard et la contingence – et, d’une certaine manière, elle est aussi liée à cette prétention de la volonté d’avoir une supposée influence sur les faits du monde. Voir, par exemple, la séquence de paragraphes 6.3631-6.41.

³³ Dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège* on trouve un passage similaire : « La relation de ‘Je crois p’ à ‘p’ peut être comparable à la relation de “p’ dit (*besagt*)

Bien sûr, tout cela est autant valable pour les propositions légitimes du langage ; on peut pourtant voir quel est le lien entre cette remarque et celle du paragraphe 5.1362 cité ci-dessus: en réduisant la dite forme propositionnelle à la proposition qui y est affirmée, on vide de sens une «proposition» qui se réduit de cette manière à une *tautologie*, c'est-à-dire qu'on arrive à la fin à la conclusion qu'elle n'est pas à vrai dire une *proposition*. En ce sens, «A sait que 'il pleut ou il ne pleut pas'» est vide de sens à cause exactement des raisons esquissées lors de l'examen du paragraphe 4.611 ci-dessus.

1.1.4. Paragraphe 5.5422

Avec ce que l'on vient de dire, on arrive malheureusement à une première difficulté concernant les termes en question. À la suite du paragraphe 5.542 Wittgenstein dit que ce qu'on ne peut pas avoir à la place de « p » n'est pas un *vide de sens* comme on aurait pu le penser, mais un *non-sens*:

5.5422 – L'explication correcte de la forme de la proposition « A juge que p » doit montrer qu'il est impossible qu'un jugement soit un **non-sens**. (La théorie de Russell ne satisfait pas à cette condition.)

Le terme « non-sens » est également employé dans les *Notes sur la logique* lorsqu'il y est question de ce même sujet :

Une théorie convenable du jugement doit rendre impossible l'assertion d'un **non-sens** (Wittgenstein, 1971, p.177).

Qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce que Wittgenstein est ici en train de confondre les termes ou bien de les identifier? Ou bien, la remarque en question est-elle alors valable aussi bien pour ce qui est vide de sens que pour ce qui est non-sens? D'une certaine manière, oui. Au moins, jusque là, ce qu'on vient de lire n'invalide pas l'explication donnée ci-dessus de la raison pour laquelle «A sait que p est le cas' est vide de sens, si p est une tautologie». On pourrait aussi dire que si «p» est un non-sens, la proposition qui le contient se réduit aussi à un non-sens, ce qui serait toujours conforme au paragraphe

p' à p : il est tout aussi impossible que *Je* soit un élément simple que 'p' en soit un » (Wittgenstein, 1971, p. 216).

5.542. Mais alors, cela signifie-t-il que les termes «*vide de sens*» et «*non-sens*» ne sont pas si différents?

On doit faire attention au fait que, en ce qui concerne les dernières citations (le paragraphe 5.5422 et l'observation des *Notes sur la logique*), il s'agit plutôt, semble-t-il, d'une impossibilité et non tout simplement d'un constat. En lisant la «proposition» «A sait que 'il pleut ou il ne pleut pas'», on constate immédiatement son caractère tautologique. Mais lorsqu'on remplace «p» par un non-sens, on semble parfois faire face à quelque chose de moins évident. Que nous arrive-t-il si on lit, par exemple, «A sait que 'le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau?'»³⁴? On peut toujours réduire l'expression en sa totalité au non-sens, mais de quel droit, s'il ne s'agit pas ici d'une reconnaissance directe? Est-ce que la spécificité du *non-sens* serait alors celle d'avoir un rapport quelconque avec l'impossibilité? Et si oui, de quelle sorte d'impossibilité s'agit-il? On doit avoir présent à l'esprit qu'il n'y a d'impossibilité que logique (6.375).

D'après les critères du *Tractatus*, cela pourrait tout simplement signifier qu'il est impossible de juger une proposition qui n'est pas bipolaire – comme c'est d'ailleurs le cas, encore une fois, de la tautologie. C'est bien cet aspect de la question qui est souligné dans les *Notes sur la logique*, dans une remarque antérieure à celle citée ci-

³⁴ C'est un exemple de «proposition» insensée qui est donné par Wittgenstein lui-même au paragraphe 4.003. L'exemple y vient certes en forme de question, mais la proposition serait tout de même insensée sous sa forme affirmative, «le Bien est plus ou moins identique que le Beau». En effet, comme on verra, même si la proposition avait été quelque chose comme «le Bien et le Beau sont un», on aurait ici toujours affaire au non-sens. (Voir dans ce sens le paragraphe 6.421: «L'éthique et l'esthétique sont un») (Traduction modifiée). Or, si on ne peut pas parler de l'éthique ou de l'esthétique, vouloir dire qu'elles sont une seule et même chose est insensé, comme le serait affirmer ou nier que le Bien et le Beau – quoi qu'il en soit – sont une seule et même chose). – Ce paragraphe 4.003 est d'ailleurs l'un des plus importants pour ce qui est du non-sens et pour le sujet de ce livre en général. On y reviendra plusieurs fois : il y est d'abord question de la «définition» et de l'exemple du *non-sens*; on s'en servira aussi pour ce qui est de la tâche de la philosophie en tant que liée à la critique du langage (4.0031, 4.112, 6.53), et finalement pour ce qui est de l'éthique lorsque «des problèmes les plus profonds» sont liés aux problèmes du sens de la vie (6.52, 6.521, parmi d'autres).

dessus: «Les questions épistémologiques touchant la nature du jugement et de la croyance ne peuvent être résolues sans une appréhension correcte de la forme de la proposition », à savoir, de la proposition bipolaire: «Une proposition est une norme de référence par rapport à laquelle se disposent les faits; [...] c'est ainsi que s'introduisent le sens et la bipolarité» (Wittgenstein, 1971, p.177).

Comme on le verra, pour ce qui est du *Tractatus*, les «propositions» de la philosophie-métaphysique sont également insensées, et elles le seraient ainsi également sous le coup de l'impossibilité dont il est ici question³⁵. Pourtant, leur non-sens est-il toujours dû à une impossibilité logico-syntaxique? C'est-à-dire, les propositions de la philosophie sont-elles insensées tout simplement parce qu'elles ne sont pas bipolaires? Ou bien parce qu'elles sont *aussi superflues*? Dans ce cas, la *superfluité* serait-elle aussi *impossible*, ou bien *interdite* pour d'autres raisons?

Pour rendre les choses encore plus confuses, la question semble avoir une troisième réponse: dans un autre exemple donné par Wittgenstein, le terme *non-sens* aurait une toute autre signification, qui s'approcherait plutôt du *pur absurde*. «Toute théorie correcte du jugement doit rendre impossible que j'affirme 'cette table porte-plume le livre' (La théorie de Russell ne satisfait pas à cette exigence.)» (Wittgenstein, 1971, p.175)³⁶. Dans ce sens, l'*impossibilité* serait ici

³⁵ J'emploie toujours l'expression «philosophie-métaphysique» - ou bien «propositions philosophiques-métaphysiques» - en ayant en vue une conception particulière de ce que Wittgenstein rejette comme non-sens : si d'une part il me semble correct de dire que la plupart de ce qu'on comprend couramment comme «philosophie» est insensé, - et donc pas seulement une simple fraction proprement métaphysique - il est vrai que d'autre part il reste quelque chose de philosophique qui s'accomplit en tant qu'*activité*. Si je parle alors toujours d'un rejet de la philosophie, ceci ne veut pas dire qu'aucune activité philosophique n'est plus possible -activité qui sera qualifiée plus tard dans le texte ; pourtant, restreindre le non-sens aux propositions «métaphysiques» ne me semble pas rendre compte de la radicalité du propos de Wittgenstein, au moins pour ce qui est du *Tractatus*. C'est pourquoi l'expression «philosophie-métaphysique» me semble être plus juste vis-à-vis de l'objectif de la présente recherche.

³⁶ Dans la note de l'éditeur on lit: «L'exemple est proposé par Wittgenstein comme non-sens».

tout simplement une impossibilité logico-grammaticale, mais toujours plus proche de la tautologie que du non-sens – ou bien, toujours plus proche du *vide de sens* que du *non-sens*. Wittgenstein ajoute: «Il faut reconnaître la structure de la proposition, après quoi le reste est facile. Mais le langage ordinaire dissimule la structure de la proposition: les relations y font figure de prédicats et les prédicats de noms, etc.». Une telle proposition *absurde* n'est sûrement pas bipolaire, et on constate son absurdité de façon immédiate, comme c'est également le cas lorsqu'il s'agit d'une tautologie; il n'y aurait là aucune illusion de sens; rien n'y serait dissimulé. Dans un autre exemple des *Carnets* une expression tout à fait semblable à celle qu'on vient de lire est notamment dite *sinnlos* plutôt qu'*unsinnig*: «22.6.15 – 'La montre *est assise* sur la table' est **vide de sens**!».

D'une certaine manière, on pourrait dire que l'impossibilité du jugement dont il est ici question comprend aussi bien la *tautologie* que le *non-sens* et le *pur absurde*, mais à chaque fois pour des raisons différentes³⁷. Cela dit, pour ce qui est de la compréhension du terme «*unsinnig*», on devra encore établir – s'il y en a un – ce rapport spécifique entre l'impossibilité et le *non-sens*. Mais, du reste, ce dernier exemple cité ci-dessus peut bien nous montrer que le *non-sens* a ici une teneur distincte de celle qu'on verra plus tard concernant les autres occurrences du même terme.

1.1.5. Paragraphe 5.132

On revient maintenant à un autre cas de *sinnlos* au paragraphe 5.132:

5.132 – Si p suit de q, je puis déduire p de q, tirer de q la conséquence p.

³⁷ Il est clair que l'impossibilité d'un pur absurde – et du non-sens en général – porte ici sur le domaine de la philosophie et non, entre autre, sur le domaine littéraire, et je pense ici à la littérature de, par exemple, Lewis Carroll. S'agissant de la philosophie l'*impossibilité* aura ainsi aussi le sens de l'*interdiction*, ce qui n'est pas le cas pour la littérature. Pour celle-ci, l'impossible peut toujours être valable (ou même «autorisé»).

La manière de déduire ne peut être tirée que des deux propositions.

Elles seules peuvent justifier la déduction.

Des «lois de la déduction», qui – comme chez Frege et Russell – doivent justifier les déductions, sont **vides de sens**, et seraient **superflues**.

Selon les traits qui seront donnés ci-dessous pour caractériser le *non-sens*, ce cas-ci ne serait pas tant un cas de *sinnlos* qu'un cas d'*unsinnig* – et on espère bien que ceci ne soit dû qu'à un usage incohérent de la part de Wittgenstein.

Qu'est-ce qui est ici vide de sens? Des lois de la déduction qui justifieraient les déductions elles-mêmes, c'est-à-dire, un recours à «des méta-lois de la déduction». Il s'agit donc ici toujours de la logique: étant donné que la logique «doit prendre soin d'elle-même» (5.473) et que toutes les «propositions» de la logique sont des tautologies, une telle tentative de fournir des lois de la logique *à la logique* se situerait

ou bien hors de la logique elle-même – ce qui est impossible – ou bien à un autre niveau, celui, pour ainsi dire, d’une «métalogique»³⁸.

³⁸ Wittgenstein n’emploie certes pas lui-même dans le *Tractatus* d’expressions ayant le préfixe «méta» – métalogue, méta-proposition, etc. – pour parler de ce qui est non-sens et dès lors l’usage que je fais ici de ces termes est de mon entière responsabilité. Pourtant, cette notion peut être trouvée dans un extrait de l’*Introduction* de Russell au *Tractatus* où celui-là prétend fournir une solution à l’indicibilité de la structure du langage: «Ces difficultés me font venir à l’esprit une possibilité telle que celle-ci: tout langage, comme dit M. Wittgenstein, a une structure au sujet de laquelle rien ne peut être dit *dans le langage*, mais il peut y avoir un autre langage traitant de la structure du premier, ayant lui-même une nouvelle structure, et à cette hiérarchie de langages il peut ne pas y avoir de limite. M. Wittgenstein répondrait évidemment que sa théorie s’applique tout entière sans changement à la totalité de tels langages. La seule réplique serait de nier l’existence d’une telle totalité. Les totalités concernant lesquelles M. Wittgenstein maintient qu’il est impossible de parler logiquement, il pense néanmoins qu’elles existent et qu’elles sont l’objet de son mysticisme. La totalité résultant de notre hiérarchie de langages ne serait pas simplement logiquement inexprimable, mais encore une fiction, une pure illusion, et de cette manière la sphère supposée du mystique serait abolie» (Russell, 1993, p.27-28). Pourtant, il est tout d’abord clair que pour Wittgenstein il ne s’agit pas d’abolir le mystique comme le veut Russell ; au contraire, le domaine du mystique s’explique et se justifie à travers la distinction faite entre dire et montrer, la distinction la plus fondamentale de son œuvre. C’est d’ailleurs l’incompréhension de cette distinction qui semble amener Russell à exprimer son «inconfort intellectuel» à l’égard de ce qui se montre: «Ce qui cause une hésitation c’est qu’après tout M. Wittgenstein réussit à dire beaucoup de choses à propos de ce qui ne peut pas être dit, suggérant ainsi au lecteur sceptique qu’il pourrait y avoir une échappatoire à la faveur d’une hiérarchie de langages, ou par quelque autre issue» (*ibid.*, p.27). Il est clair que ceci touche à la question de l’existence même du *Tractatus* en tant qu’œuvre philosophique et donc à la question de la métaphore de l’échelle; c’est en effet dans cette métaphore où Russell aurait dû trouver un «confort» ou une «échappatoire», et non dans une «hiérarchie de langages». Évidemment, le recours à une telle hiérarchie est d’emblée rejeté par Wittgenstein: tout «métalangage» supposerait la possibilité de sortir du langage lui-même comme du monde; il n’y a pourtant qu’un seul langage («le seul langage que je comprenne») (5.62) comme il n’y a qu’un seul monde. En faisant usage de ces termes ainsi préfixés, mon intention est justement de montrer que pour Wittgenstein, il est tout à fait interdit de tomber dans ce genre de «méta-études» lorsque ce qu’on veut *dire se montre*. Ces expressions semblent en outre montrer d’elles-mêmes les retours en arrière qui sont exploités par la philosophie lorsqu’elle désire fournir, par exemple, des lois de la logique à la logique. Sur les propriétés et les relations métalogiques qui ne peuvent pas être dites par le langage voir aussi Frascolla, 2007, cinquième chapitre. – En ce qui concerne l’emploi du préfixe «méta», Wittgenstein en parle lui-même une fois dans la *Grammaire Philosophique*, et ce pour nier qu’il existe ou doit exister

Ce serait, en outre, une tentative de dire ce qui se montre à la surface même des «propositions» logiques (et des propositions proprement dites) et, en tant que telle, une tentative superflue (*überflüssig*).

Or, on a vu ci-dessus que la tautologie et la contradiction se montrent immédiatement comme telles et qu'elles se montrent, en même temps, *comme* vides de sens. De la même façon, la justification de la déduction doit être reconnue sur les propositions de la déduction elles-mêmes – «sur le seul symbole» (6.113). On reconnaît ainsi une supposée «loi de la déduction» sur la propre opération, on ne peut la justifier *a posteriori*: tout appel à des lois logiques qui *justifieraient* d'autres lois logiques contrevient, à la fois, à la nécessité et à l'«uniformité» de la logique. Une telle «proposition de justification» signifierait la possibilité d'une séparation du domaine de la logique – la possibilité d'un domaine logique parallèle – qui aurait la prétention d'«expliquer» les propositions logiques elles-mêmes, et, pourtant, «toute déduction se réalise *a priori*» (5.133, traduction modifiée).

Ce que j'appelle ici l'«uniformité» de la logique est cette qualité selon laquelle lorsqu'on connaît la syntaxe logique d'un symbolisme, «toutes les propositions de la logique nous sont déjà données» (6.124). C'est ce qui explique que dans la logique il n'y a pas de surprises (6.1251). Toutes les «propositions» logiques se trouvent exactement au même niveau et il ne peut y avoir, dans quelque sens que ce soit, une «proposition» ayant un statut plus essentiel ou plus primitif qu'une autre. Wittgenstein lui-même le dit: «Toutes les propositions de la logique ont les mêmes droits, il n'y a pas parmi elles de lois fondamentales essentielles et de propositions dérivées. Chaque tautologie montre par elle-même qu'elle est une tautologie» (6.127, traduction modifiée). C'est ce qui est ici essentiel pour comprendre le paragraphe 5.132. À vrai dire, *on n'a besoin d'aucun* recours à d'autres

quelque chose comme une «méta-philosophie» (Wittgenstein, 1980, p.125), et aussi dans *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, toujours pour discréditer une telle approche – les termes spécifiques sont ici «méta-jeu» et «métamathématique» (Wittgenstein, 1991, p.95, p. 108 et p.112).

«propositions» expliquant, fondant ou justifiant les «propositions» logiques, parce que toute explication et justification est donnée sur leur propre surface. Aucune loi logique ne peut être justifiée par une autre loi (logique) adjointe de l'«extérieur» de l'ensemble des règles logiques: «Il est clair que les lois logiques ne doivent pas elles-mêmes se soumettre derechef à des lois logiques» (6.123), celles-ci comprises évidemment – «comme chez Frege et Russell» (5.132) – en tant qu'axiomes et théorèmes.

Cela signifie qu'en logique il n'y a pas de «hiérarchie propositionnelle», et donc pas de «métalogique». Certes, Wittgenstein parle de procédures, de calculs, de démonstrations, d'inférences. Ce n'est pas cela que l'on refuse. Sinon, que faire du paragraphe suivant:

6.1271 – Il est clair que le nombre des «lois logiques fondamentales» est arbitraire, car on pourrait dériver la logique d'une seule loi fondamentale, par exemple en prenant le produit logique des lois fondamentales de Frege. (Frege dirait peut-être que cette loi fondamentale ne serait plus alors immédiatement évidente. Mais il est remarquable qu'un penseur aussi rigoureux que Frege ait fait appel au degré d'évidence comme critère de la proposition logique).

Avant de clarifier davantage l'occurrence du paragraphe 5.132, on doit alors faire un petit détour pour parler de l'évidence. Il est d'abord clair que ce que Wittgenstein comprend ici comme «degré d'évidence» en tant que critère d'une proposition logique n'est pas la même chose que la reconnaissance immédiate du caractère tautologique (nécessaire) d'une proposition «sur le seul symbole»; et ce n'est pas non plus la même chose que la reconnaissance de son caractère vide de sens. Pour ces deux derniers cas il s'agit, justement, d'une reconnaissance *par opposition* aux propositions légitimes du langage – et *par opposition* au non-sens. En fait, une proposition logique est reconnue comme telle non à cause d'une évidence (psychologique) immédiate, mais parce que son caractère tautologique est immédiatement, logiquement,

identifiable³⁹. On a bien sûr affaire ici à cette distinction montrée de façon très amusante par Lewis Carroll dans son *What the Tortoise said to Achilles*, où le refus de la Tortue de donner son assentiment à une conclusion issue d'une implication logique (« $\rightarrow$ ») appliquée à certaines «propositions hypothétiques», mène à la fois Achille et la Tortue, inéluctablement, à une régression à l'infini (Carroll, 1895). La confusion dont il s'agit ici, comme l'explique aussi Priest, est entre *l'implication* et *l'inférence*, ou bien entre une évidence relative à la croyance et une évidence achevée (et qui *se montre*) par une règle d'inférence. La régression à l'infini se produit parce qu'on procède à l'égard de l'implication comme s'il s'agissait de l'inférence, tandis que les «propositions hypothétiques» qu'on ajoute n'ont pas le statut nécessaire de «règles», mais bien le statut de «propositions» (ou d'axiomes)⁴⁰. Justement, dit Priest, l'implication ne peut être qu'une relation entre *propositions*.

³⁹ Black oppose notamment cette immédiateté logique à un critère psychologique d'auto-évidence, sans pourtant expliciter les raisons derrière cette différence – raisons dont on parle ci-dessus: “Logic, as Wittgenstein conceives it, is not amenable to human control or manipulation; it would be the height of absurdity to speak of our making logical propositions come true. [...] Wittgenstein has no patience with ‘self-evidence’ as a way of reaching logical truth (5.4731), his chief objection being that ‘obviousness’ is no guarantee of validity (cf. 5.1363). The correct method for recognizing the validity of complex logical propositions is calculation (6.233, 6.2331). The construction of tautologies by means of a systematic truth-table procedure can be regarded as an instance of such ‘calculation’ – an instance of the way in which a well-designed notation renders superfluous any supposed need to appeal to a psychological criterion like self-evidence” (Black, 1964, p.272). En fait, comme on le verra immédiatement, ce dont il s'agit ici concernant le calcul comme procédure légitime à l'égard de la validité logique, est ce qui est, pour ainsi dire, «interne» à la logique; un critère d'auto-évidence «psychologique» quelconque est dans ce sens toujours «externe». On pourrait dire que la différence porte ici sur *ce qui se montre* et *ce qu'on croit* – l'évidence rejetée par Wittgenstein étant celle justifiée par la croyance et non par des règles logiques.

⁴⁰ C'est du reste précisément cela qui est reproché ailleurs à Russell: «Ce qu'il y a de trompeur dans la construction logique de Russell est ceci: il donne l'impression que dans l'inférence de p à q , il serait fait non seulement usage de p à titre de condition, mais, en plus, des axiomes de la logique. On pourrait croire: ce n'est *que si* les axiomes de la logique sont vrais, que q suit de p . Et il semble bien que Russell ait conçu ainsi la logique: elle est pour lui un système de propositions vraies ou

However, for our present concern the important lesson is that we need to distinguish sharply between implication (entailment) and inference. Premises may imply or entail a conclusion: implication is a relationship between sentences. But an inference, or better, drawing an inference, is something that one does, an action. Carroll's regress shows that no extra entailments, taken as premises, can force a person to infer, i.e., to do something (Priest, 1979, p.291).

L'inférence, dit encore Priest, n'a pas de rapport avec la croyance – elle n'est pas elle-même, littéralement, une croyance; l'acte d'inférence se fait par le moyen de «règles d'inférence» (lorsqu'on les suit, évidemment), lesquelles règles forment ainsi la structure de la logique, constituant ainsi son caractère non-arbitraire – caractère qui lui donne donc une détermination nécessaire et autosuffisante; ce n'est que dans ce sens particulier qu'on peut parler d'une «reconnaissance immédiate» du caractère tautologique des «propositions» de la logique, c'est-à-dire, lorsque cela se rapporte aux règles de la logique. On trouve en ce sens dans les *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* un extrait très significatif qui peut nous aider à comprendre la distinction dont il s'agit ici:

L'essentiel dans la logique est cependant qu'elle doit édicter la norme en matière d'inférence, à savoir, non seulement pour les inférences qui sont faites dans ce système de logique, mais pour l'inférence en général. Cette justification, la logique russellienne ne peut nous la donner, à tout le moins pas sous la forme sous laquelle elle est habituellement conçue. Une inférence ne peut être justifiée que par une règle, pas par une proposition. Je peux dire: «J'ai fait une inférence correcte, car j'ai suivi telle règle» mais pas: «J'ai fait une inférence correcte, parce que ceci ou cela est vrai» (Wittgenstein, 1997, p.92).

C'est donc en tant que règle d'inférence que toute «proposition» de la logique se montre immédiatement comme telle – et non en tant que proposition ou axiome dans le sens de Russell, l'ajout duquel est,

supposées vraies, desquelles suivent d'autres propositions [...]» (Wittgenstein, 1997, p.91).

par conséquent, effectivement *superflu*. C'est pourquoi Wittgenstein affirme dans le *Tractatus* que «chaque proposition de la logique est un *modus ponens* figuré en signes. (Et le *modus ponens* ne peut être exprimé par une proposition)» (6.1264). Et ceci explique aussi pourquoi, selon Wittgenstein, «la logique a été nommée théorie des formes et des inférences» (6.1224, traduction modifiée).

En ce sens aussi, les procédures de dérivation, les démonstrations, etc., ne sont que des procédures internes à la logique pour la clarification d'une tautologie en tant que tautologie – et non des procédures métalogiques: «La démonstration en logique n'est qu'un auxiliaire mécanique pour reconnaître plus aisément une tautologie, quand elle est compliquée» (6.1262). Par conséquent une démonstration «*en logique*» n'est pas du tout la même chose qu'une démonstration logique des propositions sensées (6.1263). En fait, étant donné la nécessité de la logique ainsi que ce que j'appelle ici son «uniformité» (6.127), on pourrait effectivement se passer de ce genre de procédures; si on fait pourtant usage de ces expédients «auxiliaires» ce n'est, encore une fois, que de façon «interne» à la logique elle-même⁴¹. Tout cela est explicitement dit dans le paragraphe 6.126:

⁴¹ Et ce pour toute «relation interne». Dans ce sens, la remarque suivante, quoique provenant des notes prises pendant les cours donnés à Cambridge dans les années 1930-1931, porte encore la même caractéristique en ce qui concerne l'«immédiateté» à travers laquelle on reconnaît ou *voit* ce qui est «interne» à la logique «sur le seul symbole»: “An internal relation holds by virtue of the terms being what they are. Inference is justified by an internal relation which we see; the only justification of the transition is our looking at the two terms and seeing the internal relation between them” (Wittgenstein, 1980, p.57). Ou comme le dit Marion en citant le même extrait: “There is no divination, the internal relation has to be *seen*”, et c'est pourquoi on ne fait appel à la démonstration que lorsque une tautologie est compliquée: “That one must be able to decide mechanically whether a proposition is tautological or not implies that one ought to be able, at least, directly to see, *am Symbol allein*, that some expressions are tautologous. [...] A decision procedure is needed only when an expression is too complex for one to be able to see that it is a tautology. One ought not to be surprised by this pervasiveness. It has to do with the saying-showing distinction [4.121-4.1212]. According to this famous distinction, in a symbolical system formal properties (*Eigenschaften*) are exhibited but cannot be asserted in turn. Now someone has to be seeing the formal properties that are thus exhibited. They

6.126 – On peut calculer si une proposition appartient à la logique en calculant les propriétés logiques du *symbole*.

Et c'est ce que nous faisons lorsque nous « démontrons » une proposition logique. Car, sans nous préoccuper de son sens ou de sa signification, nous construisons la proposition logique à partir d'autres propositions au moyen de *règles portant seulement sur les signes*.

La démonstration des propositions logiques consiste en ce que nous l'engendrons à partir d'autres propositions logiques par applications successives d'opérations déterminées, lesquelles produisent toujours de nouvelles tautologies à partir des premières. (Car d'une tautologie ne *suivent* que des tautologies.)

Naturellement, cette façon de montrer que les propositions de la logique sont des tautologies ne lui est en aucune manière essentielle. Ne fût-ce que parce que les propositions dont part la démonstration doivent assurément montrer sans démonstration qu'elles sont des tautologies⁴².

Un exemple de ce genre de procédure est donné avec le paragraphe qui suit:

6.1221 – Si, par exemple, des deux propositions «p» et «q» dans leur connexion « $p \supset q$ » une tautologie résulte, il est alors clair que q suit de p.

Que par exemple «q» suive de « $p \supset q$. p» nous le voyons sur ces deux propositions mêmes, en les liant dans « $p \supset q$. p: $\supset$: q», et montrant alors que c'est là une tautologie.

On est finalement en mesure de comprendre que ce ne sont aucunement les tautologies elles-mêmes qui, au paragraphe 5.132, sont dites *superflues*, mais bien toute tentative de sortir du domaine propre, «interne», de la logique, pour ainsi dire; toute tentative qu'on

don't *show* themselves in a void but to the user of the symbolism, who *sees* them." (Marion, 2001, p.116-117)

⁴² Dans le même sens encore: «En logique, procédure et résultat sont équivalents. (D'où l'absence de surprises.)» (6.1261); «On peut toujours concevoir la logique de telle sorte que chaque proposition soit sa propre démonstration » (6.1265); voir aussi le paragraphe 6.127 cité plus haut.

pourrait donc nommer «métalogique» – ou bien, plus spécifiquement, toute confusion entre «règles d'inférence» et «propositions axiomatiques ou hypothétiques». Les «lois de la déduction» qui justifient les déductions mêmes, tombent certainement sous cette marque: elles constituent des tentatives d'expliciter, à travers des propositions ajoutées en guise de «propositions hypothétiques» (comme le fait la Tortue de Carroll) ou en guise d'axiomes (comme c'est effectivement le cas de Russell), ce qui se montre *nécessairement* et *inéluçablement* sur des opérations de déduction et sur toutes les «propositions» logiques elles-mêmes.

Pourtant, si on comprend bien pourquoi elles sont superflues, cela explique-t-il pourquoi les «lois de la déduction» sont *vides de sens* et non pas *insensées*? Ne disait-on pas plus tôt que le vide de sens est ce qui se montre et qu'on identifie immédiatement comme tel? Une supposée «méta-proposition» logique, comme une «loi logique» justifiant des lois logiques, est-elle effectivement *vide de sens*? J'aimerais ici répondre que non, malgré l'emploi de ce mot par Wittgenstein lui-même. Je montrerai donc que ces «méta-propositions» logiques portent plutôt la marque du *non-sens*. L'argument sera bien sûr plus clair à la fin de cet examen, mais les raisons données ci-dessus sont autant de raisons pour la prohibition du non-sens en ce qui concerne la philosophie en général. Cela veut dire que ce genre de «proposition» n'est pas seulement superflu, mais également interdit: parce qu'elles portent sur ce qui est nécessaire, sur ce qui est déjà présupposé dans la possibilité du dicible lui-même, sur ce qui se montre dans l'ensemble de la logique qui traverse et le langage et le monde et, finalement, sur le fondement du langage. Comme on le verra dans ce qui suit, toute tentative de parler des fondements du langage ou d'expliquer son fonctionnement logique présuppose déjà ces fondements eux-mêmes, ce qui aboutit évidemment au non-sens. Sortir du langage est impossible et créer un «métalangage» est inutile⁴³. En outre, la notion de superfluité est souvent mise en

⁴³ Il est clair en outre que tout cela pourrait à la fin aboutir à une sorte de «théorie de la logique» – et il est aussi clair que pour Wittgenstein une telle chose ne peut aucunement exister: «la logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendantale» (6.13).

rapport dans le *Tractatus* avec les tentatives de fournir des fondements, des justifications et des explications de manière générale (du langage, du monde, de la logique, etc.), ce qui caractérise aussi la plupart des cas du *non-sens*. Ceci pourrait nous suggérer alors que cette occurrence de «*sinnlos*» au paragraphe 5.132 n'est qu'incohérente relativement aux autres usages que Wittgenstein fait de ce terme, et que les «lois de la déduction» montrent en fait un cas de *non-sens*.

1.1.6. Paragraphe 5.5351

Toutefois, l'occurrence de «*sinnlos*» qui apparaît dans le paragraphe 5.5351 semble être identifiée au terme «*unsinnig*», et ce concernant en effet le même sujet:

5.5351 – Dans certains cas, on se trouve tenté d'utiliser des expressions de la forme: « $a = a$ » ou « $p \supset p$ » et d'autres du même genre. Ceci arrive en fait lorsque l'on voudrait parler de la proto-image: proposition, chose, etc. Ainsi, Russell dans les *Principles of Mathematics* a rendu l'expression **non-sens** « p est une proposition» en symboles par: « $p \supset p$ », et l'a posée comme hypothèse précédant certaines propositions, afin que leurs arguments ne puissent y être occupés que par des propositions. (Il est déjà un **non-sens** de placer l'hypothèse « $p \supset p$ » devant une proposition pour lui garantir des arguments ayant la forme correcte, parce que l'hypothèse, pour un argument non propositionnel, ne devient pas fausse, mais **insensée**, et comme la proposition elle-même est transformée en expression **insensée** par l'espèce incorrecte d'arguments, elle se garde aussi bien, ou aussi mal, des arguments incorrects que l'hypothèse **vide de sens** qu'on lui adjoint à cet effet.) (Traduction modifiée).

Dans le contexte de ce paragraphe, on voit que l'emploi du terme «*sinnlos*» à la fin pourrait ne signifier qu'une sorte d'insouciance ou d'inattention⁴⁴. Cependant, il est important d'éclaircir la raison pour

⁴⁴ Mais on pourrait aussi penser que ce qui est non-sens est *toujours aussi* vide de sens, et par là l'emploi des deux termes dans ce paragraphe ne serait pas si problématique ; c'est-à-dire que ce qui est non-sens n'a jamais un *sens* et est donc en

laquelle ces choses-là en particulier sont dites ne pas avoir du sens. On verra qu'on n'est pas loin des raisons données pour l'occurrence précédente.

D'abord, il semble que la critique à l'encontre de Russell porte ici encore sur la confusion dont on a parlé plus tôt concernant les règles d'inférence et l'ajout des propositions axiomatiques. Dans les *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, à la suite des extraits cités ci-dessus, Wittgenstein en parle encore :

L'apparence trompeuse de la logique russellienne tient à ce qu'elle fait comme si dans une inférence on avait besoin non seulement de la *règle* d'inférence mais aussi de *propositions*, à savoir des axiomes. En réalité, cependant, les axiomes ne se présentent absolument pas, chez Russell, comme des prémisses mais comme parties d'une règle d'inférence. C'est-à-dire : il ne peut nullement être question de la vérité et de la fausseté des prémisses mais au contraire la prémisse (le produit logique des axiomes A) conjointement avec la règle S représente la loi d'inférence⁴⁵.

Pour parler de l'ajout de ces propositions (de ces axiomes) qui auraient un rôle dans l'inférence à la manière des règles, Wittgenstein emploie aussi le terme «hypothèse» comme il le fait au paragraphe 5.5351 – bien qu'en allemand cela soit dit de deux manières différentes⁴⁶. Ainsi, ce que Russell prend ici pour des hypothèses ne le sont nullement, dit Wittgenstein, mais elles sont plutôt une détermination déjà présente dans la règle d'inférence même, ou bien, «elles ne se présentent pas de manière indépendante, mais au contraire

même temps toujours *vide* de sens – quoique le contraire ne serait peut-être pas possible : ce qui est vide de sens n'est pas toujours aussi non-sens.

⁴⁵ Cfr. Wittgenstein, 1997, p.92-93. La « règle d'inférence S » a été ainsi expliquée dans le paragraphe qui précède celui-ci : «si j'ai deux formules de la forme P et $P \supset Q$, je suis autorisé à écrire la formule Q».

⁴⁶ Si au paragraphe 5.5351 l'«hypothèse» est bien «*Hypothese*», dans les *Dictées* il correspond à «*Annahme*», qui ne veut pas en fait dire autre chose. Dans la traduction anglaise on emploie plutôt «supposition» (Baker, 2003, p.181).

toujours et seulement dans un produit logique» (Wittgenstein, 1997, p.94), ce qui est expliqué de la manière suivante:

L'affaire se présente comme si l'instruction matérielle *S* était la règle et le système d'axiomes une prémisse à partir duquel on fait des inférences. Mais l'inférence au moyen des axiomes doit être justifiée, ainsi les axiomes doivent être des hypothèses (*Annahme*). Ils ne sont cependant pas les hypothèses qu'ils semblent être, c'est-à-dire que $p \supset p$ n'est pas l'hypothèse que p implique p , mais il s'agit, bien plutôt, de la détermination (*Bestimmung*) qu'une transition de p à une autre proposition q n'est correcte que si elle s'effectue conformément à l'instruction matérielle *S*, à partir de p et de la prémisse apparente *A* (*ibid.*, p.93).

De cette manière, dit encore Wittgenstein, les axiomes russelliens sont en fait des parties d'une règle – et non à proprement parler des hypothèses. Cette partie de la règle, Wittgenstein l'appelle une «pièce intercalaire» (ou un «moyen de transformation») qui permet de «mettre chaque inférence dans cette forme normale, que réclame l'instruction matérielle *S*» (*ibid.*, p.94). En ce sens, l'adjonction d'une telle proposition ne change rien à l'inférence elle-même:

Ces chaînons ne sont donc admissibles que dans un produit logique et pas du tout à titre de propositions assertées (autonomes). Mais alors leur signification est claire: on ne peut absolument pas affirmer de la pièce intercalaire qu'elle est vraie, mais on peut seulement affirmer que, conjointe à la prémisse, elle redonne la prémisse (*ibid.*, p.94-95).

Ainsi, si la critique adressée à Russell porte d'une part sur cet «aspect trompeur» selon lequel certaines propositions ajoutées à l'inférence auraient une apparence de prémisses sans l'être vraiment, et d'autre part sur la notion de superfluité qui ressort ici encore une fois. Sinon, voyons: une hypothèse telle que « $p \supset p$ » adjointe à la règle d'inférence *S* (telle que présentée ci-dessus) n'est «correcte» (et non pas «vraie») que si « q » suit effectivement de « p » en conformité avec la règle d'inférence elle-même, à partir de « p »; la simple implication propositionnelle étant exclue (voir l'examen du paragraphe 6.1271 ci-

dessus), cela veut dire que la supposée hypothèse « $p \supset p$ » est en fait partie *nécessaire* à l'inférence, ou bien condition même de l'inférence⁴⁷; et, ainsi, l'affirmer en tant que proposition signifierait redonner la détermination contenue dans la règle en tant que règle – ce qui serait d'emblée interdit, de plus, par la distinction même entre «règle d'inférence» et «proposition».

Il en va de même pour ce qui est du paragraphe 5.5351. L'ajout de l'hypothèse « $p \supset p$ » signifiant « p est une proposition», afin de garantir que les arguments de certaines propositions «ne puissent y être occupés que par des propositions», ne peut être que superflu puisque que toute forme non-propositionnelle serait elle-même déjà insensée (avec ou sans l'ajout d'une telle hypothèse): la proposition ayant des arguments de la forme correcte se montre *a priori comme* proposition. Même si « $p \supset p$ » était à proprement parler une hypothèse (un axiome), elle ne ferait que donner encore une fois la condition nécessaire à tout argument, condition selon laquelle « p » est une proposition⁴⁸. Concernant la deuxième partie du paragraphe 5.5351, que l'hypothèse adjointe à une forme d'argument non-propositionnel soit insensée est justement dû au fait qu'il ne s'agit pas là d'une proposition légitime ; une hypothèse adjointe à un non-sens ne peut être qu'un non-sens elle aussi. En ce sens, l'ajout de l'hypothèse est d'une manière ou d'une autre toujours insensé et superflu et ne saurait pas déterminer, de l'«extérieur», ce qui est déjà nécessairement déterminé par l'ensemble des règles logiques.

Il y a pourtant au paragraphe 5.5351 un autre aspect qui me semble être également important pour la compréhension du terme «non-sens», et qui sera subséquemment mis en rapport avec la distinction entre «concept formel» et «concept matériel». Cet aspect concerne ce que Wittgenstein appelle la «proto-image».

⁴⁷ Voir de nouveau l'extrait des *Dictées* cité ci-dessus (p.39): Wittgenstein, 1997, p.92.

⁴⁸ En d'autres termes: "This, he says reasonably enough, is absurd, because if that were not already assured, it could not possibly be assured by the extra premise that $p \supset p$, which would become not false but nonsensical with the wrong sort of substitution for 'p'." (Anscombe, 1963, p.82) Voir aussi la note 51 ci-dessous.

Le *non-sens* est ici le genre d'expression telle que «p est une proposition», ayant elle-même la prétention d'être une proposition. Que signifie «vouloir dire 'p est une proposition'»? Il s'agit d'une autre tentative d'adopter un point de vue à partir duquel on serait capable de parler de l'essence ou des fondements du langage, tout en employant inévitablement ce dernier. Selon Wittgenstein, cette prétention est due à la *tentation* de parler de la *proto-image* (*Urbild*), c'est-à-dire de tout ce qui compose le langage en tant que langage: des «propositions», des «choses», des «noms», des «relations», etc.⁴⁹. Certes, le langage et le monde sont ainsi faits, mais on ne peut rien en dire. On revient toujours ici au fait que la logique, en tant que structure du langage et du monde, en tant que condition nécessaire de son existence, est transcendante (6.13). Vouloir parler de la proto-image signifie vouloir parler du *substrat*, ou bien de la manière à travers laquelle le langage est capable de représenter le monde. Le terme *Urbild* signifie notamment ce qui est ou qui vient *avant* la représentation (*Ur-Bild*), c'est-à-dire, ce qui rend la représentation possible⁵⁰. C'est dans ce sens que la proto-image est déjà contenue

⁴⁹ L'expression «tentation» (*Versuchung*) ne me semble pas être là gratuitement. Cela pourrait être lié à la «tendance» dont Wittgenstein parle dans la *Conférence sur l'éthique*, une tendance à la métaphysique. On serait toujours tenté de vouloir dire ce qu'on ne peut pas dire lorsqu'on est encore dans l'incompréhension de la logique de notre langage. De plus, cette «tendance de l'esprit humain», que Wittgenstein caractérise pourtant comme «parfaitement, absolument, sans espoir» (Wittgenstein, 2000, p.155), s'étend évidemment sur le désir de parler du sens de la vie et du monde: un des propos de cette recherche est de montrer que cette tendance à parler des fondements (du langage) est liée à la tendance à parler de l'éthique, et que c'est là qu'on trouve la source à la fois des troubles philosophiques et des malheurs de l'âme. On reviendra sur ce sujet plus tard.

⁵⁰ Ce qui justifie le choix de traduire «*Urbild*» par «proto-image» au lieu d'«image primitive» comme le fait Granger (Wittgenstein, 1993). Des significations possibles d'«*Urbild*» sont notamment «prototype» (terme employé dans la traduction brésilienne, par exemple : Wittgenstein, 1994), «archétype» (le cas de la traduction anglaise: Wittgenstein, 2005), et «modèle» ou «original». L'expression «proto-image» me semble ainsi garder en quelque sorte la signification des termes tels qu'«archétype» ou «prototype» lorsque ceux-ci se rapportent à la structure logique déterminée «sur» laquelle se construit le langage légitime, sans pour autant omettre le lien nécessaire qu'à celle-là avec la notion de représentation comme *image* de la réalité; l'expression «image primitive» porterait pourtant encore ou bien une signification «temporelle» (elle aurait alors le sens d'une «première image» de l'image représentationnelle) ou

dans (et montrée par) la proposition elle-même. On retrouve déjà cette affirmation dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*.

Il est impossible de dire ce que sont ces propriétés [logiques du langage], car pour le faire on aurait besoin d'un langage qui ne les possède pas, et il est impossible que celui-ci soit à *proprement parler* un langage. Impossible de construire un langage illogique.

Pour avoir un langage qui puisse exprimer ou *dire* tout ce qui *peut* être dit, il faut que celui-ci ait certaines propriétés, et lorsqu'il les a en effet, le fait qu'il les a ne peut plus être dit par lui ni par *aucun* langage⁵¹.

Rappelons aussi ce que Wittgenstein disait au paragraphe 2.172: «Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter; elle la montre». On n'a pas du tout besoin qu'on nous dise qu'une proposition est une proposition. Il s'agirait toujours encore d'un recours à une «méta-proposition»: «Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration» (2.174). De toutes façons, il nous est impossible de nous placer hors du langage comme il nous est impossible de nous placer hors du monde: «La logique remplit le monde; les limites du monde sont aussi ses limites» (5.61). Cela a pour conséquence évidente qu'on ne peut pas parler de tout ce qui constitue le monde ou de ce qu'il y a ou non dans le monde:

5.61 – Nous ne pouvons donc dire en logique: il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela.

Ce serait apparemment présupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne peut avoir lieu, car alors la logique devrait passer au-delà des limites du monde: comme si elle pouvait observer ces limites également à partir de l'autre bord. (Traduction modifiée).

bien une signification «métalinguistique» (elle pourrait être alors elle-même prise *comme* image représentationnelle de la représentation). Le terme «*Urbild*» se rapporte pourtant aux *conditions mêmes* de la représentation.

⁵¹ Wittgenstein, 1971, p.196.

Il en va bien sûr de même pour le langage: «Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser» (5.61). On ne peut pas dire que dans le langage il y a des propositions ainsi que des noms, mais qu'il n'y a pas certaines autres choses, comme si on pouvait le regarder à partir de son extérieur.

1.1.7. Paragraphe 5.5571

Cette idée selon laquelle on ne peut rien dire en logique à propos de ce qu'il y a ou non dans le monde, – de même qu'on ne peut rien introduire de l'«extérieur» à l'ensemble déterminé de la logique (ce qui se rapporte toujours à son caractère nécessaire et «uniforme») – est également présente dans la distinction faite entre la logique et son application, lesquelles, dit Wittgenstein, ne peuvent pas entrer en conflit l'une avec l'autre:

5.557 – L'*application* de la logique décide quelles sont les propositions élémentaires.

Ce qui appartient à son application, la logique ne peut le présupposer.

Il est clair que la logique ne saurait entrer en conflit avec son application.

Mais la logique doit être en contact avec son application. La logique et son application ne doivent donc pas empiéter l'une sur l'autre.

Étant donné que c'est l'application de la logique qui détermine quelles sont les propositions élémentaires, celles-ci ne peuvent pas être données *a priori*. Et vouloir le faire, dit Wittgenstein, est insensé – ce qui nous donne une nouvelle occurrence du terme « *Unsinn* » :

5.5571 – Si je ne puis fixer *a priori* les propositions élémentaires, vouloir les fixer doit conduire à ce qui est manifestement **non-sens**.

Certes, on sait «par des raisons purement logiques qu'il doit y avoir des propositions élémentaires [...]» (5.5562), et par là même on doit savoir à quoi cela correspond dans le langage. Mais, la forme

particulière des propositions élémentaires ne concerne pas la logique elle-même. Ce qui est important pour le domaine de la logique est ce qui rend possible la construction des propositions élémentaires à partir de ses formes logiques, c'est-à-dire, les conditions logiques du sens – les règles syntaxiques – ou bien la possibilité du langage elle-même:

5.555 – Il est clair que nous avons le concept de proposition élémentaire indépendamment de sa forme logique particulière. Mais quand il est possible de créer des symboles selon un système, c'est ce système qui est logiquement important et non les symboles individuels.

Et comment se pourrait-il qu'en logique j'aie affaire à des formes que je puis inventer ; c'est bien plutôt à ce qui me rend capable de les inventer que je dois avoir affaire.

Ce qui concerne la logique est alors ce qui permet la construction même des propositions élémentaires et non la question de savoir *quelles sont* les propositions élémentaires qui s'en suivent. Les propositions élémentaires découlent arbitrairement de règles logiques et ne peuvent donc être données *a priori*; elles affirment la possibilité d'existence ou d'inexistence d'un état de choses, ce qui n'est donc pas *nécessaire* comme le sont ses conditions de sens. Cela veut dire qu'on ne peut pas les «anticiper» (5.556). Et c'est précisément dans la *tentation* de le faire que réside le non-sens: vouloir fixer *a priori* les propositions élémentaires signifierait vouloir fixer *a priori* l'ensemble de ce qui est accidentel; ce serait, d'une part, encore vouloir dépasser les limites de la logique et du monde pour parler de ce qu'il y a ou de ce qu'il n'y pas; d'autre part, vouloir se placer à un autre niveau pour essayer de donner à la logique un certain «contenu» ou un ensemble spécifique de propositions – ce qui est en outre également impensable en raison du caractère tautologique de la logique. Il est clair que dans ce sens, toute tentative de déterminer les propositions élémentaires *a priori* est *impossible*, comme l'est toute tentative semblable de sortir du domaine de la logique pour en parler. Ce genre de tentative, dit Wittgenstein, est *insensé*.

1.1.8. Pseudo-Propositions, Paragraphes 5.5303, 4.1272, 4.124 et 4.1274

Ayant à l'esprit les trois derniers paragraphes examinés ci-dessus (5.132, 5.5351 et 5.5571 respectivement) on pourrait dire, en guise de conclusion partielle, que le non-sens semble toujours avoir un rapport avec l'*impossibilité* – surtout lorsque celle-ci est liée à une sorte de «déplacement» lié au domaine de la logique et du langage, «déplacement» qui résulte d'une manière ou d'une autre en un «métalangage» ou en une «métalogique» – et, en même temps, avec la *superfluité* – vu que ce qu'on voudrait dire, *se montre nécessairement*. En outre, d'après le paragraphe 5.5351, on dispose d'un exemple clair (de la part de Wittgenstein lui-même) de ce qu'est une «proposition» *insensée*: «p est une proposition».

Certes, précisément parce que la «proposition» semble vouloir dire ce qui se montre de façon nécessaire, on pourrait toujours se demander pourquoi «p est une proposition» est un *non-sens* et non un *vide de sens* – comme c'est le cas de toutes les propositions de la logique. C'est-à-dire, pourquoi cette proposition n'est-elle pas simplement *tautologique*?⁵² Je crois que la réponse à cette question passe par la compréhension du concept de *pseudo-proposition* – élément qui caractériserait, avec l'impossibilité logique et la superfluité, ce qu'est à proprement parler le *non-sens*⁵³.

⁵² En effet, Anscombe parle de « $p \supset p$ » comme d'une «tautologie vide de sens»; pourtant, concernant les raisons de son interdiction (lesquelles se rapportent aussi, comme on verra sous peu, à l'usage des «concepts formels» *en tant que* des «concepts matériels»), l'auteur donne une explication qui semble également être liée à l'impossibilité d'exprimer ce qui se montre de façon nécessaire (ce qui ne peut pas être autrement): "Now at least for the examples '2 is a number', 'red is a colour' the point is easily made that these propositions cannot express anything that might be false; there are not two possibilities, that 2 is, and that it is not, a number; that red is, and that it is not, a colour; of which the first happens to be actual in each case." (Anscombe, 1963, p.82).

⁵³ Cette interprétation nous fournira du reste la clef pour comprendre le statut des propositions du *Tractatus* lui-même ainsi que les raisons pour lesquelles elles peuvent fonctionner comme les marches d'une échelle. Voir dans ce sens la troisième section du premier chapitre. Lynette Reid parle de manière semblable de l'apparence de sens

Le terme allemand employé par Wittgenstein est «*Scheinsatz*»: littéralement, une *proposition en apparence* ou une expression ayant une *apparence de sens* ou de *légitimité*, sans qu'elle soit pour autant vraiment légitime. Bien sûr, les «propositions» de la logique ne sont pas non plus des propositions légitimes du langage mais, comme l'on a bien vu, leur caractère tautologique et vide de sens se montre nécessaire et immédiatement «sur le seul symbole». En ce sens, ce qui rend une expression telle que «il pleut ou il ne pleut pas» évidemment tautologique ne semble pas être la même chose que ce qui fait de «p est une proposition» un non-sens: dans ce dernier cas, on a encore l'illusion d'être en train de *dire* quelque chose – illusion que la tautologie ne manifeste pas. L'examen qui suit nous aidera à mieux comprendre cette conclusion.

Une des occurrences du terme «*pseudo-proposition*» apparaît justement, entre autres, autour des paragraphes qu'on vient de discuter ci-dessus. Au 5.534 il est question des supposées expressions de l'identité :

5.534 – Et nous voyons maintenant que des **pseudo-propositions** telles que : « $a = a$ », « $a = b \cdot b = c \cdot \supset a = c$ », « $(x). x = x$ », « $(\exists x). x = a$ », etc., ne se laissent absolument pas écrire dans une idéographie correcte.

Cela veut dire ensuite que c'est précisément ainsi (c'est-à-dire, en ne le faisant pas) qu'on résout le « problème » de son expression :

5.535 – Par là sont aussi réglés tous les problèmes liés à de telles **pseudo-propositions**.

Tous les problèmes introduits par l'« axiome de l'infini » de Russell trouvent alors ici une solution.

Ce que doit dire l'axiome de l'infini pourrait s'exprimer dans le langage par ceci, qu'il y a une infinité de noms avec des significations différentes. (Traduction modifiée.)

du non-sens», c'est-à-dire, des «*Scheinsätze*»: voir son texte *Wittgenstein's Ladder: The Tractatus and Nonsense*, 1998.

C'est-à-dire qu'on n'a pas en fait besoin d'exprimer (et on ne doit pas le vouloir) ce genre de pseudo-proposition, parce qu'elles se laissent déjà voir dans le langage lui-même. Toute prétendue solution est dans ce sens *dissolution*.⁵⁴ Or, Wittgenstein venait de dire un peu plus tôt que la question de l'identité ne peut être qu'un *non-sens* – et ici il s'agit d'une occurrence du terme «*Unsinn*»:

5.5303 – Sommairement parlant, dire que *deux* choses sont identiques est un **non-sens**, et dire d'*une* chose qu'elle est identique à elle-même c'est ne rien dire du tout.

Cela est encore une fois dû au fait que l'identité se montre dans le signe lui-même et qu'on n'a pas besoin d'une «proposition» qui l'explique ou qui l'établit: «Je n'écris donc pas « $f(a,b) . a = b$ », mais « $f(a,a)$ » (ou « $f(b,b)$ »). Ni « $f(a,b) . \sim a = b$ », mais « $f(a,b)$ » (5.531). Ou encore: «J'exprime l'égalité des objets par l'égalité des signes, et non au moyen d'un signe d'égalité. J'exprime la différence des objets par la différence des signes» (5.53).⁵⁵ Le signe d'égalité devient ainsi

⁵⁴ Voir la remarque faite par Wittgenstein concernant la traduction anglaise du 5.535: “...This solves all problems...’. *This isn’t what I meant to say!* I said that all the problems which arise through Russell’s Axiom of Infinity *are to be* solved at this point. That is to say if a man wants to solve them, this is the point of the investigation where he must tackle them, for here they all lie *in nuce*.” (Wittgenstein, 1973, p.49-50) – Voir aussi l’entrée 9.10.14 dans les *Carnets 1914-1916*: «La question de la possibilité de propositions d’existence n’a pas sa place au milieu, mais bien tout au début, de la logique». Et on pourrait en dire de même des propositions de l’identité: «Tous les problèmes qu’enveloppe l’axiome de l’infini’ doivent déjà être résolus pour la proposition: ‘ $(\exists x) x = x$ ’. Et c’est pour cette raison que toute proposition d’existence (d’objets, des propositions, voire du monde) et toute proposition d’identité est insensée: ce sont là des choses à partir desquelles les propositions du langage se construisent et qui ne peuvent pas être remises en questions ni affirmées non plus. – Pour une lecture plus approfondie des raisons du rejet par Wittgenstein de l’«axiome de l’infini» voir par exemple Marion, 2008, p.34-36, 55-72.

⁵⁵ La traduction française du *Tractatus* signale que le terme employé ici n’est pas «*Identität*» comme aux paragraphes qu’on vient de lire, mais «*Gleichheit*». La traduction anglaise d’Ogden ne fait pourtant pas la différence et «*Gleichheit*» est traduit comme «*identity*» de la même manière qu’«*Identität*». En fait, le terme «*Gleichheit*» se réfère ici, comme au paragraphe 5.5301, à l’égalité des objets qui est exprimée sur le signe lui-même et non par le moyen d’un «signe d’égalité» comme c’est le cas dans une définition d’«*identité*» comme «*relation*» entre objets (5.5301).

effectivement *superflu*: «Le signe d'égalité n'est donc pas un élément essentiel de l'idéographie» (5.533).

Pourtant, la plupart du temps, on ne se rend pas compte de la superfluité d'une expression parce qu'on est toujours encore attiré par une certaine *apparence de légitimité*. Et c'est bien cette *apparence* qui rend une expression une *pseudo-proposition* : elle semble être légitime et utile pour l'idéographie, mais elle ne fait qu'essayer de dire ce qui se montre dans les signes eux-mêmes. Wittgenstein le dit dans les *Carnets*, toujours à propos de l'identité:

29.11.14 – Je pense que l'on pourrait rejeter complètement de notre notation le signe d'identité, et ne jamais indiquer l'identité que par l'identité des signes (selon le cas). (a,a) ne serait plus alors à vrai dire un cas particulier de (x,y) (x,y) , ni a de $(\exists x,y) . x . y$. Mais on pourrait alors écrire simplement, au lieu de $x . y \supset_{x,y} x = y$, $\sim (\exists x,y) . x . y$. Cette notation ôterait toute **apparence de légitimité** à la **pseudo-proposition** $(x)x = a$, ou à celles du même genre.

Tout cela semble indiquer, comme suggéré, qu'une « proposition » qui essaie d'exprimer l'identité par un autre moyen qu'à travers les signes de la proposition elle-même est un *non-sens* qui est à son tour lié à l'*apparence de sens* de l'expression aussi bien qu'à l'idée de *superfluité*. Pour ce qui est du paragraphe 5.5351 (où, comme on l'a vu, Wittgenstein nous donne un exemple d'une «proposition» insensée), il est alors vrai qu'une expression telle que « $a = a$ » ou telle que « p est une proposition» aurait une certaine *apparence de légitimité*, tout en étant inutile: elle semble dire quelque chose d'important et ne semble pas être vide de toute forme de contenu; elle semble aussi apporter des informations pertinentes concernant, dans ce cas, ce qu'est l'identité ou ce qu'est la proposition. Pourtant, tout ce qui est dans ce sens «important» est déjà montré par l'égalité des signes et par la proposition elle-même. Rappelons-nous que Wittgenstein dit à ce moment-là que l'illusion selon laquelle on semble être en train de *dire* quelque chose de fondamental sur l'identité et sur la proposition est due à la tentation de parler de la *proto-image*. Dans ce sens, cette même tentation comprend forcément

d'autres pseudo-propositions qui portent sur des éléments de la proto-image. Ainsi, à la suite de la remarque du 5.5351, Wittgenstein dit:

5.5352 – De même, on voudrait exprimer qu'«il n'y a aucune chose» par « $\neg(\exists x) . x = x$ ». Mais à supposer même que ceci soit une proposition, ne serait-elle pas encore vraie si en effet, «il y avait des choses», mais que ces choses ne fussent pas identiques à elles-mêmes?⁵⁶.

D'abord, l'affirmation de l'existence d'une chose passerait-elle nécessairement par l'affirmation qu'elle est identique à elle-même? C'est-à-dire, a-t-on vraiment besoin de l'identité pour définir ce qu'est une *chose*? Cela n'est-il pas encore lié à la tentation de parler de quelque chose qu'on devrait tenir pour un présupposé du langage? Pourtant, dans ce sens, peut-on effectivement parler de *ce qu'est* une chose? Peut-on parler de l'existence ou de la non-existence *des choses*? Non. Les expressions «il n'y a aucune chose» ou «il y a des choses» ne sont que des *pseudo-propositions*. Et les raisons portent maintenant sur un double aspect engendré par ce dernier terme et qui caractérise à son tour le *non-sens*: la tentation de parler de la proto-image et la confusion entre *concept formel* et *concept matériel*. J'espère rendre clair par la suite que l'infraction liée à la dite confusion se rapporte finalement à l'infraction liée à toute tentative de parler de la proto-image⁵⁷. Je commence ci-dessous par les éléments (formels) qui composent la proto-image pour ensuite arriver à la définition de concept formel et de «concept proprement dit».

Ainsi, au paragraphe 4.1272 on trouve une autre occurrence du terme «*Schein*» lequel est lié à la fois à la *proposition* et au *concept* – c'est-à-dire, en tant que «*Scheinsatz*» et «*Scheinbegriff*». On y trouve aussi, significativement, une autre occurrence d'«*unsinnig*» :

⁵⁶ Dans la traduction de Granger on lit « $\neg(\exists x) . x \supset x$ », mais l'original allemand porte plutôt le signe d'égalité: « $\neg(\exists x) . x = x$ ».

⁵⁷ C'est aussi pourquoi, à la fin de cet examen, j'avancerai la suggestion selon laquelle chaque pseudo-proposition comprend *en même temps* chacune des infractions particulières qui amènent au non-sens. Voir la section 1.1.13.

4.1272 – Ainsi le nom variable «x» est le signe propre du **pseudo-concept** *objet*.

Chaque fois que le mot «objet» («chose», «entité», etc.) est correctement employé, il est exprimé dans l'idéographie par le moyen du nom variable.

Par exemple dans la proposition: «il y a deux objets qui...», au moyen de « $(\exists x,y)...$ »

Chaque fois qu'il en est autrement, qu'il est donc utilisé comme nom de concept propre, naissent des **pseudo-propositions insensées**.

Ainsi ne peut-on dire: «Il y a des objets», comme on dit par exemple: «Il y a des livres». Et encore moins: «Il y a 100 objets»; ou «Il y a $\aleph_0$ objets».

Et il est **insensé** de parler du *nombre de tous les objets*.

Il en est de même pour les mots «complexe», «fait», «fonctions», «nombres», etc.

Tous dénotent des concepts formels et sont présentés dans l'idéographie par des variables, et non par des fonctions ou des classes. (Comme le croyaient Frege et Russell.)

Des expressions comme: «1 est un nombre», «Il n'y a qu'un seul zéro», et toutes celles du même genre sont **insensées**.

(Il est tout aussi **insensé** de dire: «il n'y a qu'un seul 1» qu'il serait **insensé** de dire: « $2 + 2$ est, à 3 heures, égal à 4.»).

D'abord, de la même façon que «p est une proposition» ou qu'«il n'y a aucune chose» est une *pseudo-proposition*, le terme «objet», lorsqu'il est employé pour désigner le «concept d'objet», est un *pseudo-concept* – et, comme on verra, Wittgenstein parle aussi de *pseudo-relations*. Pourtant, est-ce que le statut des pseudo-propositions est le même que le statut des pseudo-concepts? Autrement dit: si les deux semblent se rapporter également aux propriétés *formelles*, se rapportent-ils de la même manière au non-sens?

Avant de parvenir à la réponse, il faut dire que les propriétés formelles sont ces éléments composant la proto-image du langage tels que «objet», «chose», «entité», «complexe», «fait», «fonction», «nombre», «relation», «proposition», etc. Ces propriétés sont aussi

appelées *internes* ou *logiques*⁵⁸. Wittgenstein nous explique ce que cela veut dire et ce que cela implique dans une série de paragraphes qui suivent la remarque «ce qui *peut* être montré ne *peut* être dit» (4.1212). Ainsi, au 4.122 l'auteur identifie *formel* et *interne* et les distingue à leur tour d'*externe* ou de ce qu'il appelle «propriété proprement dite»:

4.122 – Nous pouvons en un certain sens parler de propriétés formelles des objets et des états des choses, et respectivement des propriétés de structure des faits, et dans le même sens de relations formelles et de relations entre structures.

(Au lieu de propriété d'une structure, je parle aussi de «propriété interne»; au lieu de relation des structures, «relation interne».

J'introduis ces expressions en vue de montrer la raison de la confusion largement répandue chez les philosophes entre les relations internes et les relations proprement dites (externes).)

La subsistance de telles propriétés et relations internes ne peut cependant pas être affirmée dans des propositions, mais elle se montre dans les propositions qui figurent ces états de choses et traitent de ces objets⁵⁹.

⁵⁸ Au paragraphe 6.12 déjà cité, Wittgenstein identifie les termes *formel* et *logique*, mais on pourrait dire qu'il parle également des propriétés *structurelles*. «Que les propositions de la logique soient des tautologies *montre* les propriétés formelles – logiques – du langage, du monde. [...] Qu'elles engendrent, dans cette connexion, une tautologie, montre donc qu'elles possèdent ces propriétés de structures». – Voir aussi le paragraphe 4.1252: «Les séries qui sont ordonnées par des relations *internes*, je les nomme séries formelles». (Traduction modifiée) Voir aussi 2.01231, 4.023, 5.131-5.1311, 5.2-5.234, 6.121-6.122.

⁵⁹ Voir aussi ce passage des *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*: «Il y a des relations *internes* entre propositions; mais une proposition ne peut être avec une autre dans *la même* relation interne qu'à un nom avec la proposition dont il est un constituant, et qu'on devrait indiquer en disant qu'il 'intervient' dans la proposition. En ce sens, une proposition ne saurait 'intervenir' dans une autre. Les relations *internes* sont des relations entre types, qui ne peuvent être exprimées par des propositions, mais qui toutes sont montrées dans les symboles eux-mêmes, et peuvent être exhibées systématiquement dans des tautologies. Nous sommes amenés à les appeler 'relations', parce que les propositions logiques ont avec elles une relation analogue à celle que les propositions relationnelles proprement dites ont avec les relations» (Wittgenstein, 1971, p. 211-212).

Or, la confusion dont Wittgenstein parle ici est justement la confusion entre ce qu'on peut dire et ce qui se montre, – c'est-à-dire entre proposition et pseudo-proposition et, à la fin, entre formel et matériel. La propriété formelle des objets, la manière dont les objets forment la structure d'un état de choses, la structure même des faits, leurs relations internes, ne peuvent pas être objets du langage : tout cela est montré par les propositions contingentes en ce qu'elles reflètent la même disposition et la même structure – et même si on parle ici du niveau ontologique (objets, états de choses, faits), cela est également valable au niveau linguistique pour les composants propositionnels respectifs (noms, propositions), et aussi pour ce qui rend possible cette relation de figuration entre les deux niveaux. En ce sens, la confusion des philosophes se fait entre les propriétés qui soutiennent le langage en tant que langage et les propriétés descriptibles, factuelles, du monde. Les résultats de cette confusion sont bien sûr toujours *superflus* – comme le montre l'exemple « p est une proposition » – vu que les propriétés formelles du langage se manifestent dans la proposition sensée qui les contient. On doit faire ici attention au fait que cette superfluité n'est pas banale et ne devrait être comprise comme admissible ou tolérable en aucun sens, parce que les propriétés internes se montrent *nécessairement* et ainsi toute confusion entre interne et externe doit forcément résulter en *non-sens*. Chacune de ces idées est présentée par Wittgenstein aux paragraphes suivants, dont le dernier contient aussi une occurrence d'« *unsinnig* » :

4.123 – Une propriété est interne quand il est impensable que son objet ne la possède pas.

(Cette nuance de bleu et cette autre sont *eo ipso* dans une relation interne de plus clair à plus foncé. Il est impensable que ces deux objets ne soient pas dans cette relation.)

(Ici, à l'usage variable des mots « propriétés » et « relation » correspond l'usage variable du mot « objet ».) (Traduction modifiée).⁶⁰

⁶⁰ Certes, l'«usage variable» fait ici référence à l'oscillation entre l'usage interne et l'usage externe. Pour ce qui est du caractère montrable des propriétés internes voir aussi les paragraphes 4.1241: «On ne peut distinguer des formes les unes des autres en disant que l'une a telle propriété, l'autre telle autre; car ceci présuppose qu'il y ait un sens à énoncer les deux propriétés de ces deux formes» (traduction modifiée); et 4.125:

4.124 – La subsistance d’une propriété interne d’une situation possible n’est pas exprimée par une proposition, mais elle s’exprime dans la proposition qui présente cette situation par une propriété interne de cette proposition.

Il serait tout aussi **insensé** d’attribuer une propriété formelle à une proposition aussi bien que de la lui refuser.

«Insensé», parce que cela ne peut absolument pas se faire : tout ce qui est interne, formel, est nécessairement donné *avec* le langage. Toute proposition légitime du langage montre en elle-même, à travers ses propriétés internes, les propriétés internes qui « subsistent » dans la situation représentée⁶¹. Pourtant, qu’une situation ou proposition détient ou ne détient pas une certaine propriété formelle ne peut pas être *dit* : l’attribuer ou non signifierait accomplir un impossible pas en arrière, sortir de la proposition pour parler de ce qui la constitue en tant que proposition. Il est insensé de parler des conditions qui rendent le langage descriptif; comme si, pour le faire, on était capable de ne pas faire usage de ces conditions elles-mêmes. Ce que la conception de langage du *Tractatus* a de spécial est le fait que la seule déformation linguistique (représentationnelle) possible est celle d’une pseudo-proposition ; tout va bien dans le langage jusqu’à ce qu’on

«La subsistance d’une relation interne entre deux situations possibles s’exprime dans le langage au moyen d’une relation interne entre les propositions qui la figurent».

⁶¹ Et le terme employé ici comme aux paragraphes 4.122, 4.124 et 4.125 (et à ses correspondants ontologiques 2.024-2.62) est «*Bestehen*» («subsistance») parce qu’il s’agit notamment d’une *situation* et non d’un fait («positif» ou «négatif»). Comme l’explique Marion: «Si une proposition élémentaire est vraie, alors existe (*besteht*) un *Sachverhalt*, ce qui est en soi un fait positif, dont il ne faut pas oublier qu’il est atomique, puisqu’il n’est pas le produit de faits plus simples. Si une proposition élémentaire est fautive, alors la non-existence (*nichtbestehen*) d’un *Sachverhalt* est un fait négatif (atomique). Mais les propositions élémentaires ne peuvent pas dépendre que des faits positifs (atomiques) car elles seraient alors toutes vraies. Il faut donc introduire une autre classe d’entités qui puissent être représentées par les propositions élémentaires indépendamment de leur valeur de vérité; c’est ce rôle que jouent les situations (*Sachlagen*). Celles-ci doivent donc être identifiées avec la *possibilité* de l’existence ou la non-existence des états de choses, c’est-à-dire avec la possibilité de faits positifs ou négatifs» (Marion, 2004, p.72). Cela s’applique évidemment aussi à l’aspect linguistique de la question. Voir dans ce sens la traduction anglaise du paragraphe 4.122: “That a relation exists cannot be asserted at all. What we can assert is that it *holds* between certain objects” (Wittgenstein, 1973, p.28).

veuille affirmer ou refuser des propriétés (ontologiques et linguistiques) qui rendent la représentation elle-même possible. À vouloir le faire, on retombe toujours dans la superfluité.

Maintenant, de la même manière qu'il y a des propriétés formelles qui soutiennent la structure ontologique, il y a des propriétés formelles propres au langage. Et c'est dans ce sens que Wittgenstein parle de la structure propositionnelle et du *concept formel*. Comme il l'avait déjà fait avant (4.122), il distingue au paragraphe 4.126 les concepts formels et les «concepts proprement dits». Cela, répète-t-il, vise à extirper de la philosophie les confusions entre ce qu'on peut dire et ce qui se montre:

4.126 – Dans le même sens où nous parlons de propriétés formelles, nous pouvons aussi maintenant parler de concepts formels.

(J'introduis cette expression afin de rendre claire la raison de la confusion des concepts formels et des concepts proprement dits, qui pénètre toute l'ancienne logique.)

Que quelque chose tombe sous un concept formel comme l'un de ses objets ne peut être exprimé par une proposition. Mais cela se montre dans le signe même de cet objet. (Le nom montre qu'il dénote un objet, le chiffre montre qu'il dénote un nombre, etc.)

Les concepts formels ne peuvent, comme les concepts propres, être présentés au moyen d'une fonction.

Car leurs caractères, les propriétés formelles, ne sont pas exprimés par des fonctions.

L'expression de la propriété formelle est un trait de certains symboles.

Le signe des caractères d'un concept formel est donc un trait caractéristique de tous les symboles dont les significations tombent sous ce concept.

L'expression du concept formel est donc une variable propositionnelle dans laquelle seul est constant ce trait caractéristique.

«Livre» est, par exemple, un «concept proprement dit» – ou ce qu'on appelle couramment un *concept matériel*; pourtant, «objet», «chose», «entité», etc., sont des *concepts formels*; c'est dans ce sens

qu'ils sont donc des *pseudo-concepts* : ils résultent en non-sens lorsqu'ils sont employés *comme s'ils étaient* des concepts proprement dits ; c'est pourquoi on ne peut pas dire « il y a des objets » comme on dit « il y a des livres ». L'usage propre du concept formel se réalise par des variables propositionnelles ayant les caractéristiques formelles qui admettent les objets qui tombent sous lui. Et c'est ce qui ne peut pas être *dit* : qu'un objet tombe sous un concept formel déterminé *se montre dans* le signe même de cet objet ; c'est pourquoi on n'a pas besoin de dire que le nom dénote un objet ou que le chiffre dénote un nombre. Cela se montre : « La variable propositionnelle dénote le concept formel, et ses valeurs dénotent les objets qui tombent sous lui » (4.127).⁶² Autrement dit :

4.12721 – Le concept formel est immédiatement donné avec un objet qui tombe sous lui. On ne peut donc à la fois introduire comme concepts fondamentaux les objets d'un concept formel *et* le concept formel lui-même. On ne peut donc, par exemple, introduire comme concepts fondamentaux à la fois le concept de fonction et des fonctions particulières (comme fait Russell) ; ou le concept de nombre et des nombres déterminés.⁶³

⁶² Voir aussi 4.1271: «Chaque variable est le signe d'un concept formel. Car chaque variable figure une forme constante, que possèdent toutes ses valeurs, et qui peut être conçue comme leur propriété formelle».

⁶³ Pour ce qui est de la critique spécifique faite à Russell et Frege, voir aussi le paragraphe qui suit immédiatement, où on lit notamment: «Le terme général d'une série de formes ne peut être exprimé que par une variable, car le concept de terme de cette série de formes est un concept *formel*. (Ce qui a échappé à Frege et Russell; la manière dont ils veulent exprimer des propositions générales comme celles de l'exemple ci-dessus est par conséquent fausse ; elle renferme un cercle vicieux.)» (4.1273). L'accusation de circularité, dit Mathieu Marion, est ici précisément due à la confusion entre *formel* et *matériel* dont Wittgenstein parle aux paragraphes 4.122, 4.126 et 4.1272: "Frege and Russell are said to have 'overlooked' the fact that the concept 'term of this formal series' is a 'formal' concept. In the *Tractatus Logico-Philosophicus* such concepts which are also called 'logical' or 'pseudo-concepts', can be represented only by a 'variable' and not as a propositional function. This is not the case in Frege's and Russell's system, hence the 'vicious circle' in their definition" (Marion, 2008, p.44).

De la même manière qu'on parle des concepts formels comme *pseudo-concepts*, on parle aussi des *pseudo-relations*, toujours en vue de montrer la confusion entre les «relations internes» et les «relations proprement dites»:

5.461 – Significative est la circonstance apparemment sans importance de l'exigence de parenthèses pour les **pseudo-relations** logiques, comme $\vee$ et $\supset$, contrairement aux relations réelles.

L'usage des parenthèses avec ces signes apparemment primitifs suggère déjà que ce ne sont pas réellement les signes primitifs. Et il ne viendra certes à l'esprit de personne de croire que les parenthèses ont une signification autonome. (Traduction modifiée)⁶⁴.

En ce sens, les termes «pseudo-concept» et «pseudo-relation» n'ont pas le même statut que celui de «pseudo-proposition» – lorsqu'on comprend le dernier comme l'occurrence même du non-sens. Le pseudo-concept comme la pseudo-relation, lorsque correctement employés – «par le moyen du nom variable» pour ce qui est du pseudo-concept (4.1272) – sont, pour ainsi dire, «légitimes» en ce qui concerne les conditions logiques de la représentation propositionnelle. L'interdiction qui semble être impliquée ici ne porte ainsi pas sur le pseudo-concept et la pseudo-relation en tant que tels: «pseudo» s'oppose ici à «proprement dit» comme interne (logique, formel, structurel) s'oppose à externe. Pourtant, lorsqu'un concept formel est incorrectement employé – lorsque, par exemple, le pseudo-concept

⁶⁴ Voir aussi l'extrait correspondant dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège* (Wittgenstein, 1971, p.211). Concernant l'introduction des signes réellement primitifs voir le paragraphe 5.46: « Si l'on introduisait correctement les signes logiques, on aurait du même coup déjà introduit le sens de toutes leurs combinaisons; donc, non seulement ' $p \vee q$ ', mais encore ' $\sim(p \vee \sim q)$ ', etc., etc. On aurait introduit déjà du même coup l'effet de toutes les seules combinaisons possibles de parenthèses. Et il serait par là devenu clair que les authentiques signes primitifs généraux ne sont pas ' $p \vee q$ ', ' $(\exists x) . fx$ ', etc., mais plutôt la forme la plus générale de leurs combinaisons»; et aussi 5.47: «Il est clair que ce qui peut simplement être dit par avance de la forme de toutes les propositions, doit pouvoir se dire *en une seule fois*. Toutes les opérations logiques sont déjà contenues dans les propositions élémentaires. Car ' fa ' dit la même chose que: ' $(\exists x) . fx . x = a$ '».

«objet» est employé comme le concept proprement dit «livre» – alors on retombe toujours dans des *pseudo-propositions insensées*. C'est donc le «résultat» du mauvais emploi de pseudo-concepts et de pseudo-relations qui est considéré comme insensé, et non les pseudo-concepts et les pseudo-relations eux-mêmes.

Il n'empêche que l'infraction commise lors de la tentative de dire, de manière légitime, des choses telles que «il y a un objet», «1 est un nombre», «il n'y a qu'un seul zéro», «r est une relation», «p est une proposition», et ainsi de suite, – comme on dirait «il y a un livre», «il y a une table bleue», «La Presse est un journal canadien», etc. – est une infraction qui est due à l'usage incorrect des concepts formels lesquels sont en outre, comme on l'a vu, des éléments composants la proto-image: «objet», «nombre», «relation», «proposition», etc. Lorsqu'on essaie de parler de ce qui est *interne* au langage par le moyen d'une «proposition», on parvient au non-sens aussi bien à cause de la confusion entre le formel et le matériel qu'à cause de la tentative de fournir une sorte d'explication des fondements mêmes de toute proposition légitime. C'est pour cette raison qu'il est impossible pour une proposition de répondre à des questions concernant des concepts formels ; ce serait encore vouloir parler des conditions mêmes du dicible à travers une proposition qui les suppose – ou bien procéder à un impossible pas en arrière en fournissant à la fois le concept formel *et* les objets du concept formel. C'est donc pour cette même raison qu'aucune proposition ne peut répondre à la question de l'existence des concepts formels:

4.1274 – La question de l'existence d'un concept formel est **insensée** car aucune proposition ne peut répondre à une telle question.

(On ne peut donc demander, par exemple : «Y a-t-il des propositions de la forme sujet-prédicat qui soient non analysables ? »)⁶⁵.

⁶⁵ Certes, ce paragraphe répond aussi spécifiquement au « cercle vicieux » auquel Wittgenstein se réfère au paragraphe précédent (4.1273) lorsqu'il est question de Frege et Russell (cf. la note 72 ci-dessus et, en outre, Marion 2004, p.45-46, p.98-109). Si la question est ici ponctuelle et vise la confusion imputée à ces derniers entre le formel

Ainsi, si la confusion entre «formel» et «proprement dit» résulte toujours en non-sens, la confusion elle-même est le signe de la tentation de parler de la proto-image, ce qui est donc aussi bien (logiquement) interdit qu'inutile: le concept formel est *nécessairement* donné avec l'objet qui tombe sous lui; les propriétés internes de la proposition se montrent *nécessairement* dans la proposition légitime elle-même. Et aucune proposition ne peut parler de ce qui est, dans ce sens, *nécessaire*⁶⁶.

C'est alors également le caractère *nécessaire* des concepts formels, des structures logiques, des relations internes, qui s'oppose à toute affirmation propositionnelle voulant parler des fondements logiques eux-mêmes. Ainsi, s'il est insensé de dire que « $2 + 2$ est, à 3 heures, égal à quatre», c'est parce que, à 4 heures, cela n'aura pas changé; de même que «1» ne saurait pas ne pas être un «nombre». De la même manière, *toute* proposition concernant l'*existence* de ce qui est nécessaire revient au non-sens, – au-delà de la question de l'existence des concepts formels – et si on peut *dire*, encore une fois, qu'«il y a des livres» on ne peut pas *dire* qu'«il y a des objets». On ne peut pas parler de ce qui ne pourrait pas être autrement.

Ce point peut être clarifié à travers un extrait de la *Conférence sur l'éthique* où l'affirmation de l'existence même du monde est dite insensée. On ne peut parler de l'*existence*, dit Wittgenstein, que pour ce qui peut aussi ne pas exister, ou bien, pour ce que l'on peut *concevoir* comme non-existant – ce que l'on peut concevoir *autrement*.

et le matériel, confusion qui est présente dans leur conception axiomatique de la logique, elle peut néanmoins être généralisée à toute infraction du même genre – c'est au moins ce pour quoi j'argumenterai par la suite.

⁶⁶ Dans ce qui suit immédiatement, on ne doit pas oublier que la *nécessité* dont on parle ici doit être toujours comprise en termes de *transcendentalité*. On y reviendra.

Si je dis: «je m'étonne de l'existence du monde », je fais un mauvais emploi du langage. Expliquons-le : cela a un sens parfaitement clair et correct de dire que je m'étonne de quelque chose qui arrive, nous comprenons tous ce que cela signifie de dire que je m'étonne de la taille d'un chien quand il est plus gros que tous ceux que j'ai jamais vus, ou que je m'étonne de tout ce qui est extraordinaire – dans le sens habituel qu'a ce mot. Dans tous ces cas, je m'étonne que se produise une chose dont j'*aurais pu* concevoir qu'elle *ne* se produirait *pas*. Je m'étonne de la taille de ce chien parce que j'*aurais pu* concevoir, pour un chien, une taille différente – la taille normale – de laquelle je ne me serais pas étonné. Dire « je m'étonne que telle ou telle chose se produise » n'a de sens que si l'on peut imaginer sa non-production. Dans ce sens, on peut s'étonner, disons, de l'existence d'une maison, quand on la voit sans y être allé depuis longtemps, alors que l'on avait imaginé qu'elle avait été démolie entre-temps. Mais c'est un non-sens de dire que je m'étonne de l'existence du monde, parce que je ne peux pas imaginer qu'il n'existe pas (Wittgenstein, 2000, p.149-150).

Certes, la question de l'étonnement devant l'existence du monde porte une signification également éthique, à laquelle on reviendra dans la deuxième section du deuxième chapitre. Pourtant, même si on a affaire à la question ponctuelle de l'existence *du monde*, ce qu'on doit pour l'instant retenir de ce passage est le lien fait entre le non-sens et la tentative d'expression de la nécessité, laquelle implique toujours à la fois la superfluité et l'impossibilité même de l'expression. L'infraction qui résulte de cette tentative, qui est ici essentiellement métaphysique, s'étend d'une façon ou d'une autre sur tous les aspects de la distinction entre dire et montrer. Et il en va bien sûr de même pour ce qui est des fondements logiques du langage. Si on ne peut parler que de ce qu'on aurait pu concevoir autrement, alors on ne peut pas prétendre parler de ce qui est nécessaire à l'expression même du dicible. D'où, comme on vient de voir, l'interdiction de parler par le moyen de prétendues propositions de tout ce qui est interne (formel, structurel) au langage.

Dans la lettre que Wittgenstein a envoyée à Russell depuis le camp de prisonniers de Cassino, où il est question de la clarification de

certaines remarques du *Tractatus*, on trouve des observations qui portent justement sur ce sujet. La première est une réponse à l'insistance de Russell concernant la théorie des types⁶⁷. Russell disait: «Selon moi, la théorie des types est une théorie du symbolisme correct: (a) un symbole simple ne doit pas être employé pour exprimer quelque chose de complexe; (b) plus généralement, un symbole doit avoir la même structure que sa signification» (Wittgenstein, 2006, p.68). La réponse de Wittgenstein est ici catégorique:

⁶⁷ La théorie des types a été présentée par Russell comme solution au paradoxe logique issu de la théorie de classes dans le cadre du «programme logiciste» de Frege et Russell. Pour ce qui concerne la présente discussion, la théorie des types ne remplit pas la fonction pour laquelle elle a été conçue parce que, selon Wittgenstein, « aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même (c'est là toute la 'théorie des types') (3.332) ». Et ainsi «l'erreur de Russell se manifeste en ceci qu'il lui faille parler de la signification des signes pour établir leur syntaxe» (3.331). Cela signifie finalement qu'« une fonction ne saurait par conséquent être son propre argument, puisque le signe de fonction contient déjà la proto-image de son argument, et ne peut se contenir lui-même » (3.333). En effet Wittgenstein rejette aussi, avec la théorie des types, l'axiome d'infinité, l'axiome de réductibilité et la notion de « classe » elle-même. Le premier, «qui énonce qu'il y a une infinité d'objets (individus) de niveau 1 dans la théorie des types», est refusé, dit Marion, «parce qu'il s'agit d'une tentative de *dire* ce qui ne pourrait se *montrer* que par l'usage d'une 'infinité de noms avec des significations différentes' (5.535)»; le deuxième axiome «énonce qu'à toute fonction d'ordre supérieur correspond exactement une fonction du premier ordre, qui est satisfaite par exactement les mêmes arguments» (Marion, 2004, p.106). Pourtant, dit Wittgenstein, «des propositions comme l'axiome de réductibilité' de Russell ne sont pas des propositions logiques, et ceci explique le sentiment que nous avons que, si elles sont vraies, elles ne sauraient l'être que par un heureux hasard» (6.1232), parce qu'elles sont, évidemment, empiriques – et non pas logiques. Voir aussi 6.1233. – On parlera aussi plus tard de l'objection à ces axiomes et à la théorie des types dans le cadre d'une argumentation plus générale. Déjà ici, il ne s'agit pas de fournir une approche approfondie et complète de toutes les réponses de Wittgenstein au «programme logiciste» de Frege et Russell (et dans ce sens je renvoie le lecteur aux références qui ont été données sur le sujet à la note 6), mais bien plutôt de parvenir à une conclusion sur le non-sens et la pseudo-proposition au travers d'exemples et d'occurrences qui se rapportent sans doute à des questions plus spécifiques. Cela est ainsi fait en vue de l'argument selon lequel la notion de non-sens peut être étendue de l'attribution particulière à l'attribution générale sur le supposé domaine «philosophique-métaphysique» tout entier. Évidemment, pour que cette interprétation soit tout à fait admise on ne peut pas oublier que l'éthique est l'arrière-plan à partir duquel la notion même de non-sens est pensée ici.

(3) C'est là précisément ce que l'on ne peut pas dire. Tu ne peux prescrire à un symbole ce qu'il *peut* [*may*] exprimer dans l'usage qui en est fait. Tout ce qu'un symbole EST CAPABLE [*CAN*] d'exprimer, il PEUT [*MAY*] l'exprimer. Ma réponse est brève, mais elle est juste ! (*ibid.*)

Comme on l'a vu ci-dessus, lors de chaque occurrence d'«*unsinnig*», ce genre de prescription à propos des symboles est toujours mis en question : on ne peut rien prescrire à propos des symboles qui portent sur eux-mêmes ce «trait caractéristique» – la légitimité de l'expression. Ainsi, on ne peut *prescrire* (de la même façon que l'on ne peut pas affirmer ou refuser) à un concept sa «forme conceptuelle», ni à une proposition sa «forme propositionnelle», ni à des opérations de déduction une «loi de la déduction», et ainsi de suite. Ce qui rend une expression légitime ne peut pas être dit, parce que sa légitimité se montre dans l'expression elle-même⁶⁸.

Il est intéressant de constater que, pour Russell, cette manière de comprendre le fonctionnement logique du langage est très «gênante» et qu'il est embarrassé par ce silence imposé relativement à certains sujets en particulier – liés évidemment à sa propre conception de la logique, – mais aussi relativement à la philosophie dans un sens plus large. La distinction entre dire et montrer est ainsi amenée pour faire face à ce genre de faux problèmes philosophiques, que ceux-ci soient liés à la théorie des types ou à autre chose. Ainsi, les remarques traitant des points plus spécifiques – comme celle qu'on vient de lire ci-dessus et celle qui suivra immédiatement – s'inscrivent dans l'«intention fondamentale» du *Tractatus*, laquelle, dit Wittgenstein, concerne le problème central de la philosophie par rapport auquel tous les autres ne sont qu'«un corollaire»:

⁶⁸ Stenius le dit en d'autres termes: “[...] a variable ranging over syntactical objects is *itself* a syntactical object. And we cannot substitute other entities than objects for syntactical objects. The corresponding statement holds true of variables for predicates. Thus the category of a variable ‘shows’ the category of the syntactical entities substitutable for it” (Stenius, 1964, p.207).

(5) Ceci touche à la question cardinale de ce qui peut être exprimé par une proposition, et de ce qui ne peut pas l'être, mais peut être seulement montré. Je ne puis l'expliquer en détail ici. Pense simplement que ce que tu veux *dire* par la **pseudo-proposition** «il y a deux choses» est *montré* par le fait qu'il existe deux noms possédant des significations différentes (ou qu'il en existe un doté de deux significations). Une proposition – par exemple (a, b) ou $(\exists, x, y)$. (x, y) – ne dit pas qu'il y a deux choses. Elle dit quelque chose de fort différent. Mais *qu'elle soit vraie ou fausse*, elle MONTRÉ ce que tu veux *exprimer* en disant: «il y a deux choses» (Wittgenstein, 2006, p.69).

Cela dit, je crains que tu n'aies pas saisi mon intention fondamentale, dont toute l'affaire des propositions logiques n'est qu'un corollaire. Le point essentiel est la théorie qui distingue ce qui peut être exprimé (*gesagt*) par des propositions – i.e. par le langage – (et, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*), et ce qui ne peut pas être dit, mais seulement *montré*. Et cette théorie est, à mon sens, le problème cardinal de la philosophie (*Ibid.*, p.67).

J'ai suggéré ci-dessus que ce qui ne peut pas être exprimé serait lié à la fois à l'impossibilité et à l'inutilité de son expression, justifiant par là la distinction même entre dire et montrer. Ceci semble être ce que Wittgenstein veut dire, dans une autre observation de la même lettre, lorsqu'il explique pourquoi il n'est pas d'accord avec la remarque de Russell selon laquelle «il est nécessaire que soit aussi donnée la proposition énonçant que toutes les propositions atomiques sont données». Pour Wittgenstein, justement, c'est le contraire:

(7) **Cela est si peu nécessaire** que c'est même *impossible*. Une telle proposition n'existe pas! Le fait que toutes les propositions élémentaires sont données est MONTRÉ par le fait qu'il n'y en a aucune qui possède un sens élémentaire et qui ne soit donnée. C'est la même histoire qu'en (5). (*Ibid.*, p.69).

Tout cela corrobore l'interprétation selon laquelle le non-sens dans le *Tractatus* concerne ces «propositions» ayant une *apparence de légitimité*, lesquelles sont pourtant tout à fait *superflues*, puisque ce

qui se montre, se montre *nécessairement*. Cette apparence de légitimité est due à l'illusion de sens que portent ces *pseudo-propositions*, illusion qui n'est bien sûr maintenue que parce qu'on ne comprend pas la logique de notre langage. Pourtant, si l'*impossibilité* est une impossibilité logique, également due à l'incompréhension de la logique du langage, son interdiction porte en même temps certains traits moraux, lesquels, comme on le verra plus tard, ne sont pas pour autant déconnectés de la conception du langage développée dans le *Tractatus* et de la distinction entre dire et montrer. C'est dans ce double sens que ce qui est superflu est également impossible.

Pourtant, on doit maintenant faire face à certaines difficultés concernant l'emploi et la signification du terme «*pseudo-proposition*», difficultés qui semblent constituer des objections et des exceptions à l'interprétation défendue dans ce livre.

D'abord, dans une remarque faite par Wittgenstein concernant la traduction anglaise du paragraphe 4.1272, l'auteur semble rejeter le terme «*apparent propositions*» pour garder celui de «*pseudopropositions*»: "Couldn't 'Scheinbegriff' be translated by 'pseudo-concept'? And later on in the same proposition instead of 'apparent propositions' couldn't it be 'pseudopropositions' or is this clumsy?" (Wittgenstein, 1973, p.29) Cela serait-il dû au fait que les pseudo-propositions ne concernent en fait pas des «propositions» ayant une *apparence de légitimité*, tel que Wittgenstein lui-même l'avait dit dans les *Carnets 1914-1916*? C'est-à-dire, est-ce que les pseudo-propositions ne portent en réalité pas sur une *illusion de sens*? Est-ce qu'*apparence* n'est donc pas un terme essentiel pour comprendre les pseudo-propositions?

Je pense que l'observation de Wittgenstein vise plutôt ici à éclaircir le fait que la pseudo-proposition a une forme logique apparente qui peut ne pas être la même que sa forme logique réelle (4.0031), ce qui est mis en lumière lors de l'analyse de la proposition. Ainsi, l'emploi de l'expression «*apparent proposition*» – qui en Français serait littéralement «proposition apparente» – pourrait être mal compris. Le choix du terme anglais «*pseudoproposition*» signifie donc que ces propositions qui ne sont pas légitimes n'en ont pas

moins une *apparence de légitimité*. Au contraire, tout comme «*Scheinsatz*», le mot «*pseudo-proposition*» signifie quelque chose qui semble *en apparence* être une proposition, mais qui ne l'est pas et qui dans un certain sens, véhicule l'étymologie de la particule grecque «*pseudês*»: «menteur».

Quand à mon tour j'emploie cette expression, je le fais avec l'objectif de réfléchir sur la notion de *non-sens* (par opposition à *vide de sens*) et sur les raisons derrière l'illusion de sens qui sous-tend la philosophie-métaphysique. De plus, comme on verra, l'interprétation du terme «*Scheinsatz*» en tant que lié à cette «*apparence de sens*», celle-ci aboutissant toujours à l'expression de la superfluité, peut aussi nous aider à expliquer la dite tendance à la métaphysique ainsi que le statut du *Tractatus* lui-même.

Mais, que faire des occurrences de «*Scheinsätze*» lorsqu'elles apparaissent à côté non pas des «propositions» insensées, mais des «propositions» logiques? Le paragraphe 6.2 semble dans ce sens constituer une exception à mon interprétation liant (alors, presque exclusivement) *pseudo-proposition* et *non-sens*.

6.2 - La mathématique est une méthode logique. Les propositions de la mathématique sont des équations, et par conséquent des **pseudo-propositions**.

Étant donné que la mathématique n'est pas seulement une méthode logique, mais une méthode *de la logique* (6.234), on pourrait en fait penser que ses équations sont des pseudo-propositions parce qu'elles sont utilisées, pour ainsi dire, *sur* la logique – comme c'est le cas des «lois de la déduction», par exemple; ainsi, au paragraphe 6.211, on lit que les propositions de la mathématique ne sont utilisées que «pour déduire, de propositions qui n'appartiennent pas à la mathématique, d'autres propositions qui ne lui appartiennent pas non plus». En outre, «l'équation ne fait connaître que le point de vue duquel je considère les deux expressions [d'identité], c'est-à-dire le point de vue de leur égalité de signification» (6.2323). On pourrait alors penser dans ce sens que les «propositions» de la mathématique

seraient quelque chose d'explicatif appliqué à la logique, à partir d'un autre niveau, et pour cette raison des pseudo-propositions.

Cependant, dans le *Tractatus*, la caractérisation donnée des équations de la mathématique semble les assimiler plutôt aux tautologies. Elles sont elles-mêmes, à vrai dire, des «propositions» de la logique : de la même façon que la tautologie, «la proposition de la mathématique n'exprime aucune pensée» (6.21); certes, cela est également dû au fait qu'elle n'est pas bipolaire et que sa correction se montre *a priori* en elle-même (6.2321). En outre, ainsi que la tautologie, la «proposition» de la mathématique reflète la structure logique du monde: «La logique du monde, que les propositions de la logique montrent dans les tautologies, la mathématique la montre dans les équations» (6.22). En ce sens, pour ce qui est de son statut, les équations semblent avoir les mêmes caractéristiques que les «propositions» de la logique, en étant alors *vides de sens*, en étant immédiatement données, en montrant cette immédiateté en elles-mêmes, et en laissant voir la structure du monde: «L'essentiel de la méthode mathématique, c'est que l'on travaille avec des équations. Car sur cette méthode repose le fait que toute proposition mathématique doit se comprendre d'elle-même» (6.2341)⁶⁹.

Ainsi, au paragraphe 6.2 le terme *pseudo-proposition* ne semble pas être employé de la même manière que dans les autres occurrences de «*Scheinsatz*» – ou dans les autres occurrences de «*pseudo*» en général: ici, la pseudo-proposition n'est pas associée à l'expression de la *superfluité* mais, au contraire, à la *nécessité* logique. Dans ce cas, les équations de la mathématique, en tant que pseudo-propositions, sont alors *vides de sens*, mais non insensées⁷⁰.

⁶⁹ Voir aussi 6.232, 6.2322, 6.233 et 4.041, 5.43.

⁷⁰ S'il y en a alors, le lien entre les équations de la mathématique et le non-sens se fait autrement, c'est-à-dire, lorsqu'on essaie de *dire* à travers le supposé correspondant logique ce qui *se montre dans* l'équation elle-même. Comme le dit Marion, on pourrait lire "'7 + 5 = 12' as 'seven and five is twelve'". [...] Obviously, since the logical calculus applies to 'propositions', to dissociate the two is a move whose direct effect is that the logical calculus does not apply to equations, if it is understood that it applies only to 'propositions'. In other words, Wittgenstein wishes to emphasize the

Ce n'est cependant pas le seul cas où Wittgenstein associe pseudo-proposition et « proposition » logique. Dans l'entrée 10.6.15 des *Carnets 1914-1916*, les tautologies sont caractérisées comme jouant un rôle en tant que *pseudo-propositions*:

10.6.15 – Puisque je puis cependant écrire $p \vee \sim p$ et $p \cdot \sim p$, en particulier en combinaison avec d'autres propositions, le rôle joué par ces **pseudo-propositions**, spécialement dans ces combinaisons doit être maintenant établi. Car on ne peut naturellement pas les traiter comme un appendice complètement dépourvu de signification [*bedeutungslos*], tel, par exemple, un nom sans références [*bedeutungslos*]. Elles appartiennent bien plutôt au symbolisme, à la façon du « 0 » de l'arithmétique.

Il est ainsi clair que $p \vee \sim p$ joue le rôle d'une proposition vraie, mais de signification *nulle*.

Certes, la formulation des *Carnets 1914-1916* n'a pas encore le caractère définitif du *Tractatus*, tel que l'on voit au paragraphe 4.4611 qui correspond à cet extrait, et où Wittgenstein nie que la tautologie et la contradiction soient, justement, insensées⁷¹; mais cela n'explique

differences between arithmetical equation ' $7 + 5 = 12$ ' and the following, in the language of *Principia Mathematica* (note the presence of quantifiers): $\exists x F(x) \wedge \exists! x G(x) \wedge (\forall x \neg (F(x) \wedge G(x))) \quad \exists! x F(x) \vee G(x)$. To state the key idea now: this Russellian sentence *says* what the proof of ' $7 + 5 = 12$ ' *shows*. It is important also to understand here that the language in which one writes the equation ' $7 + 5 = 12$ ' and proves it is *not* the same as the logical language of *Principia Mathematica* in which this equivalence is proved as a counterpart." (Marion, 2009, p.210) – Encore une fois, ce ne sont donc pas les équations de la mathématique qui résultent en non-sens – des équations qui sont, comme les tautologies, vides de sens – mais toute tentative de dire par le moyen d'« un autre langage » (ici celui des *Principia mathematica*) ce qu'elles montrent. Ce serait d'ailleurs aussi pour cette raison que le refus de toute « théorisation » chez Wittgenstein ne saurait s'appliquer au domaine propre (et dans ce sens légitime) et de la logique et de l'arithmétique. Comme le dit encore Marion : "Incidentally, it should be pointed out that Wittgenstein would certainly not say that no form of theorizing is possible when formal properties are involved, since this would mean that there is no room for a 'theory' of operation and hence no possibility of deriving arithmetic" (Marion, 2001, p.117).

⁷¹ Cette négation apparaît d'ailleurs dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège* en des termes similaires à celui de l'extrait qu'on vient de citer : « Une tautologie (*pas* une proposition logique) n'est pas un non-sens dans le sens où l'est une proposition

pas encore l'usage de «*Scheinsatz*» pour les propositions de la logique. Wittgenstein avait dit un peu avant dans la même entrée que «des signes de la forme $\eta \vee \neg \eta$ peuvent en apparence exister, mais *en apparence* seulement»,⁷² c'est-à-dire, «extérieurement», ce qui montre, dit Wittgenstein, qu'ils ne satisfont pas les conditions de sens d'une proposition – ce qui ne veut pas dire pour autant qu'ils soient insensés. De même, dans une autre entrée Wittgenstein définit la pseudo-proposition en la rapportant spécifiquement aux propositions de la logique:

15.10.14 – Toute combinaison de signes qui paraît énoncer quelque chose concernant son propre sens est une **pseudo-proposition** (comme toutes les propositions de la logique).

Cependant, comme on peut voir, la définition elle-même semble s'approcher plutôt de la manière dont on a parlé du non-sens et des pseudo-propositions ci-dessus: un recours à une sorte de «méta-proposition» pour parler de ce qui se montre – à moins que l'apparence dont il est ici question soit l'apparence des signes eux-mêmes, c'est-à-dire, ce que j'ai plusieurs fois appelé l'immédiateté des propositions logiques.

Maintenant, doit-on prendre ces exceptions au sérieux, ou bien les considérer comme une inconsistance de l'auteur?

En guise de réponse, je voudrais suggérer ici que toute proposition qui n'est pas une proposition légitime du langage est, d'une manière

où interviennent des mots dépourvus de significations» (Wittgenstein, 1971, p.214), formulation qui n'est pas sans rappeler le paragraphe 5.473 duquel on parle plus bas. – L'observation mise en parenthèses est fort troublante, vu que dans le *Tractatus* toute «proposition logique» est une «tautologie». Dans une note concernant cette remarque, Granger l'explique comme suit: «Wittgenstein veut sans doute distinguer ici les tautologies des pseudo-propositions qui *parlent du* langage pour en décrire illusoirement les propriétés logiques. Mais l'expression '*logical propositions*' a servi souvent à désigner les unes et les autres ». De toute manière, ce que Wittgenstein dit ici est que la tautologie n'est pas insensée, et si elle est une pseudo-proposition, ce ne doit pas être pour les mêmes raisons que l'est aussi le non-sens.

⁷² La même chose est dite à la date suivante: 3.6.15.

ou d'une autre, une *pseudo-proposition*, et que les pseudo-propositions concernant des expressions superflues ayant une apparence de légitimité sont des *pseudo-propositions insensées*, tandis que les autres sont ou bien des *pseudo-propositions tautologiques* ou bien encore quelque chose d'autre. Cette réponse n'empêche pas l'interprétation selon laquelle le terme «*Scheinsatz*» est étroitement lié au non-sens de telle manière que l'apparence de sens de la «proposition» nous amène à une *illusion* – ce qui ne se produit jamais avec des tautologies.

Ainsi, à part les exceptions mentionnées, d'autres occurrences de «*pseudo*» dans les *Carnets 1914-1916* corroborent mon interprétation. L'entrée du 6.10.14, par exemple, dit que:

6.10.14 – «p» est vrai n'énonce rien d'autre que p. «'p' est vrai» n'est par conséquent qu'une **pseudo-proposition**, comme toute combinaison de signes qui donne l'**illusion** d'exprimer ce qui ne peut être que montré.

Concernant toujours la distinction entre dire et montrer, dans la citation suivante, on retrouve une idée qu'on avait également vue à l'occasion des paragraphes 4.1272 et 4.1274:

28.10.14 – Ce que la **pseudo-proposition** «il y a n choses» veut exprimer, cela se manifeste dans le langage par la présence de n noms ayant des significations distinctes (etc.).

Plus tard Wittgenstein ajoute:

5.5.15 – La question: «Y a-t-il des choses simples?» continue de donner l'**illusion** qu'elle a un sens. Et pourtant il faut qu'elle soit un **non-sens**.

Une telle pseudo-proposition ne devrait donc pas être dite pour la simple raison que ce qu'elle veut exprimer est quelque chose de fondamental ou de nécessaire pour la possibilité même de l'expression du langage:

3.11.14 – Ce qui peut être dit, peut m'être dit par une proposition ; rien donc de ce qui est nécessaire pour comprendre *toutes* les propositions ne peut être dit⁷³.

Certes, on n'en a pas encore fini avec l'examen des occurrences d'«*unsinnig*» et de «*sinnlos*», mais ce détour sur les cas de «*Scheinsatz*» nous offre déjà une conclusion, quoique partielle. La manière dont «*pseudo-proposition*», «*non-sens*», «*apparence de légitimité*» et «*illusion*» sont connectés n'est due qu'à la conception du langage comme représentation, à la distinction indispensable entre dire et montrer et, en outre, à la contingence et à la nécessité associées respectivement à chacun de ces domaines. Les confusions et illusions auxquelles les philosophies-métaphysiques sont assujettis ne peuvent donc jamais être dissoutes sans la reconnaissance de l'*impossibilité* et de la *superfluité* de toute tentative de dire ce qui se montre *nécessairement*. Dans ce sens, Martin Stokhof présente cette dernière condition comme étant liée à ce qu'il appelle le «caractère absolu de la logique». Ainsi, avant de poursuivre l'examen, je voudrais ici citer cet extrait de Stokhof qui propose en d'autres termes la même conclusion qu'on vient d'esquisser ; il y est question de la distinction entre dire et montrer comme de celle entre contingence et nécessité ; cette opposition, dit l'auteur, est catégorique :

⁷³ Les autres occurrences de *pseudo* dans les *Carnets 1914-1916* apparaissent aux dates suivantes : 20.10.14, 27.10.14, 11.11.14, 6.12.14, 24.1.15, 6.5.15, 23.5.15.

It is closely connected with his emphasis on the absoluteness of logic and the universality of language. The saying-showing distinction represents a true dichotomy: 'What *can* be shown, cannot be said' (4.1212). And the opposition between what can be said and what can be shown is a logical or linguistic reflection of the ontological opposition between the contingent and the necessary. They match perfectly: anything that can be said is contingent, and vice versa. Likewise, anything that is necessary can be shown, and vice versa. The distinction is a crucial element in Wittgenstein's characterization of the principles underlying any form of symbolic representation. For it allows him to account for these principles in a way that leads neither to a vicious circle nor to an infinite regress⁷⁴.

1.1.9. Paragraphe 3.24

Au paragraphe 3.24, le terme «*unsinnig*» est invoqué pour parler de ce dont il ne s'agit pas:

3.24 – La proposition qui concerne un complexe est dans un rapport interne avec la proposition qui concerne un élément de ce complexe.

Le complexe ne peut être donné que par une description, et celle-ci convient ou ne convient pas. La proposition dans laquelle il est question d'un complexe, si celui-ci n'existe pas, ne sera pas **insensée**, mais simplement fausse.

Qu'un élément propositionnel dénote un complexe, on peut le reconnaître à une indétermination dans les propositions où il apparaît. Nous *savons* que par cette proposition tout n'est pas encore déterminé. (La notation du général *contient* en effet une proto-image.)

La contraction du symbole d'un complexe en un symbole simple peut être exprimée par une définition.

Pour ce qui est du *non-sens*, il n'est pas question de vérité ou de fausseté, ou bien de l'existence ou de la non-existence des états des

⁷⁴ Cfr. Sotkhof, 2002, p.60. Et, j'ajouterais, qui lui permet d'échapper également à toute superfluité.

choses. Qu'une proposition complexe ne se confirme pas lors de sa vérification (avec la réalité) ne signifie pas qu'elle soit insensée. Le non-sens n'a aucun rapport avec la non-existence des états de choses ; au contraire, l'existence *ou* la non-existence des états de choses en tant que possibilité de sens est une caractéristique qui concerne uniquement les propositions légitimes du langage; la bipolarité ne concerne que le *sens* ou les propositions *sensées* et on comprend aussi bien une proposition vraie qu'une proposition fausse. La fausseté des propositions – ou, pour ce qui est du paragraphe en question, du côté ontologique, la non-existence d'un complexe – n'a donc rien à voir avec le *non-sens*. Ce dernier concerne plutôt les «propositions» qui traitent de l'*existence* tout court, aussi bien pour ce qui est du langage que pour ce qui est du monde, et non de l'existence contingente des faits.

1.1.10. Paragraphe 4.003

Et c'est maintenant dans le sens contraire que les supposées propositions philosophiques ne sont pas *fausses*, mais *insensées*. Si, dans l'occurrence précédente du terme «*unsinnig*», il s'agissait de nier que la non-existence des complexes entraîne le non-sens, dans l'occurrence suivante il s'agit justement de nier que les «propositions philosophiques» soient *fausses*. Il n'y a point de fausseté ou de vérité pour ce genre d'expression; les «propositions philosophiques» telles que couramment (métaphysiquement) conçues n'ont pas de sens (ne sont pas bipolaires) et ne sont pas à proprement parler des propositions. Au paragraphe 4.003, on trouve un exemple clair de ce qui pour Wittgenstein est une *proposition insensée*.

4.003 – La plupart des propositions et des questions qui on été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont **insensées**. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur **non-sens** [*Unsinnigkeit*]. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de notre langage.
(Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?)

Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, *pas* des problèmes (Traduction modifiée).

Quelles sont ces «propositions et questions» de la philosophie qui ne sont pas fausses, mais insensées? Ce sont celles qui découlent de l'incompréhension de la logique du langage, c'est-à-dire celles qui ne suivent pas les conditions générales de sens, qui ne sont pas bipolaires, mais aussi – et par conséquent – celles qui sont superflues, lorsqu'il est question de dire ce qui se montre ou bien lorsqu'il est question de parler de l'essence du langage et du monde. La question «le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau» est un exemple de ce genre de «proposition»; il s'agit ici de la tentative de parler de l'essence de l'éthique ou de l'esthétique à travers la définition des termes «Bien» et «Beau» et le seul essai de définition de ces termes est déjà insensé lui-même; le «bien» et le «beau» ne correspondent pas à des éléments constitutifs du langage – ni du monde en tant que contingent. Si ceux-là sont quelque chose, ils sont des aspects transcendants et ne peuvent pas être *dits*. Dans ce cas, l'incompréhension dont il est ici question entraîne à la fois une incorrection logico-syntaxique et une sorte d'incorrection de la volonté due au désir (à la tentation) de résoudre des problèmes qui ne sont pas des vrais problèmes – ou bien de résoudre des questions auxquelles on ne saura jamais répondre.

C'est précisément de cette manière que Wittgenstein caractérise les exemples de «questions philosophiques» données au début des *Carnets 1914-1916*. Le sujet y est lié à la tâche qui est attribuée à la philosophie en tant qu'analyse logique du langage. Wittgenstein se demande ainsi si la tâche de la philosophie est celle de résoudre des questions telles que:

3.9.14 – Y a-t-il une forme sujet-prédicat? Y a-t-il une forme relationnelle? Y a-t-il en général des formes telles que celles dont Russell et moi-même avons constamment parlé? (Russell dirait: «oui, c'est évident de soi-même». *Voire!*)

Visiblement, cela n'est pas si évident pour Wittgenstein. Au contraire, pour lui toutes ces questions doivent être résolues une fois

pour toutes par le seul signe logique, par ce qui se montre, et non à travers une sorte de théorie philosophique du langage:

3.9.14 – Donc, si *tout* ce que l'on a besoin de montrer est montré par l'existence de propositions sujet-prédicat, etc..., alors la tâche de la philosophie est autre que ce que j'admettais primitivement. Mais s'il n'en est pas ainsi, ce qui manque devrait être montré par quelque espèce d'expérience, ce que je considère comme exclu.

Le point obscur se trouve *manifestement* dans la question : en quoi consiste proprement l'identité logique du signe et du signifié ? Et cette question est (*une fois de plus*) un aspect majeur du problème philosophique dans son ensemble.

Cela dit, il n'y a vraiment pas un *moyen alternatif* (à ce qui est exclu comme tâche philosophique) pour répondre à des «questions philosophiques» de ce genre; «ces questions ne pourront jamais être décidées»:

3.9.14 – Soit une question philosophique telle que, par exemple : la proposition « A est bon » est-elle de la forme sujet-prédicat ? ou bien : la proposition « A est plus clair que B » est-elle une proposition relationnelle ? *Comment une telle question peut-elle être en général résolue ?* Quel genre d'évidence peut me satisfaire, en m'assurant par exemple, qu'il faut donner une réponse affirmative à la première question ? (C'est une question exceptionnellement importante.) L'unique évidence est-elle encore ici *cette « évidence de soi » hautement douteuse* ? Prenons une question tout à fait analogue, mais encore plus simple et fondamentale : un point de notre champ visuel est-il un *objet simple, une chose* ? De telles questions ont toujours été jusqu'à présent considérées par moi comme les questions proprement philosophiques – et certainement elles le sont, en un sens – mais, encore une fois, quelle évidence pourrait, en général, résoudre une telle question ? N'y a-t-il pas ici un défaut dans la position du problème, car il me semble n'avoir aucune intuition d'évidence à son sujet ; il semble que

je pourrais affirmer à coup sûr que ces questions ne pourront jamais être décidées⁷⁵.

En revanche, ceci est finalement la bonne réponse: s'apercevoir que ces questions ne peuvent pas être «décidées» et qu'elles ne sont pas à proprement parler des vraies «questions philosophiques». Pour ce qui est de la logique, si elle «peut être achevée sans qu'on ait répondu à certaines questions, c'est qu'elle *doit être achevée sans ces réponses*» (4.9.14); et de façon générale:

6.5 – D'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question. Il n'y a pas d'*énigme*. Si une question peut de quelque manière être posée, elle peut aussi recevoir une réponse.

Or, ce n'est pas du tout le cas pour ces «questions et propositions» philosophiques. On ne peut jamais décider, par exemple, si «le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau». Non pas parce qu'on serait incapable, d'une manière ou d'une autre, par intuition ou par expérience, de trouver une réponse, mais parce que la question n'est pas elle-même bien posée; il y a là «un défaut dans la position du problème»; la «question» n'est pas une vraie question. Toute question légitime peut aussi avoir une réponse; autrement dit, seule est légitime une question qui peut recevoir une réponse – ce qui exclut d'emblée les supposées questions philosophiques telles qu'exemplifiées ci-dessus.

En ce sens, ce qui incombe à la philosophie est de faire l'analyse logique du langage pour faire le tri entre ce qui est propre à ce dernier et ce qui est non-sens. C'est donc ainsi qu'elle établit le caractère insensé (*Unsinnigkeit*) des supposées propositions philosophiques; c'est pourquoi, après avoir montré l'illusion qui y est impliquée,

⁷⁵ Qu'on «décide» des questions au lieu d'y «répondre» n'est dû qu'à Wittgenstein lui-même: «es scheint, als könnte ich mit Bestimmtheit sagen, dass diese Fragen überhaupt nie *entschieden* werden könnten» (Wittgenstein, 1984, p.90; je souligne). «*Entscheiden*» peut signifier «décider», «résoudre», «déterminer», et même «choisir». Ce verbe est également employé dans d'autres passages de cet extrait, comme suit : «Wie lässt sich so eine Frage überhaupt *entscheiden*?», «aber nochmals, welche Evidenz könnte so eine Frage überhaupt *entscheiden*?».

Wittgenstein semble prescrire à la philosophie ce qu'elle *devrait* vraiment être:

4.0031 – Toute philosophie est «critique du langage». (Mais certainement pas au sens de Mauthner.) Le mérite de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle.

1.1.11. Paragraphe 6.51

Maintenant, puisqu'il n'y a pas d'énigme, puisqu'il n'y a que des questions qui peuvent recevoir des réponses, le scepticisme doit être essentiellement *insensé*.

6.51 – Le scepticisme *n'est pas* irréfutable, mais évidemment **insensé**, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser des questions.

Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être *dit*.

Qu'est-ce qui peut être *dit*? Des propositions contingentes, représentationnelles, bipolaires. Encore une fois, pour toute question légitime du langage il y a une réponse également légitime. Et, inversement, pour toute réponse il y a une question possible à l'origine. Des questions auxquelles on suppose ne pas pouvoir répondre ne sont pas, à vrai dire, *des questions*. Étant donné la conception du langage du *Tractatus*, cela signifie que les seules questions légitimes sont celles de la science ou les questions ordinaires du langage. En ce sens, aucun doute n'est possible pour ce qui est du domaine du montrable et, comme on l'a vu, c'est le cas pour toute question voulant parler de l'essence du langage et du monde ou voulant établir « philosophiquement ou métaphysiquement » ce que sont le bien et le beau, par exemple (4.003). C'est dans ce dernier sens que Wittgenstein parle de l'énigme comme de *l'énigme par excellence*. «*The riddle*. Here 'The' must be printed in italics too. It means as much as 'the riddle 'par excellence''. As to the word 'riddle' see above»

(Wittgenstein, 1973, p.37)⁷⁶. Il s'agit donc aussi de toute tentative de répondre à des questions concernant le sens de la vie. Or, comme on verra, puisqu'ici ni question ni réponse ne sont possibles, toute *solution* à des supposés problèmes profonds de la vie (et par là de la philosophie, ou vice-versa) devra se dissoudre, et ce par le moyen d'une attitude personnelle au-delà de la compréhension du fonctionnement logique du langage⁷⁷.

Et si les choses se passent vraiment ainsi, le non-sens du scepticisme est alors encore plus frappant par le fait que ses doutes portent sur des thèses ou des « propositions » philosophiques elles-mêmes déjà insensées, c'est-à-dire que le scepticisme élève des doutes sur ce qui n'est pas sensé, dans un domaine où n'importe quelle question est *d'emblée* insensée. C'est ce que veut dire «là où l'on ne peut poser des questions». Or, nier un non-sens n'est autre que non-sens aussi. Et la confusion impliquée dans le doute sceptique est donc précisément celle entre ce qui peut être dit (et nié) et ce qui n'est même pas passible d'expression – ce qu'Anscombe explique à son tour de la manière suivante:

⁷⁶ Wittgenstein se réfère à la fin à la traduction du paragraphe 6.4312: "There is another difficulty about this proposition still. 'Rätsel' has been translated with 'riddle.' Now I don't know if this is right. Possibly it is. The word 'Rätsel' in German has two meanings. Such e.g. 'why is a raven like a writing desk [?]' we call a *Rätsel*. But we also talk of, say, the 'Rätsel des menschlichen Lebens' or of the 'Rätsel der Existenz der Welt' etc. and here the word 'Rätsel' has a different meaning, it has a higher meaning. Now do you use 'riddle' in this second sense also? If so, it is quite right. Only I don't w[h]ish that there should be anything ridiculous or profane or frivolous in the word when used in the connection 'riddle of life' etc." (Wittgenstein, 1973, p.36).

⁷⁷ Cette dernière affirmation pourrait contradictoirement paraître « pyrrhonienne », et on pourrait penser qu'une sorte de scepticisme serait tout de même autorisé par le *Tractatus* (Voir dans ce sens la signification de « pyrrhonien », et l'accent qui y est mis sur la moralité et la vie pratique en opposition au dogmatisme, chez Brochard, 2002, surtout le livre I, chapitre III). Pourtant, comme on verra dans la section dédiée à ce sujet, l'attitude personnelle dont il s'agit ici porte plutôt les caractéristiques du stoïcisme parce que l'abandon de toute question « indécidable » est réalisé non pas à cause de l'indécision elle-même, mais à cause de la valeur pour ainsi dire « positive » (engagée, décidée) de l'attitude.

This idea of philosophical truth would explain one feature of philosophy: what a philosopher declares to be philosophically false is supposed not to be possible or even really conceivable; the false ideas which he conceives himself to be attacking must be presented as chimaeras, as not really thinkable thoughts at all. Or as Wittgenstein put it: An *impossible* thought is an impossible *thought* (5.61) – and that is why it is not possible to say what it is that cannot be thought; it can only be forms of words or suggestions of the imagination that are attacked. Aristotle rejecting separate forms, Hume rejecting substance, exemplify the difficulty: if you want to argue that something is a philosophical illusion, you cannot treat it as a false hypothesis. Even if for purposes of argument you bring it into contempt by treating it as a hypothesis, what you infer from it is not a contradiction but an incoherence⁷⁸.

En posant ce genre de questions «indécidables», le scepticisme n'est pas moins dogmatique que d'autres théories philosophiques-métaphysiques, lorsqu'il veut poser des questions sur ce qu'on ne peut pas dire. De ce point de vue, le scepticisme est également superflu: il est une tentative de douter de ce qui se montre comme non-sens. L'idée à retenir ici est qu'on doit traiter une illusion *comme une illusion*, et non comme une expression à considérer par rapport à sa vérité ou à sa fausseté. L'illusion philosophique n'est ni vraie ni fausse, elle est tout simplement *illusoire*. Voilà pourquoi le doute sceptique est également un non-sens. Et si Wittgenstein lui-même parle de ces «questions philosophiques» qui ne peuvent jamais être «décidées» (voir ci-dessus), c'est pour montrer que le problème réside justement dans l'illusion selon laquelle résoudre ces questions serait, d'une manière quelconque, possible. C'est la justification d'existence même du scepticisme qui est ainsi dissoute.

De plus, si d'une part la prétention du scepticisme est la même que celle de toute supposée théorie philosophique, tombant ainsi évidemment dans l'*inutilité* de la tâche, l'*impossibilité* de ses

⁷⁸ Cfr. Anscombe, 1963, p.163. Voir aussi Anscombe, 1963, p.151, concernant les propositions métaphysiques qui sont mises en doute : "the asserted proposition and the alternative to it that is being asked for are, or may be, on the same level."

propositions repose également, d'autre part, sur l'infraction logico-syntaxique, et il suffit simplement de les analyser pour établir leur caractère insensé – avec quoi on parvient toujours à la même *dissolution*: les doutes sceptiques n'appartiennent pas au domaine du langage, ne respectent pas les critères du dicible et n'ont pas de sens; ils doivent être dissous, et non réfutés ou résolus théoriquement, comme c'est d'ailleurs le cas, on l'a vu, pour toutes les «questions philosophiques».

Dès lors on pourrait dire que pour «établir le non-sens» ou «établir le caractère insensé» des propositions (4.003), on devrait suivre deux types de «critères» qui seraient alternativement en accord avec la conception du non-sens prise en considération: ou bien la superfluité ou bien l'incorrection logico-syntaxique. Pourtant, comme je l'ai déjà suggéré ci-dessus, s'il s'agit effectivement de deux conceptions *différentes* du non-sens, elles ne sont peut-être pas inconciliables. En fait, à ces deux types d'infraction on devrait même ajouter la confusion entre concept formel et concept matériel. Ainsi, au lieu de parler de conceptions différentes du non-sens, ne pourrait-on pas plutôt parler de perspectives différentes d'une seule conception d'«*unsinnig*»? En effet, pourquoi ces perspectives devraient-elles être exclusives? Pour ce qui est des deux dernières occurrences de «non-sens» (4.003, 6.51), on pourrait penser que tout cas de superfluité est aussi dû à l'incompréhension du fonctionnement logique du langage, et que toute «proposition» superflue tombe également dans une incorrection logico-syntaxique. Or, vouloir parler en général de l'essence du langage (et du monde), de la forme propositionnelle, de ce qui fait du langage ce qu'il est, de ce qui est interne et qui ne peut pas être dit, est manifestement ne pas comprendre le fonctionnement logique du langage et la manière dont celui-ci représente. Cette incompréhension amène nécessairement à des fautes logico-syntaxique et à la confusion entre le formel et le matériel.

Cette suggestion va à présent être examinée à la lumière de l'occurrence suivante d'«*unsinnig*», laquelle semble pourtant avoir une teneur différente de la teneur dont on a parlé jusqu'ici.

1.1.12. Paragraphe 5.473

Il s'agit à présent de la remarque suivante:

5.473 – La logique doit prendre soin d'elle-même.

Si un signe est *possible*, il est aussi capable de dénoter. En logique, tout ce qui est possible est aussi permis. («Socrate est identique» ne veut rien dire parce qu'il n'y a aucune propriété appelée «identique». La proposition est **insensée**, parce que nous n'avons pas effectué une détermination arbitraire, mais non parce que le symbole serait illégitime en soi et par soi).

En un certain sens, nous ne pouvons nous tromper en logique.

Quel pourrait être ici le rapport de cette proposition insensée avec la superfluité ? Dans un certain sens, aucun : «Socrate est identique» est insensé parce que «identique» n'a pas ici de *signification*, et cela pourrait s'expliquer par le manque de dénotation du terme, puisqu'« il n'y a aucune propriété appelée 'identique' » ; c'est-à-dire que dans cette «proposition» de la forme «S est P» le prédicat «identique» ne dénoterait rien ou bien ne correspondrait à rien dans la structure logique du langage et du monde. Ainsi, le *non-sens* n'aurait pas ce trait lié à la superfluité mais celui lié au manque de détermination d'un terme, c'est-à-dire, à une simple faute logico-syntaxique. Cette idée est développée au paragraphe 5.4733 de la manière suivante:

5.4733 – Frege dit: toute proposition construite selon les règles doit avoir un sens ; et je dis : toute proposition possible est construite selon les règles, et si elle n'a pas de sens, ce ne peut être que parce que l'on n'a pas donné de *signification* à certains de ses éléments.

(Même si nous croyons l'avoir fait.)

Ainsi, «Socrate est identique» ne dit rien, parce que le mot «identique» n'a reçu *aucune* signification en tant qu'*adjectif*. Car lorsqu'il intervient comme signe d'égalité il symbolise de toute autre manière – sa relation de dénotation est autre –, de sorte que dans les deux cas le symbole est tout à fait différent ; les deux symboles n'ont en commun que le signe, accidentellement. (Traduction modifiée.)

D'abord, on doit remarquer que dans ces deux paragraphes et dans le paragraphe 6.53, Wittgenstein semble «définir» ainsi le non-sens, sans par ailleurs donner aucune alternative: si une proposition n'a pas de sens, «ce ne peut être que parce que l'on n'a pas donné de *signification* à certains de ses éléments». Et au 6.53: «[...] puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certain signes»⁷⁹.

Ici, la *signification* est liée à la *dénotation*, c'est-à-dire, la manière dont le signe symbolise. Et c'est dans ce sens que «*Bedeutung*» devrait être compris : au 5.473, un signe est dit être possible s'il est capable de dénoter. «*Logiquement possible*» veut donc dire «*capable de dénoter*» ; ensuite, au 5.4733, la signification est la manière dont le signe symbolise ou sa «*relation de dénotation*» : cela veut dire qu'un signe signifie *en tant que* quelque chose ; ou bien qu'il *dénote* quelque chose. Une détermination arbitraire d'un signe est donc l'attribution d'une relation de dénotation, ou l'attribution d'une signification «*en tant que*» quelque chose – ce qui veut dire que le signe symbolise en étant en accord avec l'usage qu'on en fait selon des règles logiques déterminées. C'est à partir de cette compréhension du terme «*signification*» qu'on comprend en effet pourquoi une proposition est insensée si on ne lui a pas attribué une «détermination arbitraire» ou, selon 6.53, si on ne lui a pas donné une «signification» (En effet, cela nous aide aussi à comprendre pourquoi on pourrait *croire* l'avoir fait.)⁸⁰. Or, c'est dans ce sens que Wittgenstein parle de deux manières

⁷⁹ Ce paragraphe est d'ailleurs essentiel pour la caractérisation de la tâche de la philosophie. On peut déjà comprendre que l'analyse logique vise à détacher ce qui est non-sens du langage légitime, en montrant justement que certains éléments des propositions n'ont pas de *signification*. On verra pourtant que le sujet est beaucoup plus complexe.

⁸⁰ C'est pour la même raison que le non-sens ne peut pas être ici compris comme un non-sens «purement sémantique» dans le sens de Black – et c'est même pourquoi la distinction entre «syntaxique» et «sémantique» n'est pas encore claire dans le contexte du *Tractatus* : “We cannot produce an erroneous logical form – there is, as it were, only semantical nonsense, not syntactical nonsense.” (Black, 1964, p.273) Pourtant, malgré Black, le manque de signification ne veut pas dire tout simplement «incomplétude de sens» comme si «Socrate est identique» eut été de la forme «Socrate est *X*» et qu'on n'aurait qu'attribué le complément correct pour rendre la proposition

différentes de dénoter : lorsqu'il s'agit de deux symboles qui ont un même signe (3.321), ou d'un «même mot qui dénote de plusieurs manières»; Wittgenstein l'exemplifie ainsi:

3.323 – [...] le mot «est» apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence; «exister» comme verbe intransitif, à la façon d'«aller»; «identique» comme adjectif qualificatif; nous parlons «de quelque chose», mais disons aussi que «quelque chose» arrive.

Et c'est justement lorsqu'on «ne prend pas garde à *l'usage significatif*» d'un symbole (3.326, je souligne) – [*«man muss auf den sinnvollen Gebrauch achten»*] – qu'on tombe dans d'innombrables confusions et (supposés) problèmes philosophiques (3.324). La piste définitive pour cette interprétation de la *signification* et ses liens avec *l'usage* – ou bien la manière dont un signe symbolise ou dénote dans le contexte de la proposition – nous est donnée avec l'observation de Wittgenstein pour la traduction anglaise du paragraphe 3.326:

I think 'significant' is all right here. The meaning of this proposition is: that in order to recognize the symbol in a sign we must look at how this sign is used significantly in propositions. I.e. we must observe how the sign is used in

légitime. Cette interprétation est liée à la compréhension du terme «*Bedeutung*» uniquement comme «*référence*» dans le cadre d'une coordination point par point entre les noms et les objets. Toutefois, Black envisage lui-même comme plausible l'autre possibilité lorsqu'il compare «Socrate est identique» avec «Socrate est et»: "It is at least equally plausible to say that the first sentence *violates a syntactical rule for the use of 'identical'*. This does not require us to say that in the nonsensical sentence 'identical' has its regular meaning. We can say that it has no meaning *because* the syntactical rule has been violated. So far as I can see, this would still be in harmony with W's general position." (*ibid.*; je souligne) C'est dans ce dernier sens que je comprends moi-même la présente question. – Bien que Stokhof soit pour la primauté du langage sur l'ontologie dans le *Tractatus*, il donne aussi une interprétation de «*Bedeutung*» comme «*référence*» à des objets: "This is what 2.0211 means, given that names are the expressions that refer to substance, that is, objects. Since names do not have meaning but only reference, this is as it should be." (Stokhof, 2002, p.279) Comme on verra dans ce qui suit, il semble pourtant que *l'usage* du signe joue ici un rôle beaucoup plus important qu'on ne pense.

accordance with the laws of logical syntax. Thus 'significant' here means as much as 'syntactically correct'⁸¹.

Dès lors, la faute logico-syntaxique n'est pas dissociée de la manière dont un signe est employé, et ce en accord, justement, avec les lois logiques qui régissent le sens d'une proposition ; ainsi, tout de même, si « significatif » veut dire « syntaxiquement correct » alors la faute dont il s'agit ici est aussi due à l'incompréhension du fonctionnement logique du langage, de la qualité représentative du langage, de la façon dont chaque signe représente ce qu'il représente, et de la structure des propositions et de leurs éléments. Ce qui fait de « Socrate est identique » un non-sens est l'infraction des règles logiques du langage, celle qui prescrit, par exemple, l'usage d'un adjectif à la place d'un adjectif dans une proposition de la forme « S est P » ; dans ce cas-là, on n'a pas donné de « signification » à « identique » *en tant qu'adjectif* – un usage significatif serait « Socrate est mortel ». Pourtant, si la « signification » a une telle liaison avec *l'usage* des signes, la même faute logico-syntaxique peut également entraîner la confusion entre le formel et le matériel : concernant encore le mot « identique », dit Wittgenstein, lorsqu'il symbolise en tant que signe d'égalité, en tant que concept formel, il le fait de manière tout à fait différente que lorsqu'« identique » est utilisé, supposément, comme, terme de relation ; le concept formel est ici utilisé *comme* concept matériel, d'où le manque de signification dans le cadre de *cette* proposition (5.4733). Dans ce sens, une infraction des règles logico-syntaxiques telle qu'exemplifiée ici engendre à la fois l'infraction due au mauvais usage de concepts formels – *comme* de concepts matériels. En effet, c'est l'interprétation du terme « *Bedeutung* » en tant qu'« usage significatif » ou « dénotation » – et non simplement en tant que « référence » à des objets – qui permet de considérer ces infractions de manière parallèle.

⁸¹ Wittgenstein, 1973, p.59. Granger traduit pourtant « *sinnvol Gebrauch* » par « usage pourvu de sens ». – Cf. aussi dans le *Tractatus* les paragraphes 3.3, 3.322, 3.325, 3.327. – Tout cela pourrait signifier qu'on a ici affaire à des différences bien moins importantes en ce qui concerne la conception du langage du *Tractatus* et des *Recherches Philosophiques*. Je ne peux pourtant pas me pencher à présent sur ce sujet.

D'après les mots de Wittgenstein lui-même (5.473, 5.4733, 6.53), on pourrait penser que le «non-sens» du *Tractatus* serait restreint à ce genre d'infraction et non, comme je l'affirmais, à toute tentative liée à la superfluité. Dans cette perspective, on devrait analyser de la même manière une pseudo-proposition telle que «le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau», pour y trouver l'élément pour lequel on n'a pas procédé à une détermination arbitraire – ce qui serait aussi valable pour chacun des exemples de proposition insensée qu'on a vu ci-dessus. Et dans ce sens, toute proposition philosophique-métaphysique insensée aurait le même statut que «Socrate est identique» – ce que la *resolute reading* prétend d'ailleurs.

Pourtant, je voudrais ici attirer l'attention sur la courte remarque que Wittgenstein met entre parenthèses : «(Même si nous croyons l'avoir fait)» (5.4733), qui signifie que l'on pourrait bien croire avoir donné une signification à un élément d'une proposition. Certes, ce ne serait pas le cas de «Socrate est identique» puisque cette expression demande immédiatement un complément : «identique à quoi?» Mais cela pourrait bien être le cas pour «le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau», puisque lorsqu'on croit avoir donné une signification aux éléments d'une proposition, la manière dont le non-sens se dévoile est tout à fait différente: il ne s'agit pas là de quelque chose d'évidemment insensé ou incomplet; on ne repousse pas immédiatement une telle proposition. Au contraire, la tendance est de pousser la question encore plus loin en guise de recherche philosophique. Et c'est en effet pour ce genre de proposition que l'analyse logique deviendra alors importante, et non pour ces «propositions» simplement absurdes⁸². On peut croire avoir donné une signification aux éléments d'une proposition et c'est bien ce genre d'illusion qu'il s'agit d'écarter, illusion dans laquelle on tombe

⁸² Vu que, d'une certaine manière, «Socrate est identique» aurait pu être classifiée comme pur absurde à côté, par exemple, de «cette table porte-plume le livre» (Wittgenstein, 1971, p.175), ce qui n'est pas moins dépourvu de sens – même si cette proposition est évidemment insensée et non *superflue* au sens d'*apparemment sensée*. L'important ici n'est pas le fait que les propositions purement absurdes soient aussi dites insensées, mais le fait que celles-là ne sont pas *les seules* propositions insensées du *Tractatus*, et que les «propositions» philosophiques-métaphysiques aient ce même statut.

lorsqu'on veut parler de la proto-image ou lorsqu'on veut dire ce qui se montre.

Puisque la logique doit prendre soin d'elle-même et puisque toute proposition légitime du langage est déjà correcte en tant que telle par rapport aux règles de la logique, il ne devrait pas y avoir à vrai dire la moindre possibilité qu'on se trompe, et par conséquent toute erreur ne peut être due qu'à une illusion, et cette dernière à l'incompréhension du fonctionnement logique du langage : ici encore les deux vont de pair. La permission logique dont il est question aux paragraphes 5.473 et 5.4733 est due à la possibilité d'expression qu'on atteint à cause de la légitimité logique elle-même qui est à son tour donnée *a priori*. Possibilité et légitimité sont alors des critères interchangeables qui devraient nous permettre d'écarter aussi bien les purs absurdes que les illusions les plus profondes. Tout étant donné en logique et avec le langage légitime, la superfluité devient également *impossible*, dans le sens de *logiquement non-permis*. Cela apparaît de façon plus claire dans les *Carnets 1914-1916* où Wittgenstein met ces sujets côte à côte ; il s'agit ici de la remarque qui est reprise dans le *Tractatus* aux paragraphes qu'on vient de voir (5.473 et 5.4733). Après avoir dit que la logique doit prendre soin d'elle-même, l'auteur développe cette idée de la manière suivante:

22.8.14 – *Si tant est que l'on puisse établir des règles pour la syntaxe des fonctions, alors toute la théorie des choses, des propriétés, etc., est **superflue**. Il est aussi trop évident que dans les *Grundgesetze* et dans les *Principia* ce n'est pas de cette théorie qu'il est question. Encore une fois : la logique doit prendre soin d'elle-même. Un signe *possible* doit pouvoir aussi dénoter. Tout ce qui est simplement possible est aussi légitime (permis). Souvenons-nous de l'explication du **non-sens** dans « Socrate est Platon » : c'est *nous* qui avons manqué de poser une détermination conventionnelle, mais *non pas* le signe qui pourrait être en soi et pour soi illégitime⁸³.*

⁸³ Voir aussi l'entrée du 26.4.16: «Il nous faut reconnaître *de quelle manière le langage* prend soin de lui-même», et le paragraphe 5.525: «Cette circonstance préliminaire

En ce sens, comme pour la confusion entre concept formel et concept matériel, la *faute logico-syntaxique* liée à ce manque de détermination pourrait alors en même temps nous amener à la *superfluité*; certes, pas toujours, comme l'exemple «Socrate est identique» le montre; mais plutôt lorsqu'il s'agit d'établir des «théories» (des choses, des propriétés – et des théories de la philosophie en général (voir l'entrée du 1.5.15, ci-dessous)), telles que celles voulues spécifiquement ici par Frege et Russell, ou toute «théorie» voulant parler de la possibilité elle-même de dénotation ou de signification, et voulant donc faire usage d'un concept formel *comme* un concept matériel. L'exemple pourrait être alors, entre autres, celui de la pseudo-proposition insensée «'p' est une proposition» (5.5351).

Mais si la superfluité est ici spécifiquement liée à toute tentative de dire en logique ce qui se montre dans le seul symbole (toujours possible *et dès lors* légitime), elle n'est pas moins due à une illusion, liée à son tour à l'incompréhension du fonctionnement logique du langage; autrement dit : cela ne pourrait être dû à rien d'autre *sinon* à une *illusion*, vu que les signes ne sont illégitimes que parce qu'on leur donne une «signification erronée» (et sous ce cas tombe aussi la confusion entre le formel et le matériel) ou bien parce qu'on ne leur donne point de signification. «En soi et pour soi », un signe n'est pas illégitime. Si aucune illusion de sens n'y est donc impliquée, pourquoi ne lit-on pas alors le *Tractatus* comme étant composé uniquement de «propositions» telles que «Socrate est Platon»?

1.1.13 Paragraphe 6.54 et Préface – Conclusion de l'examen

Or, Wittgenstein lui-même qualifie les propositions de son œuvre comme *insensées*:

[*Präzedenzfall*], à laquelle on voudrait toujours faire appel, doit déjà être présente dans les symboles mêmes».

6.54 – Mes propositions éclaircissent en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme **insensées**, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)
Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. (Traduction modifiée.)

D'après ce paragraphe, n'importe quelle proposition du *Tractatus* pourrait être alors considérée comme un exemple de non-sens, en plus des exemples déjà donnés ci-dessus. Chacune de ces propositions serait alors une tentative de dire ce qui se montre, et par là même superflue. On reconnaît également ce fait à partir de la compréhension de la logique du langage et de ses conditions de légitimité: ces propositions ne sont pas bipolaires et ne portent pas sur la contingence; la plupart de ces propositions portent sur ce qui est nécessaire, sur les conditions de possibilité du langage et du monde elles-mêmes; elles parlent de l'essence de la proposition et du langage en employant des concepts formels *comme* des concepts matériels; ces propositions parlent en outre de l'éthique et de l'esthétique, du sens de la vie, et ainsi de suite. Elles sont donc des *pseudo-propositions insensées ayant une apparence de sens* – et c'est pour cette raison qu'on arrive à les lire, ayant l'illusion qu'elles portent sur quelque chose d'important. On parlera du statut du *Tractatus* lui-même plus tard (et aussi de la justification de son existence en tant qu'œuvre philosophique), après avoir parlé d'autres interprétations du concept de «non-sens». Ainsi, pour l'instant, je voudrais dire que cette occurrence corrobore l'interprétation jusqu'ici maintenue selon laquelle le non-sens est toute tentative de dire ce qui se montre de façon telle qu'elle est aussi superflue qu'impossible: les «propositions» du *Tractatus* transgressent les règles logiques du sens et montrent en même temps la tentation de parler de tout ce à propos de quoi on ne peut rien *dire*; elles sont elles-mêmes l'exemple *par excellence* de ce que Wittgenstein est en train d'interdire.

Pourtant, on a vu que le terme «*Unsinn*» – ou «*unsinnig*» – peut avoir des teneurs différentes selon les occurrences examinées: d'abord en relation aux propositions de la logique, ensuite en relation aux

infractions logico-syntaxiques tout court. Pourtant, pour ce qui est de l'occurrence de la Préface, Wittgenstein dit:

Préface – La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qui est au-delà de cette limite sera simplement **non-sens**⁸⁴.

Cette remarque pourrait signifier que le non-sens ne comporte pas de classifications ou de distinctions et que tout ce qui n'est pas langage légitime, est «*unsinnig*», point à la ligne. Mais d'après l'examen qu'on vient de faire, il est invraisemblable qu'on puisse arriver à cette conclusion de manière justifiée – et même si c'était le cas, une telle interprétation aurait encore la tâche d'expliquer ce que Wittgenstein veut dire par «*unsinnig*», et ce n'est possible que lorsqu'on se penche sur l'emploi de ce terme dans l'ensemble de l'œuvre. Justement, on a vu en détail ci-dessus que la signification du non-sens n'est pas univoque. La façon de comprendre l'occurrence de la Préface est donc plutôt la suivante: il est vrai que tout ce qui n'est pas langage légitime est, d'une manière ou d'une autre, *dépourvu de sens* et que toute «proposition» qui n'est pas bipolaire et contingente n'est à vrai dire pas une proposition; cela ne signifie pourtant pas qu'il n'y ait pas là de nuances.

Pour rendre clair quelles sont ces nuances et pour en finir avec l'examen des termes «*sinnlos*» et «*unsinnig*», je voudrais ici reprendre les conclusions partielles auxquelles on est parvenu ci-dessus pour offrir ainsi la conclusion générale suivante, ainsi qu'une «classification»: si on peut comprendre que ce qui est *dépourvu de sens* englobe tout ce qui n'est pas langage légitime, on compte pourtant des cas particuliers qui sont interdits à chaque fois par une raison spécifique qui ne se confond pas avec l'autre: on a ainsi les **tautologies vides de sens**, les **purs absurdes** et les **pseudo-propositions insensées**.

⁸⁴ Traduction modifiée: «*in der Sprache*» que Granger traduit par «dans la langue», je le traduis ici par «dans le langage»; et «*die Grenze*»: «la frontière», comme le veut Granger, pourraient porter ici encore le sens de ce qui peut être franchi, tandis que «la limite» ne peut pas être dépassée. Ceci vaut pour chacune des occurrences de ce terme.

Les «propositions» de la logique, n'ayant aucun contenu, sont *vides de sens* et se montrent comme vides de sens; elles sont donc perçues comme *immédiatement* et *inéluçtablement* tautologiques; c'est notamment cette reconnaissance immédiate du caractère tautologique de la proposition logique qui l'oppose au non-sens; de plus, parce qu'elle appartient aux conditions de possibilité du langage, en tant que limite du langage et du monde, la proposition de la logique est *nécessaire, inconditionnelle, transcendante*.

Certes, on pourrait dire que les «propositions» simplement *absurdes* sont également identifiables de façon immédiate mais, en n'étant pas tautologiques, elles sont *immédiatement insensées*; le meilleur exemple est ici «cette table porte-plume le livre»; en effet, parce que le pur absurde est immédiatement identifiable comme tel, il n'est pas du tout problématique et fait partie de ce qu'on écarte tout de suite du langage légitime, et ce parce qu'aucune illusion de sens n'y est impliquée.

Ce qui est effectivement problématique est la *pseudo-proposition insensée*, c'est-à-dire, ce qui est à proprement parler le *non-sens*. Elle est d'abord une pseudo-proposition parce qu'elle entraîne une *apparence de sens* qui nous amène à l'*illusion* selon laquelle quelque chose est *dit*. Et ceci est le caractère propre des supposées propositions de la philosophie-métaphysique. L'infraction commise par la pseudo-proposition insensée est d'essayer de *dire* ce qui se *montre nécessairement*, ce qui engendre alors à la fois la *superfluité* (on n'a pas besoin de parler de ce qui se montre) et l'*impossibilité* (on ne doit pas parler de ce qui se montre). Ce double aspect porte à son tour sur toute tentative «métalinguistique» (dont la tentation de parler de la proto-image, étant donné qu'il est impossible de se déplacer hors du langage et du monde pour en parler, ce qui serait en outre tout à fait inutile), sur toute faute logico-syntaxique et sur toute confusion entre des concepts formels et des concepts matériels (dues à l'incompréhension du fonctionnement logique du langage selon lequel tout ce qui est nécessaire pour l'expression des propositions légitimes se montre dans ces propositions elles-mêmes).

C'est sur ces dernières que tombe l'imposition de silence du paragraphe final du *Tractatus* et c'est précisément le statut de ces pseudo-propositions qui nous intéresse le plus pour ce qui est de l'objectif de cette recherche; c'est pour cette raison qu'on a dû accomplir l'examen qu'on vient de terminer avec tant de minutie: comme on le verra, la présente interprétation du non-sens a des avantages sur d'autres interprétations pour la compréhension de la tâche de la philosophie et de l'éthique, et pour la compréhension du statut de l'œuvre elle-même.

Dans le cadre de la distinction entre dire et montrer, l'accent mis ici sur la superfluité est en outre corroboré par d'autres remarques plus ou moins ponctuelles, dans le *Tractatus*, dans les *Carnets 1914-1916*, dans la *Conférence sur l'Éthique* ou dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. Ainsi, avant de discuter la conception du non-sens des commentateurs, je voudrais terminer cette partie avec la notion de *superfluité* telle qu'elle semble déployée depuis les propositions axiomatiques adjointes aux règles de la logique jusqu'aux «théories» de tout supposé domaine philosophique-métaphysique.

1.1.14. Superfluité et Théories

Plusieurs remarques concernant la superfluité portent ici sur les réponses particulières de Wittgenstein aux théories des types et des classes de Russell ou, de manière plus large, au programme logiciste de Frege et Russell. On a déjà abordé ci-dessus les raisons pour lesquelles ces théories sont dites insensées – de telle manière qu'impossibilité logique et superfluité y soient impliquées. De plus, dans la première entrée des *Carnets 1914-1916* (22.8.14) on a vu que Wittgenstein parle de la même manière de ce qui est superflu pour toute «théorie des choses, des propriétés, etc.». C'est encore ceci qui est en jeu dans la lettre adressée à Russell en janvier 1913 et dans un extrait des *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*, où le refus de la théorie des types est directement mis en rapport avec la distinction entre dire et montrer. Voici respectivement les deux extraits:

[...] Qu'il ne saurait y avoir des types de choses différents ! En d'autres termes, tout ce qui peut être symbolisé par un nom

propre simple doit appartenir à un seul type. Et en outre : la théorie des types doit être rendue **superflue** par une théorie convenable du symbolisme. [...] Ce dont je suis *le plus* certain, ce n'est cependant pas de la correction de ma façon actuelle de faire l'analyse, mais du fait que toute théorie des types doit pouvoir être rendue inutile par une théorie du symbolisme montrant que les *choses* qui paraissent être d'*espèces différentes* sont symbolisés par différentes espèces de symboles, qu'il est impossible de substituer les uns aux autres. (Wittgenstein, 1971, p.221).

Cette même distinction entre ce qui peut être *montré* par le langage, mais non pas dit, explique la difficulté que l'on ressent à propos des types, par exemple, quant à la différence entre choses, faits, propriétés, relations. On ne peut *dire* que M est une *chose*, c'est un **non-sens** : mais le symbole « M » *montre quelque chose*. De la même manière, on ne peut dire qu'une proposition est de l'espèce sujet-prédicat : mais le symbole le montre. Une théorie des types est donc impossible. Elle essaie de dire quelque chose des types, alors qu'on ne peut parler que des symboles. Or ce qu'on dit des symboles, ce n'est pas que tel symbole est de tel type, ce qui serait pour la même raison un **non-sens**; mais on dit simplement : voici le symbole, pour prévenir un malentendu (*ibid.*, p.198-199).

Il est clair que ce que la théorie des types voudrait *dire, se montre* «sur le seul symbole». Ainsi, par exemple, des choses différentes se montrent convenablement par différentes espèces de symboles, et tout recours à des propositions parlant des «types» de symboles ne saurait que retomber également dans le non-sens. Il faut ici toujours remarquer que l'interdiction impliquée par la distinction entre dire et montrer concerne l'*impossibilité* de l'expression et la *superfluité* à laquelle on arrive lorsqu'on essaie de l'enfreindre. Un peu plus bas dans le même extrait des *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège* Wittgenstein poursuit en disant:

Il est *évident*, dans le cas d'une proposition sujet-prédicat, par exemple, que, *si* elle a un sens, on voit sa *forme* dès qu'on comprend la proposition, malgré notre ignorance de sa vérité ou de sa fausseté. Même s'il *existait* des propositions de la forme «M est une chose», elles seraient **superflues**

(tautologiques), car ce qu'elles essaieraient de dire, on l'a déjà vu quand on voit «M»⁸⁵.

Certes, lorsque Wittgenstein parle d'une «théorie convenable du symbolisme», ce n'est pas le terme «théorie» qui est mis en question, mais plutôt toute théorie qui contrevient à la distinction entre dire et montrer, ou bien toute théorie voulant établir ce qui est nécessaire et qui se montre de façon inéluctable sur le seul symbole – toute théorie qui devient ainsi, d'une manière ou d'une autre, une «métathéorie».

⁸⁵ Certes, la superfluité est ici mise en rapport avec la tautologie, comme c'était aussi le cas pour certaines des citations des *Carnets 1914-1916* lorsqu'il était question des pseudo-propositions. Pourtant, la «définition» donnée par Wittgenstein est tout à fait la «définition» de non-sens. L'important est ici le sens selon lequel ce qui se montre ne doit pas être dit sous peine de superfluité. En effet, le rejet de la superfluité passe d'ailleurs par tous les niveaux: dans le *Tractatus*, les paragraphes 3.328 et 5.47321 portent sur des signes superflus en logique en faisant appel au rasoir d'Occam: « Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification. Tel est le sens de la devise d'Occam. (Si tout se passe comme si un signe avait une signification, c'est qu'alors il en a une.); «La devise d'Occam n'est naturellement pas une règle arbitraire, ou justifiée par son succès pratique: elle déclare que les unités *non nécessaires* d'un système de signes n'ont aucune signification. Des signes qui ont *un* seul et même but sont logiquement équivalents, des signes qui n'ont *aucun* but sont logiquement sans signification». Ces remarques sont plus tard reprises dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*: «Des signes dont on peut se passer n'ont pas de signification. Des signes superflus ne caractérisent rien» (Wittgenstein, 1991, p.63). – Une autre occurrence d'«überflüssig» dans le *Tractatus* intervient aussi spécifiquement par rapport à la théorie des classes: «La théorie des classes est en mathématique tout à fait superflue. Ceci dépend de ce que la généralité dont nous avons besoin en mathématique n'est pas une généralité *accidentelle*» (6.031). Les raisons pour lesquelles cela est ainsi sont liées à la position anti-logicienne de Wittgenstein, ce qui peut être aussi vu plus clairement dans la séquence de paragraphes 3.33-3.333. En effet, comme on l'a vu, Wittgenstein «élimine» le paradoxe de Russell en disant qu'une fonction ne peut pas être son propre argument, et «qu'aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même» (3.332). Il faut noter qu'une confusion similaire est en cause au paragraphe 6.031 entre «essentiel» et «accidentel», ou bien entre généralité formelle et généralité accidentelle. Il s'agit toujours du fonctionnement interne et propre à la logique qui rend superflue toute tentative non-formelle (le cas de la théorie des classes en mathématique) et/ou, pour ainsi dire, «métalogique». En d'autres mots: "In Wittgenstein's eyes Russell was obviously guilty of promoting confusion between 'accidental' generality (in the empirical case) and 'essential' generality (in the case of a series given by a formal law) by representing both by the same symbolism, that of the propositional function" (Marion, 2008, p.36).

Ce qu'on peut voir avec ces dernières citations concernant la théorie des types résume la conclusion à laquelle on était arrivé avec l'examen des occurrences d'«*unsinnig*». Toute «proposition» concernant des propriétés du langage, «des choses, faits, relations», est insensée si elle prétend dire ce qui se montre; et par là même elle est également *superflue*. Toute théorie voulant le faire est donc *impossible*.

Ce que je voudrais à présent suggérer ici est que l'interdiction de ce genre de théories ne se restreint pas aux questions particulières liées à la théorie des types de Russell, mais s'étend au langage tout entier et donc à tout ce qui se prétend *philosophique*, ou *métaphysique*. Toute théorie voulant ainsi parler des conditions de sens et de la structure du langage, toute théorie voulant parler aussi de *ce qu'est* le monde, ou voulant établir en éthique *ce qu'est* la valeur, en esthétique *ce qu'est* le beau, etc., est interdite, parce qu'impossible, et de toute manière superflue. Dans ce sens, cette marque est donnée à n'importe quelle théorie – dans n'importe quel «domaine» – prétendument philosophique. Il me semble que c'est bien de cette généralisation qu'il est question dans la remarque suivante des *Carnets 1914-1916*: «Toutes théories qui disent: 'il *faut* bien que les choses se passent ainsi, sinon l'on ne pourrait philosopher' – ou bien: 'sinon, l'on ne pourrait vivre' etc. doivent disparaître» (1.5.15). Cela concerne, donc, toute théorie qui prétend établir, de manière nécessaire, ce qui ne peut être que condition préalable à tout «philosopher» et à tout «vivre», puisqu'il est clair que cette généralisation doit toujours se rapporter à la distinction entre dire et montrer.

L'interdiction de toute théorie se justifie alors par l'interdiction du non-sens tel qu'interprété ici, ce qui veut dire qu'elle ne porte pas sur des théories proprement scientifiques, par exemple, mais plutôt sur des théories qui revendiquent un certain statut scientifique ou philosophique, lorsqu'elles ne se constituent aucunement par des propositions légitimes du langage. Et cela est encore plus évident lorsqu'il s'agit de l'éthique: de même qu'il n'y a pas de «proposition éthique» (6.42), il n'y a point de «théorie éthique». Dans la *Conférence sur l'Éthique*, ce rejet se fait justement par rapport à la science:

Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens (Wittgenstein, 2000, p.155).

Et l'affirmation dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne* est catégorique:

Quoi que l'on me dise, du moment que c'est une *théorie*, je répondrai : non, non ! Cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas – elle ne serait en aucun cas *ce que* je cherche [...]. Si je ne pouvais expliquer à quelqu'un l'essence de ce qui est éthique que par une théorie, alors ce qui est éthique n'aurait absolument aucune valeur. (Wittgenstein, 1991, p.90-91).

Ainsi, de la logique jusqu'à l'éthique, toute théorie qui enfonce la distinction établie entre dire et montrer doit « disparaître ». Si ce qui se montre ne peut pas être dit par une proposition, vouloir en faire une théorie est procéder à une tâche inutile, en plus d'être le signe d'une illusion, puisqu'il est vrai que toute théorie philosophique porte une apparence de sens qui est due à l'incompréhension logique (et éthique) du fonctionnement du langage et du monde, ce qui lui donne justement la marque du non-sens. Pourtant, c'est bien cette illusion de sens qui nous empêche de voir la superfluité elle-même et qui nous amène à construire d'innombrables théories philosophiques-métaphysiques.

Comme on verra, c'est en effet pour se débarrasser de cette illusion – et, par conséquent, pour se débarrasser de toute tentative théorique concernant le domaine du montrable – que les distinctions entre sens et non-sens et entre dire et montrer sont cruciales pour penser la tâche de la philosophie en tant qu'activité. Ce rejet généralisé de toute théorie superflue deviendra alors plus clair à la lumière de

l'objectif du *Tractatus* et de ce qui y est proposé dorénavant comme la méthode correcte de la philosophie⁸⁶.

1.2. Dire et Montrer

On disait au début qu'une des distinctions les plus importantes du *Tractatus* est la distinction entre dire et montrer, celle-ci expliquée à son tour par la distinction entre sens et non-sens. D'après tout ce qu'on vient de voir, il est clair que si le domaine du dicible est univoque, où seules les propositions contingentes et bipolaires sont des propositions légitimes, il n'en est pas de même pour ce qui est du domaine du montrable. En effet, si on suit certaines des infractions rapportées par les occurrences de « *sinnlos* » et d'« *unsinnig* », on verra que ce qui se montre se montre de différentes manières et peut même *être montré* dans un sens, pour ainsi dire, ostensible. Certes, cette conclusion n'est pas unanime et certains commentateurs ont même nié qu'il y a, pour le *Tractatus*, quelque chose d'important qui doit être montré ou considéré comme faisant partie du domaine du montrable. Bien sûr, le type d'interprétation donnée pour la distinction entre *dire* et *montrer* découle toujours de l'interprétation de ce qu'est le *non-sens*. Ainsi, pour qu'on puisse comprendre dans quelle mesure mon interprétation du non-sens et de la distinction entre dire et montrer s'approche ou s'écarte des interprétations déjà connues de ces concepts, on doit procéder à une brève lecture d'autres auteurs s'étant penchés sur cette question. Ce n'est qu'après qu'on saura jusqu'où mon interprétation peut nous aider à comprendre le statut du *Tractatus* lui-même et la tâche qui y est attribuée à la philosophie.

1.2.1. D'Autres Interprétations du Non-Sens

De manière générale, les diverses interprétations du concept de «non-sens» se partagent en deux camps: celles selon lesquelles le non-sens ne dit rien mais permet néanmoins de pointer du doigt quelque chose d'important qui se montre, et celles selon lesquelles le non-sens

⁸⁶ Cf. ci-dessous la troisième et la quatrième partie du premier chapitre.

ne dit ni ne montre rien. La figure paradigmatique de la première interprétation est sans doute Peter Hacker, mais je parlerai ici également de Black, Anscombe, Cheung, Stenius et Stokhof, qui offrent, chacun à leur manière, des particularités intéressantes pour l'ensemble de la discussion⁸⁷. Diamond est assurément l'exemple par excellence du deuxième camp et c'est surtout à son texte que je m'arrête le plus souvent. Certes, il y a des nuances plus ou moins radicales de chaque côté – mais qui ne sont pas essentielles à l'égard

⁸⁷ Ils ne sont évidemment pas les seuls et on pourrait presque dire que tous ceux qui s'opposent à la lecture *resolute* du «non-sens» partagent un élément ou un autre de l'interprétation standard du *Tractatus* (quoiqu'ils puissent aussi nier certains des aspects) surtout à travers le maintien de la distinction entre dire et montrer. Ainsi, par exemple, pour Marion, l'objectif de cette distinction vise surtout des philosophes tels que Frege et Russell «qui ont cru que ces vérités [non pas ineffables mais] qui se montrent mais ne peuvent se dire peuvent en fait être énoncées avec sens [...]» (Marion, 2004, p.126), et sa conception de «non-sens» est ainsi centrée sur la confusion entre concept formel et concept matériel: «Donc, chaque fois qu'un concept formel est utilisé autrement, c'est-à-dire comme s'il s'agissait d'un concept matériel, il en résulte des 'pseudo-propositions insensées'» (ibid., p.46); pourtant, l'auteur dit aussi plus loin: «L'erreur du métaphysicien est de *ne pas respecter la syntaxe logique*. [...] Une proposition est insensée (*unsinnig*) dans la mesure où un de ses constituants ne symbolise pas, parce que *la syntaxe logique n'a pas été respectée* (comme c'est le cas avec 'Socrate est identique')», mais non pas parce qu'un nom ne dénote rien «qui ne puisse se trouver dans le cercle de mon expérience» (ibid., p.112). Ici, le maintien de la distinction entre dire et montrer va de pair avec une conception du «non-sens» qui n'est pas univoque, mais qui semble pourtant être restreinte à l'aspect *logique* de l'interdiction en question. – Toutefois, dans un tout autre registre, Moyal-Sharrock s'oppose à la fois à l'interprétation «traditionnelle» du *Tractatus* et à celle de la *resolute reading*, en parlant du «non-sens» comme ce qui *délimite* le sens (*“demarcating it”*), sans avoir par là un caractère «diffamatoire» (*“defamatory”*), “but primarily a technically descriptive qualification” (Moyal-Sharrock, 2007, p.148). Dans cette perspective, le statut du *Tractatus* n'est lui-même pas «métaphysique» “nor ill-formed, but grammatically elucidatory”. Et pour rendre compte de la manière dont les propositions de l'œuvre parviennent à cette tâche, l'auteure y ajoute une autre distinction qui saurait dissoudre en même temps le problème de l'auto-réfutation et celui de l'inconsistance du livre : la distinction entre «dire» (*“saying”*) et «parler» (*“speaking”*): “If we make a distinction between Wittgenstein's technical use of *saying*, and his nontechnical use – for which we might substitute the verbs: *speaking, articulating, voicing or uttering* – the inconsistency vanishes. So that although Tractarian sentences cannot (technically) be *said*, this does not mean they cannot be *voiced or spoken or uttered*.” (ibid., p.172) Une distinction similaire, mais dans un sens plutôt «*moral*», est faite par Dall'Agnoll, 2004. Voir aussi la note 319.

du propos envisagé en ce moment – et il y a aussi plus ou moins d'accord entre les commentateurs en ce qui concerne l'application de l'interprétation du non-sens aux propositions du *Tractatus* lui-même aussi bien qu'à toutes les propositions de la philosophie (dans un contexte post-*Tractatus*) – si on comprend qu'il y a une activité philosophique post-tractarienne qui soit tout à fait différente de la conception qu'on a couramment de la philosophie (-métaphysique). Ici, quoique le concept de «non-sen» soit pensé de manière assez singulière, mon interprétation s'approche sans doute plus de celle du premier camp que du deuxième : ainsi, comme on le verra, il y a quelque chose qui se montre dans ce qui ne peut pas être dit, mais ce n'est pourtant pas une quelconque «vérité ineffable» ; il s'agit plutôt de quelque chose qui se rapporte à notre «tendance à la métaphysique» – donc à une attitude qui est à l'origine même de ce qu'est l'*éthique* (et cette position sera discutée en détail dans la section suivante).

Dans ce qui suit, on abordera ces interprétations en répondant essentiellement à deux questions : d'abord, pourquoi Diamond n'a-t-elle pas raison ? Ensuite, pourquoi les autres interprétations – mêmes si elles sont opposées à celle de Diamond – ne sont-elles pas entièrement suffisantes pour la compréhension de la tâche de la philosophie et de l'éthique telle que voulue par Wittgenstein ?

Cora Diamond⁸⁸ est la principale représentante de ce qu'on appelle depuis Goldfarb la *resolute reading* (Goldfarb, 1997),⁸⁹ une

⁸⁸ Concernant Cora Diamond j'utilise ici surtout l'article *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus* (Diamond, 2000) et *L'esprit réaliste* (Diamond, 2004).

⁸⁹ Dans l'introduction à *The New Wittgenstein* on dit aussi qu'il s'agit d'une lecture «thérapeutique» (Crary et Read, 2000, p.01), tout comme l'a aussi fait Marie McGinn (1999). Il y a certes des nuances dans cette interprétation entre plusieurs auteurs, mais puisque que je la considère de toutes manières comme complètement incorrecte, il suffira ici de parler de ses grandes lignes à travers l'interprétation de sa représentante la plus connue. Voir surtout Conant et Diamond, 2004 où, en plus de défendre leur interprétation, les auteurs abordent la continuité entre les œuvres de Wittgenstein ; Conant, 1989, où il est aussi question de la relation entre Kierkegaard et Wittgenstein et l'exigence du silence ; Conant, 1991, pour une critique de l'interprétation traditionnelle à travers la figure de Brian McGuinness ; Conant, 2002, où la notion de non-sens est expliquée à travers l'œuvre de Frege pour en arriver encore à

mode à l'intérieur des milieux wittgensteiniens qui soutient entre autres que le non-sens du *Tractatus* doit être conçu de manière stricte (austère) en tant que *pur non-sens* (*plain nonsense*)⁹⁰ et que la clé pour la compréhension de l'œuvre se trouve dans un cadre d'exception composé par le tout début et la fin du livre. D'une certaine manière, cette interprétation prend acte de, et donne suite à la question soulevée par Ramsey selon laquelle si la philosophie doit être entendue comme non-sens, alors cela doit être pris au sérieux et aucun non-sens «important» – voulant montrer quelque chose qu'on ne peut pas dire – ne doit être recherché entre les lignes. D'où sa célèbre expression: “But what we can't say, we can't say, and we can't whistle it either” (Ramsey, 2001, p.238). Certes, la *resolute reading* va radicalement plus loin dans cette direction en effaçant la distinction même entre dire et montrer.

En interprétant littéralement le paragraphe 6.54 où Wittgenstein dit que « celui qui *me* comprend » reconnaît à la fin que les propositions du *Tractatus* sont insensées, Diamond suggère que la compréhension en question concerne la personne de Wittgenstein et non ses propositions (Diamond, 2000, p.155). Le *Tractatus* signifierait ainsi un *acte éthique* qui serait tout à fait en accord avec la conception de la philosophie comme une *activité thérapeutique*.⁹¹ Pourtant, l'idée

l'interprétation *resolute* du terme ; mais voir aussi entre autres Conant, 2007, Crary, 2007, Diamond, 1997, Diamond, 2005, Read et Deans, 2003.

⁹⁰ “I believe that the *Tractatus* takes what you might call an austere view of nonsense. Nonsense is nonsense; there is no division of nonsense [...]” (Diamond, 2000, p.153)

⁹¹ Pour une position similaire concernant l'*acte éthique* de Wittgenstein voir aussi Loobuyck, 2005, p.386. – Le terme « thérapie » n'est pas un terme du *Tractatus* et n'apparaît ainsi lié à la méthode de la philosophie que dans les *Recherches Philosophiques* (§133). Étant donné le but éthique du *Tractatus*, on pourrait également lui attribuer une signification thérapeutique en ce qui touche, par exemple, – pour en rester avec l'image « médicale » – la « guérison » de toutes les illusions de sens et de toutes les illusions pour ainsi dire « théoriques » en vue d'atteindre la vision correcte du monde. Notamment, Martin Stokhof voit cette activité thérapeutique comme un trait qui parcourt l'œuvre de Wittgenstein dans son ensemble : “This view of philosophy as a therapeutic activity is one of the continuous elements of Wittgenstein's thinking. [...] the conception of philosophy as a subject without a domain of inquiry of its own remains” (Stokhof, 2002, p.272-273). Pourtant, si on peut effectivement penser à l'activité philosophique comme une activité *thérapeutique*

que l'œuvre n'est composée que de purs non-sens impose à Diamond l'emprunt de certains concepts extérieurs au *Tractatus*⁹². C'est le cas du rôle majeur attribué à l'activité imaginative de lecture: on s'engagerait à lire le *Tractatus* d'un point de vue *imaginé comme* métaphysique pour arriver ainsi à comprendre que ses propositions sont absurdes et que l'intention de l'auteur est justement celle de montrer cette absurdité métaphysique afin de sauvegarder l'éthique en

aussi dans le cadre du *Tractatus*, cela ne se fait aucunement comme le veut Diamond. Comme on verra à la fin, selon cette dernière, c'est Wittgenstein qui nous amène en thérapie à travers le *Tractatus*, par force, en nous conditionnant à le comprendre; Chauviré, en faveur de Diamond, résume cette idée en disant que dès le *Tractatus* Wittgenstein «met en œuvre, plus qu'il ne l'explicite, une conception 'thérapeutique' de sa philosophie [...]» (Chauviré, 2009, p.10) – Et on y reviendra pour la critique: voir p.150. Toutefois, le *Tractatus* est certainement lui aussi une œuvre encore métaphysique et la philosophie en tant qu'*activité* n'est conçue qu'en opposition à tout non-sens et non «par le moyen» du non-sens. De ce point de vue, ce que je voudrais suggérer ici est que s'il y a un sens à parler de *philosophie* dans un contexte post-*Tractatus* – comme je le crois – c'est bien de celle qu'il s'agit de concevoir *dorénavant comme activité thérapeutique*. C'est pourquoi, comme on verra, la méthode correcte de la philosophie n'est pas la même que la méthode du *Tractatus*; pour que la philosophie en tant qu'*activité* soit effectivement possible, on doit être déjà «guéri» de toute tentation de la superfluité, avec quoi le *Tractatus* lui-même doit être écarté. C'est dans ce sens que le rapprochement qu'on proposera par la suite avec le stoïcisme tient sans doute compte du fait que pour Wittgenstein il s'agit de nous apporter «la tranquillité de l'âme» après qu'on a surmonté toutes les illusions possibles – et mêmes celles du *Tractatus*; si on veut donc vraiment appliquer le terme «thérapie» à ce dernier, ce ne peut être fait qu'à travers une telle approche, ce qui n'est alors pas fait par le biais d'une philosophie métaphysique, théorique ou argumentative. Le «remède» qui est ainsi donné aux troubles de l'âme humaine ne passe pas par la philosophie *tout court*: ce n'est pas n'importe quelle philosophie qui peut l'apporter, mais une activité philosophique spécifique et cohérente avec sa conception radicale du langage, comme l'est celle établie par le *Tractatus*. – Dans ce sens, la «thérapie» pour Wittgenstein ne saurait jamais être réalisée à travers *des arguments*, une caractéristique que Martha Nussbaum semble pourtant toujours attribuer aux philosophies hellénistiques, le stoïcisme y compris, en tant que thérapies (Voir Nussbaum, 2009).

⁹² Cf. Hacker, 2000: *Was he trying to whistle it?* Dans cet article, Hacker expose la faiblesse de l'interprétation de Diamond en montrant que sa lecture n'est pas suffisamment basée sur les sources du *Tractatus* lui-même et que l'auteur fait usage d'arguments importés d'ailleurs. – La réfutation de Hacker de la *resolute reading* me semble très juste, même si elle ne porte que sur la dimension logique de la question, en quoi sa propre interprétation devient, à mon avis, incomplète.

tant que domaine pratique par excellence⁹³. Bien sûr, l'auteure affirme qu'un cadre d'exception (« *the frame* ») donnerait au lecteur les pistes correctes de l'intention de Wittgenstein, cadre qui serait composé de la Préface – notamment à cause de la proposition : «La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qui est au-delà de cette limite sera simplement non-sens» – et du paragraphe 6.54. Certes, Diamond n'explique pas pourquoi précisément ces remarques-là seraient débarrassées du pur et simple non-sens et en quoi elles seraient différentes des autres paragraphes du *Tractatus*; elle ne fournit pas non plus d'indices qui nous permettraient de le trouver ailleurs chez Wittgenstein. Au contraire, malgré Diamond, Wittgenstein affirme que la Préface est part essentielle de l'œuvre : «[...] for the preface is part of the book» (Wittgenstein, 1973, p.55). En outre, l'auteure ne rend pas compte de l'observation suivante de Wittgenstein, trouvée encore dans la Préface: «Néanmoins, la *vérité* des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive». Comment serait-il possible de parler de la vérité de pensées *purement insensées* d'après la conception spécifique de Diamond ? Dans ce sens, le cadre d'exception voulu par la *resolute reading* est arbitrairement établi; on n'a pas de preuves selon lesquelles Wittgenstein aurait désiré séparer dans le *Tractatus* une ou deux propositions qui seraient *moins insensées* que les autres⁹⁴.

Et ainsi, avant même de considérer l'erreur majeure de cette interprétation, plusieurs critiques ponctuelles peuvent déjà lui être adressées : d'abord, le fait même que des concepts considérés comme importants pour l'argumentation de cette lecture soient tirés d'ailleurs: le concept même de non-sens en tant que *pur non-sens* tel que Diamond le conçoit ne se trouve nulle part dans le *Tractatus* et, bien

⁹³ Cette manière de comprendre le *Tractatus* est incorrecte même si on considère que la sauvegarde de l'éthique est effectivement un des objectifs de Wittgenstein.

⁹⁴ Et la recommandation de Wittgenstein donnée à Ficker, en tant qu'*éditeur*, pour qu'il lise la Préface et la fin du livre ne peut aucunement servir pour justifier une telle exception, vu qu'il s'agit là tout simplement d'une sorte de raccourci vis-à-vis de l'œuvre toute entière pour ce qui est de sa signification, et non pour ce qui est du sens ou du non-sens des propositions : « À présent, je vous recommanderais de lire la *préface* et la *conclusion*, car l'essentiel s'y trouve exprimé de la façon la plus directe » (Cometti, 1986, p.220).

au contraire, cela semblerait dû, en fait, à une mauvaise traduction de l'expression «*wird einfach Unsinn sein*» – «sera simplement non-sens» – comme «is plain nonsense» au lieu de «is simply nonsense»⁹⁵. Ensuite, le rôle douteux de l'imagination et l'introduction de ce qui semble être un niveau psychologique à l'engagement de la lecture, ce qui n'est pas non plus trouvé dans le *Tractatus* (Diamond, 2000, p.157-158). L'engagement imaginatif et le niveau psychologique ne font que rendre encore plus mystérieuses les raisons de l'existence d'une telle œuvre : pourquoi Wittgenstein aurait-il écrit un livre censé être entièrement absurde avec des propositions qui semblent tout d'abord avoir du sens ? On ne lit pas de la même façon des phrases telles que «piggly wiggle tiddle» et «la proposition élémentaire se compose de noms» (4.22). Sinon, comme le dit Marion, pourrait-on vraiment substituer chacune des propositions du *Tractatus* par un *pur non-sens* sans que rien n'y change : “Does that mean that we could replace what falls within the frame with, say, *Jabberwocky* and then republish the *Tractatus*?” (Marion, 2009, p.203). En fait, même la proposition «Socrate est identique» ou bien «A is a frabble» ne se laisse pas saisir de la même manière que «le monde est tout ce qui a lieu» (1)⁹⁶ ; «Socrate est identique» est insensé parce qu'on n'a pas attribué une signification à «identique» comme adjectif, mais, comme je l'ai soutenu plus haut, cela n'est pas la seule manière de comprendre le non-sens – Hacker dira pourtant que oui, généralisant ainsi toutes les différentes occurrences et les exemples du *Tractatus* (bien que cela ne le mène pas à dire, comme le fait Diamond, que le non-sens ne montre rien). Or, Diamond pense elle aussi que ce manque

⁹⁵ C'est au moins un des arguments défendus par Peter Hacker : cf. Hacker, 2000, p. 383, note 8. Certes, on a parlé avant des «propositions» qui pourraient être considérées ou classifiées comme du pur absurde, comme ce pourrait être le cas de «Socrate est identique» ou «cette table porte-plume le livre» ; mais, comme on l'a vu, ce n'est pas (seulement) ce genre de proposition que Wittgenstein comprend comme *unsinnig*. Le pur absurde pourrait ainsi *faire partie* du non-sens, mais non pas être *le seul non-sens*. En ce sens, «*einfach Unsinn sein*» ne peut effectivement pas vouloir dire *pur non-sens*. Voir aussi Anscombe, 1963, p.79, qui parle également du non-sens comme ce qui peut comprendre “perhaps simply nonsensical, perhaps attempts to say the inexpressible”.

⁹⁶ Ces deux expressions, «piggly wiggle tiddle» et «A is a frabble», sont employées par Diamond respectivement dans Diamond, 2000, p. 151 et Diamond, 1995, p.197.

d'attribution de la signification à un élément de la proposition résulte en non-sens, tout en disant en même temps que «A is a frabble» ne diffère guère de «piggly wiggle tiggly» ni de toutes les propositions du *Tractatus*; le non-sens de ce dernier ne montrerait rien de plus qu'une absurdité pure et simple.

Cependant, quelle est alors la raison pour laquelle on croit comprendre une proposition telle que «le monde est tout ce qui a lieu», tandis qu'on est sûr de l'absurdité de «piggly wiggle tiggly»? Pourquoi lit-on le *Tractatus* comme une œuvre philosophique et non *immédiatement* comme un non-sens? C'est-à-dire, comment arrive-t-on tout d'abord à lire le *Tractatus*? Pourquoi a-t-on l'illusion qu'il s'agit là de quelque chose qui a du sens?⁹⁷ En outre, même si Wittgenstein l'avait écrit dans son œuvre, comment arriverait-on à comprendre qu'il faut s'engager dans une activité imaginative si les propositions du *Tractatus* ne sont ni intelligibles ni lisibles? On a vu que l'appel de Diamond au cadre d'exception ne l'aide pas à résoudre cette question.

Selon Diamond elle-même, son interprétation se situe en opposition à celle dite traditionnelle – ou encore selon Goldfarb «*an irresolute interpretation*» (Goldfarb, 1997, p.64) – avec, parmi d'autres, Anscombe et Hacker comme figures paradigmatiques. Cette tradition soutiendrait qu'une sorte de «vérité ineffable» se montrerait à travers les propositions insensées du *Tractatus*. Pourtant, la conception de Diamond veut précisément exclure toute possibilité d'une supposée «vérité ineffable», en disant que ces propositions-là ne veulent rien

⁹⁷ Lynette Reid adresse une critique semblable à l'interprétation de Diamond en parlant essentiellement de la logique et de la psychologie: Reid, 1998, p.97-151. On peut ne pas être entièrement d'accord avec les conclusions de cette auteure, mais ceci semble bien résumer le problème de la *resolute reading*: "What is missing in that account is how in the world we should ever have mistaken this attraction to words and this psychological association as *meaning* in the first place. Why should that appearance be the *appearance of meaning*? She speaks of illusion, but what is the illusion involved in simply mistakenly thinking that associating a mental image with a word is giving it a meaning?" (*ibid.*, p.147) Or, on l'a vu, c'est justement l'apparence de légitimité des propositions insensées qui nous amène à l'illusion toujours présente dans la philosophie métaphysique, même dans le *Tractatus*, et non l'immédiateté du pur absurde.

montrer au-delà de l'impossibilité du dire (Diamond, 2000, p.150), et en refusant ainsi la distinction fondamentale entre ce qu'on peut dire et ce qui se montre. Ainsi, elle soutient que l'interprétation correcte de l'œuvre, lorsqu'il s'agit de cette «vérité ineffable», est que cette «vérité» «doit seulement être employée avec la conscience du fait qu'elle appartient elle-même à ce qui doit être rejeté» (Diamond, 2004, p.245). On pourrait ici être d'accord avec l'auteure : toute expression concernant une « vérité ineffable » devrait être jetée à la fin avec l'échelle du paragraphe 6.54, et ce qu'on pourrait garder encore après tout serait une sorte de «compréhension indicible» de cette vérité. Mais cela n'est pas la manière dont Diamond voit les choses: «On ne se retrouve pas avec elle [cette vérité indicible] à la fin, une fois que l'on a reconnu ce que le *Tractatus* visait à nous faire reconnaître » (Diamond, 2004, p.245). Garder une supposée compréhension indicible de la lecture du *Tractatus* serait «se dégonfler» (*to chicken out*), serait encore ne rien comprendre à propos de l'intention de Wittgenstein. Ainsi, avec l'échelle elle-même, il y faudrait aussi à jeter à la fin

la tentative de prendre au sérieux le langage des «aspects de la réalité». Lire Wittgenstein lui-même comme ne se dégonflant pas revient à dire que ce n'est pas, pas réellement, sa conception, qu'il y a des aspects de la réalité qui ne peuvent être mis en mots mais qui se montrent. Sa conception *est* que cette façon de parler peut être utile ou même pour un temps essentielle, mais qu'on doit à la fin l'abandonner et la prendre franchement pour du vrai non-sens [*real nonsense*], du pur non-sens [*plain nonsense*], dont nous ne pensons pas à la fin qu'il correspond à une vérité ineffable. Parler d'aspects de la réalité en connexion avec ce qui se montre dans le langage, c'est employer une espèce très étrange de langage figuratif. Et cela vaut aussi de «ce qui se montre» (Diamond, 2004, p.245)⁹⁸.

⁹⁸ La critique faite par Hacker dans *Was he trying to whistle it?*, porte en outre sur ces prétendues propositions insensées qui seraient utiles mais «seulement pour un certain temps», de sorte qu'elles seraient une espèce de «transition vers le pur non-sens». En faisant usage d'un «non-sens transitionnel», Diamond commet finalement la même faute dont elle accuse l'interprétation traditionnelle : d'une manière ou d'une autre,

Par conséquent, on ne devrait pas lire le *Tractatus* comme composé de propositions essayant de dire ce qui se montre, même si Wittgenstein lui-même affirme que celles-ci sont tout à fait insensées; d'abord parce que le non-sens ne serait pas ici conçu comme on aurait pu penser; ensuite, parce qu'il n'y aurait là aucune «tentative» frustrée: selon Diamond, Wittgenstein aurait depuis toujours eu l'intention de ne rien exprimer d'ineffable à travers le *Tractatus*. Et lorsqu'on veut s'accrocher à cette idée qu'il y a quelque chose d'indicible qui se montre, on s'accroche à la même échelle qu'on est censé jeter.

Dans son article *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, Diamond prétend résumer l'interprétation d'Anscombe avec la formulation suivante:

That there are some sentences which are nonsense but which would say something true if what they are an attempt to say could be said. The unsayability of what they attempt to say precludes its being said, but we can nevertheless grasp what they attempt to say (Diamond, 2000, p.158).

Cependant, on voit ici que Diamond a mal compris Anscombe: tout d'abord, cette dernière ne dit pas qu'on saisit *ce que* les propositions diraient si elles pouvaient être dites. Mais s'il y a quelque chose qui se montre et qui ne peut pas être dit, cela se fait à travers les propositions légitimes du langage lui-même et non avec des propositions insensées. La position d'Anscombe n'est pas du tout celle décrite par Diamond. Anscombe semble maintenir précisément ce qu'on tire de l'œuvre elle-même. Wittgenstein n'avait jamais dit que les propositions insensées diraient quelque chose de vrai si elles pouvaient être dites – au contraire, la supposition même d'une «vérité» du dicible est déjà insensée. Ce qu'Anscombe dit est plutôt la chose suivante: “[What is true and cannot be said] ‘can be shewn’, or ‘are exhibited’,

on multiplie ainsi les significations du *non-sens*. Ou comme le dit bien Marion: “It can't be that the same phrase makes sense for a moment, only to be declared nonsense later on: if it is plain nonsense, it always is and recognizably so, immediately. To pretend that some gibberish is immediately recognized as such and some other gibberish manages to fool philosophers is to reintroduce a distinction where there is supposed to be none” (Marion 2009, p.204).

in the propositions saying the various things that can be said” (Anscombe, 1963, p.162). Or, c’est effectivement ce que Wittgenstein lui-même dit au paragraphe 4.115: «Elle [la philosophie] signifiera l’indicible en figurant le dicible dans sa clarté». Anscombe ne soutient donc pas que les pseudo-propositions montrent une «vérité ineffable» qui serait cependant intelligible si leur contenu pouvait être exprimé. Et concernant le *Tractatus*, ce qui y est montré n’a rien à voir avec un quelconque *contenu dicible*.

Mais ici, en outre, ce qui perturbe Diamond est précisément l’affirmation, tout à fait justifiée par le *Tractatus* lui-même, selon laquelle il y a *ce qui* se montre: «Il y a assurément de l’inexprimable. Il se montre, c’est le mystique» (6.522). Les choses qui sont indicibles, dit Anscombe, montrent toujours quelque chose d’important (et elle cite l’exemple de la logique du monde qui est montrée par les tautologies). Elle maintient d’ailleurs la distinction entre ce qui est vide-de-sens (les propositions de la logique) et ce qui est non-sens, en définissant les propositions de celui-ci comme des tentatives de dire ce qui se montre: “i.e. sentence-like formations whose constituents turn out not to have any meaning in those forms of sentences – e.g. one uses a formal concept like ‘concept’ as it were a proper concept” (Anscombe, 1963, p.163). Les propositions de la logique au contraire, selon Anscombe, ne disent rien et n’essayer pas de le faire, mais elles montrent ce qu’on prétendrait dire avec les propositions insensées de la philosophie. Les tautologies s’ajoutent ainsi aux propositions légitimes du langage comme celles qui peuvent montrer quelque chose.

D’ailleurs, la position de Hacker – autre cible de Diamond – est tout à fait semblable à celle d’Anscombe:

They [les propositions insensées du *Tractatus*] show nothing at all. The propositions that *are* held to show the ineffable truths which the *Tractatus* seems to be trying to say are not the pseudo-propositions of the book but well-formed propositions (including the senseless propositions of logic)⁹⁹.

Cela signifie que la réfutation par Diamond de cette supposée interprétation traditionnelle ne concerne finalement ni Anscombe ni Hacker, et que les conclusions de la *resolute reading*, aussi bien pour le *Tractatus* que pour les textes cibles des commentateurs, sont toujours tirées à partir d'une mauvaise compréhension de ce qui y est réellement en jeu.

Pourtant, une telle interprétation aurait pu concerner plutôt Black que les autres, un auteur qu'on pourrait également placer du côté «traditionnel» (Black, 1964)¹⁰⁰. Il est vrai que celui-ci ne parle pas de ce qui se montre en tant qu'une «vérité ineffable», mais il «s'accrocherait à l'échelle» – dans le sens de Diamond – en soutenant qu'on devrait garder quelques-unes des propositions du *Tractatus* parce qu'elles communiqueraient ou annonceraient ce qui peut être montré à propos surtout de la syntaxe logique. “Here is one ‘ladder’ that need not be thrown away”, dit-il. Même si, à première vue, il semble suivre la distinction entre *sinnlos* et *unsinnig*, la manière dont chaque proposition se montre comme dépourvue de sens est, selon lui, identique: “For just as every tautology shows by itself that it is a tautology, so every piece of nonsense must itself *show* that it is nonsensical, and the attempt to *say* so must be nonsensical”. Il attribue ce statut à un certain groupe de propositions du *Tractatus* lui-même. En ce sens, il procède à la même erreur que Diamond, en

⁹⁹ Cfr. Hacker, 2000, p.356. L'auteur l'affirmait déjà dans *Insight and Illusion*: “Nonsensical pseudo-propositions violate the rules of logical syntax. Like senseless propositions they say nothing. But unlike senseless propositions they show nothing about the world, neither about its form nor about its content. [...] Philosophers try to say what can only be shown, and what they say, being nonsense, does not even show what they try to say” (Hacker, 1986, p.18).

¹⁰⁰ Les citations de son œuvre qui suivent immédiatement peuvent être trouvées de la page 376 à la page 386.

voulant faire des distinctions entre les propositions de l'œuvre¹⁰¹. Il y aurait d'une part des affirmations formelles appartenant au domaine de la logique, c'est-à-dire ayant le même statut que les tautologies et les propositions de la mathématique, qui pourraient donc être «gardées»: "For all such remarks are *a priori* but involve no violations of the rules of logical syntax". Il y aurait d'autre part les «vraies marches de l'échelle», avec lesquelles Wittgenstein aurait fait un «exercice de révision du langage métaphysique», ce qui expliquerait la raison pour laquelle on comprend le *Tractatus*: "In searching for the 'essence', he is constantly stretching words 'towards a generality foreign to their ordinary use (to use Whitehead's phrase)"; et l'auteur ajoute qu'en procédant de cette manière, le Wittgenstein métaphysicien "will arrive at a more extensive, a more penetrating, and in some way more fundamental, view of the universe".

Sans doute l'objectif de Black est-il de sauver le *Tractatus* de l'autodestruction en affirmant qu'il y a ce qui se montre malgré les règles strictes du sens, en sauvant ainsi, en même temps, toutes les thèses philosophiques de l'œuvre considérées comme importantes. Cependant, comme l'observe Hacker, cela est très problématique puisque, entre autres, les « propositions » de la logique sont *vides de sens* et la manière dont elles contreviennent aux conditions de sens de toute proposition légitime est différente de la manière dont le font les *propositions insensées* – lesquelles, selon Wittgenstein lui-même, sont celles qui composent le *Tractatus* (Hacker, 2000, p.356)¹⁰². Hacker serait aussi d'accord pour dire que les tautologies n'ont pas de sens parce qu'elles sont des situations limites concernant les valeurs de vérité – n'étant pas non plus bipolaires– et qu'elles ne consisteraient

¹⁰¹ Il refuserait pourtant immédiatement la conception stricte de «non-sens» de la *resolute reading*: "These dismal reflections are premature, as I shall try to show. They arise from a too hasty equation of 'nonsense' with gibberish, and of what 'cannot be said' with what cannot be rationally communicated. It is quite certain that a sympathetic reader can make sense of the text of the *Tractatus* in a way which would be impossible if he were trying to decipher unintelligible absurdities" (Black, 1964, p.379).

¹⁰² Certes, toujours dans le contexte selon lequel la distinction entre dire et montrer et la distinction entre non-sens et vide de sens est valable. Pour Diamond, cet argument ne devrait même pas être pris en compte.

pas en des tentatives de dire ce qui se montre. (Cela dit je ne comprends pas pourquoi Hacker ajoute aux propositions bien formées du langage ces propositions vides de sens de la logique. Voir l'observation entre parenthèse dans la citation ci-dessus). En outre, l'exemple donné par Black de ce qu'il considère comme une proposition tautologique dans le *Tractatus* n'est autre que l'exemple d'un non-sens (certes, conformément à l'examen de la première section): "For exemple, when Wittgenstein says that a proposition is not a complex name, he draws attention to an important feature of the grammar (or the 'logic') of the word 'proposition'" (Black, 1964, p.381). Or, cela est justement ce qui constitue une proposition *insensée*, mais non une proposition logique. La définition donnée par Black de la proposition tautologique est celle que Wittgenstein donne pour l'ensemble des propositions tombant sous l'erreur du non-sens propre à la philosophie métaphysique: "This line of defence applies to all cases in which Wittgenstein is seeking the 'essence' of something" (*ibid.*).

Black a pourtant raison de dire que le *Tractatus* aussi montre quelque chose, même si cela n'est pas fait comme il le voulait, et dans ce sens la position de Hacker à propos des propositions insensées ne me semble pas correcte lorsqu'il dit "they show nothing at all". Il est probable que les propositions insensées (et les propositions du *Tractatus* en particulier) ne montrent pas une «vérité ineffable», mais ce n'est pas vrai qu'elles ne montrent *rien*. Elles pourraient au moins montrer qu'elles sont une tentative de dire ce qui ne peut pas être dit. De cette manière, en l'affirmant moi-même, je m'oppose à la fois à Diamond, mais aussi à Anscombe et à Hacker.

Il est vrai que, conformément à Anscombe et à Hacker, et ensuite à Stokhof¹⁰³, les propositions légitimes du langage montrent ce qui ne

¹⁰³ Voir par exemple: "A meaningful sentence has two ways in which it tells us something. Through its meaning it informs us about the way the world actually is (if it is true). But that is not all. It has meaning by virtue of its (logical) form, and this shows us something about the world: not what the world is like in the empirical sense, but what its logical form is. In other words: a meaningful sentence says

peut pas être dit : la structure logique du langage¹⁰⁴ et du monde. Cependant, cela ne rend toujours pas compte du statut des pseudo-propositions du *Tractatus* et de la philosophie en général. Est-ce que ces «propositions» devraient être considérées comme insensées (mais non dans le sens, comme on l'a vu, du «pur non-sens») et point final? Mais alors pourquoi Wittgenstein semble-t-il attribuer tellement d'importance à son interdiction? Serait-ce tout simplement pour ne pas enfreindre les règles du sens qu'il vient de montrer? Pourquoi dans ce cas le rejet de l'œuvre elle-même poserait problème? Et pourquoi le statut du *Tractatus* lui-même poserait tant de soucis? Étant donné que cette œuvre est une œuvre «philosophique» reconnue pourtant comme insensée – ainsi que toute «proposition philosophique» –, il nous est indispensable d'établir son statut et ensuite sa particularité en relation à d'autres œuvres philosophiques. Dans cette perspective, il nous est aussi indispensable de savoir ce qui y est montré.

Prenons Hacker encore une fois. Comme dans son livre *Insight and Illusion*, l'auteur parle dans son article *Was he trying to whistle it?*, du non-sens des propositions du *Tractatus* comme «*illuminating nonsense*» (Hacker, 1986, p.18-19). On y trouve une sorte de résumé de la position qu'il maintenait déjà auparavant :

[...] for there are no different *senses* of the word 'nonsense'. Nor are there different kinds of nonsense – nonsense no more comes in kinds than it comes in degrees. But the nonsense of the pseudo-propositions of philosophy, in particular of the philosophy of the *Tractatus*, differs from the nonsense of 'A is a frabble' for it is held to be *an attempt to say what cannot be said but only shown*. In this sense it can be said to be 'illuminating nonsense' (Hacker, 2000, p.365).

À première vue Hacker semble ici offrir une approche semblable à ma propre interprétation du non-sens telle que donnée précédemment – et dire ce que Black aussi affirme concernant le statut du *Tractatus*.

(correctly or incorrectly) what is actual, by virtue of its content, and shows what is possible, by virtue of its form" (Stokhof, 2002, p.140)

¹⁰⁴ Cet aspect de la distinction entre dire et montrer est similairement étendu à la mathématique par Marion, 2008, p. 05-06, p.99-100.

Pourtant, en même temps, ce résumé semble aussi contredire ce qu'il avait maintenu avant: que les propositions du *Tractatus* ne montrent rien du tout – “they show nothing at all”¹⁰⁵. Comment serait-il possible que des propositions qui ne montrent rien arrivent à éclaircir quelque chose? Dans *Insight and Illusion*, son approche n'est pas moins incomplète et confuse: l'auteur n'arrive pas à expliquer entièrement comment on pourrait distinguer un «non-sens éclairant» d'un non-sens tout court. On pourrait peut-être trouver la bonne piste dans la suite de l'observation qu'on vient de lire, mais cela ne sera pas à la fin moins problématique:

It is the motive behind it and the means chosen for the objective (e.g. the illegitimate use of formal concepts) that earmarks the nonsense of the *Tractatus*. Unlike such gibberish as ‘A is a frabble’, the propositions of the *Tractatus* are rungs on the ladder whereby to climb to a correct logical point of view, from which one will apprehend what cannot be said but which manifests itself in what can be said – the essence of the world, the transcendence of good and evil, what the solipsist means, etc. (Hacker, 2000, p.365).

Les propositions que Hacker considère sous le terme “*illuminating nonsense*”, Anscombe les appelle des «propositions utiles» (*helpful*). Même si elle nie qu'il y ait «quelque chose derrière» les propositions apparemment sensées de la philosophie (“*sentence-like formations*”), quelque chose qui se montrerait malgré le non-sens, l'auteure semble attribuer un statut différent aux propositions du *Tractatus* lui-même:

¹⁰⁵ Hacker se contredit aussi dans cet extrait lui-même et ailleurs lorsqu'il affirme, et dans ce sens comme le fait Diamond, qu'il n'y a pas de significations ou de types différents de non-sens. Or, il disait avant, en parlant de Black, que non-sens et vide de sens ne sont pas la même chose; maintenant il dit, malgré lui-même, que le non-sens de la philosophie du *Tractatus* ne fonctionne pas comme le non-sens de “A is a frabble”. Il y a alors tout de même des différences. – En plus, si les propositions insensées ne montrent rien, comment expliquer alors cette affirmation?: “Apparently what someone means or intends by a remark can be grasped even though the sentence uttered is strictly speaking nonsense. (Thus Wittgenstein claims to understand what the solipsist means)” (Hacker, 1986, p.26).

[...] Wittgenstein regards the sentences of the *Tractatus* as *helpful*, in spite of their being strictly nonsensical according to the very doctrine that they propound; someone who had used them like steps 'to climb out beyond them' would be *helped* by them to 'see the world rightly'. That is to say, he would see what 'is shewn', instead of being down in a bog confusedly trying to propound and assert sometimes cases of what is 'shewn', sometimes would-be contradictions of these (Anscombe, 1963, p.162 ; je souligne).

Mais en quoi une telle utilité pourrait consister? En quoi consisterait la différence sur laquelle insistent ici Anscombe et Hacker? Pourquoi – grâce à quelle marque spécifique – les propositions du *Tractatus* seraient moins «philosophiques» que les autres (et par là moins insensées)? Et comment la simple montée de l'échelle à travers des marches «insensées» pourrait nous amener au point de vue logiquement correct? Comment l'usage illégitime des concepts formels pourrait fonctionner comme des marches? Et comment ces « propositions éclairantes » illuminent-elles? Comment ce point de vue tout simplement logique pourrait nous aider à comprendre l'essence du monde? Et finalement, comment un point de vue tout simplement *logique* pourrait nous fournir une compréhension *éthique*? Cela n'est pas du tout suffisant. Et je voudrais ici avancer la suggestion selon laquelle cette limitation au point de vue logique est précisément ce qui rend les approches des commentateurs incomplètes et insuffisantes pour l'explication du non-sens et de la tâche philosophique du *Tractatus*. Notamment, Hacker restreint la possibilité du montrable aux caractéristiques du symbolisme ("*the features of our symbolism*"), c'est-à-dire, au langage «bien formé», et ne fournit que des éléments purement logiques pour distinguer (contre Diamond) les propositions simplement absurdes des propositions insensées (Hacker, 2000, p.364-365) ¹⁰⁶. Pour Anscombe aussi, tout ce qui peut être montré n'a affaire qu'à la logique du monde et du langage, et la vision correcte du monde est tout simplement *logiquement* correcte: "The man, however, who

¹⁰⁶ Une position que l'auteur soutenait déjà avant: "Philosophy does not aim at new knowledge, but at a correct logical point of view upon existing non-philosophical knowledge" (Hacker, 1986, p.22).

having been helped by the *Tractatus* 'sees the world rightly', i.e. sees what logic reveals as 'shewn' [...]" (Anscombe, 1963, p.173).

Il en va de même en ce qui concerne d'autres auteurs. Leo K.C. Cheung semble partager plus ou moins la position d'Anscombe et de Hacker lorsqu'il dit que les propositions légitimes du langage montrent ce que les propositions insensées du *Tractatus* essayent de dire. Évidemment, Cheung est aussi en désaccord avec la *resolute reading*:

The *Tractatus* mainly consists of nonsensical elucidations. But how can nonsensical sentences shed light on the nature of language and logic, and the correct method in philosophy? How are they related to philosophy and philosophical utterances? One thing that the resolutists fail to see is that although nonsensical sentences neither show nor say anything, some of them may be employed to direct one to see something that is shown by significant propositions. There are in fact two different roles nonsensical sentences may play. One is that they are presented as philosophical utterances as if they were saying something profound. Another is that they are employed as elucidations to help one to see something that cannot be said but shown by significant propositions (Cheung, 2008, p.215-216).

Et Cheung dit que c'est précisément ce dernier rôle que jouent les propositions du *Tractatus*. En ce sens sa position est tout fait semblable à celle de Hacker, manifestant ainsi exactement les mêmes problèmes: comment réussit-on à voir le non-sens de certaines propositions (philosophiques) à travers d'autres propositions insensées (celles du *Tractatus*) conçues *de cette manière*? Ou bien, comment des propositions qui ne disent ni ne montrent rien peuvent-elles être employées pour orienter quelqu'un vers ce qui se montre par des propositions légitimes? Comment des propositions insensées et conçues comme telles réussissent-elles à remplir un rôle déterminé qui s'oppose ainsi à un autre rôle, celui-ci simplement métaphysique? Saurait-on en faire la distinction, vu qu'elles n'émergent que d'un seul non-sens? Dans ce sens, ne pourrait-on pas voir n'importe quelle «proposition philosophique» (et non seulement celles du *Tractatus*)

comme remplissant un rôle en vue d'une élucidation? Vu qu'elles ne montrent rien, quelle est alors la marque qui nous autorise à donner aux propositions du *Tractatus* un rôle à part? En outre, en quoi consisterait exactement l'«élucidation des propositions» lors de la lecture du *Tractatus*? S'il s'agit simplement de montrer ce que les propositions légitimes montrent elles-mêmes, le prétendu rôle éclairant n'est-il de toute façon pas superflu? Ne retombe-t-on pas par là dans le non-sens «philosophique-métaphysique»? En attribuant deux rôles distincts à un seul type de non-sens, on n'en arrive donc pas moins à la même impasse.

Wittgenstein n'a jamais dit qu'il y a une différence, de rôle ou de type, entre les propositions insensées de la philosophie en général et les propositions insensées du *Tractatus*. Le paragraphe 6.54 permet de reconnaître qu'il n'y a pas là de différences formelles, comme le prouve aussi l'examen du terme «*unsinnig*» auquel on a procédé ci-dessus – les «critères» pour l'établissement du non-sens étant ainsi également valables pour le *Tractatus* lui-même; de plus, s'il y avait des différences, l'échelle ne serait même pas nécessaire, puisqu'on les aurait comprises tout de suite. Wittgenstein ne dit pas que ses propositions sont des «propositions éclairantes» ou des «élucidations» ou des «éclaircissements», voulant par là signifier qu'elles sont moins «philosophiques» ou «métaphysiques» que d'autres propositions de la philosophie; si elles arrivent à «éclaircir» quelque chose, cela n'est pas dû à un statut spécial opposé à d'autres propositions insensées; et ce qu'il affirme, en effet, est que ses propositions «éclaircissent» («*Meine Sätze erläutern dadurch [...]*»), mais non qu'elles «sont des éclaircissements» comme le voudrait la traduction de Granger¹⁰⁷. Ce n'est pas sur les propositions elles-mêmes qu'on reconnaît le non-sens du *Tractatus*, comme ce serait effectivement le cas si ces propositions avaient vraiment le statut voulu par Diamond ou bien le statut tautologique voulu par Black¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Voir aussi les commentaires sur la traduction anglaise de ce paragraphe (Wittgenstein, 1973, p.51, 53-54).

¹⁰⁸ Comme on le verra, la manière dont le *Tractatus* accomplit sa tâche engendre d'autres éléments à part son propre non-sens. Voir ci-dessous la troisième partie du

Et pourtant, même en étant en opposition à la *resolute reading*, c'est bien ce qu'affirme Cheung lui-même ; une proposition insensée du *Tractatus*, dit l'auteur, "may serve as an elucidation, which directs one to see that what it appears to be saying is shown by the structure of the significant propositions [...]" (Cheung, 2008, p.216). Cela veut dire que, d'une certaine manière, les propositions du *Tractatus* seraient capables d'orienter vers l'emploi correct du dicible à travers la seule reconnaissance du non-sens – qui, selon l'auteur lui-même, ne dit ni montre pourtant rien. Que pour Cheung cela se produit sur la seule inspection des propositions insensées elles-mêmes est montré à travers l'analogie qu'il fait avec les propositions de la logique:

However, recognizing their nonsensicality helps one see something about the nature of language and logic shown by significant propositions. (This is similar to the fact that recognizing that tautologies say nothing directs one to see the logic of the constituent propositions.) He seems to think that what those nonsensical sentences attempt to say were supposed to be about the conditions of saying (i.e., logic), and so must be there whenever we are saying something significant. The nonsensical sentences themselves neither say nor show anything. Rather, what they appear to be saying, i.e., the conditions of saying, reside in significant propositions saying something else (Cheung, 2008, p.218).

présent chapitre. – Les paragraphes 3.263 («Les significations des signes primitifs [*Urzeichen*] peuvent être expliquées par des éclaircissements. Les éclaircissements sont des propositions contenant les signes primitifs. Ils ne peuvent donc être compris que si les significations de ces signes sont déjà connues») et 4.112 («Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. [...] Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements») sembleraient d'une certaine manière contredire ma position concernant les «élucidations» ou les «éclaircissements» («*Erläuterungen*»), vu que Wittgenstein lui-même y emploie le terme. Pourtant, dans les deux cas il s'agit d'une prescription qui se rapporte à l'analyse logique du langage ou à la méthode correcte de la philosophie plutôt que d'une observation sur le statut des propositions du *Tractatus* lui-même – et on ne doit pas oublier que ce que Wittgenstein est en train de faire est d'établir les bases pour que cette méthode correcte soit effectivement possible. De toute façon, le terme « éclaircissement » n'y est pas mis en rapport avec le non-sens et n'y est pas dit avoir le statut de proposition insensée.

Certes, les propositions légitimes du langage montrent les conditions de sens sans lesquelles celles-là ne pourraient rien dire – et dans ce sens vouloir dire ces conditions est insensé et superflu. Mais, encore une fois, s'il en est ainsi et si les propositions insensées ne montrent vraiment rien, pourquoi alors penser qu'elles ont un rôle quelconque? En outre, cette caractérisation des propositions insensées telle que pensée par Cheung et Hacker – lorsqu'ils font appel à une distinction entre les propositions insensées du *Tractatus* et les autres propositions insensées – n'écarte finalement pas les mêmes problèmes soulevés par la position de Diamond, parce qu'on a ici toujours affaire au même mystère de la reconnaissance du non-sens sur des propositions qui semblent d'abord vouloir dire quelque chose. Apparemment, le problème réside dans l'incompréhension du concept même de non-sens et aussi dans la multiplication de distinctions qu'on ne trouve nulle part dans le *Tractatus*. En outre, selon ces interprétations, la possibilité du montrable demeure restreinte aux propriétés logiques du langage – rien n'y est dit sur l'éthique. Reconnaître les supposées propositions philosophiques comme insensées, dit Cheung, et savoir ce qu'est montré à travers les propositions légitimes du langage, fait partie de la vision correcte du monde (Cheung, 2008, p.222). Mais qu'est-ce que signifie alors «voir le monde correctement»? Et pourquoi devrait-on parvenir à cette vision correcte, sinon pour des raisons éthiques? L'approche de Cheung, comme les autres, n'arrive pas non plus à l'expliquer.

Finalement, voici une dernière interprétation de «non-sens» qui, si elle a aussi pour but de rendre compte des concepts propres au *Tractatus*, essaie tout de même de le sauver par là de l'auto-réfutation. Erik Stenius distingue ainsi ce qu'il appelle le langage «figuratif» (*depicting*) du «langage non-figuratif» (*non-depicting language*), distinction qui est elle-même déjà fondée sur une erreur, vu que ce qui n'est pas *figuratif* ne peut à vrai dire pas constituer un *langage* – autrement dit, on ne peut pas parler d'un *langage* qui n'est pas *figuratif*¹⁰⁹. Il divise ensuite les «propositions non-figuratives» en trois types qui s'accorderaient à différents «besoins d'expression»: d'abord,

¹⁰⁹ Toutes les citations qui suivent peuvent être trouvées dans Stenius, 1964, p. 207-213.

en parlant du fonctionnement logique du langage, il y aurait des propositions remplissant une «fonction préparatoire» vers la compréhension du langage – et ce peut-être dans le même sens qu’Anscombe et Hacker et Cheung attribuent aux propositions du *Tractatus* comme “*helpful*”, “*illuminating*” ou “*elucidating*”; ensuite, il y aurait des « propositions non-figuratives» traitant de la structure interne de la réalité et du langage (ce qui, malgré Stenius, revient en fait au même que le premier type); et, en dernier lieu, il y aurait des «propositions non-figuratives» concernant ce qui ni ne se montre ni ne se dit (“*statements on what can be neither ‘shown’ nor ‘said’*”); l’auteur classe dans ce dernier type les propositions insensées de la philosophie telles que « le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ». Pourtant, conformément à l’analyse ci-dessus, chacun de ces prétendus « types » de propositions est en effet un *non-sens*, et il n’y a pas une troisième alternative entre le dicible et le montrable. Il n’y a donc pas de «propositions» sur *ce qui* ne peut être ni dit ni montré. Que seraient-elles, en effet? Or, les supposées propositions de la philosophie sont des tentatives de dire *ce qui* se montre et c’est précisément cette caractéristique qui les rend insensées. Ainsi, pour ce qui est du non-sens, la prétendue distinction de Stenius n’existe même pas. En outre, si les «propositions philosophiques» concernent *ce qui* n’est ni montré ni dit, pourquoi alors l’auteur essaie-t-il de leur donner un statut à part en les appelant des «métaphores syntaxiques»? Il est difficile de voir de quoi exactement elles seraient les métaphores. Certes, à manière de Black, Stenius prétend ici sauver du non-sens destructeur du *Tractatus* les soi-disant expressions « non-figuratives » qui semblent pouvoir être comprises ou lues:

So non-depicting language *can* be perfectly clear. [...] Perhaps we could indicate the logical status of sentence (9) [Red is an object] by characterizing it as a *syntactical metaphor*. Its sense does not have the form suggested by its logical syntax, but nevertheless this syntax seems to be the best we can give it. If we adopt this terminology we could state that *all philosophical statements are syntactical metaphors*. And though this statement is itself metaphorical in many ways, I think it does more justice to the real difficulties arising from the use of philosophical statements than the statement that all

philosophical statements are nonsensical” (Stenius, 1964, p.212-213).

En employant encore une fois cette image de Diamond, on pourrait dire que comme Black, Stenius «s'accroche» ici solidement à l'échelle : on substitue en effet aux «propositions métaphysiques» des «propositions métaphoriques» pour sauver le domaine philosophique-métaphysique tout entier, sans comprendre que Wittgenstein l'avait déjà sauvé par le silence¹¹⁰.

C'est encore une fois la compréhension du but éthique engendré par la conception du «non-sens» qui manque dans cette interprétation, comme dans les autres: l'imposition du non-sens à la philosophie-métaphysique ne vise pas à rendre possible une «autre forme» de philosophie qui puisse remplir à peu près le même rôle que celle-là, mais vise plutôt à rendre possible, comme on le verra, une vie éthique vécue *sans* la philosophie-métaphysique. Et pour qu'on puisse bien se représenter cette possibilité, on doit également comprendre qu'*il y a* ce

¹¹⁰ Stenius semble comprendre la partie mystique du *Tractatus* dans une acception plutôt ordinaire du terme «mysticisme» et, tout en niant que Wittgenstein aurait pu avoir une telle « inclination mystique », il rapproche en effet cette compréhension du «mystique» et l'attitude positiviste à l'égard de l'«ineffable»: “On the one hand the ‘inexpressible’, as we have seen, has a positive ring, but on the other hand Wittgenstein seems to share the positivistic tendency to regard it as nonsense which does not deserve our attention” (Stenius, 1964, p.225). – Je ne serais pas étonnée de savoir qu’une telle interprétation concernant des «propositions philosophiques métaphoriques» serait à la base d’autres visions du *Tractatus* dites aujourd’hui «littéraires». En tout cas, Alex Burri se sert de Stenius dans son article *Facts and Fiction* pour parler du statut ontologique des «entités fictives» (de la littérature) (Burri, 2004). Je ne veux pas ici entrer dans la discussion en question, mais la conclusion de Burri, qui serait selon lui cohérente avec l’ontologie mise en œuvre dans le *Tractatus*, semble être que les entités fictives de la littérature sont «concrètes» comme tous les objets du *Tractatus*. L’objectif derrière une telle position semble toujours être la sauvegarde de ce qui ne peut pas être dit – dans ce cas, la littérature – en lui conférant d’une manière ou d’une autre un *sens* et une *permission* d’expression. Ce ne semble pas être différent pour Stenius lorsqu’il parle, outre les propositions métaphoriques, d’«états de choses fictifs»: “A fictitious picture of this kind may be either naturalistic or non-naturalistic. An illustration of a fairy tale may be considered a more or less naturalistic fictitious picture.” (Stenius, 1964, p.110) Pour une autre interprétation similaire voir aussi l’article *Wittgenstein’s Tractatus and the Logic of Fiction*, Jacquette, 2004.

qui se montre et que par là même il n'y a rien qui doive être par nous conservé de la «destruction» par exemple à l'aide de propositions plus ou moins «salvatrices».

1.2.2 . Ce qui se montre

On a vu que la conception austère du non-sens de Cora Diamond l'amène à abolir la distinction même entre dire et montrer, une des distinctions les plus importantes du *Tractatus*. Or, étant donné cette importance, toute interprétation du terme « non-sens » doit rendre compte de cette distinction. En effet, pour qu'on soit capable de comprendre ce qu'est le non-sens et la raison pour laquelle il est conçu de cette manière, on doit toujours le penser par rapport à ce qui peut être dit ou non. En effet, si le non-sens était quelque chose de semblable au pur non-sens de Diamond, on n'aurait même pas besoin de l'*interdire*, parce qu'il ne serait évidemment pas *illusoire*. Si on a raison de dire que le non-sens résulte de toute tentative de dire, par une pseudo-proposition insensée ayant une apparence de sens, ce qui se montre nécessairement, alors son interdiction est *imposée* par la distinction centrale de l'œuvre. Cela exclut évidemment toute compréhension selon laquelle les propositions insensées qui doivent être ainsi interdites sont des propositions qu'on reconnaîtrait, d'une manière ou d'une autre, comme *immédiatement insensées* ou même comme *clarificatrices* – tel que voulu par certaines des interprétations du «non-sens» examinées ci-dessus.

Or, dans cette lettre envoyée à Russell depuis Cassino dont on a déjà parlé, Wittgenstein revient sur la question fondamentale qui traverse le *Tractatus*, à savoir précisément la distinction entre dire et montrer, dont l'acceptation doit aussi inéluctablement orienter la compréhension de chacun des sujets particuliers de l'œuvre. Puisqu'il s'agit maintenant de rendre claire l'importance cruciale et définitive de cette distinction pour Wittgenstein, j'aimerais ici citer encore une fois les extraits pertinents de cette lettre – et ensuite, toujours dans le même but, d'autres remarques semblables:

Cela dit, je crains que tu n'aies pas saisi mon intention fondamentale, dont toute l'affaire des propositions logiques

n'est qu'un corollaire. Le point essentiel est la théorie qui distingue ce qui peut être exprimé (*gesagt*) par des propositions – i.e. par le langage – (et, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*), et ce qui ne peut pas être dit, mais seulement *montré*. Et cette théorie est, à mon sens, le problème cardinal de la philosophie.

(3) C'est là précisément ce que l'on ne peut pas dire. Tu ne peux prescrire à un symbole ce qu'il *peut* [*may*] exprimer dans l'usage qui en est fait. Tout ce qu'un symbole EST CAPABLE [*CAN*] d'exprimer, il PEUT [*MAY*] l'exprimer. Ma réponse est brève, mais elle est juste ! [...] (5) Ceci touche à la question cardinale de ce qui peut être exprimé par une proposition, et de ce qui ne peut pas l'être, mais peut être seulement montré. Je ne puis l'expliquer en détail ici. Pense simplement que ce que tu veux *dire* par la pseudo-proposition « il y a deux choses » est *montré* par le fait qu'il existe deux noms possédant des significations différentes (ou qu'il en existe un doté de deux significations). Une proposition – par exemple (a, b) ou ($\exists$, x, y). (x, y) – ne dit pas qu'il y a deux choses. Elle dit quelque chose de fort différent. Mais *qu'elle soit vraie ou fausse*, elle MONTRE ce que tu veux *exprimer* en disant : « il y a deux choses ». [...] (7) Cela est si peu nécessaire que c'est même *impossible*. Une telle proposition n'existe pas ! Le fait que toutes les propositions élémentaires sont données est MONTRE par le fait qu'il n'y en a aucune qui possède un sens élémentaire et qui ne soit donnée. C'est la même histoire qu'en (5) (Wittgenstein, 2006, p.67-69).

À Engelmann Wittgenstein disait, concernant un poème d'Uhland:

Il en est ainsi : si on ne cherche pas à exprimer l'inexprimable, alors *rien* n'est perdu. L'inexprimable est plutôt – inexprimablement – *contenu* dans l'exprimé ! (Engelmann, 2010, p.33)¹¹¹.

¹¹¹ Engelmann avait lui-même dit dans la lettre à laquelle Wittgenstein répondait: «C'est [le poème d'Uhland] une merveille d'objectivité. Presque tous les autres poèmes (y compris les bons) s'efforcent d'exprimer l'inexprimable, ce qui n'est pas ce qui est

Et en disant à von Ficker que le but l'œuvre est un but éthique, Wittgenstein faisait usage de la distinction entre dire et montrer pour parler du *Tractatus* lui-même:

J'ai eu autrefois l'intention d'insérer dans la préface quelques mots qui n'y figurent plus, mais que je vous livre cependant, car il se peut qu'ils constituent pour vous une clé. Je voulais écrire ceci, que mon travail consiste en deux parties : l'une qui est présentée ici, à quoi il faut ajouter tout ce que je n'ai *pas* écrit. Et c'est précisément cette partie-là qui est l'Important. En effet, mon livre trace les limites de l'Éthique, pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis convaincu que *strictement* parlant elles *ne* peuvent être tracées *que* de cette façon. Bref, je crois que pour ce qui concerne tout ce dont *beaucoup* parlent aujourd'hui pour ne rien dire, je l'ai établi [*festgelegt*] tout en le taisant. C'est pourquoi ce livre, à moins que je ne me trompe complètement, en dira bien davantage que vous ne pourriez vouloir dire vous-même. Mais vous ne remarquerez peut-être pas que cela s'y trouve dit. (Cometti, 1986, p.219-220; traduction modifiée)¹¹².

On voit par là que la distinction entre dire et montrer est au cœur de l'œuvre et que vouloir l'abolir signifie vouloir abolir en même temps le but même du *Tractatus*. Pour bien comprendre les conséquences de la conception du langage *et* du non-sens qui y apparaissent, il nous est donc indispensable de présupposer qu'il y a ce qui est *dicible* et ce qui est *indicible*. Or, l'établissement de cette distinction est proposé par Wittgenstein en tant que tâche philosophique (la sienne et ensuite la nôtre) depuis la Préface même de l'œuvre:

recherché ici, et c'est justement en quoi il est réussi ». On reviendra au poème lui-même au troisième chapitre, et cette citation deviendra alors très importante.

¹¹² Le verbe «*festlegen*» y est originalement traduit par «répéter», ce qui ne peut aucunement se justifier. Il peut en fait signifier quelque chose comme «fixer», «stipuler» et même «immobiliser», ce qui s'accorde parfaitement à la tâche même du *Tractatus* telle que présentée ici: celle de *tracer* les limites («*begrenzt*») de l'éthique *de l'intérieur*. Comme on le verra par la suite, dans le contexte de ma propre interprétation la traduction de «*festlegen*» par «établir» me semble tout aussi bien donner la signification voulue par Wittgenstein vis-à-vis de l'ensemble de l'extrait.

Préface – On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui peut en général être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, on doit se taire. (Traduction modifiée)¹¹³.

Ainsi, contrairement à ce que prétend Diamond, l'objectif de Wittgenstein n'est pas d'engager le lecteur, malgré lui, dans une activité imaginative complètement trompeuse. Le *Tractatus* n'essaie pas de tromper son lecteur, puisque son but est clairement déterminé depuis le tout début, et que la suite n'est que la mise en œuvre de ces objectifs: c'est pourquoi je parle ici d'«établissement». Les limites de ce qui peut être dit et de ce qui ne peut être que montré sont fixées à partir du langage *par* une conception stricte du *sens* de la proposition; et si Wittgenstein dit que ce qui est au-delà de ces limites est simplement *non-sens*, c'est parce que cela n'est justement pas *langage*. Il doit être clair qu'on parle ici de *ce langage* tel que conçu dans le programme du *Tractatus*, avec ses rigoureuses conditions de légitimité et de clarté qui limitent le dicible à la contingence – de même qu'il doit être clair que le non-sens ne peut être pensé que par rapport à *ce langage ainsi établi*¹¹⁴. Voilà pourquoi, en effet, le silence qui est demandé à la fin ne porte pas sur des choses telles que "piggly wiggle tiddle". Au contraire, il porte sur ce que *l'œuvre établira comme non-sens*¹¹⁵.

Or, si les règles logiques données par l'œuvre nous permettent de toujours discerner ce qui est une proposition de ce qui ne l'est pas, l'instauration de la distinction entre dire et montrer elle-même ne

¹¹³ Évidemment, les autres citations explicites du *Tractatus* concernant cette distinction se trouvent aux paragraphes 4.1212 et 7. – Concernant ce qui signifie ici «se taire», voir aussi Latraverse, 1984. Dans un autre registre voir également Bouveresse, 1981.

¹¹⁴ Et c'est bien ce fait qui ne semble pas être pris en compte par les commentateurs voulant légitimer le langage littéraire vis-à-vis de la conception de langage du *Tractatus*. Voir par exemple les différents articles de *The Literary Wittgenstein*, Gibson et Huemer, 2004.

¹¹⁵ Voilà aussi pourquoi, comme on le verra, on doit lire le *Tractatus* et monter une à une les marches de l'échelle: parce qu'à travers les conditions qui y sont établies on saura à la fin comprendre qu'on ne doit rien *dire* de ce qui est simplement non-sens. Voir sur ce point la section suivante.

pourrait pas être vraiment comprise et n'aurait pas de sens sans la considération du but éthique dont Wittgenstein parlait à von Ficker. En ce sens, la distinction a un caractère *imposé* ou *impératif* (voire, *obligatoire*) – comme c'est le cas pour la conception même du non-sens. C'est pour cette raison que je considère insuffisant un point de vue uniquement logique lorsqu'il s'agit du statut des propositions insensées : une vision logiquement correcte du monde suffirait-elle à expliquer l'imposition de la distinction entre dire et montrer et de la distinction entre sens et non-sens? Suffirait-elle en outre à ce qu'on comprenne l'importance de la *disparition* des supposés problèmes (de la philosophie et de la vie)? Or, si le but éthique de l'œuvre consiste à résoudre les problèmes philosophiques de manière définitive, et que les problèmes philosophiques tels qu'on les voit couramment ne sont en fait dus qu'à «une mauvaise compréhension de la logique de notre langage» (Préface), alors cela signifie qu'on doit procéder à une *dissolution irrévocable* de ces problèmes. Et cette dissolution est imposée par la distinction entre dire et montrer, non pas parce que ces «problèmes philosophiques» sont immédiatement et purement absurdes, mais parce qu'ils n'entraînent que *des illusions*¹¹⁶. Il s'agit alors à vrai dire d'*établir* le caractère insensé ou illusoire de la philosophie, tout en lui attribuant dorénavant cette tâche elle-même:

4.113 – La philosophie délimite le territoire contesté de la science de la nature.

4.114 – Elle doit marquer les limites du pensable, et par là de l'impensable. Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable. (Traduction modifiée).

4.115 – Elle signifiera l'indicible en représentant clairement le dicible. (Traduction modifiée).

La distinction entre dire et montrer n'est pas ainsi un appel à la seule inspection des propositions en vue d'un rejet sans conséquences; on ne dit pas que les limites du langage sont perçues comme on perçoit une tautologie ou un pur absurde. Au contraire, la compréhension du fonctionnement logique du langage n'est atteinte

¹¹⁶ On verra en détail dans le deuxième chapitre quelles sont les conséquences de cette dissolution pour ce qui est spécifiquement de l'éthique.

que lorsque l'est aussi la compréhension de la délimitation elle-même – c'est-à-dire, l'une est nécessaire à l'autre. La philosophie doit ainsi délimiter le dicible – et par là, dit Wittgenstein, l'indicible – en établissant ce qu'est le langage et ce qu'est le non-sens, et en établissant aussi, évidemment, ce qui est propre à chaque domaine.

On a ici affaire à quelque chose qui deviendra plus clair au cours de la section suivante, mais qui devrait être aussi présent à l'esprit pour ce qui suit : vu que cette délimitation s'impose à partir d'une conception déterminée de langage et d'une conception déterminée du non-sens, il semble que l'appel à la distinction entre dire et montrer demande avant tout son *acceptation*. Ce qui veut dire maintenant que la compréhension même du *Tractatus* ne se fait pas à cause du caractère manifestement insensé de ses propositions, mais parce qu'à la fin on comprend quelles sont les limites établies (on en était en fait averti depuis le début). Il s'agit alors d'une sorte de processus de *conviction* tout à fait conscient, et non d'une étrange activité imaginative comme le voudrait Diamond, ni d'une soudaine illumination, comme le voudrait Hacker. En ce sens, le silence qui est atteint à la fin est un silence plein de compréhension concernant aussi bien les limites du dicible que *ce qui* se montre et sur quoi on n'a pas besoin de parler – ce qui signifie bien plus que le seul aspect logique de la vision correcte du monde. L'*acceptation* et le processus de *conviction* sont ici des éléments importants vis-à-vis la distinction entre dire et montrer parce qu'ils doivent composer avec la compréhension selon laquelle, avec le silence, «rien ne se perd» – expression employée par Wittgenstein lui-même ; voir également la citation sur Uhland ci-dessus. Il s'agit, dans ce sens, d'un «détachement conscient» de toutes les tentatives de dire ce qui se montre, sans avoir de cela, pour ainsi dire, aucun regret. Ce détachement engendre donc d'abord la compréhension de ce que l'indicible est déjà contenu dans le dicible, et que par là rien n'est perdu, rien n'est laissé à son compte ; il engendre ensuite non seulement la compréhension de ce que rien n'est perdu, mais aussi que ce n'est qu'à travers ce détachement lui-même – qui est à vrai dire le détachement de toutes les illusions – qu'on trouve la solution des supposés problèmes, vu que ceci «montre combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus» (Préface). Or, cela est ainsi

justement parce qu'il s'agit là d'une *dissolution*. Dans ce sens, on peut dire d'une part que le silence qui y est atteint est plein de compréhension, d'autre part que cette compréhension elle-même ne contient plus aucun *contenu dicible*. Elle ne peut donc pas apparaître sous la forme d'une proposition et moins encore sous la forme d'une théorie. Cette compréhension, c'est-à-dire, la *dissolution* des problèmes, se trouve maintenant elle-même dans le domaine du montrable¹¹⁷.

Mais s'il n'y a plus aucun *contenu dicible*, il y a cependant *de l'indicible*. Il y a *ce qui se montre*. Ainsi, malgré Diamond, Wittgenstein lui-même le dit¹¹⁸ : « 6.522 – Il y a assurément de l'inexprimable. Il se *montre*, c'est le mystique. (Traduction modifiée)¹¹⁹ ».

Puisque la compréhension de ce qu'est ici l'«inexprimable» forme une part essentielle de la vision correcte du monde, il s'agit maintenant de rendre compte de ce domaine de manière telle qu'on

¹¹⁷ Et c'est pourquoi, de la même manière que la dissolution, la compréhension doit être ici définitive, ce qui demande une conviction tout aussi imperturbable. – Certes, lorsqu'on parle ici de problèmes, il ne s'agit pas des problèmes empiriques ou scientifiques, mais des problèmes philosophiques, ceux qui sont supposés être « les plus profonds » (4.003), incluant alors le problème de la vie (6.521).

¹¹⁸ Voir aussi dans ce sens Marion, 2004, p.124: «L'inexprimable n'est certes pas de l'ordre du sens que l'on puisse *dire* clairement dans le langage car nous pourrions à ce moment-là le dire, mais il existe bel et bien; telle est la nature, par exemple, de l'*étonnement* devant l'existence du monde».

¹¹⁹ Contrairement au paragraphe 4.115, le terme ici employé par Wittgenstein n'est pas «*Unsagbar*» (indicible), mais plutôt «*Unausprechlich*» (inexprimable). Granger traduit les deux indifféremment par «indicible». Y a-t-il une différence importante à prendre en considération? Il me semble en fait que non: concernant la distinction entre dire et montrer, Wittgenstein utilise alternativement «dire» («*sagen*» (6.51, 6.53) ou «*sprechen*» (6.423)) et «exprimer» («*aussprechen*» (6.421), et même «*ausdrücken*» (6.42)) (pour ne mentionner que ces paragraphes) *toujours* en opposition à «montrer». En effet, en allemand les termes «*Unsagbar*» et «*Unausprechlich*» peuvent tous les deux signifier «indicible» ou «indescriptible». Et une autre traduction possible peut même être «ineffable» – qui est d'ailleurs le choix de la traduction brésilienne pour le paragraphe 6.522. Cf. Wittgenstein, 1994. – De toute façon, on ne saurait jamais autrement *exprimer* par le moyen du langage ce qu'on ne peut pas *dire* par le moyen du langage.

soit capable, d'après la distinction établie entre dire et montrer, de répondre aux questions suivantes : «qu'est-ce qui se montre?» et «pourquoi rien n'est perdu?» Pour ce faire, on doit inévitablement passer par des sujets corrélatifs tels que la transcendantalité, le sujet métaphysique et le solipsisme – tous étant liés au domaine du montrable. Et c'est sur ces thèmes que je me penche dans ce qui suit.

Étant donné que le seul langage légitime est celui qui porte sur la contingence, on pourrait peut-être penser que l'opposition entre dire et montrer ou entre le *dicible* et l'*indicible*, concernerait l'opposition correspondante entre la *contingence* et la *transcendance*, et que ce qui ne peut pas être dit est tout ce qui est hors de notre portée: l'inconnaissable. Notre langage serait ainsi, d'une manière ou d'une autre, insuffisant pour exprimer ce qui ne peut pas être exprimé, et *on* ne serait donc pas *capable* de le faire. Pourtant, la limitation en question n'entraîne en aucun sens un aspect ontologico-épistémologique : l'indicible ne se réfère pas à quelque chose qu'on saurait déterminer à travers le langage si on avait les moyens nécessaires – et en ce sens Anscombe a tout à fait raison lorsqu'elle dit qu'il n'y a pas là une «vérité ineffable» qui serait intelligible si on pouvait seulement l'exprimer ; mais l'indicible ne se réfère pas non plus à quelque chose qui serait «placée» au-delà du langage, et du monde. L'indicible n'est pas dans ce sens «localisable». Il ne peut pas non plus être pensé comme indépendant du dicible. Ce qui est indicible l'est à cause du langage lui-même, et c'est pour cette raison qu'on peut parler de *ce qui se montre* – puisque comment ce qui serait hors du langage ou indépendant du langage pourrait-il se montrer *dans* le langage?

Ainsi, l'opposition en question concerne plutôt la *contingence* et la *nécessité*¹²⁰. Ce qui se montre, se montre *nécessairement* et est ce

¹²⁰ L'idée de cette opposition et l'aspect interdépendant du langage et du montrable est aussi évoqué par Martin Stokhof surtout lorsqu'il s'agit de nécessité logique, comme on peut voir dans cet intéressant passage: "Here we encounter the distinction between saying and showing, one of the central concepts of the *Tractatus* and of Wittgenstein's philosophy of logic. It is closely connected with the distinction between the contingent and the necessary, and, like the latter, is a categorical one:

sans quoi la contingence même ne saurait être dite. Que ce soit pour le monde, pour le langage ou pour l'éthique, l'indicible est ce qui fonde et qui soutient ce qui peut être dit. L'indicible concerne ainsi le fait qu'il y ait un monde, mais non comment celui-ci est: « 6.44 – Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le mystique, mais *qu'il soit* ».

Tout ce qui se rapporte au « quoi » par opposition au « comment » est indicible, mais non, encore une fois, parce qu'on ne saurait pas dire quelle est l'essence existant derrière les choses (derrière le monde, le langage), mais parce qu'on ne peut parler de l'existence que de ce qui pourrait ne pas exister ; et lorsqu'il s'agit des fondements du langage, du monde et de l'éthique, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit du « quoi », ce ne pourrait pas être autrement. Et c'est cette nécessité qu'il s'agit d'écarter du domaine du dicible. (Également parce que, en étant nécessaire, toute tentative d'amener la nécessité à la surface devient superflue.)

Il n'y a donc pas de *transcendance* dans le *Tractatus*. La nécessité de ce qui se montre ne se situe pas « hors du monde » (ce qui serait, de toute manière, logiquement impossible), mais dans *les limites du monde*. C'est dans ce sens que logique et éthique sont *transcendantales* :

6.13 – La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendante.

6.421 – Il est clair que l'éthique ne se laisse pas exprimer. L'éthique est transcendante. (L'éthique et l'esthétique ne font qu'un.) (Traduction modifiée).

Ces remarques sont plus étendues et détaillées dans les *Carnets 1914-1916* où, comme l'on verra ci-dessous, «transcendental» veut signifier «condition de possibilité» plutôt que «réalité transcendante»:

24.7.16 – Le monde et la vie ne font qu'un.

what can be shown, cannot be said, and vice versa. The saying-showing distinction is also related to another fundamental thesis of Wittgenstein's, which is that logical necessity is embedded in language. The necessity of a logical sentence, that is, its tautological or contradictory character, is an aspect of its form" (Stokhof, 2002, p.18).

La vie physiologique n'est naturellement pas « la vie ». Pas plus que la vie psychologique. La vie est le monde.
L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique.
L'éthique et l'esthétique ne font qu'un¹²¹.

Il est vrai que dans le passage subséquent des *Carnets 1914-1916* qui correspond au paragraphe 6.421, Wittgenstein emploie le mot «*transcendant*». Au lieu de dire que l'éthique est transcendantale il dit donc que «l'éthique est transcendante» (30.7.16). Pourtant, il venait aussi de dire, en parlant de la vie heureuse, que toute marque ou tout critère ne peut dans ce sens être *objectif*; cette marque *ne se laisse pas décrire*; elle ne peut être que «métaphysique, transcendante». C'est-à-dire, elle ne peut pas être *dite* parce qu'elle n'est pas accidentelle; elle n'appartient pas au domaine des faits où les choses *se laissent exprimer*. Dans une note pour cette entrée, Granger clarifie l'usage du mot «transcendant» de la manière suivante:

Le *Tractatus* dira « transcendantale », en donnant à ce mot le sens de : qui échappe à l'expression par le langage. Ici, le mot « transcendant » désigne ce qui s'oppose au *fait*, aux événements du monde. L'idée est la même, vue sous deux aspects différents (Wittgenstein, 1971, p.148).

Ainsi, c'est cette même distinction qui est en jeu lorsque Wittgenstein parle, aux paragraphes 6.41 et 6.4321, de ce qui doit être «hors du monde et en dehors du temps et de l'espace». Il n'y a certes pas un «hors du monde» qui pourrait être ainsi «localisable». C'est à la contingence que s'oppose cette expression et elle ne peut alors vouloir dire que «hors du monde contingent composé des faits», le monde accidentel où tout ce qui arrive pourrait aussi se passer autrement (5.634). On trouvera encore le même sens dans la caractérisation donnée de l'éthique dans la *Conférence sur l'Éthique*, où le terme employé est maintenant «*surnaturel*»: «L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits». Wittgenstein disait avant justement que «nos mots, tels que nous les

¹²¹ Évidemment, le *monde* qui est ici identifié à la vie n'est pas le monde des faits, le monde contingent; on a affaire au solipsisme dont on parlera bientôt. .

employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens – signification et sens *naturels*». (Wittgenstein, 2000, p.147). Ainsi, de la même façon que pour « transcendant », mais aussi pour «transcendental», le terme « surnaturel » est donc ici également opposé à contingent, à factuel et à exprimable par le langage¹²².

Mais ce n'est pas tout. Éthique et logique sont *transcendantes* parce que, comme le disait l'entrée du 24.7.16 ci-dessus, elles sont des « conditions du monde » dans le sens du « quoi ». Ce n'est pas le cas que pour les comprendre on doive faire appel à l'expérience. En effet, pour que n'importe quelle expérience soit possible, ses conditions de possibilité doivent déjà être présupposées – et cela inclut alors, dans le domaine de l'expérience, l'application même de la logique. Ainsi, en ce qui concerne cette dernière, Wittgenstein dit :

5.552 – L'« expérience » dont nous avons besoin pour comprendre la logique, ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses, mais qu'il y *ait* quelque chose : mais *ce n'est pas* là une expérience.

La logique est *antérieure* à toute expérience – que quelque chose est ainsi. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi¹²³.

5.5521 – Et s'il n'était pas ainsi, comment pourrions-nous appliquer la logique ? On pourrait dire : s'il y avait une logique même sans qu'il y ait un monde, comment pourrait-il donc y avoir une logique alors qu'il y a un monde ?

¹²² C'est aussi dans ces termes qu'Anscombe explique la transcendance de la logique: "Thus when Wittgenstein tells us that 'Logic is transcendental', it does not mean that the propositions of logic state transcendental truths; it means that they, like all other propositions, show something that pervades everything sayable and is itself unsayable" (Anscombe, 1963, p.166).

¹²³ Wittgenstein explique à Schlick et Waismann dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*: «J'ai dit quelque part dans le *Tractatus*: la logique est antérieure au comment, mais non au quoi. La logique dépend de ce que quelque chose existe (au sens de: quelque chose est donné) – elle dépend de ce qu'il y a des faits. Elle ne dépend pas de «comment sont» ces faits (de l'être ainsi). Qu'il y a des faits, cela n'est descriptible par aucune proposition» (Wittgenstein, 1991, p.48).

La logique est en ce sens immédiatement associée au mystique (6.44), (ce qui permet de comprendre que celui-ci n'a rien à voir avec un supposé mysticisme ordinaire composé par certaines doctrines, thèses, etc.). Le mystique est le fait qu'il y ait un monde, qu'il y ait quelque chose, qu'il y ait le langage lui-même. Et si on peut parler d'une expérience mystique comme d'une expérience éthique, cela ne veut aucunement dire « expérience empirique » ; en effet, il ne s'agit pas là de quelque chose de vécu par la vie physiologique ou psychologique dont on parlait ci-dessus, par la vie vécue *dans* le monde, mais par la vie qui est *identifiée* au monde, par la vie du sujet métaphysique. Significativement, Wittgenstein disait de son travail qu'il « s'est développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde » (2.8.16). Or, les fondements de la logique ne sont autres que les limites du monde (5.61), en tant que conditions de possibilité du langage, limites qui sont par conséquent identifiées au sujet métaphysique et à la totalité du langage à la fois.

C'est d'ailleurs par le biais du sujet métaphysique (lequel est aussi appelé dans les *Carnets 1914-1916* « le sujet du vouloir » et dans le *Tractatus* « le vouloir comme porteur de l'éthique ») que l'éthique est « condition du monde » :

2.8.16 – De même que le sujet n'est point une partie du monde, mais un présupposé de son existence, de même le bien et le mal sont des prédicats du sujet, non des propriétés du monde. [...]

Le bien et le mal n'apparaissent que par le *sujet*.

L'éthique est ainsi transcendante en tant qu'elle est *fondamentale* ; le sujet est en effet le *fondement* de la moralité dans le même sens selon lequel la logique est le *fondement* du langage. Le monde tel qu'il est est alors complètement indifférent pour *l'éthique*.

2.8.16 – Peut-il y avoir une éthique, s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant ? Oui, si l'éthique doit être quelque chose de fondamental. Si je ne me trompe point, il ne suffit donc pas

au jugement éthique que soit donné un monde. Le monde n'est alors en lui-même ni bon ni mauvais¹²⁴.

«Condition du monde», «présupposé de l'existence du monde», «fondement du monde», voilà les expressions qui caractérisent ce que veut dire pour Wittgenstein que l'éthique et la logique soient *transcendantales*. Ce n'est donc pas parce que ces domaines sont opposés à l'expression dans le langage, mais justement parce qu'ils sont condition et fondement du langage lui-même. Et c'est dans ce sens que logique et éthique sont aussi *nécessaires*. L'interdiction de les dire porte sur la nécessité, sur ce qui est dans les limites (nécessaires) du monde, et non sur ce qui est littéralement «hors du monde». C'est le domaine du montrable en sa totalité qu'on voit dans les limites du monde, et c'est pour cette raison que tout ce qui se montre, se montre ainsi *nécessairement*. On verra d'ailleurs par la suite qu'on ne peut pas parler de transcendantalité sans parler en même temps des *limites du monde* et par conséquent du *solipsisme*¹²⁵.

¹²⁴ On reviendra sur ces remarques lorsqu'on parlera spécifiquement de l'éthique dans le deuxième chapitre.

¹²⁵ Certes, «*transcendental*» semble aussi avoir des allures kantienne lorsqu'on parle de la logique et de l'éthique en tant que «conditions de possibilité». Cependant, étant donné les particularités de cette conception pour Wittgenstein et ses liens avec le solipsisme, un rapprochement plus ou moins strict entre le *Tractatus* et la *Critique de la raison pure* finirait par obscurcir les objectifs spécifiques du premier, et dans ce sens une comparaison approfondie n'apporte aucun bénéfice. Ainsi, même si le terme «*transcendental*», avec sa signification propre, est d'une manière ou d'une autre hérité de Kant, le parallèle ne devrait pas avoir d'autres implications. Wittgenstein parle de l'éthique et de la logique, par exemple, en tant que conditions de possibilité du langage et du monde, mais son objectif n'est pas l'établissement d'une philosophie classée au même niveau que la science, dans le sens voulu par Kant. En effet, pour Wittgenstein, comme le sujet métaphysique lui-même, la philosophie doit disparaître dans son *activité critique*. Même si on aurait pu penser au *Tractatus* comme une sorte de propédeutique dans le même sens que la *Critique* de Kant – vu que les deux œuvres visent à délimiter la philosophie selon, justement, des (nouvelles) conditions de possibilité (pour le dicible d'une part et pour le connaissable d'autre part) –, Wittgenstein le fait pourtant en faisant appel au non-sens de *cet établissement* lui-même lorsqu'il emploie la métaphore de l'échelle. Comme on le verra dans la section suivante, une telle propédeutique devrait en ce sens également disparaître avec le non-sens philosophique-métaphysique – ce que ne peut aucunement vouloir Kant. C'est surtout une différence entre leurs buts particuliers qui écarte une approche

Pour ce qui est de la logique, le paragraphe clé est celui dont on a déjà parlé au sujet du statut des propositions insensées portant sur ce qu'il y a ou ce qu'il n'y a pas dans le monde:

5.61 – La logique remplit le monde; les limites du monde sont aussi ses limites.

Nous ne pouvons donc dire en logique: il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela.

Ce serait apparemment présupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne peut avoir lieu, car alors la logique devrait passer au-delà des limites du monde : comme si elle pouvait observer ces limites également à partir de l'autre bord.

Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser.

Cela veut dire que les limites de la logique ou bien du langage (puisque'il n'y a pas de langage illogique) coïncident avec les limites du monde. Ainsi, on ne peut pas sortir du langage tout comme on ne peut pas sortir du monde; c'est-à-dire qu'on ne peut pas établir un point de vue hors de la logique pour en parler, de la même façon qu'on ne peut le faire concernant le monde. Mais selon ce que Wittgenstein venait de dire avant et ce qu'il dira juste après, cela signifie également que ces mêmes limites sont aussi les limites de « la vie » (de *ma* vie) : si la vie et le monde ne font qu'un (5.621), alors: «5.6 – *Les limites de mon langage* sont les limites de mon monde».

On ne peut, encore une fois, établir un point de vue hors de la vie pour en parler ; il n'y a pas un «au-delà» de la vie ; il n'y a surtout pas un « au-delà » de *ma* vie où je puisse me placer pour en parler. C'est dans la coïncidence de *ma* vie avec le monde en sa totalité que réside le solipsisme du *Tractatus*. «Je suis mon monde» (5.63) signifie tout

essentiellement kantienne du *Tractatus*. Si les conceptions de la *critique* et de la *transcendentalité* y sont présentes, cela ne veut pas forcément dire que le *Tractatus* soit une nouvelle «Critique du langage pur» ("*Critique of Pure Language*"), comme le veut Stenius, 1964, p.220. – Pour ce qui est de l'origine schopenhauerienne des thèmes ici connexes, voir entre autres les références données à la note 2 ci-dessus.

simplement l'impossibilité de tout autre point de vue que le mien, celui qui est rempli par le langage, le seul langage que je connais, puisqu'il n'y a qu'une seule limite possible:

5.62 – Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est-il une vérité ?

Car ce que le solipsisme *veut signifier* est tout à fait correct, seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre.

Que le monde soit *mon* monde se montre en ceci que les limites du *langage* (le seul langage que je comprends) signifient les limites de *mon* monde¹²⁶.

Certes, on ne doit pas ici comprendre le solipsisme dans son acception usuelle. Et dans ce sens on ne doit pas le comprendre comme Anscombe le fait en disant: "I am a solipsist if I think: 'I am the only *I*: the world, including all the people in it, is essentially an object of experience, and therefore of *my* experience'" (Anscombe, 1963, p.166). On peut voir que cela est inexact lorsqu'on s'aperçoit que le «je» dont il est ici question n'est pas celui de l'expérience du

¹²⁶ On a déjà beaucoup parlé de la confusion qu'une mauvaise traduction de ce paragraphe pourrait entraîner: comme dans la traduction de J. O. Urmson "(the language which I alone understand)" (Urmson, 1956, p.135). En allemand (*der Sprache, die allein ich verstehe*) la particule *allein* se rapporte plutôt à *Sprache* et non à *ich*, en caractérisant donc le langage et non le moi. C'est-à-dire, « le seul langage que je comprends », parce qu'il n'y a qu'un seul langage, mais non parce que je suis le seul à le comprendre. Le solipsisme de Wittgenstein est ainsi un solipsisme de caractère très particulier. Voir Hintikka: "The removal of this mistake is not without interest, for the incorrect translation of 5.62 was the only passage of the *Tractatus* which would have forced one to conclude that Wittgenstein held something like solipsism in the usual sense of the word" (Hintikka, 1958, p.88). Anscombe elle aussi corrige sa traduction depuis la première édition de son livre: "The emphasized definite article shews that 'der Sprache' in 5.62 means 'that language' making a back reference which must be to 'my language' in 5.6. – In the first edition of this book I translated the parenthesis in 5.62 'the language that only I understand'. But Dr. C. Lewy has found a copy of the first edition of the *Tractatus* with a correction by Wittgenstein giving 'the only language that I understand'" (Anscombe, 1963, p.167).

monde factuel, celui pour qui il y a des «objets de l'expérience»:
« 5.631 – Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation¹²⁷».

S'il y a ici un sens à parler d'« expérience », c'est plutôt l'expérience de ce que le monde existe et que tout ce qui se passe *dans* le monde est indépendant de la façon dont je *le vois*. La seule expérience dont on peut alors parler lorsqu'il s'agit de ce «je» est l'expérience du partage de *ma* vie avec la vie du monde en sa totalité, le partage des limites de *ma* vie avec les limites du monde¹²⁸. C'est dans ce sens que Wittgenstein parle de l'*âme* du monde:

23.5.15 – Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, *mon* âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres.

Mais il est clair que l'« âme » n'est pas ici l'«âme humaine»:

5.641 – Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement.
Le je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde ».
Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est limite – et non partie – du monde.

C'est justement en tant que limite du monde que le «je» est l'âme du monde, et c'est dans ce sens qu'il est dit être le «microcosme». Il est en soi la totalité du monde contracté «en un point sans extension», ce qui explique pourquoi «le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur» (5.64). L'explication de Wittgenstein concernant cette observation est plus claire dans les *Carnets 1914-*

¹²⁷ Ce refus est répété plusieurs fois dans les *Carnets 1914-1916*: «Le sujet de la représentation n'est-il pas, en fin de compte, pure superstition? Où peut-on trouver dans le monde un sujet métaphysique?» (2.8.16); «Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine. Par contre, il y a un sujet de la volonté» (5.8.16); «Le Je n'est pas un objet» (7.8.16); «Devant tout objet je suis objectif; pas devant le Je» (11.8.16).

¹²⁸ Voir la remarque des *Carnets 1914-1916* datée du 2.9.16: «Ce que d'autres, dans le monde, m'ont dit au sujet du monde est une toute petite partie, et accessoire, de mon expérience du monde».

1916, où il vient de parler de « l'esprit commun à l'ensemble du monde », (l'« âme » du monde) – qui n'est en effet que la «volonté du monde », laquelle est, « en un sens supérieur, *ma* volonté» (17.10.16) :

15.10.16 – 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.

Pourtant, on ne doit pas ici être confondu par cette appartenance au monde, vu qu'au paragraphe 5.632 elle est explicitement niée : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde » (traduction modifiée). Il s'agit en fait de l'appartenance à la totalité du monde. On pourrait en effet dire que *j'appartiens* au monde comme *j'appartiens* à ma vie. En ce qui concerne alors l'expression « je suis mon monde », ce n'est pas le monde des faits, le monde tel que je peux en avoir l'expérience représentationnelle ; si « la vie » qui est identifiée au monde n'est pas la vie physiologique ni la vie psychologique, il ne s'agit pas là non plus d'un monde saisi de cette façon. Cela n'aurait en outre aucun intérêt pour la philosophie, vu qu'il ne s'agirait que de la contingence. Comme on l'a vu ci-dessus, cette appartenance à la totalité du monde est dotée d'un « sens supérieur », et l'atteinte de la compréhension qui y est impliquée est l'atteinte du sentiment mystique. En effet, le sentiment mystique est vécu *sub specie aeternitatis*¹²⁹, du point de vue de l'éternité, qui est le

¹²⁹ Le terme provient évidemment de l'*Éthique* de Spinoza, livre V (Spinoza, 2005), mais apparaît également chez Schopenhauer et chez Kierkegaard – et pour ce qui est de ce triple héritage voir Zijlstra, 2006, p. 26-27. Pourtant, quoiqu'associé dans ce sens à d'autres termes propres à Wittgenstein – comme on peut le voir ici, au «solipsisme transcendantal» à caractère schopenhauerien et au « pur réalisme» – «*sub specie aeternitatis*» garde ici essentiellement une signification spinoziste en tant que « point de vue de l'éternité », qui est à proprement parler le point de vue de Dieu. Dès lors, on doit considérer l'ensemble du monde en y reconnaissant son ordre divin et par là même notre propre «béatitude», une signification qui n'est pas sans rapport avec une sagesse stoïcienne. On y reviendra notamment lors de la deuxième section du deuxième chapitre. Voir aussi la note 282.

point de vue de la totalité limitée du monde (6.45). Ces implications ne sont pas celles d'un solipsisme ordinairement conçu. Il ne s'agit pas que je sois le seul « je », le « je » de l'expérience empirique. Il s'agit plutôt de quelque chose qui est tout à fait lié à l'« expérience » éthique par excellence, et qui est au cœur d'une attitude particulière à l'égard du monde et de la vie¹³⁰. Hintikka l'exprime également de la manière suivante :

What is usually taken to be the claim of solipsism is the *impossibility* of getting 'beyond the boundaries of myself'. Wittgenstein's solipsism is based on the exactly opposite claim that all the ordinary boundaries of myself are completely *contingent* and hence irrelevant 'for what is higher'¹³¹.

Le sujet métaphysique est donc la « scène » de la moralité. Si celui-ci est une limite du monde et s'il n'y a de valeur que « hors du monde » (6.41), « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet » (2.8.16). Cette conception très particulière du solipsisme est alors le point d'entrée pour le sujet de la volonté, sans quoi il n'y aurait même pas d'éthique, vu que le monde est le domaine de la contingence, ne pouvant être ni bon ni mauvais. Ainsi, Wittgenstein dit dans les *Carnets 1914-1916* que si le sujet de la représentation est une illusion,

5.8.16 - [...] par contre, il y a un sujet de la volonté. S'il n'y avait pas la volonté, il n'y aurait pas non plus ce centre du monde que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique. Seul le Je est essentiellement bon et mauvais, non le monde.

¹³⁰ C'est d'ailleurs à partir de cette conception qu'on obtiendra des éléments clés pour la caractérisation stoïcienne de l'éthique du *Tractatus*, comme par exemple l'indépendance du monde de la volonté ainsi que le bon ou le mauvais vouloir comme seules justifications de bonheur et de malheur. Voir la deuxième section du deuxième chapitre.

¹³¹ L'auteur résume la position solipsiste de Wittgenstein en parlant d'un « aspect linguistique » où le sujet métaphysique est identifié à la totalité des propositions ou à la pensée, ce qui n'est autre que la totalité du langage: "This is the basis of Wittgenstein's solipsism. Having identified the metaphysical subject with the totality of one's language and the limits of language with the limits of the world, he could say that the limits of the (metaphysical) subject are the limits of the world" (Hintikka, 1958, p.91).

C'est en tant que « support de l'éthique » que le sujet est condition de possibilité de la moralité et, par conséquent, *transcendental*. En tant que support du bien et du mal, le sujet de la volonté est alors le présupposé de l'éthique ; d'autre part, il est « condition du monde », au sens où « un homme *sans* volonté serait assurément privé de vie » (21.7.16), ce qui n'est même pas imaginable: le sujet de la volonté est condition de son existence. Exister est dans ce sens déjà vouloir. Et cela n'est pas différent pour ce qui est de l'existence du monde lui-même. Un monde sans éthique ne serait possible que s'il n'y avait aucun sujet; mais alors, il n'y aurait pas de monde non plus:

21.7.16 - Mais peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir) mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique.

C'est là aussi la raison pour laquelle « la vie est le monde ». Mais ce n'est que par rapport au sujet qu'on peut dire qu'il y a un « monde éthique », comme on peut dire tout simplement qu'« il y a un monde ». Ce sujet n'est pourtant pas « visible » ou dicible, puisqu'il n'est pas partie du monde, et ce genre d'affirmation n'est en fait pas permis. Il faut encore une fois remarquer que si cela est d'abord dû à la même impossibilité selon laquelle on ne peut pas *voir* l'œil qui voit, toute expression voulant avoir affaire au sujet est superflue, étant donné que toute expression possible présuppose dès lors le sujet lui-même. Et pour l'expliquer Wittgenstein emploie ici justement la comparaison entre le sujet métaphysique et l'œil et le champ visuel. Il dit dans le *Carnets 1914-1916* « que je suis en lui [le monde] comme mon œil est dans son champ visuel » (11.6.16), ce qui clarifie l'observation suivante du *Tractatus*:

5.633 - Tu dis qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu *ne le vois pas*. Et rien

dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil¹³².

C'est-à-dire que l'œil ne fait pas partie du champ visuel comme le sujet ne fait pas partie du monde. Ils constituent ici *des limites*. Au-delà de la contingence il n'y a aucune expérience possible ; pour voir le sujet, il faudrait être en mesure d'avoir des expériences *a priori*, des expériences de ce qui est nécessaire et de ce qui est alors condition même de l'expérience ; on devrait en outre être en mesure de parler du sujet comme d'un objet – et pour ce faire, on devrait alors être en mesure de sortir de son propre point de vue:

5.634 – Ce qui dépend de ceci, à savoir qu'aucune partie de notre expérience n'est en même temps *a priori*.
Tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre.
Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre.
Il n'y a aucun ordre *a priori* des choses.

C'est pourquoi il n'est pas possible d'inclure le sujet métaphysique dans une *description*. Tout ce qui peut être décrit est ce qui apparaît au sujet en tant qu'objet, incluant son propre corps. Mais le sujet en tant que tel n'apparaît pas à lui-même (5.631)¹³³. Je ne peux pas dire « comment j'ai trouvé (le) je » de la même manière que je peux dire « comment j'ai trouvé le monde ». Je ne peux pas être *objectif* envers le sujet métaphysique:

¹³² Voir aussi la remarque correspondante dans le *Carnets 1914-1916*: «Ce qui se produit, ce n'est pas que je me perçois simplement partout où je vois quelque chose, mais que je me trouve toujours moi-même en un point déterminé de mon champ visuel, qui a donc quasiment une forme. En dépit de quoi il est néanmoins vrai que je ne vois pas le sujet» (20.10.16).

¹³³ 5.631 : « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation. Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre».

2.9.16 – Le Je philosophique, ce n'est pas l'homme, ni son corps, ni son âme avec ses propriétés psychologiques, mais le sujet métaphysique, la limite du monde (non l'une de ses parties). Mais le corps humain, en particulier *mon* corps, est une partie du monde parmi d'autres, parmi les animaux, les plantes, les pierres, etc.¹³⁴.

Comme on l'a vu au paragraphe 5.62 ci-dessus, «ce que le solipsisme *veut signifier*» ne peut pas être dit, mais se montre. Et comme je l'ai déjà suggéré auparavant, tout ce qui «appartient» aux «*limites*», comme c'est le cas du sujet métaphysique, est ce qui selon le *Tractatus*, *se montre*. En ce sens, c'est la même *nécessité*, en jeu en logique, qui explique l'indicibilité de l'éthique. Le parallèle en

¹³⁴ Quoiqu'on en parlera en détail plus tard, il faut ici noter que ces remarques ne sont pas sans importance pour ce qui est de l'éthique. Si le sujet n'est pas *dans* le monde comme le corps, la mort ne peut pas être un fait et ne peut dans ce sens être *vécue* (6.4311). C'est pourquoi, avec la mort, le monde cesse tout simplement (6.431). Comme on le disait plus haut, s'il n'y a pas de sujet, il n'y a pas de monde. Le sujet disparaissant, le monde n'est plus. Et ainsi il n'y a là rien de (éthiquement) tragique ou problématique. C'est donc plutôt dans ce sens qu'on doit comprendre cette remarque des *Carnets 1914-1916* qui amène Anscombe à penser au solipsisme tout court: «Que m'importe l'Histoire? Mon monde est le premier et le seul monde!» (2.9.16). La suite de cette remarque est précisément: «Je veux rapporter comment j'ai trouvé le monde», et cela ne veut pas dire qu'il n'y a qu'un seul «je», mais qu'il n'y a *pour moi* qu'un seul monde tel que je puisse le comprendre dès mon point de vue, et *celui-ci* est mon monde. Anscombe dit: "It is difficult to get rid of such a conception once one has it. One may well want to do so; e.g. one may feel that it makes the 'I' too godlike. 'What is history to me? Mine is the first and only world! Wittgenstein wrote in his notebooks on this theme, and: 'There are two godheads: God and the I.'" (Anscombe, 1963, p.168-169) La traduction de cette dernière observation n'est pourtant pas correcte. Wittgenstein dit, en effet: «Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich», ce qui est rendu exactement ainsi en Français: «Il y a deux divinités: le monde et mon Je indépendant». Mais «divinité» ne devrait peut-être pas être pris ici littéralement. Wittgenstein est en train de parler de l'indépendance de la volonté et du monde, mais aussi de l'accord nécessaire de la volonté avec le monde pour l'«atteinte» du bonheur. La tension entre ces deux aspects de la question, qui est cruciale pour l'éthique, est en fait ce qui doit être pris en compte, et dans ce sens «divinité» ne veut pas dire «Dieu», mais «sujet de la volonté indépendante (du monde)»; puisque, même s'il y a un Dieu, que ce soit un «Dieu père» ou le «Destin», ou que ce soit le monde compris dans sa totalité (8.7.16), celui-là est également indépendant du monde des faits comme l'est le «je» (6.432).

question est donc celui entre l'aspect logique et l'aspect éthique de la *transcendentalité*¹³⁵.

Or, le sujet se montre dans le fait même du langage, de l'éthique et du monde: en étant le support et la condition sans lesquels il n'y aurait pas de langage et pas de monde, et en étant le porteur de la volonté. C'est de cette volonté «au sens éthique» (21.7.16) qu'on ne peut pas parler: «Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut pas parler» (6.423); mais cela ne signifie pas qu'il ne peut pas être *montré*, sinon, comment verrait-on le signe du bon ou du mauvais vouloir dans le bonheur ou dans le malheur? Ce sont toujours les limites du monde qui changent pour l'un ou pour l'autre, et ce changement ne peut qu'être *vu* sur une vie heureuse ou une vie malheureuse, et ainsi ce qui se montre en éthique se montre alors *nécessairement* à travers la marque du bonheur ou du malheur. La seule restriction concerne ici tout prétendu critère objectif ou empirique que l'on voudrait exprimer dans le langage (30.7.16).

Maintenant, en ce qui concerne les *propositions légitimes du langage*, ce qui y est montré de manière nécessaire est relatif aux conditions même de l'expression sensée. On lit ainsi au paragraphe 4.022 :

4.022 - La proposition *montre* son sens. La proposition *montre* ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie. Et elle *dit* qu'il en est ainsi.

Toute proposition légitime du langage, en étant bipolaire, *dit* quelque chose ; c'est là le critère du dicible. Mais c'est justement parce qu'on la comprend malgré sa vérité ou sa fausseté, qu'on comprend son *sens* ; la proposition montre que ce qu'elle dit peut s'avérer vrai dans le monde. Il est clair que cela ne se fait que parce qu'il y a une structure logique entre la proposition et la réalité qui permet la

¹³⁵ En ayant à l'esprit l'idée selon laquelle le domaine du montrable se rapporte essentiellement aux «limites» comprises dans leur acception «transcendentale», je procède ensuite à un bref examen de *ce qui* comme tel se montre d'après quelques occurrences de ce dernier terme.

représentation – structure que montre également la proposition par le fait même d’être compréhensible:

24.10.14 – La proposition exprime ce que je ne sais pas, mais ce qu’en revanche je dois savoir afin de pouvoir seulement l’énoncer, cela je le *montre* en elle.

1.11.14 – Le fait, pour une proposition, d’être vraie ou fausse doit se montrer. Mais il faut que nous sachions par avance *comment* cela se montrera.

« Par avance » ne doit pas ici être compris temporellement, mais *logiquement*. La structure logique est *a priori* sous-jacente à tout énoncé légitime du langage, sans quoi la représentation elle-même n’aurait pas lieu. Cela veut dire que tout langage *présuppose* la forme logique et que celle-ci *apparaît* dans la proposition, étant donné qu’elle a un sens:

4.121 – La proposition ne peut représenter la forme logique, celle-ci se reflète en elle.

Ce qui se reflète dans le langage, celui-ci ne peut le représenter.

Ce qui *s’exprime* dans le langage, *nous* ne pouvons l’exprimer par lui.

La proposition *montre* la forme logique de la réalité.

Elle l’exhibe. (Traduction modifiée.)¹³⁶

En bref, d’après ces remarques et d’après l’examen de la première section, on pourrait dire que la proposition légitime du langage, en disant quelque chose, montre son sens, c’est-à-dire comment peuvent être les choses dans le monde si elle est vraie (4.022); elle montre également la structure logique sous-jacente au fonctionnement même du langage, la forme logique qu’elle partage avec la réalité en tant que condition de la représentation; enfin elle montre l’objet dont elle traite; deux propositions différentes montrent également en elles l’identité d’un objet dont elles traitent (ce qui n’est pas fait à travers une « proposition d’identité » (5.53)); contradiction et conséquence logique sont également montrés, mais non exprimés par le langage. Ce qui *se montre* dans le langage a ainsi affaire à la logique en tant que

¹³⁶ Voir aussi la séquence 4.1211.

condition de possibilité du langage lui-même, en tant que *limite* du langage. Outre ce qu'on vient de lister, tout ce qui est « propriété interne » d'une proposition *se montre*¹³⁷. Comme on l'a vu au paragraphe 4.122, c'est le cas de ce que Wittgenstein appelle « propriété de structure des faits », aussi bien que des relations entre structures ; ces propriétés et ces relations internes (logiques, formelles) se montrent dans la proposition qui représente l'état de choses qui les porte ; la manière dont se structure la proposition montre la manière dont est structuré le fait correspondant. Cela est également ainsi lorsqu'il s'agit non pas des propriétés et relations, mais des concepts formels (4.126). Dans une proposition, chacun de ses éléments montre ce à quoi il se substitue par rapport à l'état de choses qui est représenté. Il serait insensé et inutile d'expliquer à chaque fois ce que signifie un certain concept proprement dit (en disant par exemple que « chaise » est un nom qui dénote un objet), puisque le concept formel est logiquement nécessaire pour que la dénotation et la représentation soient dès lors possibles.

Pourtant, selon d'autres occurrences de « *montrer* », ce ne sont pas seulement les propositions légitimes du langage qui montrent quelque chose. Au paragraphe 4.461, Wittgenstein écrit que les *propositions de la logique* (la tautologie et la contradiction) «montrent qu'elles ne disent rien». Certes, il en est ainsi parce qu'on les reconnaît «sur le seul symbole» (6.113 ; 6.127). Mais ce n'est pas tout. Les propositions de la logique montrent en elles aussi les caractéristiques formelles, internes, du langage ; ce faisant, pour chaque cas particulier, ces

¹³⁷ Stenius voit ici deux types différents de «montrer», qu'il appelle un «montrer externe» – lorsque la proposition montre en elle son sens (c'est-à-dire, la manière dont seront les choses dans le monde si la proposition est vraie) – et un «montrer interne», lorsqu'il s'agit de la structure logique de la proposition. La distinction est selon lui autorisée par le fait que le «montrer externe» montre *et* dit ce qui peut être dit, ce qui ne serait le cas du «montrer interne» (Stenius, 1964, p.178-182). Pourtant, tout montrer est d'une manière ou d'une autre «interne», puisque ce qui permet à une proposition de montrer son sens est justement ce qui lui donne aussi sa légitimité *en tant que* proposition, c'est-à-dire, sa structure logique. En outre, la prétendue expression du sens qui est *montré* par une proposition qui *dit* quelque chose est également frappée d'interdiction comme l'est la prétendue expression de sa structure interne. En ce sens, il n'y a pas de «types» différents de «montrer», et encore moins un type qui serait plus lié au dicible (plus «externe») que l'autre.

propositions laissent voir la logique en sa totalité ; qu'une propriété formelle soit donnée est ce qui détermine l'ensemble des propriétés formelles ; enfin, étant donné que les limites de la logique ne sont que les limites du monde, la logique montre en elle aussi les caractéristiques du monde. En effet, ce sont *les limites* qui se montrent, et cette vision intégrale n'est autre que la vision du sujet métaphysique. Les propositions de la logique montrent les limites du (de mon) langage qui sont les limites du (de mon) monde. En ce sens, la totalité du langage est donnée avec n'importe quelle proposition logique, et par là aussi la totalité du monde. Wittgenstein l'explique dans les deux remarques suivantes :

6.12 – Que les propositions de la logique soient des tautologies *montre* les propriétés formelles – logiques – du langage, du monde.

Que les composants liés *de cette manière* engendrent une tautologie, voilà qui caractérise la logique de ses composants.

Pour que des propositions liées d'une certaine manière engendrent une tautologie, elles doivent avoir des propriétés déterminées de structure. Qu'elles engendrent, dans cette connexion, une tautologie, montre donc qu'elles possèdent ces propriétés de structure. (Traduction modifiée.)

6.121 – Les propositions de la logique démontrent les propriétés logiques des propositions, en formant par leur connexion des propositions qui ne disent rien.

On pourrait appeler encore cette méthode : méthode de réduction à zéro. Dans la proposition logique, les propositions sont mises entre elles en équilibre, et cet état d'équilibre montre alors comment ces propositions doivent être logiquement agencées¹³⁸.

Certes, si le langage reflète les propriétés logiques selon lesquelles il est permis, les propositions légitimes montrent elles-mêmes déjà la totalité des conditions du monde soit, autrement dit, l'ensemble logique du monde qui est également montré par les propositions logiques. Cela est mis en évidence dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège*.

¹³⁸ Voir aussi 6.1201, 6.1202, 6.122 et 6.1221.

Toute proposition *proprement dite* montre quelque chose, outre ce qu'elle dit, touchant l'univers : *en effet*, si elle n'a pas de sens, on ne peut l'utiliser, et si elle a un sens elle reflète quelque propriété logique de l'univers. (Wittgenstein, 1971, p.197).

La différence réside pourtant dans l'immédiateté avec laquelle cela se fait par rapport aux « prétendues propositions de la logique » :

C'est ainsi qu'un langage qui *peut* tout exprimer reflète certaines propriétés du monde au moyen de ces propriétés qu'il doit avoir ; et les prétendues propositions logiques montrent ces propriétés de manière systématique. (Wittgenstein, 1971, p.196-197)¹³⁹.

Et la raison est que, comme on l'a vu, la logique est elle-même l'« échafaudage » du monde :

6.124 – Elles [les propositions logiques] présupposent que les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens : et c'est là leur connexion au monde. [...] Si nous connaissons la syntaxe logique d'un symbolisme quelconque, alors nous sont déjà données toutes les propositions de la logique¹⁴⁰.

Pour finir, les trois paragraphes restants où il est question de ce qui ne peut être dit mais qui se montre sont le 5.62 vu ci-dessus et qui concerne le solipsisme ; le 6.36 concernant l'existence des « lois de la

¹³⁹ Wittgenstein continue en expliquant encore comment cela se produit : « La manière dont les propositions logiques montrent ces propriétés est d'ordinaire la suivante : on donne une certaine description d'une espèce de symbole ; on trouve que d'autres symboles, combinés d'une certaine façon, fournissent un symbole de cette description ; et *cela* même montre quelque chose au sujet de ces symboles ».

¹⁴⁰ Mais les propositions logiques ne sont pas les seules à montrer *la logique du monde*. Au paragraphe 6.22, cette tâche est également attribuée aux équations de la mathématique. Mais puisque le statut des propositions de la mathématique est le même que celui des tautologies, la manière dont cela s'accomplit est aussi la même que celle qu'on vient de voir. Notamment, aux paragraphes 6.23 et 6.232, il est question de ce qui est montré sur les seules expressions (mathématiques) et qui rend superflue toute expression d'identité par le moyen du signe d'égalité.

nature » ; et le 6.522, concernant l'affirmation même de l'inexprimable. On peut voir par là que tout ce qui se montre est lié aux conditions nécessaires à l'établissement du langage, du monde et de l'éthique. Ce qui se montre se résout alors en *limites* : à la logique comme limite du monde et du langage, et au sujet métaphysique comme limite du monde et de l'éthique, ce qui revient en fait à la fin toujours au même point sans extension du solipsisme. En ce sens, ce qui se montre touche autant le fonctionnement logique du langage, que l'existence même du monde, le sujet de la volonté, le sens de la vie, et le sentiment mystique.

On a jusqu'ici vu que chacune de ces choses se montre à travers les propositions légitimes du langage, mais aussi à travers les propositions logiques (et mathématiques). Est-ce pourtant tout ? Le montrable est-il restreint à un mouvement réflexif, ou peut-on *le montrer* ? Et puisqu'il y a des propositions logiques qui montrent l'échafaudage du monde, ne pourrait-il pas y avoir d'autres « propositions » qui montreraient d'autres aspects du même domaine ? Ne pourrait-on pas penser que, même s'il n'y a pas (et s'il ne doit pas y avoir) des propositions éthiques légitimes, on pourrait compter sur certaines « propositions » ayant le même statut que les tautologies, mais par rapport à l'éthique ? Des expressions telles que, par exemple, « tu dois vouloir te comporter mieux » ? Ces « propositions », comme les tautologies, montreraient ainsi ce qu'on doit ou ce qu'on ne doit pas faire. Elles n'auraient pourtant pas la forme d'une « loi éthique » théoriquement justifiable, mais plutôt la forme d'un *acte ostensible*.

Or, la tâche propre de la philosophie se résume dorénavant à quelque chose de semblable. Ainsi, au paragraphe 6.53, Wittgenstein dit que la seule méthode philosophique correcte est maintenant celle selon laquelle on démontre (*nachweisen*) à quelqu'un qui dit quelque chose de métaphysique qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. « *Nachweisein* » peut être traduit ici par démontrer, mais aussi par montrer ou indiquer.¹⁴¹ De la même

¹⁴¹ Voir notamment la traduction de l'extrait correspondant dans les *Carnets 1914-1916*, où le terme utilisé est « montrer » (2.12.16).

manière, au 4.003, ce qu'il incombe maintenant à la philosophie en tant qu'activité est d'établir le caractère insensé de supposées propositions, en séparant (en faisant la critique de (4.0031)) ce qui peut être dit de ce qui ne peut être que montré. On pourrait comprendre cet établissement justement comme quelque chose d'ostensible, vu qu'il n'y a là plus aucune «proposition philosophique» mais tout simplement un travail de clarification des propositions; cette clarification ne veut pourtant pas dire « rendre sensées des propositions insensées », mais isoler les unes des autres – selon les critères du *Tractatus* il n'y a pas façon de rendre « plus claire » une proposition telle que « le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau », sinon en l'écartant. En plus, au 4.115, la tâche de la philosophie est dite *signifier* (*bedeuten*) l'indicible lors de la délimitation du dicible. Même si on ne s'attache pas au terme qui y est employé (*signifier*),¹⁴² on peut voir que l'intention est la même que celle du paragraphe antérieur, où on dit que la philosophie doit délimiter le pensable *et* l'impensable. Ce travail ne peut en effet être fait qu'en indiquant parmi toutes les « propositions » celles qui ne sont pas légitimes. Ainsi, établir la limite du dicible revient par là même à établir ce qui est laissé au montrable.

Et c'est en effet la tâche même du *Tractatus* vis-à-vis de la philosophie. Paul Engelmann l'avait déjà compris lorsqu'il employait l'image suivante:

Wittgenstein est pour sa part persuadé que tout ce qui importe dans la vie humaine est ce au sujet de quoi on doit se taire. S'il se donne quand même un mal énorme pour délimiter ce qui n'a pas d'importance, ce n'est pas pour identifier les limites de

¹⁴² Max Black nous avertit justement dans ce sens: "Signify: or, 'mean' (*bedeuten*). Only in some loose sense: one cannot refer to what cannot be said, or use propositions whose sense is the unspeakable." (Black, 1964, p.187) Certes, on ne peut pas faire «référence» à l'indicible comme on le ferait lorsqu'il s'agit des objets. Mais, tel qu'on peut voir dans les observations mises ici en évidence, le « montrer » a un sens clairement «indicatif» ou «ostensible» lorsqu'il est lié à la tâche clarificatrice de la philosophie.

cette île, mais plutôt, et avec une extrême minutie, celles de l'océan. (Engelmann, 2010, p.151).

1.3. L'Échelle: la méthode du *Tractatus*

Reprenons depuis le début : les distinctions centrales du *Tractatus* sont la distinction entre dire et montrer et la distinction entre le sens et le non-sens. Le dicible est tout ce qui a du sens et qui se limite donc, selon les critères de l'œuvre, aux propositions empiriques et scientifiques, des propositions qui sont susceptibles d'être vraies *et* susceptibles d'être fausses. Tout le reste ne peut pas être dit, mais se montre, l'opposition étant ici exclusive et catégorique. Dans ce sens, le but du *Tractatus* n'est pas seulement de délimiter le langage, mais aussi de sauvegarder l'indicible de toute tentative inutile d'expression. Pour ce faire, il est clair que Wittgenstein lui-même doit procéder à quelque chose qui, selon ses propres règles, est insensé. Il n'y a pas d'autre moyen de le faire qu'en tombant dans le non-sens. Mais c'est ce caractère inévitable lui-même qui donne tout son sens à la métaphore de l'échelle, qui n'aurait pas de raison d'exister si l'œuvre n'était pas conçue comme insensée – et ce dans la même mesure que n'importe quelle œuvre philosophique-métaphysique.

Malheureusement, la plupart des commentateurs semblent être trop troublés par l'« autodestruction » du *Tractatus* pour être capable de penser au-delà de sa propre méthode, afin d'arriver à la méthode correcte établie *à partir* du *Tractatus*. C'est pour cette raison qu'un grand nombre de discussions tournent au tour du statut des propositions de l'œuvre elle-même.¹⁴³ Or, cela aurait déjà été compris avec la compréhension même de la conception du non-sens, puisque Wittgenstein le reconnaît lui-même.

Selon l'examen ci-dessus, cela veut dire que les propositions du *Tractatus* sont des tentatives de dire ce qui se montre en ayant une

¹⁴³ Comme le regrette aussi Marion: "Expectedly, the whole enterprise boils down to casuistry about these sentences, i.e., a lot of talk about 'how to read the *Tractatus*' where one's external agenda when reading the *Tractatus* surreptitiously becomes the only issue" (Marion, 2009, p.201).

apparence de sens ou de légitimité – ce qui amène donc à une illusion de sens telle qu'on pense comprendre ce qui est exprimé. Aucune autre manière de penser le non-sens ne permettrait la lecture effective de l'œuvre – ni d'ailleurs la lecture de toutes les œuvres classées dorénavant comme insensées. Ce qu'on doit d'abord comprendre est justement que la conception du non-sens qui est en jeu doit être valable pour n'importe quelle prétendue proposition philosophique, et qu'elle ne permet aucune exception. Dès qu'on essaie de dire ce qui se montre, on tombe dans le non-sens. Et Wittgenstein ne fait pas autre chose. On doit ensuite comprendre que le rejet des propositions insensées n'est pas dû à une sorte de vide absolu – comme ce serait le cas des propositions telles que « cette table porte-plume le livre ». Au contraire, les propositions insensées doivent être ainsi comprises parce qu'elles portent un lourd sens métaphysique et montrent en elles la quête d'une compréhension qui n'est atteinte que lorsqu'on renonce à le dire. D'une part, cela signifie que les propositions insensées ne disent rien, mais *montrent* quelque chose ; d'autre part, que la seule reconnaissance du non-sens n'est pas suffisante pour l'abandon de toute tentative de dire ce qui se montre, et que l'exigence formulée par Wittgenstein est l'exigence d'une sorte de décision ou d'attitude envers la philosophie. C'est sur ces deux aspects de la question que je me penche dans ce qui suit.

D'une certaine façon, ce que les propositions insensées montrent est la signification éthique derrière chaque tentative en direction de la métaphysique, signification qui témoigne du fait que l'être humain a une *tendance* à la métaphysique. La philosophie est signe de la quête du sens du monde et de la vie, mais signe aussi du désespoir auquel on est amené à chaque fois qu'on essaie d'y parvenir par les moyens qu'on aurait jugé corrects. Ainsi, ce qu'une supposée proposition telle que « le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau » montre n'a pas affaire au bien ou au beau en tant que tels ; une telle expression ne montre pas ce qu'est le bien ou ce qu'est le beau, mais ce qu'on voudrait atteindre à travers elle ; elle montre l'*intention* qui persiste derrière son emploi. Cette intention, dit Wittgenstein dans la *Conférence*, est d'aller au-delà du monde, « c'est-à-dire au-delà du langage signifiant ». Dans ce même extrait, cela est dit faire partie de la *tendance* de « tous les hommes qui ont une fois essayé d'écrire ou

de parler sur l'éthique ou la religion ». On n'y parvient pourtant pas. Une telle tentative est « sans espoir » si on veut établir l'éthique (ou n'importe quel autre « domaine philosophique ») en tant que science, en tant que *dicible*. Cependant, selon Wittgenstein, ce désir de *dire* « nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision » (Wittgenstein, 2000, p.155).

Wittgenstein en parle encore à Schlik et Waismann:

C'est une tendance chez l'homme que de venir se heurter aux limites du langage. [...] Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l'*éthique*. [...] En éthique on essaye toujours de dire quelque chose qui n'atteint pas – qui ne peut atteindre – l'essentiel de ce qui est en cause. Il est certain *a priori* que, quelque définition du bien que l'on puisse donner, on aura toujours tort de croire que ce que l'on vise véritablement aurait son correspondant dans une expression (Moore). Mais la tendance à se jeter contre la limite, le fait que l'on s'y jette, *indique quelque chose*. (Wittgenstein, 1991, p.39)¹⁴⁴.

Ce qui est ici indiqué est donc la signification éthique de l'« acte métaphysique », le désir de dire, de saisir, d'établir une fois pour toutes l'essence des choses, l'essence même de l'éthique, et par là de donner sens à cette recherche qui semble ne jamais finir. Qu'il y ait un tel « bavardage éthique » (*Geschwätz über Ethik*) *indique quelque chose*: ce qui se montre à travers les propositions insensées de la philosophie est l'éthique elle-même, le désir de parvenir aux fondements qui expliqueraient l'existence de la vie en lui rendant une signification ultime; en même temps, on rêve de finalement cesser toute quête du sens et de trouver une vérité quelconque qui serait capable de nous apporter la paix tant recherchée. Or, Wittgenstein ne veut pas mettre fin au « bavardage éthique » par le moyen d'une

¹⁴⁴ On reviendra sur cet extrait plus tard : « Il est certain *a priori* » ne doit peut-être pas être compris ici dans le sens strict lié à « tautologique » comme c'est le cas pour le *Tractatus*, mais dans ce contexte tout simplement comme « quoique l'on essaie, ce ne pourra pas être autrement ».

« solution » dicible ; son but est précisément de montrer qu'une fois dans le silence on trouve tout ce qu'on cherchait si bruyamment.

De ce point de vue, les propositions du *Tractatus* indiquent elles-aussi quelque chose. Elles sont d'abord, comme toutes, des propositions prétendant établir l'essence du langage, de la logique, et par là même l'essence du monde et de l'éthique. On y prétend dire des vérités « intangibles et définitives » et résoudre une fois pour toutes, tous les problèmes philosophiques. Ce qui y est indiqué, pourtant, « est combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus » (Préface). Le verbe que Wittgenstein emploie ici est précisément « montrer ». Le *Tractatus* « montre » que la résolution des problèmes philosophiques est en effet sans importance et que c'est là la valeur de l'œuvre – parce que c'est par là qu'on atteint la vision correcte du monde. Le même verbe est employé au début de la Préface et caractérise le double aspect (inévitables) de cette tâche lorsque l'auteur essaye de dire quelque chose concernant les « problèmes philosophiques » : « Préface – Le livre traite des problèmes philosophiques, et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langage ».

Ainsi, contrairement à Anscombe et à Hacker, les propositions insensées de la philosophie et les propositions insensées du *Tractatus* *montrent quelque chose* ; Anscombe disait que les propositions du *Tractatus* ne disent ni ne montrent rien, mais sont d'une manière quelconque « utiles » pour la montée de l'échelle ; Hacker disait la même chose, en appelant les propositions de l'œuvre « éclairantes ». Comme on l'a vu, cette tâche ostensible est pourtant impossible si les propositions insensées ne montrent rien. Cependant, qu'elles montrent quelque chose n'est pas dû à une différence de statut entre le *Tractatus* et le reste de la philosophie. Wittgenstein ne dit pas que ses propositions sont insensées (*unsinnig*) « mais » d'une manière telle qu'elles soient aussi, en même temps, moins insensées que toutes les autres propositions ainsi définies (6.54). On ne trouve nulle part la permission de les comprendre différemment ou spécialement, et il n'y a rien qui justifie l'argument selon lequel toutes les propositions de la philosophie sont insensées, sauf « certaines » propositions du *Tractatus*.

Qu'y aurait-il de si frappant et de si lumineux dans le *Tractatus* en comparaison à d'autres œuvres philosophiques ? S'il s'agissait là d'une quelconque « illumination » soudaine et mystérieuse, on pourrait alors penser que ce genre d'expérience pourrait arriver avec n'importe quel livre philosophique ou même non-philosophique¹⁴⁵. Et cela est également valable lorsqu'il s'agit de la compréhension du pur non-sens de Diamond. Si c'est l'imagination (ou quelque chose d'également énigmatique) qui y est en jeu, il suffirait peut-être de lire la première ligne pour arriver à ce qu'on est supposé comprendre qu'à la fin.

Mais si le statut des propositions du *Tractatus* ne se distingue pas du statut de n'importe quelle proposition philosophique, et qu'en ce sens tout ce qu'elles montrent est la tendance métaphysique elle-même à dire ce qui se montre, comment alors expliquer ce double aspect qui semble être impliqué dans la lecture de l'œuvre : d'abord, qu'on soit capable, d'une manière ou d'une autre, de « comprendre » les propositions qu'on lit comme s'il s'agissait de propositions sensées ; et ensuite, sans illumination ni conversion, de les accepter à la fin (avec le paragraphe 6.54) comme des propositions insensées. Autrement dit, quelle est la revendication faite par le *Tractatus* vis-à-vis de la vision correcte du monde qui devrait être atteinte avec sa lecture ?

En ce qui concerne le premier aspect de la question, c'est l'*apparence de sens* de la proposition insensée qui nous suggère la réponse. Comme on l'a vu, puisque le non-sens dont il s'agit en philosophie n'est pas immédiatement identifiable comme tel, on peut toujours avoir l'impression de *comprendre* une proposition insensée à cause de son apparence de légitimité. Et c'est précisément la raison pour laquelle on est capable de *lire* le *Tractatus*. Pourtant, cela signifie

¹⁴⁵ Comme on verra, des commentateurs prétendent que l'aspect littéraire du *Tractatus* compte beaucoup pour la compréhension de l'œuvre dans ce sens « éclairant » (Voir, par exemple, Perloff, 2004, p.34-54; Gould, 2004, p.75-91). Je crois que Wittgenstein est suffisamment clair pour dire qu'il préfère mille fois le sens (profond) apporté par une histoire (délibérément) fictive que toute prétention « scientifique » ou « philosophique », quoique les deux choses soient faites par le même auteur : voir l'observation de Wittgenstein à propos de Tolstoï ci-dessous.

que la reconnaissance même du non-sens est spécifiquement liée à la reconnaissance de l'*illusion* engendrée par l'apparence de légitimité; une illusion qui est à son tour liée à la «prétention philosophique ou scientifique» de dire ce qui ne peut être que montré. Cette prétention est à la base de cette quête infinie de résolution des supposés problèmes philosophiques, qui nous amène toujours à l'inquiétude intellectuelle – et au malheur de l'âme. À la fin, le rejet du non-sens se rapporte au rejet de cette prétention elle-même. Ce que Wittgenstein vise en bout de course est le *renoncement* à toute prétention philosophique-métaphysique et à toute illusion – et par conséquent le renoncement au malheur même. Ce n'est qu'à travers ce *renoncement* qu'on atteint la vision correcte du monde.

Il est clair qu'un tel renoncement ne peut se faire de manière accidentelle ou inattendue; on ne renonce pas à une illusion par hasard, mais parce qu'on la comprend comme illusion. En ce sens, ce renoncement semble exiger comme une sorte de prédisposition l'*acceptation* des distinctions en cause; et comme je le disais déjà plus tôt, on distingue le sens du non-sens à partir de l'établissement même de la distinction entre dire et montrer – ainsi que de l'acceptation de cette distinction. Ainsi, la réponse au deuxième aspect de la question ci-dessus passe par ce qu'on pourrait appeler une *décision* envers l'illusion impliquée dans toute prétention philosophique-métaphysique. Ce n'est donc pas la simple reconnaissance du non-sens qui nous amène à la vision correcte du monde, mais la reconnaissance de *tout ce* qui est impliquée par cette vision, c'est-à-dire, la reconnaissance de la vision correcte elle-même. D'une certaine manière, cela veut dire qu'on *opte* pour la vision correcte du monde parce qu'on l'*accepte*, comme on accepte de renoncer à la quête philosophique-métaphysique elle-même en reconnaissant ses illusions *comme* des illusions; et cela veut dire en outre que cette *décision* n'est prise que parce qu'on partage (avec Wittgenstein) une même *attitude* envers la philosophie.

Dans cette perspective, la reconnaissance du caractère insensé des propositions de l'œuvre, quoiqu'elle soit faite *à la fin*, ne peut s'accomplir que si le lecteur est parti du même point de vue que Wittgenstein; ainsi, on *décide* de cette reconnaissance, comme pour

l'abandon de la philosophie-métaphysique, à partir d'une *attitude* déjà présente à l'esprit du lecteur, attitude qui lui permet à son tour d'*accepter* chacune des distinctions et chacun des établissements faits au long du livre. Il me semble que ceci est la manière correcte de comprendre l'observation initiale du *Tractatus*, Wittgenstein n'y emploie pas les termes dont je me sers ici – «attitude», «acceptation», «décision» – mais le sens de ce qui y est dit est tout à fait le même:

Préface – Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables. Ce n'est donc point un manuel. (Traduction modifiée).

D'une certaine manière, cela veut dire que la bonne compréhension du *Tractatus* exige une attitude semblable à celle de l'auteur lui-même – ou bien une *prédisposition* à le comprendre. Puisqu'il ne s'agit pas là d'un manuel d'enseignement (*Lehrbuch*) – au moins pas dans le sens selon lequel l'apprenti accumule des « informations » jamais reçues auparavant¹⁴⁶ –, la lecture de l'œuvre demande une acceptation préalable des buts qui y sont poursuivis : on ne nous les enseigne pas. Il s'agit dans ce sens d'une *prédisposition* à accepter les conclusions mêmes de l'œuvre, et ce justement parce que l'attitude générale du lecteur le conduisait de toute façon vers cet engagement¹⁴⁷.

¹⁴⁶ On y reviendra au troisième chapitre.

¹⁴⁷ On pourrait voir une approche semblable chez le Hacker d'*Insight and Illusion*, lorsqu'il parle d'une sorte d'attention particulière et différenciée à porter sur les propositions du *Tractatus* afin de saisir la prétendue « illumination »: "Illuminating nonsense will guide the attentive reader to apprehend what is shown by other propositions which do not purport to be philosophical; moreover it will intimate, to those who grasp what is meant, its own illegitimacy. The task of philosophy in this respect then is twofold, to bring one to see what shows itself, and to prevent one from futile endeavour to say it by teaching one 'to pass from a piece of disguised nonsense to something that is patent nonsense'." (Hacker, 1986, p.18-19) Hacker n'explique pas comment cela se produirait et dès lors cette « illumination » est aussi problématique que la révélation de la *resolute reading*; pourtant, il semble que la compréhension du *Tractatus* ne serait ici possible que pour ce *lecteur attentif*, celui qui commence la lecture avec une disposition particulière. Outre Hacker, Leo Cheung semble aussi

Évidemment, cette attitude comporte un caractère essentiellement éthique en vue d'une conception précise du bonheur. En effet, l'engagement conscient et voulu du lecteur dans la lecture *et* dans la compréhension du *Tractatus* est du même type que l'engagement pour la vie heureuse ; lorsqu'il s'agit notamment de convaincre quelqu'un de la nécessité de ce point de vue, l'appel n'est autre qu'un appel au *vouloir*. En outre, l'ataraxie stoïcienne qui caractérise l'éthique de Wittgenstein est également *choisie* – différemment de l'ataraxie sceptique qui n'est atteinte en principe que par hasard. C'est de cette façon qu'on *opte* pour la vision correcte du monde, lorsqu'on part d'un point de vue lui-même déjà *accepté* comme correct.

Cela pourrait signifier que le *Tractatus* ne pourrait être compris que par celui qui est d'une certaine manière déjà convaincu par les « résultats » à atteindre. Ce qui pourrait également signifier alors qu'on n'arrive à convaincre que ceux qui sont déjà prédisposés à être ainsi convaincus. C'est d'ailleurs pour cette raison que la tâche de la philosophie n'est pas de fournir des *arguments*, mais plutôt de montrer quelque chose qui est déjà là depuis toujours¹⁴⁸. C'est quasiment donc un rappel tautologique¹⁴⁹.

Tout cela est dit par Wittgenstein en d'autres termes dans un curieux extrait des *Remarques mêlées*, où il est aussi question d'une échelle. La citation en question devient moins énigmatique et moins

favoriser l'idée selon laquelle le *Tractatus* demande une attitude particulière de la part du lecteur afin d'arriver à sa bonne compréhension : "He [Wittgenstein] would not do that on one's behalf, nor is that necessarily done *via* sentences contained in the *Tractatus*. One has to engage in the activity of philosophy by oneself" (Cheung, 2008, p.221-222).

¹⁴⁸ Curieusement, même Cora Diamond semble être d'accord avec cela : "The conclusion is that the arguments I have given are in a sense quite useless. For if someone takes a view of the relation between human nature and morality from which it follows that only arguments can convince, you cannot convince him by examples that convincing *does* not need to go by arguments, nor can you show such a person by examples that assessment of a moral view *does* not rest on its argumentative elaboration. Any case that might be brought will not or rather cannot count; what I have called cases of convincing must be relegated to the limbo of mere persuasion." (Diamond, 1991, p.306)

¹⁴⁹ Cf. dans ce sens la remarque des *Carnets 1914-1916* datée du 30.7.16.

contradictoire (en ce qui concerne le *Tractatus* évidemment) lorsqu'elle est lue dans le présent contexte:

Je pourrais dire : Si le lieu auquel je veux parvenir ne pouvait être atteint qu'à travers une échelle, je renoncerais à y arriver. Car là où je dois véritablement aller, là il faut déjà qu'en vérité je sois.

Ce qui est accessible à travers une échelle ne m'intéresse pas. (1930) (Wittgenstein, 1984, p.16-17)¹⁵⁰.

On pourrait penser que cette remarque – et l'approche tout entière concernant la prédisposition à l'engagement – constitue un rejet de la métaphore de l'échelle telle qu'employée dans le *Tractatus*. En effet, si les choses se passent ainsi, si l'on doit compter sur une attitude préalablement correcte pour atteindre la bonne compréhension de l'œuvre, si on doit volontiers et consciemment renoncer aux illusions de la philosophie-métaphysique, alors pourquoi devrait-on tout de même monter une échelle ? Autrement dit, pourquoi aurait-on alors besoin d'une échelle et du *Tractatus* ? Pourtant, au lieu d'y voir une opposition, je voudrais ici suggérer que la signification de cette dernière remarque est déjà contenue dans le *Tractatus* par le biais, par exemple, de l'observation initiale de la Préface.

Pourquoi ce qui est accessible à travers une échelle n'intéresse-t-il pas Wittgenstein ? Parce que le point de vue auquel on doit parvenir est déjà le point de vue duquel on doit partir. Le point d'arrivée n'est pas différent du point de départ. Appliqué au *Tractatus* cela signifie justement que toute compréhension de l'œuvre présuppose «avoir déjà pensé les pensées qui s'y trouvent exprimées». Dans cette perspective, on ne subit aucune manipulation de la part de l'auteur étant donné qu'on partage la même attitude vis-à-vis de ses buts. Si c'est ainsi, pourquoi alors lire ce livre ? Mais, on pourrait aussi bien demander : pourquoi alors l'écrire ? On lit le *Tractatus* pour la même raison qu'il

¹⁵⁰ Par souci de clarté, et parce que j'ai modifié la traduction, voici la version originale de l'extrait en allemand: «Ich könnte sagen : Wenn der Ort, zu dem ich gelangen will, nur auf einer Leiter zu ersteigen wäre, gäbe ich es auf, dahin zu gelangen. Denn dort, wo ich wirklich hin muss, dort muss ich eigentlich schon sein. Was auf einer Leiter erreichbar ist, interessiert mich nicht».

a été écrit: on veut se débarrasser de ce qui nous fait mal; mais pour ce faire on doit tout d'abord *vouloir* le faire. On entame la lecture du *Tractatus* parce qu'on a déjà touché aux sujets qui y sont traités, parce qu'on *veut* arriver à la vision correcte du monde. En ce sens, le «point de départ», ou l'attitude initiale, est ce point de vue de la *volonté* sans lequel aucun changement n'est possible. Ce qui sera donc spécifiquement valable pour l'atteinte du bonheur est également valable ici pour la compréhension de l'œuvre : l'exigence est celle d'un «acte de volonté» – et c'est aussi pour cette raison que j'emploie le terme «décision». Comme on le verra, la vie heureuse n'est pas moins due à une attitude préalablement correcte : avant tout, on doit *vouloir* être heureux¹⁵¹.

L'existence de l'échelle n'exclut alors pas la revendication d'une prédisposition à l'engagement – et cette prédisposition n'exclut pas non plus l'échelle. En fait, la métaphore de l'échelle n'a de sens que si la montée est faite de plein gré, et non malgré soi, par force ou par «tricherie»; la décision de monter sur la première marche demande un engagement en vue d'une vision correcte qui est déjà *consciemment voulue* – c'est ce qui explique que le point d'arrivée est en fait le même que le point de départ.

Ainsi, la montée même de l'échelle a un but et un terme déterminés, qui doivent être également *acceptés* depuis le début – ce qui rend (ou devrait rendre) le geste de la jeter définitif et irrévocable. La montée sert la *décision* même en vue de la vision correcte du monde. Elle est par conséquent aussi nécessaire et transitoire qu'un *purgatif sceptique*. C'est à cette signification de la métaphore de l'échelle que je m'intéresse dans ce qui suit¹⁵².

¹⁵¹ Certes, on pourrait dire que tout le monde *veut* être heureux. Mais à chaque fois que j'emploie cette expression dans le texte le lecteur doit comprendre «vouloir être heureux *de cette manière*», c'est-à-dire de la manière dont est heureux celui qui parvient à la tranquillité de l'âme à caractère stoïcien.

¹⁵² Je n'ai pas ici la prétention de parler de l'origine ou de la source d'inspiration de cette métaphore, mais plutôt de comprendre sa signification au regard de l'ensemble du *Tractatus*, surtout par rapport au statut insensé de ses propositions. Cependant, des suggestions concernant l'origine du terme peuvent être trouvées par exemple chez

Reprenons tout d'abord cependant en sa totalité le paragraphe contenant la métaphore:

6.54 – Mes propositions éclaircissent en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme insensées, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)

Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. (Traduction modifiée.)

Les propositions de l'œuvre fonctionnent comme des marches qui doivent être montées une à une, en accumulant par là une succession de thèses ou de pensées « vraies » concernant le langage, le monde, la logique, l'éthique, etc. Avec la montée, on comprend ainsi finalement en son intégralité la distinction entre dire et montrer et entre sens et non-sens. Mais la vision d'ensemble, la totalité de l'œuvre, ne semble pouvoir être comprise qu'à la fin. Pour voir le monde correctement, dit Wittgenstein, *il faut* dépasser les propositions de l'œuvre, mais *il faut* tout d'abord commencer la lecture. Le *Tractatus* en tant qu'échelle est donc une œuvre *nécessaire* et le geste de la jeter n'est effectivement possible qu'*après* la montée ; et il est ainsi nécessaire en vue de l'établissement de la compréhension logique et éthique qui est partie prenante de la vision correcte du monde. Dans un certain sens l'œuvre est donc nécessaire pour l'atteinte d'un point de vue à partir duquel voir le monde, un point de vue libre de la philosophie-métaphysique : le point de vue limpide du haut de l'échelle, finalement et définitivement libre de tout ce qui était « trouble et confus » (4.112). Dès lors, Black a tort de dire que la vision « correcte » du monde ne pourrait pas être opposée à une vision « incorrecte » : “as one cannot think illogically, so one cannot see wrongly” (Black, 1964, p.377). Pourtant, la vision correcte ne concerne pas ici ce qu'on peut « penser » dans les termes du dicible ; elle ne

Magee pour qui Wittgenstein aurait pu l'emprunter à Schopenhauer (Magee, 1983, p.48 et p.294) (voir Schopenhauer, 1966, II, chapitre 7), et chez Black, qui cite un extrait de Mauthner qui pourrait être également cohérent avec paragraphe 6.54: “If I want to ascend into the critique of language, which is the most important business of thinking mankind, I must destroy language behind me and in me, step by step: I must destroy every rung of the ladder while climbing upon it” (Black, 1964, p.377).

concerne point des contenus qui pourraient être soumis aux règles logiques ni un certain ensemble de propositions par opposition à un autre; elle n'est pas un point de vue «propositionnel»; elle est justement un *point de vue* et le changement subi avec la montée de l'échelle touche les limites du monde et non le monde descriptible des faits. Ceci est en effet le seul changement possible pour le sujet selon les termes du *Tractatus*. Un point de vue incorrect est dans ce sens un point de vue à partir duquel le monde dans son ensemble est *vu comme* problématique (encore une fois: «trouble et confus»). (L'erreur de Black est toujours ici liée à la déconsidération de l'aspect éthique de la vision correcte).

Mais alors, que faire des thèses et des pensées «vraies» par lesquelles on a dû passer pendant la montée? Où sont-elles «conservées», si elles le sont? Qu'advient-il des propositions du *Tractatus* lorsqu'on arrive à la dernière marche? Si on est cohérent et si on a vraiment atteint le point de vue correct, ces propositions sont abandonnées avec l'échelle. Elles ne nous servaient que temporairement et vouloir garder quelques-unes ou l'ensemble de ces propositions n'est rien d'autre qu'amener l'échelle avec soi après l'avoir montée¹⁵³. Et ce n'est par conséquent parce qu'il ne reste plus aucune pseudo-proposition insensée à laquelle s'accrocher que la vision atteinte est claire et limpide. Le point de vue correct doit être un point de vue *libre* des illusions engendrées par le non-sens.

De cette manière, si d'une part l'échelle est *nécessaire*, d'autre part elle ne peut être que *temporaire*. Et la suggestion que je voudrais avancer ici est qu'on comprend mieux la signification de cette métaphore lorsqu'on la comprend dans le même sens que la métaphore du *purgatif sceptique*. Tel que montré par Sextus Empiricus, ce purgatif est également *nécessaire* pour l'élimination de

¹⁵³ Je n'ai pas ici l'intention de suggérer qu'il n'y a rien dans le *Tractatus* qu'on ne puisse utiliser lorsqu'on a en vue certains domaines particuliers (la logique en tant que telle, par exemple); ces domaines ne seraient d'ailleurs pas interdits par Wittgenstein comme le sont toutes les tentatives de leur fournir un fondement philosophique – comme le fait du reste le *Tractatus* lui-même.

la maladie, mais aussi *temporaire* puisqu'il s'élimine simultanément avec ce qui nous fait mal:

Les raisonnements, comme les drogues purgatives s'expulsent elles-mêmes avec les matières qui séjournent dans le corps, peuvent, de façon identique, se supprimer eux-mêmes en même temps que les autres raisonnements que l'on appelle démonstratifs. (Sextus Empiricus, 1997, *PH*, II.13 [188]).

En effet, en ce qui concerne toutes les expressions sceptiques il faut comprendre au préalable que nous n'assurons pas qu'elles sont dans tous les cas vraies, puisque nous disons qu'elles peuvent être annulées par elles-mêmes, étant supprimées en même temps que ce à propos de quoi elles sont dites, comme les remèdes purgatifs non seulement éliminent des humeurs du corps, mais sont eux-mêmes expulsés avec les humeurs. (*ibid.*, I.28 [206]).

Évidemment, cette métaphore est employée par Sextus Empiricus contre l'accusation d'inconsistance que lui adressent les dogmatiques. Si, par exemple, ce que le sceptique veut démontrer est qu'aucune démonstration n'est possible, que faire alors de sa démonstration elle-même? Serait-elle la seule démonstration à ne pas tomber sous l'impossibilité qu'on a posée? Mais ce serait justement succomber au dogmatisme auquel le sceptique veut échapper. Il ne s'agit pas là alors d'une exception, mais d'une argumentation qui s'exclut elle-même après avoir été employée en vue du but de l'équipollence. Comme le dit Brochard, «n'oublions pas d'ailleurs que le sceptique n'affirme rien. Ce qu'il oppose aux dogmatistes, ce sont les paroles vides» (Brochard, 2002, p.361). Ces paroles n'ont alors pour fonction que d'éliminer les illusions et les affirmations voulant établir définitivement la vérité. Ce caractère transitoire des arguments sceptiques est de plus montré par d'autres analogies et même par l'usage d'une métaphore de l'échelle, comme le dit encore Sextus Empiricus:

For there are many things which do to themselves the same thing as they do to other things. For example, just as fire consumes its fuel and then destroys itself along with it, and just as purgative medicines expel fluids from the body and

then eliminate themselves as well, in the same way the argument against demonstration is able to wipe itself out after having destroyed all demonstration. And again, just as it is not impossible for someone, after climbing up a ladder to a higher place, to knock down the ladder with his foot after he gets up there, so too it is not unreasonable for the skeptic, after arriving at the establishment of his point by using the argument which demonstrates that there is no demonstration as a kind of step-stool, thereupon to destroy this argument itself. (Inwood et Loyd, 1997, *M* 8.480-81, p.316).

C'est donc dans ce même sens qu'on devrait comprendre la raison de l'existence du *Tractatus* et la métaphore de l'échelle telle qu'employée au paragraphe 6.54: comme pour le sceptique, les propositions insensées de l'œuvre fonctionnent comme une sorte d'instrument provisoire contre d'autres propositions insensées supposément philosophiques, instrument qui est à la fin capable de s'auto-éliminer avec ce qu'il détruit – justement parce qu'il se reconnaît comme tel et parce que cela a été son intention depuis le début. Les propositions insensées du *Tractatus* sont donc employées de façon instrumentale et temporaire en vue d'un objectif spécifique: telles que les arguments sceptiques, elles visent l'élimination des illusions qui empêchent la vision correcte du monde et par là, l'élimination simultanée du remède qui n'est pas dans ce sens moins illusoire – ou pas moins insensé. Ce procédé est donc nécessaire justement à cause du but qui est en jeu, de la même manière que le purgatif est nécessaire en vue de l'élimination de ce qui fait mal.

L'usage que je fais ici de l'analogie entre la métaphore de l'échelle telle que trouvée dans le *Tractatus* et le purgatif sceptique vise surtout à justifier l'existence de l'œuvre elle-même et à montrer comment le non-sens peut servir à la réfutation même du non-sens, ce qui est toujours en question lorsqu'il s'agit de comprendre la méthode du livre et l'accusation d'inconsistance qu'on lui porte souvent, semblable à celle qu'on formule contre le sceptique – ou qui semble au moins déconcerter bien des commentateurs. Selon cette interprétation, le statut des propositions du *Tractatus* devrait ainsi devenir moins problématique et toute polémique autour du paragraphe 6.54 devrait alors trouver un terme. En comprenant la métaphore de l'échelle

comme dotée d'une fonction semblable à celle d'un purgatif, l'«autodestruction» du *Tractatus* ne devrait plus aucunement nous troubler. On n'aurait pas non plus besoin d'essayer de le «sauver» comme le veut Black, par exemple. En effet, il n'y aurait aucun sens à vouloir sauver de l'«autodestruction» ce qui était délibérément conçu depuis le début comme transitoire. On doit ainsi suivre les marches de l'échelle pour être convaincu de quelque chose ; pourtant, une fois qu'on y arrive, on doit éliminer ce qu'on comprend alors comme également insensé mais qui, pour le temps de la lecture, servait à nous montrer, comme le dit Reid, «l'irréalité de tout argument» (Reid, 1998, p.105). Le geste final doit être ainsi le signe de la conviction acquise.

En outre, la métaphore de l'échelle, comprise conformément à cette tâche désinfectante du purgatif, s'accorde parfaitement avec le but éthique de Wittgenstein concernant la philosophie et l'éthique, conçues en tant qu'*activités* et non en tant que théories, dans un contexte post-*Tractatus*¹⁵⁴. Celui-ci étant lui-même encore insensé et contenant des théories philosophiques-métaphysiques montrées par des pseudo-propositions, il s'agit tout d'abord de comprendre que l'œuvre *n'est nécessaire que* pour passer à l'étape suivante – et qu'ainsi le fait de le jeter doit être *définitif*.

Bien sûr, la méthode du *Tractatus* n'est pas parfaitement identique à la méthode sceptique et des différences entre les deux sont encore à signaler. On en parlera en détail dans la troisième section du deuxième chapitre, mais pour l'instant le contraste déterminant à noter est que le scepticisme procède à la désinfection dogmatique en n'ayant aucun établissement définitif en vue, contrairement au *Tractatus*. Quoique ce-dernier soit temporaire, il vise l'instauration

¹⁵⁴ Dès lors, le *Tractatus* n'est pas *lui-même* une *activité* comme semble l'être la méthode sceptique: "If we understand scepticism as an activity or set of practices aimed at relieving dogmatic disturbance, then we can see how misplaced the charge of inconsistency is. It is simply a category mistake to accuse a practice of inconsistency." (Thorsrud, 2009, p.146) En ce qui concerne le *Tractatus*, pourtant, l'activité philosophique est établie *à partir* de l'œuvre mais n'y est pas encore mise en pratique: comme on vient de le voir, on y a encore affaire au non-sens et donc à la philosophie-métaphysique.

d'une vision correcte du monde qui, même si elle n'a pas de contenu dicible ou descriptif, porte tout de même une correction logique et morale qui est ainsi «positive» et qui *se montre* – qui se montre par le changement même du point de vue, en haut de l'échelle. Pourtant, lorsque le sceptique offre son purgatif, il le fait sans jamais croire à son propre contre-argument, et sans jamais, pour ainsi dire, le défendre ; le but n'est que d'offrir de la matière pour l'équipollence et ainsi pour la suspension du jugement ; en effet, peu importe la forme que prend le supposé argument, le sceptique *n'affirme rien*:

De rien de ce qui sera dit nous n'assurons qu'il est complètement comme nous le disons, mais pour chaque chose nous faisons en historien un rapport conformément à ce qui nous apparaît sur le moment. (Sextus Empiricus, 1997, *PH* I.1[4]).

Le purgatif ne sert pas à l'établissement d'une affirmation au détriment d'une autre ou d'une manière correcte de faire de la philosophie en opposition à une autre (avec tout ce qui est alors impliqué par le terme «correct»):

The sceptical project will only be self-refuting if the sceptic seeks to prove that there are no demonstrations. But she does not; she does not seek to rationally establish anything, and nor is she bound by any normative principles associated with rational pursuit of truth. Her use of reason has, so far, only led to equipollence, *epoche* and tranquility. The sceptic seeks to purge by means of reason the dogmatic assumption that the proper use of reason reveals the truth (Thorsrud, 2009, p.137).

De plus, de la même manière que le geste final est pour le *Tractatus* définitif, l'affirmation de la manière correcte de voir le monde, de la méthode correcte de faire de la philosophie et de la distinction même entre dire et montrer est également irrévocable : ce qui est atteint à la fin – ce qu'on gagne en tant qu'accomplissement – est (ou devrait être), positivement, le point final de l'enquête. Le sceptique, pourtant, continue à chercher. La suspension du jugement

se fait justement par rapport à la possibilité de connaître un jour la vérité – de connaître comment sont réellement les choses.¹⁵⁵ Comme on l’a vu ci-dessus, de ce point de vue, le doute sceptique est lui-même insensé s’il attend une réponse là où il ne peut même pas y avoir de questions (6.51) et la suspension du jugement concernant ce qu’on ne peut pas dire n’aurait même pas de place dans le contexte du *Tractatus* – ce qui suppose évidemment la thèse selon laquelle il y a ce qu’on peut dire et ce qui se montre, ce que le sceptique ne saurait jamais affirmer. Pour le *Tractatus* l’échelle est donc un procès de compréhension qui implique les thèses mêmes qui y sont montrées et qui doivent être ensuite consciemment écartées en vue d’une *autre* thèse positive, celle de la vision correcte du monde ; ainsi, si l’œuvre doit être éliminée à la fin comme cette pilule purgative avalée pour soigner le mal dont on souffre, cela ne veut pourtant pas dire que rien n’y est établi – raison pour laquelle, notamment, « rien n’est perdu ». Avec l’échelle sceptique, au contraire, c’est une sorte de vide qui nous attend à la dernière marche¹⁵⁶.

En bref, si la signification de la métaphore de l’échelle est celle qu’on trouve aussi dans l’analogie sceptique du purgatif, c’est l’aspect *nécessaire mais transitoire* de la méthode qui nous concerne le plus et non n’importe quelle « tendance sceptique » de la part de Wittgenstein lui-même. Les différences concernent donc ici surtout la qualité de ce qui est obtenu à la fin du parcours : pour le *Tractatus* il s’agit d’une ataraxie de qualité stoïcienne, et non sceptique¹⁵⁷. Comme on le verra,

¹⁵⁵ “In contrast to both types of dogmatism, the sceptic has neither discovered the truth nor found that it cannot be discovered, so she continues to investigate. And in fact, Sextus leans on the etymology of the Greek term *skeptike*, pointing out that skepticism is so named from its activity in investigating and enquiring.” (Thorsrud, 2009, p.131)

¹⁵⁶ Pour citer Reid encore une fois: “Once it destroys itself, we look back at the initial ‘accomplishment’ of the argument and its own ‘self-destruction’ in a different light. We realize that nothing was accomplished.” (Reid, 1998, p.106)

¹⁵⁷ Il faut pourtant remarquer le ton thérapeutique qui est impliqué dans l’emploi de ces analogies. En effet, ce n’est pas uniquement le scepticisme en tant qu’école hellénistique qui fait usage de ce genre de métaphore pour caractériser la tâche de la philosophie. Voir par exemple l’œuvre de Martha Nussbaum pour une recherche approfondie concernant l’approche médicale et thérapeutique des philosophies hellénistiques (Nussbaum, 2009).

l'éthique aura dans ce sens une caractérisation « affirmative » qui n'est pas envisageable dans la position sceptique¹⁵⁸.

En ayant à l'esprit cette interprétation du paragraphe 6.54, on comprend alors pourquoi certaines autres interprétations ne parviennent pas à donner une justification satisfaisante et cohérente à l'existence même du *Tractatus* comme œuvre philosophique étant donné son statut insensé : ces interprétations prétendent ainsi ou bien sauver les propositions de l'œuvre du non-sens, ou bien donner à celles-ci un caractère « insensé » différent de celui qui est présenté par Wittgenstein lui-même. Dans ce qui suit, j'étudie brièvement quelques unes de ces positions tout en réaffirmant à l'occasion la mienne.

Contre cet aspect *nécessaire mais transitoire* du *Tractatus*, par exemple, on prétend parfois donner à ce dernier le même statut (et donc les mêmes buts) que la *Critique de la raison pure* de Kant. Ce dernier voyait pourtant en son œuvre le fondement d'une *vraie* philosophie au même niveau que les sciences, fondement duquel on ne pourrait aucunement se passer, même une fois la nouvelle philosophie déjà établie. Cette comparaison est soulevée, point par point, par exemple, par Erik Stenius dans son *Wittgenstein's Tractatus*, surtout dans le chapitre intitulé *Wittgenstein as a Kantian philosopher*. Après avoir donné les termes généraux de la philosophie de la *Critique de la raison pure*, Stenius affirme : "If formulated in this, to be sure rather Wittgensteinian, way our theses of Kantianism need only to be modified in one respect in order to be transformed into the main points of Wittgenstein's philosophical system." (Stenius, 1964, p.218) Cette transformation essentielle est ce qui pour Kant rendait possible la raison théorique, est ce qui pour Wittgenstein rend possible le langage significatif ou descriptif. Selon Stenius, la seule modification nécessaire pour comprendre Wittgenstein comme

¹⁵⁸ Sans faire usage des métaphores dont il est ici question, Stokhof parle aussi du statut du *Tractatus* comme du moyen nécessaire employé par Wittgenstein pour nous communiquer quelque chose d'important (et de correct) et qui est ainsi établi positivement avant que l'échelle puisse être jetée: "[...] he knew that he could not avoid it [nonsense] and yet believed that what he somehow succeeded in saying was right" (Stokhof, 2002, p.276).

un philosophe (et métaphysicien) kantien, est donc l'accent mis sur le langage plutôt que sur la raison:

It is essential to Wittgenstein's outlook that logical analysis of language as he conceives of it is a kind of 'transcendental deduction' in Kant's sense, the aim of which is to indicate the *a priori* form of experience which is 'shown' by all meaningful language and therefore cannot be 'said'. From this point of view the *Tractatus* could be called a 'Critique of Pure Language' (Stenius, 1964, p.220)¹⁵⁹.

Pourtant, comme on l'a déjà vu ci-dessus, pour Wittgenstein, l'établissement des limites du langage a un aspect imposé et impératif qui ne peut pas être dissocié du but de sauvegarder ce qui « appartient » au domaine du montrable. Au-delà de cet objectif, la forme de l'expérience humaine et la discipline philosophique qui l'explique ne concernent guère le Wittgenstein du *Tractatus*. La philosophie doit dorénavant avoir une tâche très spécifique et limitée, et celle-ci n'est pas la même que la tâche du *Tractatus*¹⁶⁰.

Stokhof pondère à son tour cette question non pas à l'égard uniquement du *Tractatus*, mais de la signification de ce qu'on comprend comme « kantien » vis-à-vis de Kant lui-même; il dit:

¹⁵⁹ L'auteur explique dans une note que la dernière expression est en fait due à P. Geach. Le même « tournant linguistique » est mis en évidence par Maslow dans *A study in Wittgenstein's 'Tractatus'*, où la conception du langage du *Tractatus* est dite constituer une version linguistique de la « révolution copernicienne de Kant » (Maslow, 1961, p.20). Cf. également Black, 1964. Et pour la critique, Johannessen et Nordestam, 1981, Ferber, 1983 – Rudolf Haller rejette lui aussi cette comparaison entre Kant et Wittgenstein mais pour d'autres raisons : voir Haller, 1988, p.44-56.

¹⁶⁰ Wittgenstein disait à Russell: « Je ne sais pas ce que sont les constituants d'une pensée, mais je sais *qu'elle* doit posséder de tels constituants, qui correspondent aux mots du langage. De même, le genre de relation existant entre les constituants d'une pensée et ceux du fait dépeint est sans pertinence aucune. Ce serait à la psychologie de découvrir ce genre de relation » (Wittgenstein, 2006, p.68); en outre, d'autres domaines qui auraient été auparavant à la charge de la métaphysique sont maintenant délégués à ses disciplines spécifiques: « C'est l'affaire de la *physique*, en revanche, de dire *si quelque chose existe*. [...] Mais il est également clair pour moi que ce n'est pas à la Logique de décider si le monde dans lequel nous vivons est ou non réellement tel » (Wittgenstein, 2006, p.45).

The answer seems to rely more than just a bit on how strictly one wants to tie the use of the qualification 'Kantian' to the work of Kant himself. For our present purposes it may suffice to note that if we use 'Kantian' to characterize an approach that seeks to uncover the conditions of possibility of a certain field of phenomena (without requiring in addition the use of more specific elements of Kant's conceptual apparatus), then it seems that the *Tractatus* certainly has Kantian features. The ontology, with its particular categories and structure, then is to be viewed as constituting a condition of possibility of meaningful language (Stokhof, 2002, p.130).

Cette appellation est pourtant limitée à ce point spécifique et c'est dans ce sens que l'auteur fait ailleurs référence à un « esprit kantien » lorsqu'il s'agit également des conditions de possibilité de l'éthique, (*ibid.*, p.184)¹⁶¹ en ajoutant: "However, almost all of the familiar Kantian conceptual apparatus (of transcendental deductions, categories and so on) is lacking and in that sense Wittgenstein certainly stands in a different tradition" (*ibid.*, p.260).

Peter Hacker est également plus modéré dans la comparaison faite entre Wittgenstein et Kant. S'il dit que, comme pour la *Critique*, le *Tractatus* s'intéresse à clarifier les limites du sens et à débarrasser la philosophie de ses confusions, il y a néanmoins des différences considérables:

Unlike Kant, however, Wittgenstein did not think that the bounds of sense are describable by means of synthetic a priori propositions, since these too are 'on the Index'. Far from holding that the forms of thought and language are imposed by the mind upon sensible intuitions to 'make nature', he held that they are determined by the mind-independent logical forms of reality and by the essential, objective, nature of the possibility of representation. Wittgenstein's 'Copernican Revolution' came later, with his conception of the autonomy of grammar. But this too is very different from Kant's Copernican Revolution (Hacker, 1986, p.23).

¹⁶¹ Voir aussi Stokhof, 2002, p.136, où il est question de l'antipsychologisme de Wittgenstein comme position opposée à l'idéalisme de la tradition kantienne.

Bien sûr, cette position se reflète dans la manière de concevoir le statut du *Tractatus* lui-même, et Hacker semble ici donner au fait de jeter l'échelle le même caractère définitif qui est donné, selon mon interprétation, avec le purgatif sceptique. Il est vrai que l'auteur ne pense ici qu'à l'aspect logique de la vision correcte du monde, mais ce point de vue est tout de même un point de vue *sans* la philosophie et surtout *sans* le *Tractatus*, dans l'intention d'une philosophie en tant qu'activité (donc, dans un contexte post-*Tractatus*), laquelle activité est dorénavant finalement analytique et thérapeutique:

Philosophy of the kind practised in the *Tractatus* should no longer be written. If anyone tries to say anything metaphysical we should dialectically, bring him to see his errors. His metaphysical questions will not have been answered, but his mind, 'no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions'. To this extent future philosophy, according to the *Tractatus*, ought to be purely analytical and therapeutic. The *Tractatus* itself, though a manifestation of our natural disposition to metaphysics, is a justifiable undertaking which has been fully and finally discharged. It is not a prolegomenon to any future metaphysics, but the swansong of metaphysics (Hacker, 1986, p.27).

Brian McGuinness semble justifier l'existence de l'œuvre de manière tout à fait semblable, en comprenant ainsi la tâche philosophique-éthique du *Tractatus* même:

Our first concern is with the *Tractatus*, which, for all its disclaimers, is itself a theory, though one designed to end theory. It can be viewed as the last theory of everything. In its own terms it would necessarily be the last because it is only by recognizing that its propositions are nonsense that we understand them, but it is also in fact the last in the logical tradition of philosophy to attempt to give a quite general account of the relations between language (not a particular language, but language as such) and the world. The chief aim of that theory is to dispel both theory and confusion (so far as this can be distinguished) by an extreme economy of ontological and of axiomatic assumptions (McGuinness, 2002, p.167-168).

Dans ce sens, en accord avec mon interprétation de la métaphore de l'échelle et contrairement à l'interprétation kantienne, la position de Hacker et de McGuinness veut que le *Tractatus* soit ainsi la dernière œuvre du genre à être effectivement permise, puisqu'elle fournit les moyens pour qu'on puisse vraiment passer à l'*activité philosophique* elle-même. Ainsi, bien que nécessaire, cette œuvre ne doit être que transitoire et provisoire. On n'y retourne pas et on n'y *doit pas* retourner si on a tout bien compris. Et dans ce sens on est libre une fois pour toutes et on n'a pas à s'accrocher à aucune marche de l'échelle. Par conséquent, on n'a même pas besoin de la notion radicale de non-sens de Diamond pour se libérer de cette peur dont elle parle ("*to chicken out*"). Il est d'ailleurs curieux que cette notion du remède qui élimine les maux en s'éliminant soi-même n'apparaisse pas chez Diamond, pour qui la conception thérapeutique de la philosophie de Wittgenstein est si importante.

Au contraire, l'interprétation thérapeutique, qui est plus ou moins partagée par les partisans de la *resolute reading*, et qui se sert de la conception austère du non-sens, fait appel à une illumination sans précédent ou à une sorte de révélation soudaine qui n'a aucun rapport avec la méthode du *Tractatus*. Le rôle donné à l'imagination et à l'engagement obscur du lecteur n'expliquent pas, par exemple, comment on arrive à comprendre tout ce qui est à comprendre dans le *Tractatus* : ses thèses spécifiques, mais aussi la vision correcte du monde qu'on devrait avoir à la fin. Comment se fait-il que des propositions purement absurdes puissent nous mener à bon terme ? Comment, à la fin, *découvre-t-on* que le *Tractatus* est non-sens si rien n'y était vraiment compréhensible ? Quel genre de sursaut serait alors en jeu ? Quel genre de *révélation* serait lié, par différence, à la lecture des propositions telles que "piggly wiggle tiggles" ? Pour l'avoir on pourrait tout aussi penser à une révélation qui n'aurait aucun rapport avec la lecture du *Tractatus* et qui pourrait aussi bien se passer pendant une promenade dans la rue. Ou comme le dit Marion : "Will the *Tractatus* work its way in a causal manner, like a blow on the head?" (Marion, 2009, p.204).

On pourrait prendre ici comme un exemple très représentatif de cette interprétation thérapeutique appliquée à *la méthode même* du

Tractatus la position de Christiane Chauviré, auteure de la tradition wittgensteinienne française, qui partage avec Diamond la conception du pur non-sens. Ainsi, par exemple, Chauviré dit malgré elle: «Le contenu du livre ne peut donc être lu, comme on l’a trop souvent fait, indépendamment du véritable objectif de Wittgenstein: nous amener au bon point de vue en philosophie et nous faire rejeter l’échelle» (Chauviré, 2009, p.09). Ce pas, dit l’auteure, est accompli «indirectement», sans qu’on le veuille. Mais comment cela peut-il être indirect, si on doit déjà avoir à l’esprit le «véritable objectif de Wittgenstein»? Comment, en ce sens, *lire* le contenu du livre ? Si tout est pur et simple non-sens, comment se fait-il qu’il y ait un «contenu»? Celui-ci n’aurait absolument aucune importance – et le véritable objectif de Wittgenstein non plus – si notre lecture de l’œuvre se passait effectivement comme le veut Chauviré:

On croit tout d’abord lire un traité de métaphysique dogmatique, on joue le jeu, puis on découvre à la fin que le but du jeu était de repousser l’échelle : le lecteur subit, certes pour son bien, une manipulation mentale à certains égards analogue à certains types de psychothérapies [...]. (*ibid.*, p.10).

Il faut ici noter l’emploi du mot «découvrir»: le lecteur *découvre* la vision correcte du monde malgré lui; il ne voulait pas de cette vision correcte, il ne la cherchait même pas. Pourtant, par hasard, en lisant le *Tractatus*, il a été manipulé de telle manière qu’il est finalement arrivé à ce qu’il ne savait même pas exister. Chauviré insiste:

Dans le Traité le lecteur est censé ne pas pouvoir atteindre directement, par un acte de volonté, le point de vue, la hauteur prise à la fin du Traité, pas plus qu’on ne peut avoir la foi à volonté [...]. Dès le Traité il met en œuvre, plus qu’il ne l’explicite, une conception « thérapeutique » de sa philosophie, l’état final (la délivrance (*Erlösung*), le juste point de vue sur le monde) ne s’obtenant que comme effet essentiellement secondaire de la tentative d’atteindre l’état intermédiaire (le savoir métaphysique) sans que cet état intermédiaire serve instrumentalement [...] à atteindre le but final. (*ibid.*).

Le *Tractatus* serait ainsi un «guide spirituel» plutôt qu'une œuvre philosophique, et Wittgenstein lui-même le manipulateur d'une idée qui ne serait jamais autrement passée par la tête du lecteur. Cela voudrait dire que le lecteur ne compte en fait pour rien et que la remarque faite au début du *Tractatus* n'a aucune validité – cette remarque de la Préface que l'on a citée ci-dessus. En effet, Chauviré se demande si c'est par ironie que dans la Préface Wittgenstein parle de la vérité intangible et définitive de ses pensées. Devrait-on penser la même chose des premières lignes de l'œuvre? Serait-ce par ironie que Wittgenstein dit que le livre ne sera peut-être compris que par ceux qui ont déjà eux-mêmes pensé aux sujets du *Tractatus*?

Pourtant, comme on l'a vu, une prédisposition à l'engagement et une attitude préalablement correcte envers les buts de l'œuvre semblent être cruciales pour que la lecture soit tout de même entamée, ou bien pour que le premier pas soit fait vers le haut de l'échelle. On ne peut infliger un point de vue ni par la force ni par une sorte d'«effet secondaire» ou «manipulateur», comme on ne peut pas infliger un purgatif à un malade qui ne veut aucunement être guéri¹⁶²: on lit volontairement le *Tractatus* comme on avale volontairement un purgatif et ce, afin de parvenir au point de vue correct comme à la santé. Aurait-on vraiment besoin du *Tractatus* si sa tâche « psychothérapeutique » se réalisait toujours malgré soi? À quoi bon une échelle si on ne se rend même pas compte qu'il s'agit là d'une échelle?

En conclusion, on pourrait dire que si le *Tractatus* a vraiment une tâche thérapeutique, celle-ci consiste alors à présenter ou à établir une vision (correcte) du monde selon laquelle toute sorte de présentation du même genre doit cesser – on doit aussi comprendre que même

¹⁶² Et on pourrait aussi dire que même si on le fait, par la force, l'effet ne sera pas celui qu'il pourrait être si le malade prenait son médicament par sa propre volonté. – En effet, cela montre aussi que l'élimination d'absurdités simples n'aurait même pas de but et n'aurait pas raison d'être. La question à laquelle la *resolute reading* n'arrive pas à répondre est : pourquoi désire-t-on écarter ce non-sens si on ne sait même pas par rapport à quoi il est non-sens? De même, peut-on vraiment parler de thérapie si celui qui est sensé être traité n'a aucune conscience de son malheur et désire tout de même rester auprès de la métaphysique?

cette dernière œuvre philosophique-métaphysique ainsi «autorisée» est superflue, vu qu'elle ne fait que redire ce qui se montre, qui est en fait là depuis toujours et qu'il incombe à chacun de voir par soi-même. Wittgenstein lui-même avait expliqué de cette manière l'existence du *Tractatus* en tant qu'œuvre «dogmatique». Une décennie plus tard, il s'agissait pour lui de justifier certaines de ses propres illusions à l'égard des thèses et des buts du *Tractatus*. En l'expliquant ainsi à Waismann, Wittgenstein dit:

À une exposition dogmatique on peut tout d'abord reprocher d'être en quelque sorte arrogante. Mais ce n'est pas là le pire. Bien plus dangereuse est une autre erreur, qui traverse elle aussi tout mon livre : c'est cette conception selon laquelle il y aurait des questions auxquelles on trouvera dans l'avenir une réponse. Certes, on ne possède pas le résultat, mais on pense avoir la méthode pour le trouver. [...] À l'époque, j'ai écrit dans le manuscrit de mon livre (ce qui ne fut pas imprimé dans le *Tractatus*) que la solution des questions philosophiques ne saurait jamais nous étonner, qu'on ne peut rien découvrir en philosophie. Mais je n'avais pas encore compris cela moi-même assez clairement, et j'ai péché contre ce précepte. (Wittgenstein, 1991, p.162)¹⁶³.

La conception erronée contre laquelle, dans ce contexte, je voudrais m'élever, est celle selon laquelle nous pourrions parvenir à quelque chose que nous ne voyons pas encore aujourd'hui et *trouver* quelque chose de tout nouveau. C'est une erreur. En vérité nous avons déjà tout, nous l'avons *présentement*, et il n'y a rien que nous devrions attendre. Nous nous mouvons dans le domaine de la grammaire de notre langage habituel, et cette grammaire est déjà là. Nous avons déjà tout et n'avons pas besoin d'attendre le futur. (*ibid.*, p.163; traduction modifiée).

¹⁶³ Bien sûr, cette critique pourrait convenir à toutes sortes de théories et à la philosophie-métaphysique en général ; et il ne me semble pas que le Wittgenstein du *Tractatus* aurait pensé différemment –il semble par là être ici trop dur envers lui-même, comme l'atteste sa propre note qui ne fut finalement pas publiée, laquelle montre que ces mêmes pensées étaient déjà présentes à cette époque là. J'ai omis dans la citation ses critiques plus ponctuelles et qui concernent spécifiquement la logique, mais il est ici clair que Wittgenstein applique ce reproche au *Tractatus* de manière assez générale, ce qui peut être également vu dans la citation suivante.

Il ne tient qu'à nous de bien vouloir ouvrir les yeux pour le voir. Il est vrai que cette citation porte déjà sur des sujets présents dans l'œuvre tardive de Wittgenstein ; mais si plus tard la conception générale du langage va changer, la manière de comprendre la portée de la philosophie restera toujours dans les mêmes limites. En effet, ce qui y est dit est également valable pour la conception de la philosophie qui est en jeu dans le *Tractatus*, notamment parce que l'activité philosophique ne doit être qu'une activité critique. Rien de nouveau ne se découvre; il n'y a pas d'attente pour des «résultats»; le seul « résultat » possible est maintenant l'éclaircissement du langage à travers lequel on ne fait que rendre la philosophie elle-même libre de toute charge métaphysique. Et même pour ce qui est du langage, dans le *Tractatus*, «nous avons déjà tout», puisque tout ce qui est dans ce sens nécessaire se montre.

D'où, semble-t-il, la nécessité pour Wittgenstein de s'offrir une justification – une excuse, comme lui-même le dit – concernant l'écriture de ce traité métaphysique encore rempli de «thèses philosophiques». La justification donnée ici par Wittgenstein corrobore parfaitement la lecture qu'on vient de faire du statut du *Tractatus* en ce qui concerne son caractère nécessaire mais temporaire qui fait de lui «le dernier livre métaphysique» pour l'établissement de quelque chose qu'on veut *montrer*.

Dans mon livre j'ai procédé encore de manière dogmatique. Cette façon de procéder n'est légitime que lorsqu'il s'agit de fixer en quelque sorte la physionomie de ce que l'on peut tout juste discerner, et c'est là mon excuse. Je voyais de loin quelque chose de très flou, et je voulais dire tout crûment le plus de choses possibles. Mais une resucée de thèses de ce genre n'aurait plus de justification (Wittgenstein, 1991, p.164).

Dans le contexte de la métaphore de l'échelle, cela veut dire que le premier choix de la monter, mais surtout le geste final de la jeter, doivent être *définitif*. Il ne serait plus possible de justifier ni la résistance et la peur lors de l'arrivée à la dernière marche. En justifiant ainsi l'existence du *Tractatus*, cette métaphore acquiert en effet tout son sens aussi bien pour le fait qu'elle soit nécessaire pour discerner ce

qu'on voit de manière « trouble et confuse » que pour le fait que toute montée ne se réalise que parce qu'on voit déjà ce qui doit être vu en pleine lumière – encore une fois, tout point d'arrivée est dans ce sens le même que le point de départ¹⁶⁴.

Après avoir monté et jeté l'échelle, après avoir avalé la pilule purgative, après avoir été convaincus de la rectitude du point de vue choisi, finalement guéris de la confusion, de l'aveuglement et de toute illusion, nous pouvons nous dispenser du *Tractatus* pour suivre la vraie méthode – et la vraie tâche – de la philosophie telle que fixée par les paragraphes 6.53 et 4.112. Ainsi, en toute cohérence avec la manière nécessaire et provisoire dont l'œuvre s'achève, la méthode correcte de la philosophie («la seule méthode correcte») doit toujours être pensée dans un contexte post-*Tractatus*. Les auteurs qui veulent dans ce sens dire que le *Tractatus* met en œuvre la thérapie et la méthode qu'il propose n'ont pas vraiment compris ce qu'est la *méthode correcte* de la philosophie et ce qu'elle doit être en tant qu'*activité*¹⁶⁵. Or, si le statut du *Tractatus* est tel que l'on vient de voir, alors ce n'est pas sa méthode même qui doit suivre l'«abandon» de l'œuvre – autrement on resterait accroché, d'une manière ou d'une autre, à la philosophie-métaphysique qu'on est censé dépasser. La

¹⁶⁴ Il n'est alors pas étonnant que Wittgenstein lui-même ait pensé à sa conception de la philosophie comme liée à la méthode socratique de la réminiscence, tel que relaté par Malcolm, par exemple : "Wittgenstein once observed in a lecture that there is a similarity between his conception of philosophy (e.g. 'the problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known', *Investigations* § 109; 'the work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose', *ibid.*, §127) and the Socratic doctrine that knowledge is reminiscence: although he believed that there were also other things involved in the latter." Même si l'accent est mis ici sur les *Recherches Philosophiques*, comme on l'a déjà dit, ce n'est pas moins valable pour le *Tractatus*. L'observation est complétée par l'illustration suivante de la part de Wittgenstein: "A person caught in a philosophical confusion is like a man in a room who wants to get out but doesn't know how. He tries the window but it is too high. He tries the chimney but it is too narrow. And if he would only *turn around*, he would see that the door has been open all the time!" (Malcolm, 1989, p.44).

¹⁶⁵ Voir Chauviré ci-dessus, mais aussi certains auteurs de l'œuvre *The Literary Wittgenstein* pour qui celui-ci accomplit de façon littéraire, donc à travers la forme même de l'œuvre, ce qu'aucune philosophie ne peut accomplir à travers le caractère insensé de ses propositions (Gibson et Huemer, 2004).

méthode du *Tractatus* n'est pas la méthode correcte de la philosophie¹⁶⁶. Et ceci est le sujet auquel je m'attache dans la section suivante.

1.4. La Méthode et la Tâche de la Philosophie post-Tractatus

L'établissement de la fin de la philosophie en tant que *théorie* (en tant que métaphysique) porte sur des raisons logiques aussi bien que sur des raisons éthiques. Brian McGuinness parle en ce sens d'une délimitation qui est en soi-même un « projet philosophique » complet vis-à-vis de la clarté logique du langage (de la pensée) et de la pureté de la vie :

Seen in this way the rejection of theory that constitutes his philosophy can be recognized as a program not only for thought but for life. It is true that it cannot be followed out systematically. But this is because it is precisely the recognition that there is no master science, no set of foundations for everything (McGuinness, 2002, p.172).

De ce point de vue, la valeur du projet réside dans la liberté qui est acquise avec la délimitation du domaine du dicible par rapport aux recherches philosophiques-métaphysiques sans fin ; certes, il faut en même temps reconnaître cette liberté comme *positive*, et non comme une *perte* ou un «vide» laissé par l'inexistence de la philosophie telle qu'on la connaissait avant. Parce que ce n'est pas de la philosophie tout court qu'on est libre, mais de cette philosophie qui engendre des illusions, des faux problèmes, des fausses questions –

¹⁶⁶ Curieusement, même Diamond semble être d'accord avec cette distinction: "That – the 'only strictly correct' method – is plainly not the method of the *Tractatus*." (Diamond, 2000, p.155) Voir aussi Hacker: "[...] the philosophical method practised in the *Tractatus* (as opposed to the method preached by the *Tractatus*) is not strictly the correct one." (Hacker, 1986, p.24-25); Black l'affirme aussi: "It will be noticed, of course, that the method pursued in the *Tractatus* is *not* the 'correct' one." (Black, 1964, p.377) Pourtant, pour Black, cette méthode n'est que «negative»: "Perhaps he is taking for granted that we can communicate only what can be said, i.e. that we cannot show another what shows itself to us". On verra qu'ici les choses se passent de manière tout à fait contraire : la méthode est aussi bien «négative» que «positive» et elle consiste justement à *montrer* à l'autre la source de l'illusion philosophique.

donc, d'une philosophie qui provoque une manière problématique de voir la vie et le monde. En ce sens, avec la fin de la philosophie-métaphysique, rien n'est laissé irrésolu, rien n'est laissé à son compte. L'aspect positif de cette liberté vient justement de cette sorte de soulagement par rapport à une *dissolution complète* de tous les problèmes : lorsqu'on est libre de la métaphysique et de toute prétention théorique, on est *définitivement libre*. Cette liberté a par conséquent un sens fortement éthique, notamment parce qu'on est par là même libre de la souffrance, des maux de l'âme et du malheur. On verra ainsi que parler des faux problèmes philosophiques signifie également parler des faux problèmes liés au sens de la vie et du monde, de ce qui caractérise essentiellement l'éthique de Wittgenstein, et c'est la raison pour laquelle cette liberté nouvellement acquise est synonyme de *tranquillité de l'âme*¹⁶⁷.

L'imbrication entre l'éthique et la logique est dans ce sens inéluctable.¹⁶⁸ D'une part, on ne peut pas concevoir l'*activité philosophique* sans considérer son but éthique ; en effet, l'activité philosophique en tant que telle n'aurait même pas de sens hors de ce contexte et la logique seule ne peut rendre compte du but de la clarification proposée ; la question qui pourrait être à la base de cette exigence éthique pourrait être une question concernant la raison d'être de toute délimitation logique. Veut-on parvenir à la clarification de la logique du langage simplement à cause de la logique elle-même, ou bien parce que cette clarification rend aussi possible l'accomplissement d'une compréhension éthique qui est partie essentielle de la vision correcte du monde ? D'autre part, on ne peut pourtant pas non plus parvenir à la tranquillité souhaitée sans le rôle joué par la logique. Ainsi, si la compréhension des limites du langage est établie à travers des critères logiques *et* éthiques à la fois, –

¹⁶⁷ La relation entre cette vision problématique de la vie et du monde – qui n'est autre qu'une vision *incorrecte* du monde – et le malheur de l'âme est amplement développée dans la deuxième section du deuxième chapitre. Justement parce que le sujet est traité en détails plus tard, la caractérisation de l'éthique de Wittgenstein est donc seulement présupposée dans ce qui suit.

¹⁶⁸ Voir dans ce sens la remarque des *Carnets 1914-1916* du 2.8.16: «Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde».

notamment parce que la vision correcte du monde est à la fois logique *et* éthiquement correcte – l'*activité philosophique* se caractérise fondamentalement par son *intention* morale, mais ne peut se réaliser qu'à travers sa méthode *logique*. C'est à travers l'analyse logique du langage qu'on arrive à dissoudre les faux problèmes philosophiques au niveau pour ainsi dire propositionnel, et c'est également à travers cette *activité* qu'on peut *montrer* que la dissolution de ces illusions apporte finalement la paix qu'on cherchait en essayant de les résoudre¹⁶⁹.

Il doit être ici clair que je parle de l'*activité philosophique* comme ce qui est instauré par ce «projet philosophique» du *Tractatus* d'en finir avec toute philosophie-métaphysique en vue d'une clarté logique du langage, mais aussi d'une vie apaisée. Cette activité est donc avant tout une activité post-*Tractatus* et l'approche qui suit dans cette section doit être ainsi comprise. Dans ce sens, plusieurs remarques de Wittgenstein – lesquelles sont citées ci-dessous – concernant la philosophie en tant qu'activité servent plutôt à recommander qu'à décrire un état de choses. La directive concerne ici la manière dont la philosophie doit dorénavant être en opposition avec ce qu'elle était avant l'établissement des distinctions mises en œuvre par le *Tractatus* – ce qui inclut donc la distinction entre «philosophie-métaphysique» et «activité philosophique». Je le répète: la méthode de ce livre n'est pas encore la méthode recommandée pour la philosophie après l'abandon de l'échelle. La fonction «purgative» du *Tractatus* est

¹⁶⁹ Stokhof explique ainsi que la seule méthode correcte de la philosophie a une fonction à la fois négative et positive, reliant à ces éléments respectivement les paragraphes 6.53 et 6.54: "The function of this philosophical activity is both negative and positive. It is negative so far as it is directed against a common practice, that of speculative philosophy. But it is not just destructive, although this may seem so to one who is subjected to it ('This method would be unsatisfactory for the other person – he would not have the feeling that we were teaching him philosophy' – [6.53]). Its aim is also a positive one. For, as Wittgenstein expresses in 6.54, it is only when we come to see clearly what can be said and what cannot be expressed, that we 'see the world aright'. And this seeing the world in the right perspective is ultimately connected with the ethical aim Wittgenstein had with the *Tractatus*. For the right way of viewing the world means distinguishing between (at least) two ways of dealing with it: as a logically structured complex of situations, capable of being grasped in thought and language, and as a 'limited whole' (6.45), ethically and morally significant. Logic is the foundation of the former, ethics that of the latter" (Stokhof, 2002, p.88-89).

justement celle de rendre cette recommandation tout à fait possible, vu qu'aucune illusion n'y persiste qui puisse l'entraver. En ayant compris les limites du langage et par là la portée restreinte de la philosophie, il s'agit maintenant d'avoir une image de ce que peut être la tâche philosophique d'après *sa seule méthode correcte*. Il s'agit donc de comprendre ce que peut effectivement être une *activité* philosophique qui s'oppose à toute tentative de dire ce qui se montre.

Or, une telle *activité* se dissocie en premier lieu de toute approche théorique et scientifique. Elle n'établit pas de « vérités » ni ne se prononce sur des questions prétendument philosophiques ou scientifiques: «La philosophie ne fournit pas d'images de la réalité, et ne peut ni confirmer ni réfuter des recherches scientifiques» (Wittgenstein, 1971, p.170). Elle ne s'établit pas non plus elle-même *comme* scientifique:

4.111 – La philosophie n'est pas une science de la nature. (Le mot « philosophie » doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous de sciences de la nature, mais pas à leur côté).

Bien sûr, cela est également valable lorsqu'il s'agit d'autres « domaines » philosophiques tels que l'esthétique et l'éthique : elle ne spéculer pas non plus sur des recherches de ce genre, et ne peut que rejeter *immédiatement* toute « proposition » qui ne s'accorde pas aux critères du dicible, et qui prétendrait par exemple parler de *ce qu'est* l'esthétique ou l'éthique. En effet, dit Wittgenstein, le premier critère de l'activité philosophique est la « méfiance » vis-à-vis du langage : « Se méfier de la grammaire est la première condition requise pour philosopher » (Wittgenstein, 1971, p.170). Il ne s'agit donc pas de se prononcer sur la validité de l'une ou de l'autre théorie, de l'une ou de l'autre supposée question philosophique, mais de savoir si celle-ci peut vraiment être *dite*. Dans ce sens, la philosophie n'est là maintenant que pour faire la *critique du langage* et ainsi établir le *caractère insensé* de toute tentative de dire ce qui se montre:

4.003 – La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais insensées. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de notre langage.

(Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?)

Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, *pas* des problèmes. (Traduction modifiée.)

4.0031 – Toute philosophie est « critique du langage ». (Mais certainement pas au sens de Mauthner.) Le mérite de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle.

La critique du langage est ici comprise en tant qu'*analyse logique*, en tant que dévoilement de la forme réelle des propositions afin de procéder au tri de tout ce qui est non-sens¹⁷⁰. Significativement, dans les *Carnets 1914-1916* l'analyse logique est justement associée à la tâche qui est propre à la philosophie:

3.9.14 – Et de nouveau se pose alors la question : y-t-il une telle analyse complète ? Et *sinon*, quelle est donc alors la tâche de la philosophie ?!!?

L'analyse logique est ainsi ce qui permet la distinction entre une proposition légitime du langage, laquelle suit les règles du sens, et une pseudo-proposition, c'est-à-dire une proposition apparemment sensée qui porte pourtant sur ce qui ne peut pas être dit. À travers l'analyse

¹⁷⁰ Et c'est la raison pour laquelle cette critique du langage ne l'est pas « au sens de Mauthner », qui ne se sert pas de l'appareil logique pour clarifier les illusions du langage, mais plutôt d'une méthode « psychologue et historiciste : chez lui, la critique du langage fait partie de la psychologie sociale. Son contenu est empiriste (les sensations sont le fondement du langage) et son résultat sceptique. La raison s'identifie au langage, mais ce dernier n'est pas fait pour pénétrer la réalité » (Glock, 2003, p.32). – Voir pourtant Janik et Toulmin (1978, cinquième chapitre) qui parlent de la forte influence de Mauthner sur Wittgenstein. Voir aussi Weiler, 2009, p.298-306.

logique on peut démasquer le caractère illusoire d'expressions telles que « le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ? » – une expression qui a l'air d'avoir un sens, mais qui, précisément pour cette raison, nous mène à des confusions interminables. En l'analysant, on voit, par exemple, que la proposition n'est pas bipolaire, que les noms ne correspondent pas à des objets et que sa supposée structure ne représente pas un état de choses possible dans le monde. L'analyse logique permet ainsi «l'établissement du caractère insensé» des propositions, mais par là même elle permet aussi la dissolution de tout non-sens. Si la proposition «le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau?» n'est pas légitime, il ne s'agit pas là de «la rendre» correcte ou plus claire, mais tout simplement de l'écarter en tant que *proposition*. De même, il ne s'agit plus d'«expliquer» que les problèmes philosophiques ne sont pas à proprement parler des problèmes, mais simplement de les faire disparaître. La tâche de l'analyse logique n'est donc pas seulement de *séparer* le sens du non-sens, mais aussi celle de *dissoudre* les illusions associées à ce non-sens lorsque celui-ci n'est pas immédiatement évident – ce qui est le cas des «propositions» philosophiques-métaphysiques. En effet, c'est parce que ces dernières ne sont pas *immédiatement* insensées que l'outil de l'analyse logique devient si important – on n'aurait autrement pas besoin qu'on nous le montre.

Dans cette perspective, la philosophie ne peut être en effet qu'une *activité* et son objectif est donc essentiellement celui de marquer les limites de ce qu'on peut *dire* – et par là montrer que certaines « propositions » ne sont qu'une dispendieuse façon de parler de ce qui se montre (4.114, 4.115). Et puisque ce non-sens n'est dû qu'à l'incompréhension de la logique de notre langage, l'activité philosophique est surtout une activité de *clarification* logique:

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées.

La philosophie n'est pas une théorie mais une activité.

Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements.

Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions.

La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.

«Rendre les propositions claires» ne signifie pas, encore une fois, vouloir donner du sens à un non-sens par le moyen d'éclaircissements. La manière dont ceci est formulé ne doit pas nous confondre: l'éclaircissement et la délimitation concernent ici les propositions du langage *et* les «propositions» insensées; à travers cette démarcation, la confusion ne devient pas «moins confuse», mais elle est tout simplement écartée. La clarification de la logique des pensées vise ainsi la délimitation nette et définitive de ce qu'on doit concevoir *comme* langage.

C'est pourquoi cette activité ne peut à vrai dire pas résulter en quelque chose de soi-même dicible ou conçu comme un «produit» philosophique – ayant un quelconque contenu passible d'expression par le langage. Dans une remarque faite à l'occasion de la traduction anglaise du paragraphe 4.112, Wittgenstein observe justement que dans un certain sens on ne devrait même pas parler du «résultat» de la philosophie:

This seems to me wrong now. I think it cannot be the result of philosophy 'to make propositions clear': this can only be its task. The *result* must be that the propositions *now have become clear* that they are clear (Wittgenstein, 1973, p.49).

Certes, l'original allemand lui-même contient le mot «*Resultat*», mais cette dernière remarque vise justement à exclure tout sens selon lequel il y aurait là encore quelque chose – un résidu théorique ou une conséquence dicible qui serait importante pour la philosophie – après la clarification logique en question. Dans un sens strict, il ne peut pas y avoir de *résultat*, mais *ce qui résulte* de la tâche de la philosophie est la clarté même des propositions du langage. De la même manière, il ne reste plus aucune «proposition philosophique», aucune «théorie», aucune «œuvre philosophique». La tâche de l'*activité* philosophique est maintenant précisément de mettre un terme à tout engagement théorique et à tout espoir visant n'importe quel «résultat philosophique». Comme on l'a vu ci-dessus, en philosophie il n'est

pas question de découverte; tout nous est déjà donné, et l'éclaircissement auquel on parvient avec l'analyse logique fait en sorte qu'on ne s'attend plus à y ajouter quoi que ce soit dans le futur. La tâche de la philosophie est ainsi achevée.

Dans ce sens, la philosophie n'est qu'une sorte de juge devant lequel les propositions sont analysées et éclaircies pour établir leur caractère légitime ou leur caractère insensé. Rendre les propositions claires signifie donc dévoiler leur forme logique réelle par opposition à leur forme logique apparente, en vérifiant de cette façon si elles s'accordent aux critères de sens du langage. Pour ce faire, Wittgenstein dit que la philosophie ne compte que sur une seule méthode correcte: justement celle selon laquelle à chaque occurrence d'une «proposition métaphysique», on doit *montrer* qu'on n'a pas attribué de signification à certains de ses signes et que pour cette raison elle n'est qu'une pseudo-proposition:

6.53 - La méthode correcte de la philosophie consisterait proprement en ceci: ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie – , puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte.

Puisqu'il n'y a plus de « propositions philosophiques », l'activité philosophique ne laisse parler que la science, et tout ce qui se veut théorie doit dorénavant se limiter à ce domaine. Le principal but de la méthode correcte de la philosophie post-*Tractatus* est donc de séparer ce qui est légitimement théorique dans le sens de la science de ce qui est indicible. Comme on l'a vu, il incombe précisément à la philosophie de délimiter «le territoire contesté de la science de la nature» (4.113), et cela signifie en même temps la délimitation du langage lui-même ou bien de la pensée (4.114); en délimitant le langage à partir des critères stricts de sens, il n'y a que la science (en tant que domaine de la connaissance, où on peut toujours *découvrir*

quelque chose) qui peut se constituer en des propositions descriptives, représentatives, capables d'être ou vraies ou fausses. Le dicible est donc attribué au domaine empirique, qui est absolument et définitivement séparé de la philosophie. En tant que «juge», la philosophie donne à la science toute sa légitimité et condamne au silence tout ce qui se veut, pour ainsi dire, scientifiquement ou métaphysiquement *philosophique*. Toute supposée proposition philosophique est *a priori* un échec puisqu'il ne peut y avoir de propositions que celles qui n'ont rien à voir avec la philosophie.

Un tel établissement, l'analyse logique du langage doit le *montrer*. Wittgenstein semble penser ici à la seule méthode correcte de la philosophie en termes de cette infraction logique qui, au paragraphe 5.473, est liée à «Socrate est identique». Est-ce vraiment tout ce qu'on peut faire à travers l'analyse? Ne dévoile-t-on pas par là la confusion causée par l'usage des concepts matériels *comme* formels? Ne peut-on pas également voir que le manque de signification de certains termes tombe finalement sur une «proposition» qui essaie de dire quelque chose de fondamental sur le langage et le monde? Et ne tombe-t-on donc pas dans la superfluité? En essayant de dire plus que ce qui peut être dit, toute «proposition» philosophique-métaphysique commettant une infraction logique s'avère désespérément superflue. Comme on l'a vu lors de l'examen des occurrences d'«*unsinnig*», chaque faute amenant au non-sens peut en bout de piste pointer aussi l'incorrection à d'autres niveaux. L'important à noter ici est que la seule *activité* capable de dévoiler le non-sens est celle qui s'effectue à travers l'analyse logique du langage. Et ce, de manière à ne rien permettre que ce qui n'a rien à faire avec la philosophie. La méthode correcte ainsi établie par le *Tractatus* pour la philosophie en tant qu'activité est donc celle qui rend possible de montrer, à chaque fois, qu'on doit dire seulement ce qu'on peut dire – donc uniquement les propositions empiriques de la science obéissant aux règles logiques du langage. Tout non-sens, d'abord montré du doigt, doit ainsi se dissoudre et disparaître.

Le silence qui s'en suit ne doit pourtant pas être compris comme un silence absolu et négatif. Si on ne peut maintenant dire que ce qui a trait à la science, la possibilité du montrable nous amène à

comprendre que l'*étroitesse* porte ici en fait sur ce qui peut être dit, mais non sur ce qui peut être montré. Le silence n'entraîne ainsi aucune perte, au contraire: c'est l'indicible qui apparaît en sa totalité avec la délimitation du dicible. En effet, le silence exigé ne porte que sur les tentatives de parler de ce qui se montre avec une prétention scientifique, théorique ou métaphysique, mais non sur ce qui n'est pas *ainsi* exprimé. On ne condamne pas ici la conversation ordinaire quoiqu'elle puisse même faire usage de «termes philosophiques» («théologiques», «esthétiques», «éthiques»); on ne demande pas un silence tel que toute vie ne devienne ou bien purement scientifique ou bien purement aphasique. Si on comprend la notion de non-sens correctement, ce qui est condamné au silence est toute tentative de donner au montrable un statut fondamental, soit dans le sens de la science soit dans le sens de la métaphysique; ce qui est condamné au silence est donc tout ce qui est superflu lorsqu'on essaie d'amener à la surface ce qui se montre déjà nécessairement. Cela dit, le «reste» peut tout de même être encore exprimé si la prétention derrière l'expression n'est pas celle des philosophes.

La compréhension qui est ainsi acquise avec les distinctions en questions engendre alors la compréhension selon laquelle tout ce qu'on désirerait exprimer concernant l'essence du monde, du langage et du sens de la vie est déjà présent dans le langage de tous les jours et, bien sûr, dans le langage de la science, mais aussi, comme on verra, dans la littérature et dans des poèmes tels que celui d'Uhland, par exemple. Le sentiment qu'il y a quelque chose qui se perd avec l'interdiction du dicible fait dans ce sens également partie de l'incompréhension et constitue le signe d'une tentation qui n'est pas encore apaisée: «Ce qui est inexprimable, nous ne l'exprimons pas. – Et comment vouloir *demander* si l'on peut exprimer cela même qui est inexprimable?» (27.5.15).

Dès lors la tâche de la philosophie n'est pas seulement la critique du langage tout court en vue d'une clarté purement logique, mais elle doit aussi servir à la restriction même de tout mauvais vouloir, c'est-à-dire, de tout vouloir qui porte un certain espoir envers l'inexprimable. En ce sens, la critique du langage et la méthode correcte de la philosophie doivent à la fin servir aussi à l'éthique. C'est pourquoi on

ne peut en effet pas lire le paragraphe 6.53 sans le paragraphe suivant, le 6.54, où il est question de la vision correcte du monde. La méthode correcte de la philosophie en tant qu'activité doit ainsi rendre cette nouvelle perspective logique et morale tout à fait possible ; comme on l'a vu, étant donné le caractère définitif de l'abandon de l'échelle, ce point de vue est celui qui se passe de la philosophie et qui est atteint *volontairement*.

De cette manière, la méthode correcte de la philosophie est parfaitement cohérente avec la méthode même du *Tractatus* : une fois qu'on a jeté l'échelle, il ne reste qu'à *montrer* l'infraction qu'on est d'une façon ou d'une autre en train de commettre. On démontre qu'une supposée proposition n'est pas légitime, qu'il y a en elle des éléments auxquels on n'a pas donné de signification et qu'ainsi elle ne dit rien et ne s'accorde pas aux critères de sens tels qu'établis auparavant ; on démontre en outre la superfluité d'une telle prétention, une superfluité qui est dans un certain sens une simple *vanité*. Remarquons pourtant que rien de cela n'est atteint sans qu'une sorte de *conviction* soit impliquée : il ne suffit pas d'être logiquement convaincu de l'inutilité de ces prétentions ; il faut aussi comprendre que la récompense succédant à l'abandon de la philosophie est ce qui donne sens à l'activité philosophique elle-même. On comprendra mieux cet aspect de la méthode, comme la conviction qui est ici en jeu, à travers la caractérisation de l'éthique qui est le sujet du prochain chapitre.

Chapitre II

L'Éthique

Nous avons dit qu'une interprétation correcte du *Tractatus* exige une conciliation harmonieuse entre la partie éthique et la partie logique de l'œuvre, et que cela devrait être fait en passant par une certaine conception du langage et du non-sens, et par la distinction entre dire et montrer. Comme on verra, ces éléments sont toujours aussi présents dans la suite des choses, et ce qu'est l'éthique ne peut en effet être considéré que sur l'arrière-fond du premier chapitre – et vice-versa. Selon les critères déjà exposés, l'éthique, comme la philosophie toute entière, ne doit pas se constituer de *propositions* ; l'éthique fait donc partie du domaine de l'indicible et ne peut être que *montrée*. Ici encore, cette interdiction porte sur toute prétention métaphysique ou scientifique et donc aussi sur toute prétendue théorie éthique ; les tentatives de *dire* l'éthique ne sont pas moins insensées que d'autres supposées propositions philosophiques et ce exactement pour les mêmes raisons établies ci-dessus : elles sont des tentatives de dire ce qui se montre nécessairement en ayant pourtant une certaine apparence de sens ; elles sont par là *superflues*, mais également (logiquement et moralement) *impossibles*.

Tout comme la logique, l'éthique est *transcendantale* et sa caractérisation n'est pas conséquent pas possible par des théories morales, des lois éthiques ou la recherche des fondements de l'action humaine. La caractérisation de l'éthique ne peut en effet se rapporter qu'au *sujet de la volonté* en tant que limite du monde et ce n'est que dans ce sens qu'on est autorisé à parler, entre autre, de récompense, de punition, et d'action. L'éthique concerne ainsi plus spécifiquement un *point de vue* – une attitude morale – plutôt qu'une doctrine (de l'action, du bonheur ou de quoi que ce soit). C'est de la caractérisation de ce *point de vue* qu'il s'agit dans ce chapitre. Dans ce qui suit, on doit toujours avoir présent à l'esprit que rien de cela ne peut s'établir, en quelque sens que ce soit, *comme* philosophie ou *comme* science (morale) et que toute considération sur l'éthique est ici faite dans le seul sens du *montrable*. C'est-à-dire qu'aucune considération de l'éthique du *Tractatus* ne vise (et ne doit viser) une quelconque possibilité théorique ou systématique servant entre autres choses comme critère d'action.

Cela dit, la restriction en question n'envisage en fait que les prétentions de ce genre-là, et non la possibilité de la tâche éthique elle-même, vu qu'à partir de cette attitude ou de ce point de vue, qui est un point de vue à la fois logiquement et moralement correct, la conception de l'éthique se montre ici comme toute à fait *moralisante*. Au contraire de ce qui pourrait être alors pensé, qu'on puisse être ou bien heureux ou bien malheureux n'est pas sans «conséquences»: la caractérisation de l'éthique n'est pas axiologiquement neutre; elle n'est pas une simple description d'un état d'âme qui peut ou non avoir lieu selon la mise en œuvre ou l'acceptation de certaines «règles» ou de certains «préceptes» spécifiques; l'éthique du *Tractatus* n'est pas impartiale: une vie qui n'est pas vécue en accord avec les éléments essentiels de cette éthique est une *mauvaise vie*¹⁷¹. En effet, puisque l'éthique ne peut être que *vécue* – et non dite – c'est sur la vie elle-même que s'établit maintenant tout critère possible concernant l'*attitude morale* et, par conséquent, toute *action* de la volonté. Il y a donc tout de même un critère et une voie moralement corrects à suivre¹⁷².

S'il en est ainsi, l'éthique semble donc avoir un certain contenu qui est tout à fait « positif » et qui caractérise la manière correcte de vivre par opposition à une manière qui est alors *incorrecte*. Certes, il ne s'agit pas là d'un *contenu descriptif* passible d'être *dit*. Il n'y a plus rien en éthique qui se laisse décrire. Il s'agit plutôt d'un contenu que

¹⁷¹ Stokhof se trompe alors en disant que s'il y a chez Wittgenstein une relation quelconque entre l'éthique et la morale, cette relation n'est pas intrinsèque ou nécessaire: "First of all, it remains quite unclear what has become of more conventional morality in this lofty, 'un-wordly' (but not 'other-wordly') picture [of ethics]." (Stokhof, 2002, p. 224) On peut à vrai dire se demander si la distinction à laquelle l'auteur procède est effectivement valable dans le cadre du *Tractatus*. En effet, il semble que l'éthique qu'on peut tirer de l'œuvre est celle selon laquelle on *doit* ainsi vivre ; elle est donc *prescrite* par Wittgenstein et entraîne une sorte de réglementation morale. Cela deviendra plus clair à la fin de cette étude.

¹⁷² Et ce ne serait pas différent pour ce qui est de la tâche de la philosophie et la tâche du *Tractatus* même : celles-ci sont, de la même manière, *moralisantes* : la tâche du *Tractatus*, lorsqu'elle s'accomplit par la vision correcte du monde après la montée de l'échelle, et la tâche de la philosophie post-*Tractatus*, lorsqu'elle permet la mise en œuvre de la seule méthode correcte qui est elle-même déjà partie de la vision correcte du monde.

j'aimerais appeler ici (faute de mieux), un *contenu vécu*. Ce que je veux signifier par là est que ce contenu ne saurait en aucune manière être appréhendé à travers un apprentissage ordinairement conçu – notamment un apprentissage informatif ou argumentatif – mais qu'il ne peut être, justement, que *vécu*. Par contre, il y a là justement quelque chose à appréhender et qui compte pour la vision correcte du monde. Comme on le verra, *la vie* qui est identifiée à l'ensemble du monde – la vie du sujet de la volonté en tant que limite du monde – si elle est maintenant elle-même le critère de rectitude, est aussi la cible de toute normativité, par rapport à laquelle l'action (dans le monde) n'est qu'une portion d'une intégralité qui doit être traversée de part en part par la cohérence. Le *contenu vécu* pourrait dans ce sens être compris comme ce contenu que dépeint le «portrait d'une vie» vécue en accord avec cela même qu'est l'éthique (chez Wittgenstein). Autrement dit, ce *contenu vécu* est le contenu qui constitue l'ensemble de la vie heureuse – ou bien ce qui constitue le point de vue heureux à partir duquel est vu l'ensemble de la vie et du monde¹⁷³.

¹⁷³ Cela est-il lié en quelque sorte à ce que Hadot appelle l'«existence vécue» de l'incommunicable? (Hadot, 2004, p.62). Ou bien encore aux «exercices vécus» ou «spirituels» de teneur stoïcienne? Étant donné l'interprétation que cet auteur semble faire de l'éthique de Wittgenstein la réponse ne peut être ici que négative. Dans le premier cas, l'emploi de l'expression «existence vécue» est mis en rapport avec l'expérience du mystique, que Hadot comprend comme une sorte d'extase, et qui se réalise dans un silence compris plutôt littéralement. Cette «plénitude de l'existence vécue» est en outre associée à la transcendence, au au-delà du langage, lequel reçoit à son tour une signification positiviste. De même, pour Hadot cette expérience mystique est «vécue» parce qu'elle amène le sujet (associé ici à une notion stricte de solipsisme) à l'aphasie (radical, absolue) sur ce qui est mystérieux, transcendant, insurmontable. Ce n'est pas dans ce sens que j'emploie à mon tour le terme «vécu»: je le fais plutôt pour indiquer que ce qui est vécu ne peut pas être dit ou décrit dans le langage légitime tel qu'établi par le *Tractatus*, mais cela ne veut pourtant pas signifier une quelconque «aphasie» absolue; de même, ce qui est vécu n'est pas ce qui est transcendant, mais ce qui se rapporte à la transcendantalité, quelque chose qui peut donc être montré dans la vie du sujet lui-même et qui n'est en aucun sens «caché» ou «mystérieux». – Hadot emploie ailleurs le terme «vécu» pour parler de l'«exercice vécu» ou de l'«exercice spirituel» des disciplines qui composent le curriculum stoïcien (Hadot, 1992, p.96). Quoique l'idée d'exercice ou même d'entraînement moral soit chère au stoïcisme (surtout lorsqu'on pense à Épictète, par exemple) et que la

Maintenant, le présent chapitre est justement dédié à la caractérisation de ce contenu vécu à partir de l'affirmation selon laquelle la seule manière de comprendre l'éthique du *Tractatus* est de la comprendre *comme une éthique stoïcienne*. Certes, il faut tout d'abord noter que cela ne veut pas dire que l'éthique de Wittgenstein a été *influencée* par des auteurs stoïciens ou que l'on puisse trouver les noms de Sénèque, d'Épictète ou de Marc Aurèle quelque part dans son œuvre ; il ne s'agit pas là d'une recherche sur les origines ou sur les racines stoïciennes des concepts éthiques tels qu'employés par Wittgenstein ; il ne s'agit pas non plus de prouver que Wittgenstein lui-même se pensait comme partageant une doctrine éthique stoïcienne – il ne se voyait probablement pas lui-même le moins du monde *comme* stoïcien. Quoique quelques indices concrets en faveur d'une telle thèse puissent être trouvés – chez Schopenhauer, chez Spinoza ou chez des romanciers ou des poètes, par exemple¹⁷⁴ –, la thèse que je voudrais ici défendre est celle selon laquelle l'éthique du *Tractatus*, la tâche de la philosophie et l'œuvre dans son ensemble, ne sont effectivement comprises que si l'on comprend l'éthique *comme stoïcienne*, ou bien que si l'on caractérise ledit *contenu vécu* de l'éthique *comme stoïcien*. C'est à partir d'une telle compréhension que devient claire l'assertion selon laquelle le but de l'œuvre est un but éthique : ce but, en étant déterminé par la même tranquillité de

compréhension de l'ensemble de cette philosophie exige ainsi une volonté continuelle de perfectionnement de soi-même, – c'est-à-dire quoique cette interprétation puisse être plus ou moins correcte vis-à-vis de l'étude de l'éthique stoïcienne elle-même – l'application de cette notion à Wittgenstein est faite par Hadot par le biais des *Recherches Philosophiques* et ses termes clefs, «activité», «pratique», «forme de vie» (Cf. Hadot, 2004, p.11). Certes, comme l'atteste l'expression «expérience vécue», Hadot ne semble pas exclure cette notion de la tâche «thérapeutique» du *Tractatus* (Hadot, 2004, p.61); mais elle est alors plutôt liée à cette «conversion» soudaine et mystique qui ne saurait dans ce sens s'exercer ou s'entraîner. – Comment peut-on d'ailleurs parler d'*exercice* dans le contexte d'une «éthique de la conversion», où le changement désiré se fait de manière «violente» à travers l'«arrachement à l'aliénation de l'inconscience»? (Hadot, 2002, p.175-176; Cf. aussi Davidson, 2004, p.161-3). A-t-on vraiment besoin de s'exercer à quelque chose qui n'arrive, semble-t-il, que tout d'un coup ?

¹⁷⁴ Voir en guise d'exemple cette remarque sur l'impression faite sur Wittgenstein par la pièce d'Anzengruber où l'un des personnages montrait une attitude stoïcienne à l'égard de la vie et du monde : Monk, 1990, p.51.

l'âme stoïcienne, explique aussi les distinctions fondamentales du *Tractatus*, le refus de tout non-sens, le caractère transitoire de l'œuvre et l'établissement d'une activité philosophique contre une philosophie-métaphysique qui ne sait qu'échouer dans le malheur – justement compris comme une inquiétude de l'âme, vaine et illusoire.

Pourtant, étant donné que l'éthique est indicible, une comparaison point par point entre le *Tractatus* et le stoïcisme serait d'emblée un échec. Plusieurs éléments qui sont importants pour le stoïcisme en tant que doctrine sont évidemment absents de la caractérisation de l'éthique de Wittgenstein, à commencer par la relation intrinsèque et interdépendante entre l'ontologie, la logique et l'éthique. Certes, on pourrait dire que pour Wittgenstein une telle relation est également valable et qu'on parle aussi notamment de ces trois aspects « philosophiques » dans le *Tractatus*. Mais la différence se rapporte justement au caractère métaphysique du stoïcisme, qui se sert de l'un de ces domaines pour justifier et expliquer l'autre « scientifiquement » ; l'éthique trouve ainsi maintes fois sa justification dans les éléments théoriques appartenant aux autres *topoi* de la philosophie stoïcienne¹⁷⁵. Comme on l'a vu, il est clair qu'une telle perspective ne pourrait en aucun sens être acceptée par Wittgenstein.

Ainsi, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une comparaison point par point et qu'on ne parle pas d'une « théorie éthique », on doit assurément commencer cette étude par la délimitation précise des éléments de l'éthique stoïcienne qui composent ou caractérisent également l'éthique de Wittgenstein. Dans ce qui suit, il s'agit alors de fournir un « portrait » d'une manière de vivre qui nous permettra à la fin, de qualifier l'éthique de Wittgenstein *comme une éthique*

¹⁷⁵ Cf. Long et Sedley, par exemple : « La fin éthique, qui est de “vivre en accord avec la nature”, requiert un esprit pleinement consonant, à la fois, avec le rôle causal de Dieu au sein du monde et avec la compréhension systématique des règles de raisonnement que procure la logique. On peut donc supposer que le “mélange” des parties de la philosophie, ou du moins une attention extrême à leurs implications les unes pour les autres, avaient eu la faveur de tous les maîtres de l'école, en particulier de Chrysippe, le principal responsable des contributions de cette école à la logique » (Long et Sedley, 2001, t. 2, p.14).

stoïcienne. C'est sur ce portrait que je me penche maintenant pour revenir ensuite, dans la deuxième section, sur Wittgenstein lui-même.

2.1. Le Stoïcisme

L'encadrement stoïcien dans lequel se fera l'argumentation de la section suivante est ici restreint à l'éthique ; on ne touchera pas spécifiquement à la logique (ou à la dialectique selon certains) et à la physique, les deux autres disciplines propres au domaine de ce que le stoïcisme comprend comme « philosophie »¹⁷⁶ ; on ne touchera donc pas à ce qui, dans le contexte du *Tractatus*, serait encore métaphysique. Quoique les termes en question impliquaient à l'époque beaucoup plus que ce qu'on comprend par là de nos jours, on a vu que pour Wittgenstein ce qui est de la physique n'incombe plus du tout à la philosophie mais à la science, et la logique en tant que domaine particulier et légitime ne doit pas être un instrument ou une partie intrinsèque d'une philosophie théorique qui vise la « connaissance scientifique » du monde et de la nature humaine¹⁷⁷. En effet, le but assigné par le stoïcisme à la logique exclut aussitôt tout rapprochement intégral entre le stoïcisme et Wittgenstein, surtout si on pense, pour ce qui est du *Tractatus*, à l'étroitesse de l'activité philosophique (en tant que domaine légitime) ; aucune « connaissance scientifique » n'incombe à la philosophie.

Dans ce sens, on pourrait penser qu'une telle restriction au domaine de l'éthique pourrait s'avérer partielle ou du moins nuisible à l'interprétation ici offerte, étant donné la cohésion entre les trois *topoi* philosophiques dans la conception stoïcienne : la Raison (avec ce « R » majuscule) est ce qui permet à chaque discipline de se rapporter à son tour à l'autre, et la quête de l'excellence dans l'éthique

¹⁷⁶ Voir Long et Sedley, 2001, t.2, 26A, 26G pour la définition du curriculum philosophique et pour la définition même de la philosophie par les stoïciens.

¹⁷⁷ Hadot semble pourtant voir une comparaison possible entre la logique stoïcienne et la logique du *Tractatus* : « C'est lieu de noter combien la pensée logique de Wittgenstein, comme celle d'autres logiciens contemporains, rappelle la logique stoïcienne. Il ne s'agit pas seulement du fait que la logique stoïcienne est déjà une logique propositionnelle. C'est la doctrine stoïcienne de la signification qui souvent peut aider à comprendre la logique moderne » (Hadot, 2004, p.32).

implique en fait aussi la maîtrise des principes logiques et physiques. L'accomplissement de la sagesse exige par conséquent un accomplissement harmonieux qui revient finalement à une seule et même chose, ainsi que l'explique par exemple Bréhier :

[Qu']il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien ; il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines et par exemple de saisir entièrement la raison dans la marche des événements sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite. (Bréhier, 1991, p.266)¹⁷⁸.

Et Pierre Hadot ajoute notamment : « De ce point de vue, donc, en un certain sens, logique, physique, éthique ne se distinguent pas réellement : aucune ne précède les autres et elles sont toutes mêlées ensemble » (Hadot, 1992, p. 95)¹⁷⁹.

Cela veut dire que cette restriction de la recherche au domaine de l'éthique laisse ainsi à part un aspect tout à fait significatif du stoïcisme lui-même. En effet, si la plus exigeante demande de la sagesse est la cohérence qui doit traverser la vie de l'homme vertueux en son intégralité, la même cohérence semble être exigée lors de l'enseignement et de la quête de cet objectif ultime, c'est-à-dire lors de l'apprentissage proprement philosophique. Pour l'accomplissement de

¹⁷⁸ Ce qui pourrait être dit en d'autres termes : « À quoi les trois parties sont-elles pratiquement utiles? De quoi sont-elles constitutives ? À ces questions, la réponse stoïcienne doit être : "vivre une vie bien raisonnée". En effet, les trois parties de la philosophie sont les parties d'une espèce particulière de *logos* – le discours philosophique, dans lequel la notion de discours inclut le dialogue de l'esprit avec lui-même, ou son caractère rationnel » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.15).

¹⁷⁹ En guise d'exemple : pour parvenir à ne pas avoir peur de la mort on doit apprendre de quoi sont faits le corps et l'âme humaine, et la simple transformation subie par la matière lors de la mort ; en même temps, on doit aussi apprendre quelle est la matière de l'univers en sa totalité à laquelle s'intègre tout ce qui périclisse ; et, finalement, on doit savoir reconnaître parmi les choses qui sont dites à propos de la mort ces faux jugements qui prétendent qu'elle est mauvaise et terrible, jugements qui sont à vrai dire la cause même de la peur et de l'inquiétude.

cette cohérence, aucune discipline ne saurait échapper à l'apprentissage stoïcien de la philosophie¹⁸⁰.

Pourtant, si cette restriction n'est pas favorable à une compréhension exégétique du stoïcisme lui-même, elle ne saura s'opposer à la compréhension de l'éthique *de Wittgenstein*, puisque de toute manière, encore une fois, il ne s'agit pas de procéder à une comparaison point par point entre les deux « philosophies », mais de caractériser l'éthique *du Tractatus* comme stoïcienne et ce en vue d'éclairer l'ensemble de cette œuvre. La restriction au domaine éthique est donc également un choix méthodologique, et je suis tout à fait consciente des problèmes que cette restriction pourrait apporter lors d'une recherche plus approfondie sur le stoïcisme *tout court*. Cela dit, certains éléments logiques, ontologiques et physiques – ou bien tout simplement « cosmologiques » – seront inéluctablement présents dans l'exposé de l'éthique stoïcienne.

Finalement, encore dans le sens de cette restriction et conformément à l'objectif ici établi, les philosophes stoïciens qui semblent le mieux convenir à la tâche proposée sont surtout ceux de la période tardive ou « impériale », c'est-à-dire, principalement Sénèque, Épictète et Marc Aurèle. Bien sûr, si ces stoïciens sont parfois considérés comme de simples « moralistes » au détriment d'une philosophie systématique plus complète (vis-à-vis des trois disciplines mentionnées), les conceptions logiques et cosmologiques originaires ne sont pas moins présentes dans l'éthique qui y est défendue, mais de

¹⁸⁰ Dans ce sens, les remarques tout juste citées de Bréhier et Hadot se rapportent à ce qui ce dernier appelle « l'acte unique de la sagesse », où les différences ou priorités envers les disciplines de la philosophie ne comptent pas. Par contre, l'enseignement du « discours philosophique » ne saurait se faire d'un seul coup. Dans le processus d'enseignement et d'apprentissage, une distinction « logique » et « pédagogique » semblerait être nécessaire vis-à-vis du propre apprenti qui n'aurait pas la disposition de tout vivre en même temps lorsqu'il est encore en état de progrès (vers la sagesse) (Hadot, 1992, p. 94-98). Sellars parle aussi du « classement » inévitable des disciplines de la philosophie pour que l'enseignement soit possible, mais il argumente ensuite que l'interdépendance des trois parties est ce qui nous permet de bien comprendre la philosophie stoïcienne (Sellars, 2006, p.43-44). Voir aussi les métaphores employées par les stoïciens pour expliquer l'ordre du discours philosophique chez Long et Sedley, 2001, t.2, 26 A-H.

manière peut-être plus tacite et implicite¹⁸¹. La cohérence dont on parlait ci-dessus n'est donc pas maintenant moins importante pour l'accomplissement du but éthique, même si un philosophe comme Épictète semble refuser toute étude des disciplines philosophiques qui ne soit pas liée au perfectionnement de soi-même. Mais cette dernière idée sera elle-même importante pour la conception de la philosophie et de l'éthique chez les stoïciens de la période tardive.

Comme toujours lorsqu'il s'agit du stoïcisme, une seule et simple définition (unilatérale) n'est pas possible, étant donné la complexité du sujet et ses multiples rapports avec des questions telles que la valeur, et ensuite la valeur du monde matériel, le bien et le mal, le divin, le destin, les passions et, bien sûr, les conceptions cosmologiques sous-jacentes.

Cependant, l'éthique stoïcienne est une éthique téléologique, et c'est peut-être par là qu'on doit commencer. Elle pose un but spécifique à atteindre à la fin du chemin à parcourir, bien que cette fin ne puisse être vraiment accomplie qu'à la fin même de la vie avec ce regard rétrospectif qui est porté sur sa totalité. Le *telos* est ici l'*eudaimonia* en tant que lié intrinsèquement et nécessairement à la *vertu* – ce qui marque d'ailleurs l'opposition du stoïcisme à l'épicurisme, et également au scepticisme et à la philosophie d'Aristote. En effet, le but est ici celui d'être *heureux*; pour autant, dans le cas du stoïcisme, la définition de « bonheur » ne doit pas être prise à la légère : puisque la vertu est nécessaire et suffisante au bonheur, et que cette vertu est ici aussi une maîtrise de soi dans chaque petit détail de l'intégralité de la vie, ce bonheur est à proprement parler la *vertu accomplie et vécue*; en outre, comme on verra, puisque ce bonheur est aussi *absence d'inquiétude*, parvenir à vivre une vie qui n'est pas problématique et malheureuse est déjà

¹⁸¹ Ainsi, dit Sellars: "There have been scholarly debates on the question of the extent to which Stoic philosophy develops in this period. On the traditional view, the late Stoics lose interest in technical subjects such as logic and physics, and focus all of their attention on practical ethics. However this impression may simply reflect the nature of the texts that have come down to us rather than any substantive shift in philosophical concerns" (Sellars, 2006, p.12).

savoir être vertueux. Pour autant, bonheur et vertu ne sont peut-être pas « interchangeables » ;¹⁸² il n'en reste pas moins qu'il n'est point de bonheur sans vertu et qu'être vertueux est tout ce qui est nécessaire pour l'atteinte du bonheur :

Le bastion de l'éthique stoïcienne est la thèse selon laquelle la vertu et le vice constituent à eux seuls, respectivement, le bonheur et le malheur. [...] Ils formulaient cette thèse en réservant le nom de « bien » à ce qui est moralement excellent et de « mal » à son opposé, et en nommant « indifférent » tout ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur. (Long et Sedley, 2001, t.2, p.422-423).

Évidemment, lorsqu'on parle ici du « bien » il s'agit du *summum bonum*, le bien en vue duquel tout est choisi, mais qui n'est choisi que par soi-même. Pour les stoïciens, il n'y a alors aucun sens à parler d'un bonheur qui serait indépendant de la vertu comme il n'y a aucun sens à parler d'un bonheur aussi vain et aussi périssable que la joie temporaire et le plaisir mondain. C'est en effet dans ce sens que la vertu est *suffisante* au bonheur vu qu'aucun bonheur ne peut être durable s'il repose sur ce qui peut être soudainement enlevé de notre vie.

La vertu n'est donc pas de ces choses précaires : "The good, which is virtue, is certain and reliable and immune to reversal or frustration" (Inwood, 1985, p.212). Ce seul *bien*, qui est parfait et auto-suffisant, se définit ainsi comme ce qui est propre à la nature humaine dans sa caractérisation *rationnelle*. Or, l'homme atteint sa spécificité par

¹⁸² Comme le disent Long et Sedley : « Mais il est clair que le bonheur complet n'est jamais synonyme de vertu, ni arbitrairement constitué par la vertu » (Long et Sedley, 2001, t.2, p. 497). C'est pourtant en vue du bonheur que la vertu est à la fois *choisie* pour elle-même *et* pour l'atteinte du bonheur de manière telle que, même si celle-là n'est pas identique à celui-ci et que la vertu ne puisse jamais être purement instrumentale, la valeur intrinsèque de la vertu réside justement dans le fait qu'elle seule est suffisante à l'*eudaimonia*. C'est aussi le point de vue de Sellars qui écrit : "Thus one might say that virtue is intrinsically valuable for the Stoics precisely because it *constitutes* happiness, the *summum bonum*, rather than being merely a means to happiness in some instrumentalist fashion." (Sellars, 2006, p. 124) Voir aussi la citation de Veyne ci-dessus.

rapport aux autres êtres justement dans sa pleine capacité rationnelle, qui le rend conscient de *ce* qu'est le *bien* comme ce qui lui est avantageux ou bienfaisant, de la même manière dont chaque animal s'oriente vers ce qui lui procure le plein accomplissement de ses fonctions et de sa vie tout entière. C'est dans l'achèvement de cette *perfection* que demeure la « fonction propre »¹⁸³ de chaque être ; chez l'homme, elle est liée à l'art de vivre sa vie en accord avec ceci même qui le définit comme humain. Une vie vertueuse est dans ce sens aussi bien le but que la « disposition naturelle » de l'homme. Ou comme le dit encore Inwood: "It is part of what it is to be a man to find one's greatest fulfillment in the overriding commitment to a virtue which is unshakable and self-sufficient" (ibid., p.215). Et cela parce que si l'homme, comme tout autre « animal », est amené par « impulsion »¹⁸⁴ à combler ses besoins naturels, la chose la plus avantageuse à sa vie d'« homme » ne peut être que le seul bien. Ou comme le définissent Long et Sedley en reprenant Diogène Laërce : « Comme espèce primordiale de bien, la vertu est avantageuse et utile au plus haut point pour celui qui la possède. On peut la résumer comme "la perfection d'un être rationnel en tant que rationnel" » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.470). Mais la définition de Diogène Laërce lui-même offerte plus tôt dans la même œuvre résume plusieurs sujets qui réapparaîtront au long de cet exposé et qui sont donc importants pour la compréhension même de ce bonheur qui coïncide avec la vertu:

¹⁸³ Il s'agit de ce qui est propre à chaque créature ou sphère de la nature en tant que disposition ou même que tâche ainsi donnée par la nature elle-même; cette « fonction propre » est (ou dans le cas de l'homme, devrait être) à chaque fois accomplie à la perfection : « Puisque, nous le voyons, un chien est destiné par nature à telle tâche, un cheval à telle autre, un rossignol, si tu veux, à telle autre encore, on pourrait, sans dire d'absurdité, déclarer d'une façon générale que chacun d'eux est beau précisément lorsqu'il réalise dans la perfection la fin de sa propre nature » (Épictète, 2004, III, 1, 3). Ainsi, en tant qu'animal la fonction première de l'homme – comme des autres animaux – est l'auto-préservation, et il doit agir en conséquence lorsqu'il cherche à maintenir sa vie et celle de ses proches ; mais l'homme n'est pas qu'animal, et en tant que « personne morale » (pour employer le terme d'Épictète), sa perfection doit être accomplie en accord avec sa *rationalité*. C'est là spécifiquement sa « *fonction propre* ». Cf. aussi Épictète, 2004, III, 1, p.25-26, et Long et Sedley, 2001, t.2, p.57.

¹⁸⁴ Sur le concept spécifique d'« impulsion », si important dans la définition même de « vertu » comme d'« action vertueuse », voir Long et Sedley, 2001, t.2, p.57.

La vertu est un caractère cohérent, digne d'être choisi pour lui-même, et non par crainte, par espérance, ou par quoi que ce soit d'extérieur. Le bonheur consiste dans la vertu, puisque la vertu est une âme qui a été faite en vue de la cohérence de la vie toute entière (*ibid.*, 61A).

Mais cette cohérence (ou cet accord), qui est évidemment une cohérence de l'âme avec elle-même et qui doit persister de façon inchangée « la vie toute entière » – ce qui résulte donc en un ensemble cohérent d'actions vertueuses – est aussi une cohérence ou accord avec la Nature et la Raison. Et si la vertu est dans ce sens une « disposition harmonieuse », « un caractère de la partie directrice de l'âme » (*ibid.*, p. 460)¹⁸⁵, elle l'est aussi à l'égard des impositions du Destin. Autrement dit, cette « harmonie rationnelle » doit être aussi l'harmonie de l'âme avec la rationalité même qui gouverne le monde. Comme le dit Inwood, on ne doit pas oublier que Zeus et la Nature sont toujours à l'arrière-plan de ce portrait:

The ultimate standard of goodness and happiness is not the doing of conventionally moral actions. It is harmony with the will of Zeus, wanting to happen just those things which actually do happen and wanting to do just those things which Zeus commands one to do on each individual occasion. If one could achieve that state of complete harmony with Zeus, one's life would be smoothly flowing and fully rational, sharing in the rationality of Zeus himself (Inwood, 1985, p.212)¹⁸⁶.

Mais si la vertu est ici auto-suffisante, immuable, si elle est un caractère cohérent, un accord de l'âme avec elle-même, et avec la Nature et la Raison, et si le bonheur consiste dans la vertu, alors ce bonheur lui-même ne saura jamais être assujetti aux sautes d'humeur, à l'euphorie, puis à la tristesse, puis encore à la joie. Et aussitôt qu'on l'a, on ne peut pas le perdre. En effet, si on perd le bonheur cela veut

¹⁸⁵ Sur ce sujet voir Long et Sedley, 2001, t.2, p.53.

¹⁸⁶ Ou comme l'auteur le dit ailleurs: "This consistency with oneself will also be a corollary of consistency with Nature as a whole. [...] Thus to live consistently with oneself is possible *if and only if* one lives consistently with Nature as a whole" (Inwood, 1985, p.106, je souligne).

dire qu'on ne l'a jamais vraiment eu. Il y a donc, dans cet état d'âme, un caractère complètement déterminé et interchangeable qui assure aussi bien la constance à l'égard de soi-même que la responsabilité morale dans chacune des actions du sage¹⁸⁷. En ce sens, le bonheur lui-même est plutôt défini comme *tranquillité de l'âme*.

Qu'est-ce que le bonheur ? Une sécurité et une tranquillité perpétuelles, obtenues à force de grandeur d'âme, à force de constance à s'en tenir à ce qui a été bien jugé. (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, p.92-3).

Ainsi, si le sage a la vertu de savoir vivre de cette manière, le bonheur lui-même est la pérennité de l'état acquis « à travers » la vertu, ce à quoi vise l'éthique stoïcienne. Comme l'explique Paul Veyne :

L'important, en cette affaire, est que Sénèque *ne fait pas, de la félicité du sage, la même chose que la vertu* : cette félicité est absence de trouble et, comme on l'a vu dans la lettre 92, 3, état de tranquillité interne et de sécurité à l'égard des choses externes. Certes, la vertu est la condition de pareille félicité : mais cette félicité n'est pas un vain mot qui décorerait pompeusement l'état d'un homme vertueux qui souffre ; cette félicité n'est pas non plus la satisfaction de faire vertueusement son devoir : elle est un état spécifique. (Veyne, 1993, p.923)¹⁸⁸.

Or, cet état spécifique est constitué par ce qu'on trouve déjà dans la petite définition de Sénèque ci-dessus : des éléments essentiels à la

¹⁸⁷ Puisqu'il s'agit évidemment du bonheur et de la vertu du sage, le seul à savoir accomplir cet « art de vivre » à la perfection (Inwood, 1985, p.107) : "The wise man does not even have the ability to make a significant change in his moral character. For he cannot vary the kind or degree of his virtue and cannot cease to be virtuous except under the most unusual and morally irrelevant circumstances" (*ibid.*, p.109-110).

¹⁸⁸ Voir pourtant Inwood à propos d'Épictète : "Like all Stoics, Epictetus analysed ethics in such a way that the good was the exclusive goal of moral endeavour, believing that happiness, the goal of human life, consisted in success in this endeavour. Thus happiness depends on the attainment of the good, and the good is the axis around which the moral life resolves" (Inwood, 1985, p.118).

tranquillité de l'âme et qui sont en somme les sujets sur lesquels doit porter l'*éthique*. Ces thèmes sont ici d'intérêt puisqu'ils sont d'une manière ou d'une autre présents dans l'éthique de Wittgenstein – quoique les termes ne soient pas toujours les mêmes. Ce sont les éléments que Veyne appelle « les trois excellences » : « grandeur d'âme, sécurité, tranquillité » (*ibid.*).

Mais pour qu'on puisse arriver à cet état d'âme qui est le plus sécuritaire et constant qu'il soit, où on est libre de toute frustration et de tout trouble possibles, on doit tout d'abord comprendre que les choses qui sont à l'« extérieur » de nous s'opposent toujours à la tranquillité – puisqu'elles ne sont ni assurées ni constantes. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas prendre ces choses comme plus ou moins participantes au bonheur. Ainsi, en reprenant les mots de Posidonius, Sénèque dit :

Ce qui ne donne à l'âme ni grandeur, ni assurance, ni sécurité n'est pas un bien ; or les richesses, la santé et autres choses semblables n'assurent aucun de ces trois états : donc, ce ne sont pas des biens.

Ce syllogisme, il le renforce comme on va voir : Ce qui, loin de donner de la grandeur, de l'assurance, de la sécurité à l'âme, n'engendre qu'insolence, morgue, présomption, est un mal ; or les dons du hasard nous entraînent à ces faiblesses : donc, ce ne sont pas de biens. (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 87, 35)¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Il y a certes, comme on a déjà vu (Long et Sedley, t.2, p.422-423), les « indifférents », mais ils ne sont pas des « biens ». La vertu étant le seul bien et son contraire le seul mal, toute chose qui peut dans un sens être « préférée » à son opposé a une *valeur* (« *axia* »), qui n'est pourtant pas « interne » au sujet comme l'est la vertu ; néanmoins, tout ce qui peut être « préféré » parce que d'une manière ou d'une autre « avantageux », reste tout de même « indifférent » au bonheur constitué par la seule vertu. Les choses qui peuvent être « sélectionnées » à cause de leur valeur sont celles qui sont « en accord avec la nature » – la vie, la santé, la beauté, la richesse, etc. ; de la même façon, les choses qui ne sont « pas en accord avec la nature » – donc, les contraires des indifférents préférés ayant de la valeur – ne comptent pas pour le malheur vu qu'ils ne sont pas des « maux » ; ils sont tout simplement des « indifférents » qu'on peut *si possible* esquiver – et ne pas « sélectionner ». Parmi les indifférents qui sont « en accord avec la nature », la vie elle-même et la santé, par

C'est en effet pour ne pas se soumettre à la faiblesse qu'il faut renoncer à tout ce qui n'est pas un bien. On ne peut effectivement être tranquille, si on attend tantôt de devenir riche et qu'on perd tout ce qu'on avait, tantôt de devenir coureur et qu'on perd l'habileté de courir parce qu'on est malade. Il n'y a pas de sécurité dans ces choses que le hasard peut aussi bien donner qu'enlever. La tranquillité ne réside pas à l'extérieur mais à l'intérieur de nous, et la conviction concernant notre propre état d'âme est tout ce que le hasard ne peut jamais nous arracher. C'est de cette manière qu'Épictète définit l'attitude correcte qu'on doit avoir à l'égard de la vie:

Or, voici de même en quoi consiste l'affaire principale de la vie : distingue parmi les choses, établis entre elles une démarcation et prononce: «celles qui sont extérieures ne dépendent pas de moi; le libre choix est en mon pouvoir. Où

exemple, sont des choses « premières » par rapport auxquelles la richesse et la noblesse sont des choses « secondaires ». Si avoir de la santé semble toujours « préférable » à être malade, la santé elle-même n'est pas intrinsèque au bonheur, vu qu'elle n'est pas impérissable et qu'elle ne dépend pas de nous comme le dépend la seule vertu. – Pour une approche plus complète à l'égard des « indifférents » et pour le développement de ce concept depuis Zénon jusqu'à Épictète, voir par exemple Long et Sedley, 2001, t.2, 58 et Sellars, 2006, p.107-114. Et pour la différence entre les termes « sélectionner » et « choisir », voir Inwood, 1985, p. 205-215 : on « sélectionne » des choses « en accord avec la nature » et on « choisit » le bien. Pourtant, si dans un cas de conflit il est clair qu'on doit toujours « choisir » le bien et non pas autre chose, l'exigence de la cohérence demande au sage qu'il parvienne toujours, dans chacune de ses actions et dans chacune des circonstances de sa vie, à une « sélection correcte des choses en accord avec la nature ». Et c'est pourquoi Inwood parle de ces choses naturelles comme du “raw material of virtue”: “Thus the need to select rationally among things which are natural but indifferent with respect to happiness is the foundation of virtuous action.” (*ibid.*, p.204) Et cela est sans doute ainsi parce que « les êtres vivants sont naturellement poussés à se préserver eux-mêmes, et à le faire en distinguant les choses qui sont appropriées à leur constitution et leurs contraires. De plus, un tel comportement trouve son fondement dans la providence et la rationalité de la nature cosmique » (Long et Sedley, 2001, p.423). – Pourtant, comme on le verra, quoiqu'on doive faire un bon usage des « indifférents », une telle ouverture (à des « indifférents secondaires », par exemple) comporte bel et bien un risque et demande un gigantesque effort de volonté. En vue de l'objectif stoïcien en cause, on pourrait penser qu'une approche plus radicale (ne rien « sélectionner » mais « choisir » seulement la vertu) serait plus sensée ; mais le défi est justement peut-être celui de savoir « préférer » ce qu'on peut aussitôt perdre sans pour autant se perdre soi-même.

chercherai-je le bien et le mal ? Dans l'intime de moi-même, dans ce qui est à moi ». Mais pour ce qui t'es étranger, n'emploie jamais les mots de bien ou de mal, d'avantage ou de dommage. Ni quelque autre de ce genre (Épictète, 2004, II, 5, 4-5).

Ou bien : « Il est impossible que ce qui par nature est libre, soit troublé ou paralysé par autre chose que par lui-même. Mais on est troublés par ses propres jugements » (Épictète, 2004, I, 19, 7).

Il semble ainsi que l'éthique stoïcienne vise d'une certaine manière à nous accorder une sorte de bouclier protecteur qui empêcherait toute souffrance – ou bien, qui nous enseignerait à la supporter.¹⁹⁰ Dans ce sens, être tranquille signifie aussi ne pas s'insurger contre le monde, les faits, les autres, lorsqu'il arrive quelque chose d'apparemment mauvais – ou, comme le dit Sénèque, ne pas « s'obstiner contre les circonstances » (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XIV). En fait, un certain événement n'est considéré un mal que pour celui qui tient à voir le hasard comme quelque chose qui le concerne particulièrement ou personnellement – ou bien pour celui qui n'est pas encore libre dans son âme. Pour le comprendre et ne pas retomber dans le malheur, c'est une forteresse intérieure qu'il s'agit d'ériger :

Que le souverain bien monte donc en un lieu d'où aucune force ne l'arrache, où il n'y a accès ni pour l'espoir, ni pour la crainte, ni pour aucun sentiment qui affaiblisse les droits du souverain bien : or, seule la vertu peut monter à ce point. Il faut que son pas adoucisse cette pente ; elle tiendra ferme, supportera tous les événements, non pas patiemment, mais *volontiers* ; elle saura que toute difficulté dans l'existence est l'effet d'une loi naturelle, et, comme un brave soldat, elle supportera ses blessures, comptera ses cicatrices et, transpercée

¹⁹⁰ C'est dans ce sens que Xenakis parle de l'éthique d'Épictète en tant que "pain-oriented ethics": "[...] his ethical prescription that one should be prepared for misfortune results from his premises about precariousness and happiness." (Xenakis, 1969, p.20-21) Cette précarité n'est due qu'à l'incompréhension de la démarcation à laquelle on devrait procéder entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Sans cette compréhension, le bonheur deviendrait lui-même précaire.

de traits, rendra grâce en mourant au chef pour qui elle tombera. [...] Tout ce qui nous arrive de par la constitution de l'Univers, *acceptons-le* avec grandeur d'âme ; nous sommes tenus, par notre serment de soldats, de supporter notre condition humaine et de ne pas nous troubler pour ce qu'il n'est pas dans notre pouvoir d'éviter. Nous sommes nés dans une monarchie : *obéir au dieu, voilà la liberté*. (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, XV, 5 et 7 ; je souligne).

Remarquons ici tout d'abord le caractère « volontaire » ou « voulu » de la tranquillité acquise. C'est en fait ceci qui caractérise la grandeur d'âme, puisque la vertu doit être maintenue à tout prix. En effet, la maîtrise de soi exige une force de volonté et une conviction solidement établies pour toujours – parce qu'on ne parvient pas à être maître de soi par hasard ni « aisément »¹⁹¹. Et en ce sens, l'accomplissement de la tranquillité dépend entièrement du « choix » à partir duquel on doit être capable d'entamer le chemin du progrès ; on ne peut pas prétendre « vouloir être heureux » si on n'a pas conscience de ce que veut dire ce *bonheur*, ou bien, si on n'a pas conscience du « type de vie » qu'il entraîne. On ne peut pas prétendre « vouloir être heureux » et vivre en même temps *comme* un malheureux. Le « choix » *et* la vie font donc preuve de consistance. Comme le relate Cicéron : « Par dessus tout, nous devons décider qui et quelle sorte de personne nous voulons être, et quel genre de vie nous voulons mener ; et c'est là la question la plus difficile de toutes » (Long et Sedley, t.2, 66E [8]). De même, dit Épictète, si on veut

¹⁹¹ C'est pourquoi, dit Brochard, en comparant Pyrrhon au stoïcien, celui-ci se raidit « avec un merveilleux courage, mais on sent l'effort » : « Plus sérieux et plus sincère peut-être [que les cyniques], les stoïciens, ou du moins les plus illustres d'entre eux, renoncent à cette vaine affectation et se préoccupent moins d'étonner les autres que de se mettre discrètement et honnêtement, dans leur for intérieur, d'accord avec la raison. Mais, sans compter qu'ils admettent encore quelques adoucissements, il y a en eux je ne sais quoi d'apprêt et de tendu » ; en outre, disait l'auteur un peu plus haut, ils avaient « un dogme, un idéal, auquel ils faisaient le sacrifice de leurs désirs et de leurs personnes ; le sentiment de leur perfection était au moins une compensation à tant de sacrifices » (Brochard, 2002, p.86-87). Le pyrrhonien, ou Pyrrhon au moins, n'a dans ce sens aucune « compensation » et rien qui le soutienne dans son indifférence à l'égard du monde. L'ataraxie sceptique a dans ce sens une qualité autre que l'ataraxie stoïcienne. Cf. la troisième section du présent chapitre.

vraiment parvenir à l'absence de trouble, on ne peut pas ne pas agir en conséquence ; en contrepartie, une fois « la vérité » comprise, aucun trouble ne devrait plus y être admis : « Décide alors sans plus tarder en quoi consiste la nature des biens et des maux: c'est là qu'est la vérité » (Épictète, 2004, II, 2,14)¹⁹².

On pourrait dire par là qu'une sorte d'attitude tranquille (vis-à-vis de ce qu'on doit faire) est alors elle-même une condition préalable à l'atteinte du véritable bonheur: *si* on veut être heureux, alors on doit aussi faire face à la précarité et au hasard et ne pas se laisser entraîner

¹⁹² Il est clair que nous voulons *tous* le bonheur, et que dans le cadre de la philosophie stoïcienne on pourrait aussi dire que, étant donné que le bien est naturel à l'homme en tant que rationnel, nous avons tous également une disposition naturelle à la vertu elle-même – qui constitue ce bonheur. Comme le dit Inwood: “When a human attains his rational nature, he is at the peak of the hierarchy of nature. He is not good, but he is capable of the good.” (Inwood, 1985, p.206) Et c'est dans ce sens qu'on doit comprendre cette « impulsion » spéciale vers le bien dit « choix » (« *hairesis* »). Malgré cela, rares sont ceux qui parviennent à ce bonheur stoïcien, et la rareté du sage en est la preuve. Et c'est pourquoi, si l'homme est « capable du bien », il doit pourtant d'abord être « conscient » de ce qu'est le bien. Il semble que c'est cette « conscience » qui permet l'accomplissement même de la tranquillité de l'âme : “The presence of reason does more than make a man capable of rational selection. It also makes possible an awareness of the good, which comes from analogical reflection on things which are advantageous or natural in the lower sense. Once we are aware of the good it changes, or ought to change, the way we act – our human nature. For we see, or ought to see, that the good is truly advantageous [...]” (*ibid.*, p.209). C'est dans le sens de cette « conscience » que je parle ensuite de la manière dont on doit « apprendre à vouloir » : si on veut être heureux, on doit par conséquent être conscient de ce que signifie ce bonheur, mais aussi de tout ce qu'il faut faire pour y arriver ou le « genre de vie » qui y est impliqué ; et c'est pourquoi la vie heureuse est *au pouvoir* de celui qui a appris à ne *vouloir* que le bien. J'emploie généralement le terme « vouloir » (ou « volonté ») à la manière d'Épictète et de manière connexe à la signification de « *prohairesis* » lorsqu'il s'agit de tout changement apporté à soi-même (cf. la note 199 ci-dessous) – et la raison en est évidemment le rapprochement de ce terme au concept de « sujet du vouloir » chez Wittgenstein –, mais en tant que verbe je l'emploie aussi dans le sens de l'engagement nécessaire à chaque étape de ce progrès vers le bonheur, c'est-à-dire que cet engagement doit lui-même se faire *volontiers* et en toute connaissance de cause. En outre, puisque dans le contexte de cette recherche la question de l'*apprentissage moral* est aussi abordée comme « conséquence » de la tâche éthique et pédagogique de la philosophie telle qu'établie à partir du *Tractatus*, dans ce qui suit c'est justement de « celui qui progresse » et qui veut atteindre la tranquillité de l'âme que l'on parle.

par des lamentations ; on doit aussi vouloir atteindre la grandeur d'âme, la sécurité et la tranquillité elles-mêmes ; et c'est dans la fermeté et dans la consistance de ce « choix » que réside aussi la propre vertu de la sagesse ; seul celui pour qui cet état est constant peut parvenir à vivre en toute concordance avec ce qu'il veut – aussi parce qu'il a pleine conscience de *ce* qu'il veut et de *ce* qu'il faut faire en conséquence.

Ainsi, au lieu de se plaindre et de se heurter contre les événements, on doit *apprendre à vouloir* de manière telle qu'on arrive à se résigner (*volontiers*, pour employer le terme de Sénèque, et non pas à contrecœur) face à ce qui arrive. Cette résignation ne doit pas être comprise comme un conformisme négatif ou simplement passif ; tout au contraire, comme le disait Sénèque ci-dessus (« obéir au dieu, voilà la liberté ») et comme le dit Épictète ensuite, c'est dans cette « bonne volonté » qui réside toute notre *liberté*. On est libre en soi de *vouloir le bien* et d'être, par là, heureux. Encore une fois, au lieu de se heurter à ce qu'on ne peut pas éviter, la liberté consiste justement à l'accepter de bon gré. Notre propre volonté est ainsi entièrement et toujours libre devant n'importe quelle supposée contrainte. La réponse au malheur est ainsi la plus simple imaginable (le bonheur est entièrement en notre pouvoir), mais sans doute la plus difficile à mettre en œuvre – (et on la trouvera chez Wittgenstein aussi, quoiqu'en d'autres termes (15.10.16, 4.10.11)):

Sinon, il serait absolument inutile d'apprendre n'importe quoi, si chacun pouvait accommoder ses connaissances à sa volonté. Et ce serait uniquement dans le domaine le plus grave et le plus important, celui de la liberté, qu'il me serait permis de vouloir au petit bonheur ? Nullement, mais s'instruire consiste précisément à *apprendre à vouloir* chaque chose comme elle arrive. Et comment arrive-t-elle ? *Comme l'a ordonné l'Ordonnateur*. [...] C'est donc en nous souvenant de cet ordre que nous devons aller nous faire instruire, non pour changer les conditions des choses (car cela ne nous est pas permis et n'en vaudrait pas mieux), mais, les choses étant vis-à-vis de nous ce qu'elles sont et ce que les fait leur nature, pour pouvoir *adapter nous-mêmes notre propre volonté* aux

événements. (Épictète, 2004, I, 12, 14-17, et I, 12, 22-23 ; je souligne).

Être privé de liberté signifie dans ce sens ne pas savoir se résigner, obéir et s'adapter. Et le châtement contre une telle révolte et opposition, dit Épictète, est l'état d'âme même dans lequel on se trouve, c'est-à-dire la tristesse, le mécontentement, la lamentation: «Car là où on est contre son gré, on est vraiment en prison» (Épictète, 2004, I, 12, 23). On est donc libre de se résigner; même esclave, on est libre dans le vouloir ; et si on voit là une teneur pessimiste ou désespérée, c'est qu'on n'a pas encore tout compris à notre tour. Justement parce que, comme on peut voir, la résignation apporte sa propre récompense qui est le sentiment d'être finalement libre de tout embarras ; et en étant libre, on est heureux. C'est cette volonté ainsi d'accord avec le monde qui assure la pérennité de la tranquillité de l'âme. Rien ne peut blesser ou tourmenter un vouloir qui s'est mis définitivement hors de toute possibilité d'attaque. C'est notamment de cette façon que Cicéron décrit positivement les traits du sage stoïcien :

Je ne peux rien concevoir de plus heureux que cela. C'est une conclusion aisée pour les Stoïciens, puisqu'ils ont saisi le bien ultime comme étant l'accord avec la nature et la vie en harmonie avec la nature, ce qui est non seulement la fonction propre du sage, mais aussi quelque chose qui est en son pouvoir. Il s'en suit nécessairement que *la vie heureuse est au pouvoir de l'homme qui a le bien ultime en son pouvoir*. De sorte que la vie du sage est toujours heureuse. (Long et Sedley, 2001, t.2, 63M (2-5) ; je souligne)¹⁹³.

Certes, comme on l'a dit, l'exigence est ici gigantesque, et l'éthique stoïcienne toute entière tourne autour de cet apprentissage. Par ailleurs, si l'on n'est pas encore sage, les risques sont toujours à portée de la main. C'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement apprendre à vouloir, mais aussi à se maintenir dans l'état acquis; le véritable objectif serait ici celui de ne rien risquer même en rêve, même en état

¹⁹³ Voir aussi entre autres Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 116. 8: « On s'y refuse, et c'est la vraie raison ; on ne peut pas, c'est le prétexte ».

d'ébriété¹⁹⁴. Seul le sage en est capable ; et parce que, comme on verra, le sage est un être si rare, l'apprentissage dont il est ici question semble en fait devoir durer la vie toute entière¹⁹⁵. Ce que vise ainsi cet apprentissage, c'est la fragilité du bonheur et la rapidité avec laquelle on peut perdre sa liberté :

Voilà, très cher Serenus, les moyens de conserver la tranquillité de l'âme, de la retrouver quand on l'a perdue, de ne pas succomber à la perfide insinuation des vices. Dis-toi bien cependant qu'aucun d'eux n'est assez puissant pour sauver un bien si fragile, si nous n'entourons de la plus active et de la plus zélée vigilance notre âme toujours prête à faillir. (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XVII, 12)¹⁹⁶.

Dans ce sens, l'éthique stoïcienne doit servir non seulement à l'acquisition du bonheur, mais aussi à faire en sorte que celui-ci ne s'échappe plus. Pour ce faire, celui qui veut parvenir à un tel état d'apaisement, doit avant tout passer par l'apprentissage de certaines disciplines éthiques, puis transformer ce qu'il apprend et qu'il exerce en *habitude* et ce de manière telle que la vigilance sur l'âme devienne

¹⁹⁴ Comme le dit Épictète : « [...] en sorte que, pas même dans leur sommeil, ne se présente à eux, à leur insu, une représentation qui n'aurait pas été examinée, ni non plus dans l'état d'ébriété ou de mélancolie » (Épictète, 2004, III, 2, 5). Curieusement, il semblerait ainsi qu'on peut toujours se laisser aller par l'excès de l'alcool ou par la mélancolie sans pour autant perdre la sagesse ; il faut pourtant remarquer qu'Épictète parle ici toujours et encore de ceux qui sont en progrès, et non pas du sage lui-même. – Sur le même sujet voir entre autres aussi Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 123.15-16.

¹⁹⁵ Ceci semble être la raison pour laquelle l'éthique stoïcienne vise d'une certaine manière à ce qu'on soit à tout moment et à répétition, convaincu de sa vérité.

¹⁹⁶ Je ne me contredis pas : si, comme je l'ai dit précédemment, « perdre le bonheur signifie ne jamais l'avoir eu » et que les moyens montrés par Sénèque dans ce texte-ci visent aussi à rendre possible le fait de « retrouver la tranquillité quand on l'a perdue », cela veut dire que seul le sage est heureux. En effet, la plupart des gens, philosophes y compris, ne font que « progresser » vers la sagesse sans jamais y parvenir. Ce serait pourquoi, selon Sellars, on aurait plus tard nuancé la dichotomie radicale entre les sages et « les autres », sans pour autant abdiquer l'idéal de la sagesse : “Indeed, it appears that some later Stoics took these concerns seriously and Panaetius, for instance, shifted attention away from the hypothetical actions of the perfect sage and focused more on the actions of imperfect individuals trying to improve their lives in the here and now.” (Sellars, 2006, p.41) Sellars nous renvoie là au commentaire de Sénèque sur Panétius, *Lettres à Lucilius*, 116. 5.

finalement plus souple. Prenons ensuite les divisions de ces matières d'exercice et d'entraînement telles que données respectivement par Sénèque et Épictète:

Et maintenant, puisque la philosophie est composé de trois parties, procédons à un classement de la partie morale. On a cru devoir la classer elle-même sous trois chefs dont le premier se rapporte à l'examen théorique de ce qui doit être attribué à chacun et de ce qui fait la valeur de toute chose, examen utile au plus haut point : est-il en effet rien d'aussi indispensable que d'estimer les choses à leur prix ? L'élan de l'âme et les actions figurent au second et au troisième chef. Oui, le point essentiel est de juger ce que vaut la chose ; le second point, de régler et tempérer l'élan qui nous y porte ; le troisième, d'assortir son élan et son acte, de manière à demeurer en toutes ces démarches d'accord avec soi-même (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 89.14).

Il y a trois disciplines auxquelles doit s'être exercé l'homme qui veut acquérir la perfection : celle qui concerne les désirs et les aversions, afin de ne pas se voir frustré dans ses désirs et de ne pas rencontrer ce qu'on cherche à éviter ; celle qui concerne les propensions et les répulsions, et, d'une façon générale, ce qui a trait au devoir, afin d'agir d'une façon ordonnée, réfléchie, sans négligence ; la troisième est celle qui concerne la fuite de l'erreur, la prudence du jugement, en un mot ce qui se rapporte aux assentiments. De toutes, la principale et la plus urgente est celle qui regarde les passions, car la passion ne vient point d'ailleurs que du fait de se voir frustré dans ses désirs ou de rencontrer ce qu'on cherche à éviter. (Épictète, 2004, III, 2, 1-4).

La classification ainsi établie, il y a pourtant encore ici une interdépendance entre les disciplines qui est tout à fait importante en ce qui concerne l'harmonie nécessaire au perfectionnement moral : une interdépendance entre ce qu'on désire ou la manière dont on désire, la valeur qu'on attribue aux choses ou le jugement qui le concerne, et finalement les actions réalisées de manière cohérente avec tout ce qui précède. Ainsi, malgré le fait que Sénèque place la priorité morale sur la juste valeur qu'on doit attribuer aux choses et que la priorité d'Épictète soit mise sur les passions, il n'est point possible de

s'exercer à une de ces parties sans s'exercer à la fois à l'autre¹⁹⁷. Sinon, comment pourrait-on ne désirer que ce qu'est le bien (la vertu), si on ne sait pas d'abord justement *ce qu'est* le bien et ce qui n'est, par contre, que simplement « préférable » ; de même, on ne peut pas agir en toute cohérence si on ne sait pas encore *quelles sont* les choses qu'on doit chercher et *quelles sont* les choses qui n'ont aucune valeur ; encore, on n'écarte pas les passions sans savoir comment bien juger ce qui nous arrive.

Or, la vraie, la seule, valeur morale réside dans la vertu. La vertu est donc la seule chose qu'on doit désirer et le vice la seule chose par rapport à laquelle on doit avoir de l'aversion, parce que ce sont là les seules choses qui dépendent de nous. « Le reste » doit être pris comme il vient: si tout va bien et qu'on ne risque rien, on pourrait peut-être aussi chercher les «préférables», ces choses qui sont en accord avec la nature mais qui ne sont pas indispensables au bonheur – les « indifférents » dont la santé, la force, même le plaisir et la richesse. Certes, il en est ainsi parce que ce qui est propre à l'homme en tant qu'animal est d'abord son auto-préservation, mais ce qui lui est propre en tant qu'être humain rationnel est sa *personne morale*¹⁹⁸. Et ce n'est

¹⁹⁷ Je ne prétends pas ici rendre compte de l'ordre logique ou éducatif de ces disciplines (selon les termes employés par Veyne, 1993, p. 898) telles que considérées par chacun de ces philosophes. Mon objectif est ici seulement celui de donner une appréciation de la cohérence nécessaire entre l'attitude et l'action vis-à-vis du « changement du *vouloir* » pour que la tranquillité de l'âme acquise puisse être vraiment ainsi qualifiée.

¹⁹⁸ Il s'agit ici de ce terme dont la traduction est difficile, « *prohairesis* », qui acquiert une importance capitale chez Épicète. Dans le livre I, chapitre 2 des *Entretiens*, par exemple, « *prohairesis* » apparaît tour à tour comme « personne morale », « dignité personnelle », « son propre prix », « sa propre conscience », « sa propre force », « être raisonnable ». L'homme n'est à proprement parler pas autre chose que *prohairesis* : III, 1, 40. Myrto Dragona-Monachou associe notamment ce terme à l'autonomie et à la liberté du vouloir dans le sens dont j'ai parlé ci-dessus, en disant qu'en étant *prohairesis* il nous incombe de réaliser la perfection humaine précisément parce qu'on a ainsi (moralement) le choix de le faire. Ce terme, dit l'auteure, dénote "the autonomous inner disposition and attitude, volition, moral choice, moral purpose, moral character and so on, and, particularly, basic free choice" (Dragona-Monachou, 2007, p. 112). Dans ce qui suit, la signification de *prohairesis* sera justement mise en rapport avec cette tâche ou « fonction propre » à l'être humain (dans un sens qui est donc presque *exigé* par la nature rationnelle de l'homme, un sens peut-être *normatif*)

pas en tant qu'animal que l'on cherche la *vertu* : à la différence de l'animal, la « fonction propre » de l'être humain est donc de tout faire en conformité avec sa raison (avec soi-même, avec sa dignité personnelle) et non avec sa simple partie animale: « [...] seul ce qui est moralement bon est avantageux à l'homme dans sa nature spécifique d'être rationnel » (Long et Sedley, 2001, t.2, p. 454)¹⁹⁹.

Cela signifie qu'au moment de comprendre le juste prix de chaque chose, on ne comprend pas seulement que tout ce qui est en dehors de nous n'a pas de valeur morale – et qu'ainsi toute chose, tout événement, toute circonstance ne doit pas avoir de rapport avec le désir et l'aversion – mais on comprend par là aussi *ce qu'on est*. En effet, le perfectionnement moral qui est visé par l'apprentissage en

et le caractère à la fois autonome et choisi de ce perfectionnement moral lorsqu'il se manifeste dans l'attitude elle-même libre du vouloir en relation au monde extérieur déterminé. J'emploie pour « *prohairesis* » ou bien « personne morale » ou bien « dignité personnelle », ou bien encore « vouloir ».

¹⁹⁹ Ainsi, même la vie n'a pas de valeur morale et ne doit pas être maintenue à tout prix si cela signifie la perte de sa dignité personnelle. C'est pourquoi elle est classée en tant qu'« indifférent ». Lors de l'imposition d'un choix qui menace, par exemple, *et la vie et la prohairesis*, on doit parfois laisser aller la vie ; parce que, comme l'on l'a vu, la « fonction propre » de l'être humain ne devrait pas être l'auto-préservation coûte que coûte, mais le maintien, l'accord et le perfectionnement de sa personne morale. C'est ainsi, en outre, que l'auto-préservation en tant qu'impulsion et base de la moralité (et en tant que l'impulsion première naturelle de l'être humain qui permet à celui-ci aussi bien de rester en vie que de s'unir en société : cf. Long et Sedley, 2001, t.2, p. 412-415) ne contredit pas le suicide. En fait, comme argumente Sellars, vouloir préserver sa personne morale au lieu de sa vie n'est pas contradictoire avec la notion même d'auto-préservation ; tout ce qu'on fait, selon l'auteur, "is simply operating with a different conception of the self, one above basic animal needs and everyday human preferences. [...] Paradoxically, then, it is the Stoic theory of self-preservation that forms the basis for their later infamous defence of suicide. Suicide may well be the end for an individual *qua* animal, but it may be the most appropriate act of the individual *qua* rational being." (Sellars, 2006, p. 109) Voir aussi ce qui dit Épictète de la mort de Socrate : « Il ne voulait pas, en effet, suivant ses expressions, sauver son misérable corps, mais cela seul qu'une conduite juste grandit et sauve, qu'une conduite injuste amoindrit et perd. Et Socrate ne sauve point sa vie au prix du déshonneur, lui qui a refusé de mettre aux voix une sentence malgré l'ordre des Athéniens, lui qui a méprisé les tyrans, lui qui tenait de si nobles discours sur la vertu et la bonté morale. Cet homme, on ne peut le sauver au prix du déshonneur, mais c'est par la mort qu'il est sauvé, non par la fuite » (Épictète, 2004, IV, 1, p.163-165).

question pourrait dans ce sens être résumé par la prescription socratique tant louée par les stoïciens : « connais-toi toi-même ». C'est en se connaissant soi-même qu'on connaît sa propre valeur, son prix en tant qu'être humain, qui n'est pas n'importe quel prix et qui n'est pas le prix de l'animal non plus. Ce n'est effectivement qu'à partir d'une telle reconnaissance que la vertu devient suffisante au bonheur, lorsqu'on comprend que celui-ci est en notre plein pouvoir : « [...] c'est toi qui te connais », dit Épictète, « qui sais à quel prix tu t'estimes toi-même et combien tu te vends [...] » (Épictète, 2004, I, 2, 11). Pour celui qui ne se connaît pas encore ou pour celui qui imagine se connaître comme autre chose que personne morale, le perfectionnement moral n'est pas la priorité; sa quête du bonheur l'amène par conséquent à chercher ailleurs, à désirer des choses qui ne dépendent pas de lui et à avoir constamment peur que le hasard ne lui enlève tout ce qu'il a jusque-là accumulé. Pourtant, pour se connaître soi-même et son propre prix, dit Épictète, il faut savoir ce qui signifie être «homme»:

Tu es un homme, c'est-à-dire un animal mortel doué de la faculté d'user rationnellement de ses représentations. Mais que signifie *rationnellement*? Cela signifie : en accord avec la nature et selon la perfection. Quel est donc en toi l'élément supérieur ? L'animal ? Non. Le mortel ? Non. La faculté d'user de tes représentations ? Non. L'élément raisonnable, voilà quel est en toi l'élément supérieur. C'est lui que tu dois parer et embellir (Épictète, 2004, III, 1, 25-26).

Voilà ce qu'est bien « estimer les choses à leurs prix », en le faisant d'abord et avant tout à l'égard de soi-même. On connaît sa propre valeur lorsqu'on connaît sa fonction ou son élément propre, lorsqu'on reconnaît en soi sa dignité personnelle, lorsqu'on reconnaît ce que veut dire être *humain*.

Mais c'est également par rapport à l'attribution correcte d'un prix à soi-même et aux choses du monde que se réalise la correction des jugements. Lorsqu'une représentation se présente, on peut avoir hâte de la juger comme un bien ou comme un mal et d'y donner son assentiment. C'est ici que devient cruciale la prudence du jugement telle que recommandée par Épictète comme discipline morale et sujet d'exercice, parce que ce ne sont pas les événements et les choses en soi

qui sont bonnes ou mauvaises, mais les jugements qu'on en fait. Ainsi, la mort est un fait comme les autres, n'ayant aucune valeur morale ; elle ne devrait dans ce sens pas faire peur ; pourtant, c'est lorsqu'on la juge comme quelque chose de terrible et de tragique qu'on commence à trembler.²⁰⁰ C'est le jugement qu'on porte sur des choses qu'on n'est pas en mesure d'obtenir ou d'éviter qui fait naître en nous les passions qui rendent alors inquiets et malheureux ; on est de la sorte toujours troublé par un espoir qui est vain ou par une peur qui est inutile. Ce n'est que lorsqu'on juge correctement les choses et qu'on accorde à chaque événement sa juste valeur que l'état d'apaisement est possible. Cela signifie, en effet, qu'on ne doit juger comme *bonne* que la seule *vertu*, c'est-à-dire, ce qui dépend effectivement de nous ; selon Épictète, cela signifie encore qu'on doit définitivement bannir tout autre jugement concernant ce qui est hors de notre pouvoir :

Voilà donc les jugements vicieux que nous devons extirper ; c'est à ce but qu'il faut tendre fortement. Que sont, en effet, les gémissements et les lamentations ? Un jugement. Qu'est l'infortune ? Un jugement. Qu'est la contestation, qu'est le dissentiment, qu'est le blâme, qu'est l'accusation, qu'est l'impiété, qu'est la sottise ? Tout cela, jugements et pas autre chose, et jugements qui prononcent sur des choses indépendantes de nous, comme si elles étaient des biens ou des maux. Ces jugements, qu'on les transfère à des objets qui dépendent de nous, et je garantis qu'on aura le calme, quoi qu'on puisse éprouver d'autre part. (Épictète, 2004, III, 3, 18-19).

Certes, les faux jugements et les assentiments hâtifs ne concernent pas seulement ces choses pour ainsi dire « négatives » ; juger la richesse comme un bien, par exemple, peut avoir comme conséquence une quête qui s'avère infinie, insatisfaisante et qui n'apporte pas le

²⁰⁰ Ou comme le dit Épictète : « Ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui troublent les hommes, mais leurs jugements sur les choses. Par exemple, la mort n'est rien d'effrayant, autrement Socrate aurait été de cet avis ; ce qui est effrayant, c'est le jugement que la mort est effrayante. De sorte que chaque fois que nous sommes empêtrés, troublés ou peînés, ne blâmons personne d'autre que nous-mêmes, c'est-à-dire nos propres jugements » (Long et Sedley, 2001, t.2, 65U).

bonheur attendu ; cela semble en effet être le cas pour n'importe quel genre de supposé bel « espoir » et pour n'importe quelle chose jugée *comme* un bien et qui n'est pas la vertu elle-même. Cette remarque est importante pour comprendre que l'extirpation des faux jugements porte sur *tous les jugements* – à l'exception de celui qui concerne le *summun bonum*. Comme on l'a vu ci-dessus (voir p.171), Sénèque le disait aussi et mettait au même niveau crainte, espoir et tout autre sentiment pouvant affaiblir la tranquillité de l'âme. Ainsi, il semble qu'aucun de ces sentiments ne soit « positif » – et ainsi permis. En effet, tout ce qui peut troubler la tranquillité de l'âme doit être écarté – et même donc, semble-t-il, tout sentiment de joie qui ne soit que périssable – et on ne doit alors avoir *aucune* passion.

Or, selon Épictète, toute passion naît du fait que désir et aversion sont dirigés vers de mauvaises cibles. Ainsi, la manière toute simple d'extirper les passions est justement de ne désirer que ce qui dépend de nous. Remarquons, en fermant le cercle de ces trois disciplines vouées à cet apprentissage moral, que cela signifie que les passions ne sont pas irrationnelles ou contraires à la raison. Les passions ne sont, en effet, que le résultat d'une âme troublée par des faux jugements concernant la valeur et un assentiment hâtif. La passion est donc ce qui, comme le disent Long et Sedley, corrompt ou dénature la raison même : « La passion est, par là même, donnée comme un état malsain de l'esprit, qui n'est pas synonyme de l'émotion du langage ordinaire » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.535)²⁰¹. Et si la passion est donc ce qui caractérise cette faiblesse dont parlait Sénèque, lorsqu'elle rend l'âme perturbée, inquiète, sans repos, et malade, alors la manière de guérir

²⁰¹ Et si le malheur peut dans ce sens être considéré comme faisant partie de la même *maladie* de l'âme ou caractérisant la maladie elle-même, c'est surtout l'approche des stoïciens à l'égard des passions qui nous permet de faire l'analogie avec la médecine. (Voir dans ce sens l'ouvrage exhaustif de Nussbaum sur le sujet : *The Therapy of Desire*, Nussbaum, 2009). Sans vouloir trop m'arrêter sur la propriété de la conception thérapeutique des philosophies hellénistiques elles-mêmes, j'emploie tout de même des expressions pertinentes qui ne sont pourtant pas moins employées par d'autres commentateurs cités. Que le stoïcisme vise par la philosophie la « guérison » d'une âme troublée par le malheur est dans un sens consensuel. Cependant, comme on verra, je me penche ici plutôt sur un des aspects possiblement impliqués dans une telle thérapie, qui est le perfectionnement du vouloir.

cette maladie ne consiste pas à opposer la raison à la passion, mais consiste plutôt à éclairer la raison, à la remettre en ordre en *extirpant*, comme le dit Épictète, tout faux jugement²⁰².

L'idée est ici que lorsqu'on est pris d'une passion – quelle qu'elle soit – on n'a plus de contrôle sur soi-même, et on devient ainsi la cible du malheur, étant donné justement que le bonheur est toujours cet état stable et invariable de conscience et de possession de soi. Toute passion amène dans ce sens à l'inconstance et au déséquilibre, et c'est alors qu'on n'est plus maître de soi. En étant la proie des sentiments il est clair qu'on n'est plus libre, et qu'on est tantôt frustré, tantôt euphorique, tantôt mélancolique, et ainsi de suite, de sorte qu'en

²⁰² En extirpant tout jugement et donc toute passion, le stoïcien ne devient-il pas une simple statue ? C'est bien l'accusation de Schopenhauer, et évidemment de plusieurs autres, envers le stoïcisme : « Le sage stoïcien n'est jamais un être vivant, et qu'il est dépourvu de toute vérité poétique ; ce n'est qu'un mannequin inerte, raide, dont on ne peut rien faire, qui ne sait lui-même que faire de sa sagesse, et dont le calme, le contentement et le bonheur parfaits sont en opposition directe avec la nature humaine, au point qu'on ne peut même se l'imaginer » (Schopenhauer, 1966, p.132). Pourtant, s'il ne reste aucune passion, il semble que le sage éprouve tout de même une joie issue de l'accomplissement même du perfectionnement moral. Selon ce que dit Sellars, par exemple, la vertu peut être à la base d'une « bonne émotion » : “Thus, the good emotion of joy will be the emotion experienced by the sage when he is fully aware of his own virtue” ; ce « contentement », si on peut dire, ne se place pourtant pas au même niveau que les passions et reçoit un statut particulier : “First it will be rational rather than the product of erroneous judgment. Secondly, it will reflect the genuine goodness of virtue. Thirdly it will reflect an internal state of affairs and so not be vulnerable to changes of fortune.” (Sellars, 2006, p.119) Il est donc clair qu'une telle joie, au contraire de toute passion, est stable et hors de risque ; elle ne fait que montrer l'état permanent qui est acquis à travers l'extirpation de tout sentiment qui expose l'âme au malheur. Dans ce sens, dit encore Sellars, “we can see that the traditional caricature of the stony-faced Stoic devoid of all emotion does not tell the whole story. The Stoic certainly will reject certain emotions as the product of confused judgments, but he will not be completely joyless. He will experience good emotions as rational responses to genuine goods.” (*ibid.*). Voir ci-dessous, p.197, d'autres possibles raisons pour lesquelles l'approche qui comprend le stoïcien comme une simple statue dépourvue de vie et d'humanité n'est pas tout à fait correcte. Voir aussi Long et Sedley : « Le “bon sentiment” inclut un large spectre de séduisantes caractéristiques humaines qui tempèrent l’“austérité” du sage [...]. [et] on devrait aussi noter que le sage peut aussi être sociable, généreux, affectueux, joyeux et doux » (Long et Sedley, 2001, t.2, p. 535; voir aussi 65 F).

agissant en conséquence, on peut arriver à commettre des actions entachées d'excès, de violence, et d'injustice. Ainsi, disent Long et Sedley, « les passions sont la source du malheur, de la mauvaise conduite et de vices du caractère qui aboutissent à la mauvaise conduite » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.535).

Ce qu'il s'agit de corriger est donc la disposition malheureuse et malade en sa totalité – et non les actions isolées qui ne sont que le signe « extérieur » de toute souffrance : ainsi, l'action ne doit avoir pour cause impulsive aucune *passion* ; dès lors, on ne doit désirer que ce qui est en notre plein pouvoir et, finalement, on doit savoir bien en juger. Les trois disciplines morales desquelles on vient de parler ci-dessus doivent ainsi servir à ce traitement thérapeutique tel que proposé par les stoiciens. Et ce, comme le dit Épicète, pour « vivre sans entraves dans nos désirs et dans nos aversions. Qu'est-ce à dire ? Ne pas se voir frustré dans ses désirs et ne pas se heurter à ce qui répugne » (Épicète, 2004, III, 12, 4).

Or, c'est justement la tâche de la philosophie que d'offrir les moyens nécessaires pour parvenir à cette guérison. Cela signifie, d'une part, que la philosophie doit expliquer le monde dans tous ses détails de manière telle, par exemple, qu'on arrive à comprendre que tout est ordonné par les lois de la Nature et qu'on n'y est pour rien, de la même manière que nos supposés échecs ne sont que des petites bagatelles dans le plan majeur de l'Univers. D'autre part, cependant, l'explication cosmologique ne semble pas à elle seule pouvoir suffire, et on doit compter sur d'autres moyens pour l'atteinte de cette conviction qui doit devenir après tout une nouvelle *habitude*. En effet, comment la seule explication naturaliste peut-elle effectivement convaincre l'ambitieux d'abandonner sa quête de la richesse, s'il n'est pas pour autant convaincu dans le fond de son cœur ? En d'autres termes : comment l'explication métaphysique à elle seule peut-elle changer la disposition de l'âme de celui qui est malheureux ?²⁰³ Ce changement ne semble ainsi pas se faire d'un seul coup, mais graduellement, avec effort, persistance, constance et *vouloir*. C'est de

²⁰³ La même chose sera valable pour ce qui est d'une thérapie réalisé *simplement* à travers des *arguments philosophiques*.

la deuxième partie de ce traitement philosophique-thérapeutique que je voudrais parler dans ce qui suit.

Dans un certain sens, on pourrait dire que c'est à force de répétition qu'un principe éthique se fait connaître à l'âme. Sans répétition la résistance de la présente habitude sera toujours plus forte que les nouvelles conceptions ; il s'agit dans ce sens de se convaincre et de se persuader à travers l'exercice constant d'un programme pour ainsi dire d'« entraînement éthique ». Cette répétition peut bien se faire à travers la personne en charge de l'enseignement moral, mais elle est surtout exercée par soi-même. Dans un sens, personne ne peut rien enseigner sans le consentement de l'apprenti, et c'est pourquoi cette thérapie, si elle en est une, est d'une certaine manière toujours une *auto-thérapie* (on se rappelle : « connais-toi toi-même »). Et puisqu'il s'agit avant tout *d'apprendre à vouloir*, le point de départ de tout enseignement et apprentissage ne peut être que le « vouloir être heureux » et guéri de manière *définitive*. On commence alors par éclairer la propre attitude à rendre constante.

Pour Épictète, ces exercices d'entraînement éthique se rapportent toujours à la division des disciplines morales de la philosophie. L'ordre des exercices dont je parle ci-dessous suit donc l'ordre des disciplines morales telles qu'exposées avant. Il est ainsi clair qu'Épictète commence par ce qui lui est prioritaire :

Puisqu'en effet on ne peut, sans un exercice intense et continu, manquer d'être frustré dans ses désirs, ni de se heurter à ce qui répugne, sache que si tu laisses cet exercice dévier et se porter vers les objets extérieurs, vers ceux qui ne dépendent pas de nous, tu ne pourras voir tes désirs satisfaits, et tu ne pourras manquer de te heurter à ce qui te répugne. Et comme la force de l'habitude est souveraine et que nous sommes habitués à exercer nos désirs et nos aversions vis-à-vis de ces objets extérieurs, il faut à cette habitude opposer une habitude contraire et, là où la pente de nos représentations est fort

glissante, opposer la force de résistance que crée l'exercice. (Épictète, 2004, III, 12, 5-6)²⁰⁴.

Épictète pense ici à des exercices fort concrets (opposer à la paresse le travail, par exemple), mais toujours aussi liés à l'extirpation des faux jugements. Pour chaque occasion qui se présente on devrait alors l'examiner attentivement et «appliquer la règle»: «Est-ce une chose indépendante de toi, ou en dépend-elle?» «Il lui est arrivé malheur », dit Épictète, « chacun l'ajoute de lui-même» (Épictète, 2004, III, 3, 14 et III, 8, 5)²⁰⁵. Cela signifie justement écarter d'emblée tout jugement hâtif et ne le faire qu'après avoir analysé l'événement qui est d'ailleurs en soi toujours neutre par rapport à la valeur – ou bien, celle-ci devrait être la conclusion de l'analyse. La valeur ne concerne dans ce sens que ce qui dépend de nous, et s'il n'y a de «bien» que la vertu, celle-ci est tout ce qu'on peut désirer. L'exercice consiste donc à la fois dans l'examen des événements en vue de ne pas en juger incorrectement, et aussi dans l'attitude conséquente qui consiste à ne désirer que ce qui peut être désiré. C'est à force de le répéter que l'exercice deviendra habitude et qu'on saura plus tard, de façon plus naturelle, correctement juger chacune de nos représentations ; l'application de la règle deviendra alors, pour ainsi dire, automatique, et on n'aura plus besoin de se rappeler à l'ordre, de s'arrêter et de procéder à un examen exhaustif. On aura alors remplacé l'habitude d'être affligé par nos désirs par l'habitude contraire ; et on sera ainsi au moins à mi-chemin vers la guérison.

Mais puisqu'on ne peut pas connaître les choses qui dépendent de nous et les choses qui ne dépendent pas de nous et ensuite agir en

²⁰⁴ Dans l'exposé suivant, je suis surtout ce chapitre des *Entretiens* intitulé « De l'exercice ».

²⁰⁵ Hadot appelle cet exercice «un discours intérieur du jugement émis sur les représentations». Il ajoute : «Il est tout à fait remarquable qu'Épictète se représente ici la vie morale comme un exercice dialectique dans lequel nous dialoguons avec les événements qui nous posent des questions». L'expression «dialogue de l'âme avec elle-même » s'accorde dans ce sens à la définition de Hadot de l'âme comme un « centre d'autonomie» (le principe directeur) qui s'oppose alors au corps et « au reste » de l'âme. C'est dans ce « centre d'autonomie », dit l'auteur, que réside la liberté et « le vrai moi » (Hadot, 1992, p.100-101).

conséquence, le premier exercice doit toujours être lié à celui dit de l'« obéissance à la raison », vu qu'il concerne la propension et la répulsion. Obéir à la raison est dans ce sens, comme le dit Épicète, « ne rien faire en temps ou lieu inopportuns, ni rien qui pèche contre une convenance de ce genre » (Épicète, 2004, III, 12, 13). Certes, on ne doit pas ici comprendre « inopportun » comme un terme simplement moralisant dans le seul sens de « socialement déplacé », par exemple; l'« inopportun » a ici un rapport avec les actions incohérentes et qui ne sont pas en accord avec la vertu. Cela veut dire, en bref, qu'on ne doit agir qu'en conformité avec ce que la raison a établi comme dépendant de nous ; ce qui signifie ensuite ne jamais faire front aux circonstances. Obéir à la raison est dans ce sens obéir au seul *motif d'action* possible: *la vertu*. Chaque action sera par là *opportune* en temps et lieu. Autrement dit : toute action est *opportune*, qui suit la division entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. C'est cela obéir à la raison. Et c'est pourquoi, comme le disent Long et Sedley, la bonté morale et la responsabilité morale consistent « largement à vivre volontiers et le mieux possible, selon nos capacités, la vie qui nous a été attribuée par le destin » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.486).

Finalement, pour ce qui est de la troisième discipline morale, celle qui concerne les assentiments, l'exercice consiste, encore une fois, dans l'examen préalable de ce qui se présente comme représentation, avant que celle-ci ne soit considérée *comme* la représentation d'un bien ou d'un mal. Il faut, dit Épicète, lui demander sa provenance avant de donner son assentiment : « [...] de même ne faut-il point accepter une représentation sans examen, mais on doit lui dire : 'Attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens', tout comme les gardes de nuit disent: 'Montre-moi tes papiers' » (Épicète, 2004, III, 12, 15). Ainsi, on n'a pas de contrôle sur ce qui se présente à nous *en tant que* représentation, mais c'est en notre plein pouvoir d'assentir ou non à ce qui s'impose tantôt comme un bien, tantôt comme un mal, et ce en accord avec le jugement selon lequel le seul bien n'est autre que la vertu. Ainsi, par exemple, devant une telle circonstance, l'assentiment ne devrait pas être donné à la proposition « c'est est un malheur que son navire ait péri », mais à « son navire a péri » tout simplement; il ne faut ainsi donner son assentiment qu'à des « vraies » représentations

sans y ajouter d'autres jugements ; on l'a déjà vu : la proposition « il lui est arrivé malheur » ne fait pas proprement partie de la « *représentation compréhensive* » de l'événement, et « chacun l'ajoute de lui-même » (Épictète, 2004, III, 8, 5)²⁰⁶.

Comme on l'a dit plus haut, chacune des disciplines morales appelle toutes les autres et dans ce sens on ne peut pas savoir accorder son assentiment à des « représentations compréhensives », sans savoir aussi juger de ce qu'on doit ou non désirer et sans s'exercer à des actions cohérentes avec ce qui précède. Si l'exercice peut apparemment se faire tour à tour à l'égard de chacune de ces compétences, la maîtrise qui y est visée n'est pas moins *absolue*. Pour Épictète, c'est la seule manière de parvenir à apprendre à vouloir. Il s'agit alors de changer notre disposition toute entière à l'égard du monde et de ce qui nous arrive ; la thérapie réalisée à travers ces exercices moraux est alors la thérapie de la *disposition de l'âme*, ou bien, autrement dit, de la *disposition de l'âme vis-à-vis d'elle-même*. Ce qui signifie que c'est l'attitude même de départ qui est visée par la thérapie et que le changement à atteindre est celui de rendre *heureuse* la disposition de l'âme vis-à-vis d'elle-même : apprendre à vouloir signifie alors *apprendre à vouloir être heureux*. On ne peut rien faire pour l'apprenti s'il refuse tout d'abord de *vouloir* ainsi. Ce qu'il y a à guérir est alors *une attitude*, et non simplement les symptômes qui en découlent. Si les exercices sont ainsi nécessaires, continus et répétitifs, c'est que l'attitude contraire est encore si habituelle qu'elle semble même être « correcte ».

²⁰⁶ Voir aussi la remarque précédente : « Si nous prenons cette habitude, nous ferons des progrès, car nous ne donnerons jamais notre assentiment que dans le cas d'une *représentation compréhensive* » (Épictète 2004, III, 8, 4 ; je souligne). Comme on peut lire sur la même page dans la note explicative : « C'est la première apparition du terme technique par lequel les Stoïciens, depuis Zénon de Citium, désignaient la représentation qui porte en elle-même la marque de sa vérité, 'celle qui vient de la chose existant réellement et par soi, qui laisse une empreinte et une marque dans l'esprit' (Diogène Laërce, VII, 46). La sagesse consiste à ne donner son *assentiment* qu'à de telles représentations ». – Voir dans ce sens Long et Sedley, 2001, t.2, 40 et 41, et Hadot, 1992, p.10-101. Malgré l'importance de ce concept et des questions épistémologiques connexes pour ce qui est de l'exercice moral lié aux assentiments, je ne peux m'étendre ici davantage sur ce sujet.

Or, s'il en est ainsi, cette thérapie de l'âme ne peut pas être pensée comme *tout simplement argumentative* dans le sens voulu par Nussbaum, par exemple. S'il s'agit de changer la disposition de l'âme en lui donnant de nouvelles habitudes, à force d'exercices et de répétitions et en mettant en œuvre (en vivant) les préceptes stoïciens, l'argumentation philosophique-éthique ne saurait être suffisante. Même si l'étude théorique du stoïcisme peut faire partie de la compréhension éthique convoitée (comme c'est plutôt le cas chez Musonius Rufus, par exemple), la thérapie ne peut être achevée que lorsqu'elle est *vécue* par l'apprenti ; et pour que l'on puisse y arriver, on doit être *persuadé* ou *convaincu* qu'elle vaut effectivement la peine d'être suivie.²⁰⁷ Or, l'argument philosophique tout seul ne saurait être capable de montrer la liaison intrinsèque qui persiste entre l'attitude heureuse de départ et la sécurité du bonheur acquis. Comme on verra, il faut là au moins un *exemple* qui puisse être suivi (le sage) – et cela devient aussi crucial pour toute tâche pédagogique.

Nussbaum considère pourtant que tous les moyens employés par l'éthique stoïcienne, y compris les exercices dont on parle, visent ou incorporent le discours ou l'argument *à lui seul*. En fait, c'est là sa position à l'égard de l'ensemble de l'éthique hellénistique. Et même si elle reconnaît l'importance de la littérature, de l'exemple personnel du sage et d'autres éléments tels que la persuasion, la consolation et l'exhortation – qu'elle tient d'ailleurs comme des éléments de l'argumentation elle-même – la thérapie qui y est en jeu se ferait toujours, selon elle, à travers la force de l'argument. Ainsi, en guise d'exemple, elle se penche sur la *Médée* de Sénèque en quête d'arguments qui y seraient employés contre la passion:

In the spirit of Stoic therapy, then, I turn to Seneca's *Medea*, looking there for a clear expression of the strongest and least circular of the Stoic arguments against passion; looking for an

²⁰⁷ On parlera spécifiquement de la « persuasion » et de la « conviction » en lien avec la possibilité de l'enseignement moral (ou philosophique) ci-dessous, mais ces éléments apparaîtront d'un bout à l'autre de l'exposé, vu qu'il s'agit justement de montrer que le perfectionnement moral passe par une persuasion qui se réalise au-delà de l'argumentation (par le biais de l'exercice, de la répétition, de l'habitude) et qui demande alors une conviction après tout définitive.

argument capable of engaging the heart in an unsettling scrutiny of its own commitments (Nussbaum, 2009, p.444).

Est-ce bien le cas? Est-ce toujours un *argument philosophique* qui est en jeu lorsqu'il s'agit de persuader ou de convaincre quelqu'un de vivre une vie stoïcienne, et d'ainsi «engager son cœur»? Est-ce que l'intégralité de la compréhension de l'éthique stoïcienne se fait à travers *l'argumentation*?

Or, si le discours et les doctrines philosophiques sont sans doute importants pour la cohérence propre au stoïcisme (comme le prouve l'interdépendance entre la logique, la physique et l'éthique), l'*activité* et la *vie* philosophique ne sont pas moins essentielles à l'accomplissement de l'idéal visé – et ce sera entre autres principalement la position d'Épictète vis-à-vis de la philosophie théorique. Cette *activité*, que l'on réalise à travers des exercices moraux, est le complément nécessaire à tout apprentissage doctrinal pertinent où les arguments peuvent tout à fait être utilisés. Pourtant, comment la théorie à elle seule pourrait-elle changer une vieille habitude de l'âme? En citant ainsi l'exemple du stoïcien Musonius Rufus, Sellars l'explique:

In other words, these exercises are aimed at transforming our habitual ways of acting in the light of the philosophical theories that we have mastered in the classroom. It is one thing to be able to say what is truly good and what is only apparently good; it is quite another to act immediately and consistently in the light of that understanding (Sellars, 2006, p.46)²⁰⁸.

La tâche des exercices moraux, dit encore Sellars, est d'adapter ses habitudes et ses comportements quotidiens aux principes

²⁰⁸ Le fragment de Musonius Rufus cité par l'auteur à la même page est le suivant: "Exercise for the soul consists first of all in seeing that the proofs pertaining to apparent goods as not being real goods are always ready at hand and likewise those pertaining to apparent evils as not being real evils, and in learning to recognize the things that are truly good and in becoming accustomed to distinguish them from what are not truly good" (*Diss.* 6).

philosophiques qu'on a choisi de suivre, le choix lui-même consistant déjà alors en une certaine attitude vis-à-vis du changement intégral de l'âme : "The task is what we might call the digestion of philosophical theories, analogous to the digestion of food" (*ibid.*). Ce qu'Épictète lui-même dit à son tour:

Car ce n'est point en rendant aux bergers l'herbe qu'elles ont avalée, que les brebis leur montrent combien elles ont mangé. Mais, une fois qu'elles ont au-dedans digéré leur pâture, elles rendent au-dehors de la laine et du lait. Et toi aussi, ne fais pas étalage de maximes devant des gens vulgaires. Mais montre-leur les effets de ce que tu as digéré (Épictète, 1964, p.46).

C'est donc un processus plus lent et plus difficile que la simple compréhension des théories, des arguments et des principes de la philosophie stoïcienne. On peut tout à fait comprendre, par exemple, pourquoi la mort ne doit pas être motif de paralysie, sans pour autant se montrer plus courageux que d'autres devant le danger. Il faut faire de l'absence de peur une partie de sa propre disposition à l'égard de la vie, en foi de quoi tout principe sera justifié et montré par des actions concordantes.

Dans ce sens, l'exercice en vue du perfectionnement moral doit ainsi être persistant, résilient et continu. Ceci est en effet une caractéristique de l'œuvre stoïcienne elle-même – comme le suggère en outre aussi Sellars. Prenons par exemple Marc Aurèle et Épictète : leurs œuvres sont un rappel incessant et impératif sur la manière de parvenir au but qu'on s'est proposé depuis le début. On y insiste, dit Sellars, comme s'il s'agissait d'apprendre par cœur ce qu'on doit apprendre: "One way to assimilate information is to write it out a number of times, just as students write out revision notes a number of times in order to help them remember their contents" (Sellars, 2006, p.46). Ou comme Épictète lui-même le dit : «Voilà les pensées que devraient méditer les philosophes, voilà ce qu'ils devraient écrire tous les jours, ce qui devrait être leur matière d'exercice» (Épictète, I, 1, 25). Or, s'il en est ainsi, la portée du simple argument est beaucoup plus restreinte qu'on aurait pu le penser. En effet, pourquoi aurait-on besoin de se rappeler continuellement le contenu d'un argument si on

l'avait déjà bien compris, comme le veut Nussbaum, « dans son cœur » ? Au contraire, l'exercice, la répétition et la « digestion » sont ainsi décisifs justement parce qu'on agit *sur l'âme elle-même*, sur sa disposition initiale à accepter et à assimiler la formation d'une nouvelle habitude, sur l'attitude et le vouloir qui sont à la base de tout comportement quotidien comme de la somme de la vie toute entière. L'âme, comme le dit Marc Aurèle, *se façonne* elle-même à partir de ce qu'elle se donne :

Quelles sont les propriétés de l'âme raisonnable ? Elle se voit elle-même, elle s'articule elle-même, elle se façonne elle-même à son gré, elle cueille elle-même le fruit qu'elle porte [...], elle atteint sa fin propre au terme de sa vie, quel qu'il soit ; [...] De toute part et à quelque moment qu'on la surprenne, l'âme emplit complètement son projet, de façon à pouvoir dire: moi, je recueille ce qui est mien (Marc Aurèle, 1992, XI, 1).

C'est de la même manière que Sénèque conçoit une partie de cet exercice moral, en faisant appel à la manière dont l'âme se façonne, s'analyse et se juge elle-même d'après les principes qui guident et constituent ce processus thérapeutique. Aussi parce qu'il fait intrinsèquement partie de la vertu que de reconnaître avec honnêteté son propre état de progrès, il faut, dit Sénèque, examiner et interroger *quotidiennement* son âme:

De quel mal es-tu guérie aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure » ? La colère cessera et se modérera, si elle sait qu'il lui faudra venir chaque jour devant le juge. Est-il rien de plus beau que cette coutume de scruter toute une journée ? Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait l'espion, le censeur secret de ses propres mœurs ! J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi (Sénèque, 1993, *La Colère*, III, XXXVI, 1-3).

Certes, cet «examen de conscience», comme le veut Veyne, et ces exercices éthiques qui doivent être réalisés à répétition, ne sont pas quelque chose d'indépendant de la raison. Si je soutiens ici la position

selon laquelle l'argumentation à elle seule n'est pas suffisante pour le changement d'attitude ou de disposition de l'âme, ce n'est pas pour dire que les exercices et les processus d'habituation, de «digestion» ou de thérapie en général, sont «irrationnels» ; il n'y a, dans ce sens, point d'irrationalité. Si même les passions ne sont pas ainsi comprises, la guérison ne l'est pas non plus. Le rejet de l'argumentation à elle seule en vue de la conviction à atteindre est donc tout simplement le rejet de la priorité du discours philosophique par rapport à la vie, ou de la portée qu'un tel discours pourrait, à lui seul, avoir sur la vie. Encore une fois : si les théories et les doctrines font partie de *ce qu'est* le stoïcisme, elles ne compteraient toutefois pour rien si elles n'étaient pas capables d'être vécues par le philosophe, ou encore par l'« apprenti ».²⁰⁹ Les exercices moraux ne sont pas ainsi quelque chose de mystérieux ou d'émotif, mais la mise en œuvre d'une activité tout à fait consciente à l'égard des vérités apprises à travers la philosophie, vérités qui doivent encore caractériser l'âme elle-même et non simplement « ce qu'on sait ». Comme l'explique en résumé Veyne:

Or «exercice» se dit d'un mot grec et latin dont nous avons fait « méditation » ; un stoïcien qui médite ne cherche pas la solution d'une difficulté philosophique et ne considère pas non plus une idée sous tous ses angles : il porte quelque temps cette idée en lui pour s'imprégner. Cette méditation sera quotidienne. Les exercices spirituels du stoïcien sont purement intellectuels, l'émotion n'y a évidemment aucune part, ni même l'imagination des vérités. (Veyne, 1993, p. lxxviii)²¹⁰.

Maintenant, si l'âme se façonne elle-même, si elle s'examine et se conseille elle-même et si elle apprend, à force de répétition et d'exercice, à devenir meilleure à travers l'assimilation ou l'absorption

²⁰⁹ «Qu'était-ce qu'un philosophe? Un homme qui vivait philosophiquement dans sa vie intérieure et son comportement, même s'il n'écrivait rien et n'enseignait pas. Encore moins devait-il avoir une pensée personnelle : il avait celle de sa secte » (Veyne, 1993, p.xii).

²¹⁰ Voir aussi entre autres Marc Aurèle, 1992, V, 16 : «Ta pensée sera semblable à tes idées habituelles. Car *l'âme s'imprègne de ces idées*. Imprègne-la donc d'une *succession d'idées* telles que celles-ci : là où il est possible de vivre, il est possible de bien vivre ; or, il est possible de vivre à la cour, donc il est possible de bien vivre à la cour» [Je souligne].

de pensées et de principes, quel doit être le «contenu» éthique propre à recevoir l'attention de l'apprenti ? Quoiqu'il s'agisse de modeler, pour ainsi dire, la «forme» de l'âme vis-à-vis de ce qu'elle doit être (vis-à-vis de sa « nouvelle disposition»), il s'agit aussi de vivre de manière concrète et cohérente ces pensées et principes eux-mêmes. Et quels sont donc ces éléments qui composent la vie non-problématique, la vie heureuse et la vie vertueuse du stoïcien? Quels sont les caractéristiques de ce bonheur, de la vie apaisée, de la tranquillité de l'âme? Qu'est-ce que cela veut dire, être tranquille? Qu'est-ce que cela implique, être libre? C'est cette *manière de vivre* sur laquelle je me penche dans ce qui suit, et qui sera également au cœur, plus tard, de ce qu'est pour Wittgenstein une «vie non-problématique» ou apaisée.

Comme l'on l'a vu, l'endroit où se protège le bonheur est une forteresse dont font partie la grandeur d'âme, une sécurité intouchable, une tranquillité impérissable ; il s'agit par là d'une disposition stable et qui n'est point perturbée par la précarité et l'inconstance. Certes, il en est ainsi parce que la vertu est suffisante au bonheur et que la vertu est dans ce sens ce qui a de plus constant et de plus sécuritaire. Mais cette disposition vertueuse elle-même est notamment caractérisée (et déterminée) par l'«infaillibilité, cohérence absolue, perfection rationnelle, aptitude à tout bien faire» (Long et Sedley, 2001, t.2, p.548). Or, on n'y arrive pas sans l'effort de comprendre comment devenir si inviolable. Si l'exercice moral vise à ne point désirer et à ne juger comme «bien» que ce qui dépend de nous et à n'agir qu'en conformité avec ce principe, et si l'exercice consiste en outre à se rappeler à l'ordre à chaque fois qu'on risque de se perdre, il s'en suit alors qu'il faut aussi suivre au plus près l'exemple de celui qui est déjà tranquille, libre, imperturbable : le sage. C'est à travers sa figure qu'on découvre alors notamment ce qu'on pourrait appeler les conditions de l'infaillibilité de la sagesse. La liste suivante ne se veut certes pas exhaustive, mais donne dans ses grandes lignes la manière de vivre du sage à laquelle on devrait parvenir à travers son propre vouloir : d'abord, il s'agit de se détacher du monde extérieur et de ne compter que sur soi-même ; ensuite, il s'agit de vivre la vie au temps présent, sans rien attendre ni regretter ; de ne pas avoir non plus peur de la mort, ni concevoir les circonstances du hasard comme des tragédies personnelles ; ensuite, il s'agit aussi d'extirper les

passions et de n'avoir que ce contentement calme et constant qu'est la propre tranquillité de l'âme. En effet, plus rien ne peut nous perturber lorsqu'on accomplit chacune de ces déterminations.

Certes, le détachement du monde ne doit pas finir dans une immobilité absolue, dans la complète inaction ou dans l'indifférence inconditionnée. Devenir une simple statue n'est pas ce que vise le sage : « Je ne dois pas, en effet, être insensible comme une statue, mais observer avec soin ce que réclament les relations naturelles ou acquises, comme un homme religieux, comme un fils, comme un frère, comme un père, comme un citoyen » (Épictète, 2004, III, 2, 4). Alors la sagesse n'exclue pas *la vie*, et l'homme vertueux n'a pas nécessairement à *renoncer* à ses fonctions spécifiques, mais il doit être souverain à l'égard de tout ce qui constitue sa vie et celle des autres, et savoir par là y donner le juste prix, n'accordant de la valeur morale qu'à sa seule dignité personnelle, sa vertu. Ce qui est ici en question est en effet la chose la plus difficile au monde : on peut bien faire usage, par exemple, de ce qui est « indifférent » et qui n'ajoute rien au bonheur, mais cet usage doit être contrôlé et soumis à la plus stricte vigilance de sorte qu'on arrive à la fin à ne pas se voir attaché à ce qui est toujours instable – incluant donc la vie des autres. Tout en assumant les rôles (les « fonctions propres ») attribués à sa personne, l'homme vertueux ne doit pas en dépendre. C'est précisément en quoi consiste le *détachement*. En effet, puisqu'on est plongé dans le monde et qu'on fait partie d'une famille, d'une communauté et de l'humanité tout entière, la sagesse ne concerne pas proprement l'ermite, mais plutôt celui qui doit faire preuve de volonté devant l'intégralité du monde extérieur ; tout en y vivant, on doit savoir se détacher de manière à n'être jamais dépendant et prisonnier – de quoi que ce soit :

Il est sans doute difficile d'unir et de combiner ces deux états : la vigilance de l'homme livré aux influences des objets, et la fermeté de l'âme qui reste indifférente. Néanmoins ce n'est pas impossible. Sans quoi il serait impossible d'être heureux (Épictète, 2004, II, 5, 9).

Oui, on doit tout faire pour montrer son habileté à l'égard de n'importe quelle matière extérieure, sans s'y attacher cependant, mais comme elle se présente, en faisant preuve d'habileté à son sujet (Épictète, 2004, II, 5, 21).

Cela signifie qu'on doit savoir faire usage des « indifférents » sans tomber sous leur « domination » :²¹¹ la richesse, la santé, les relations, la force, la beauté, la noblesse, la réputation (et bien sûr leurs contraires). Comme le dit Épicète, la grandeur d'âme consiste notamment à maintenir la vertu intacte lorsqu'elle est entourée de dangers. Ce n'est donc pas qu'en tant qu'être humain on ne puisse pas disposer des « indifférents » s'ils sont disponibles ou présents : on ne va pas se défigurer si on a de la beauté comme on ne va pas se mutiler si on a de la santé ; mais ces choses ne sont pas prioritaires et ne doivent pas être recherchées à tout prix et *malgré* la vertu ; le possible usufruit des choses extérieures devrait ainsi immédiatement cesser dès la considération du prix qu'on pourrait avoir à payer en attribuant à celles-ci une valeur qu'elles n'ont pas – et c'est là le danger. En outre, un tel usufruit des choses extérieures ne se justifie point s'il se fait en dépit des autres : lorsqu'on se considère non pas comme un être unique et isolé, mais comme « une partie du tout », on s'aperçoit qu'avoir de la vertu est en même temps avoir de la responsabilité vis-à-vis du monde. Alors, aucune quête des « indifférents » ne se justifie, si elle met en danger la vie ou l'intérêt d'autrui. Il ne saurait en être autrement vu qu'on ne vit jamais isolé. Ainsi, Épicète écrit :

Si tu te considères comme un membre isolé, il est selon la nature de vivre jusqu'à un âge avancé, de s'enrichir, de se bien porter. Mais si tu te considères comme un homme et comme partie dans certain tout, c'est dans l'intérêt de ce tout que tu dois tantôt contracter une maladie, tantôt entreprendre une traversée et courir des risques, tantôt supporter la pauvreté et parfois même mourir avant l'heure. Pourquoi donc te fâcher ? Ne sais-tu pas qu'isolé, pas plus que le pied ne sera un véritable pied, toi de même tu ne seras plus un homme ? (Épicète, 2004, II, 5, 25-26)²¹².

²¹¹ « Les matières sont indifférentes, mais l'usage qu'on en fait ne l'est pas » (Épicète, 2004, II, 5, 1).

²¹² « Qu'est-ce, en effet, que l'homme ? », continue Épicète, « une partie d'une cité, de la première d'abord, de celle qui est constituée par les dieux et par les hommes, puis de celle qui est ainsi dénommée pour s'en rapprocher le plus, et qui est une petite image de la cité universelle ». – Idée qui n'est pas sans rappeler le « cercle

Dans ce sens, le détachement, lorsque mis au service d'autrui, servirait également à la vertu. On remplit par là le rôle propre à l'être humain raisonnable plutôt qu'un rôle contingent. Ainsi, si d'une part on ne doit accorder de la valeur qu'à ce qui compte pour le perfectionnement moral et pour le maintien de la vertu, alors d'autre part c'est ce perfectionnement lui-même qui permet l'action responsable envers le monde extérieur. La cohérence l'exige, comme l'exige pour chacun sa «fonction propre»²¹³.

concentrique » qui est à la base du cosmopolitisme stoïcien. Voir par exemple Long et Sedley, 2001, t.2, 57G.

²¹³ Il peut dans ce cas paraître paradoxal que la dignité personnelle doive être prioritairement maintenue même si la « chose extérieure » à maîtriser est une relation naturelle familière quelconque : « Voilà pourquoi on préfère le bien à tous les liens de sang. Mon père n'est rien pour moi, mais seulement le bien » (Épictète, 2004, III, 3, 5). On vient pourtant de dire que la vertu est aussi vertu à l'égard de l'autre. Certes, cette dernière affirmation doit peut-être être nuancée : les relations naturelles font encore partie du bien dans la même mesure que tout autre « préférable », si le noyau du bonheur continue à être la personne morale et non la relation elle-même : « Or, si nous faisons consister celui-ci [le bien] dans la rectitude de la personne morale, le fait de conserver nos relations naturelles devient un bien » (Épictète, 2004, III, 3, 8). On pourrait ainsi cultiver les relations naturelles tout en les ayant librement *en notre pouvoir*. Si, par exemple, un frère nous enlève la fortune, ce n'est pas au frère, mais à nous-mêmes de continuer à le vouloir *comme un frère*. Le mal que l'autre a fait ne s'applique dans ce sens qu'à lui-même et non à nous. On pourrait dans ce sens dire que même l'« amour » des proches nous appartient et que rien de ce que ceux-ci pourraient faire ou souffrir ne saurait changer le bien possédé. – Cette idée expliquerait peut-être aussi la réserve d'Épictète concernant toute quête des « indifférents préférables », vu que la sauvegarde de la vertu dépasse dans ce sens n'importe quel « indifférent ». Sellars dit, par exemple, que contrairement à la position peut-être plus modérée de Sénèque vis-à-vis des « préférables » (comme on verra sous peu), pour Épictète il s'agit de *ne jamais* les chercher, étant donné que le risque de se perdre soi-même est trop grand : “For Epictetus, it is not that the distinction between preferred and non-preferred indifferents should be rejected. He has no problem with people preferring health instead of sickness, for instance. But when compared with the benefits that can be conferred by virtue, it is clear, he thinks, where our attention should be focused – on the acquisition and preservation of virtue, the only real good. He is also well aware of the risks involved in pursuing preferred indifferent. Not only will one be likely to end up attributing too much value to these things if one starts to pay them close attention, but also one is likely to be frustrated when one is unable to secure these externals. It is a short step from such frustration to a violent emotion and all of the psychological damage that such emotions can bring.

En outre, le détachement est pour chacun la mesure de son propre bonheur, de sa liberté et de son pouvoir ; en même temps, il est le moyen de cette sécurité sans borne qu'est la maîtrise de soi. C'est dans ce sens que Sénèque parle de la manière de posséder les choses extérieures sans être à son tour possédé par elles. Le danger, selon lui, ce n'est pas qu'on ait et qu'on jouisse de la santé, de la beauté, de la famille, de la patrie, et même des richesses ; le danger est de ne pas pouvoir concevoir sa vie et son bonheur sans ces choses ; le danger est donc d'être la proie des « indifférents », et non leur maître :

Il affirme que ces choses-là doivent être dédaignées, oui, mais ce n'est pas pour ne pas les posséder, c'est pour les posséder sans s'inquiéter ; il ne les chasse pas, mais quand elles s'en vont, il les suit d'un œil indifférent. Où la Fortune placera-t-elle mieux un avoir que là où elle pourra le reprendre sans plainte de qui aura à le rendre ? (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, XXI, 2).

C'est ainsi, par exemple, que si on perd toute richesse, on ne devient pas pour autant fou, frustré ou malheureux, puisque l'argent ne saurait jamais être un atout pour la vertu :

Chez moi les richesses, si elles s'écoulent, n'emporteront qu'elles mêmes, toi tu demeureras stupide et tu te croiras abandonné de toi-même, si elles s'éloignent de toi ; chez moi, les richesses tiennent quelque place, chez toi la plus haute ; pour tout dire, les richesses sont à moi, toi tu es aux richesses. (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, XXII, 5).

Il est vrai que, si on n'est pas effectivement capable de « posséder sans s'inquiéter », l'avoir ne peut que nuire au progrès vers la sagesse. C'est dans ce sens que les « indifférents » sont toujours aussi un mal. Et la richesse est dans ce sens, selon Sénèque, le plus nuisible des

Although Epictetus may acknowledge that it is preferable to be rich than poor, the risks involved in actively pursuing wealth are just too great. Instead we should focus all of our attention on cultivating virtue, an excellent and healthy state of the soul." (Sellars, 2006, p.114) Dans ce sens, les liens de sang ne sont pas « recherchés » pour eux-mêmes ; mais même ceux-là, puisqu'on les a, on doit savoir *bien* les avoir, afin que les risques soient les moindres possibles.

objets ; c'est ainsi qu'on fait d'un «indifférent préférable» ce que seule la vertu peut effectivement être:

Passons à la possession des richesses, principale source des misères des hommes. Car, si vous comparez toutes nos autres épreuves, deuils, maladies, craintes, regrets, souffrances et peines de toute sorte, avec les maux qui naissent de l'argent, c'est très nettement de ce côté que penchera la balance. Représentons-nous combien on supporte plus aisément de ne pas posséder que de perdre, et nous concevrons que la pauvreté a d'autant moins de tourments à redouter qu'elle a moins de risques à courir (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, VIII, 1-2).

Dans un certain sens cela veut dire qu'il est alors plus facile pour celui qui cherche le bonheur de se dépouiller de toutes ces choses qui ne dépendent que du hasard ou bien de ne jamais les posséder. Ainsi, dans la *Tranquillité de l'âme*, par exemple, Sénèque prêche pour la frugalité et l'habitude de la simplicité. Comment en effet être frappé par la Fortune si on n'a rien à perdre ? Comment redouter le risque, si on n'a rien à risquer?

Mais si on peut bien concevoir cela en ce qui concerne la richesse et les habitudes luxueuses, l'apparence et la noblesse, comment cependant éviter le coup du hasard lorsqu'il s'agit de nos pires souffrances, celles liées à la mort, à la peur, à la culpabilité ? Si on est bien capable de se détacher et d'écarter tout ce qui est extérieurement périssable, comment cependant écarter sa propre «précarité personnelle»?

Or, il est clair que, dans la perspective stoïcienne, cette question elle-même est déjà signe de malheur, d'incompréhension vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis du but auquel on cherche à parvenir. On l'a vu, la condition du bonheur est avant tout de se connaître soi-même, sa personne morale, laquelle ne coïncide pourtant pas simplement avec le corps, celui qui est passager, périssable, passible de maladies, de tortures, et d'emprisonnement. La question concernant la précarité personnelle ne vise en effet que cette partie instable de la vie. Et si se connaître soi-même est beaucoup plus que connaître son corps, la

question rate ainsi sa cible. Pour commencer alors à écarter toute souffrance liée à maladie et à la mort, – mais aussi à la maladie et à la mort *d'autrui* – c'est cette condition de l'existence elle-même qu'il s'agit de comprendre. Et dans ce sens le corps *et* la vie eux-mêmes doivent être pris comme des « choses extérieures » à nous, auxquelles on ne doit attacher aucune valeur morale. Épicète dirait sans doute : je ne suis pas mon corps, je suis *prohairesis*²¹⁴; toute offense venant de l'extérieur ne peut ainsi faire que blesser ce qui périra de toute façon un jour ou l'autre ; *moi*, pourtant *je* reste immuable :

Je me borne à faire ce qui est en mon pouvoir : me noyer sans éprouver la peur, sans crier, sans accuser Dieu, mais sachant que ce qui est né doit aussi périr. Je ne suis pas éternel, mais je suis homme, partie du tout, comme l'heure l'est du jour. Je dois venir comme l'heure et passer comme l'heure. Et que m'importe comment je passe, si c'est par la noyade ou par la fièvre ? C'est, en effet, par quelque moyen de ce genre que je dois passer. (Épicète, 2004, II, 5, 12-14)²¹⁵.

De même, dit Sénèque, « bien mourir, c'est se soustraire au danger de vivre mal » (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 70.6) – et on verra sous peu pourquoi cette remarque est elle aussi liée à la vie qui est vécue entièrement dans le temps présent. Savoir mourir signifie ici, comme pour Épicète, ne pas se battre, ne pas crier, n'accuser personne, ni rien regretter, et par là ne donner à la vie, à l'existence matérielle du corps, que le prix qu'elle a véritablement. Et puisqu'on sait tous que ce qui est né doit inéluctablement périr, savoir mourir signifie aussi d'une certaine manière le « prévoir » ; il faut ainsi, en tout temps, être prêt à redonner à la Nature ce qui procède de la Nature.²¹⁶ Certes, il faut aussi, en même temps, savoir vivre. Si d'une

²¹⁴ «Car tu n'es ni chair ni poils, mais une personne morale» (Épicète, 2004, III, 1, 40.)

²¹⁵ Voir aussi entre autres: «Zeus m'a fait libre. Crois-tu peut-être qu'il devait laisser asservir son propre fils? Tu es le maître de mon cadavre, prends-le» (Épicète, 2004, I, 19, 9).

²¹⁶ C'est en quoi consiste en outre, pour Épicète, la vraie liberté, celle seulement de sa personne morale: «le seul moyen d'assurer la liberté, c'est d'être prêt à mourir» (Épicète, 2004, IV, 1, 30).

part on doit être toujours prêt à mourir, d'autre part on ne doit pas tout mettre sous le regard de la mort, c'est-à-dire qu'on ne doit pas l'*attendre*, et ne pas la craindre. Si on doit être en tout temps préparé à la mort, c'est que la mort ne doit pas apparaître enfin comme une surprise, ni comme une chose terrible ou effrayante ; ainsi, elle ne viendra pas sans qu'on le sache, puisqu'elle est la fin naturelle de l'enchaînement nécessaire de la vie. Mais justement parce qu'on le sait, c'est *la vie* qu'il faut *vivre*, non pas la mort ; c'est là quelque chose que la peur de la mort fait fort souvent oublier. Mourir mal veut alors dire, ne pas avoir *vécu* par peur de la mort, ou bien avoir vécu l'attente de la mort plutôt que la vie elle-même. Voici, en d'autres mots, ce qui dit Sénèque :

Qui craindra la mort ne fera jamais œuvre d'homme ; mais qui se dira que dès l'instant où il fut conçu son sort était décidé gouvernera sa vie en conformité de cet arrêt, et par surcroît aura l'avantage, grâce à cette même vigueur d'âme, de ne jamais se laisser surprendre par quelque événement que ce soit. En considérant d'avance tout ce qui peut arriver comme devant arriver, il amortira le choc de tous les maux : car pour qui s'y est préparé et s'y attend le malheur n'a rien de déconcertant ; ceux-là seuls trouvent ses atteintes redoutables qui se croient en sécurité et n'ont devant eux que des perspectives de bonheur. (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XI, 6).

Dans un certain sens, cela signifie ne pas occulter à soi-même le fait qu'on va mourir, et que cela peut en fait arriver à n'importe quel moment ; il faut dès lors agir en conséquence et non pas comme si on était éternel²¹⁷. Pourquoi en effet attendre le futur pour faire «œuvre d'homme»? Pourquoi laisser ainsi le bonheur pour plus tard? Paradoxalement, quand on a peur de la mort on fait aussi semblant de l'oublier, et on agit comme si on avait un temps infini devant nous,

²¹⁷ «Vous vivez comme si vous alliez toujours vivre, jamais vous ne songez à votre fragilité, vous ne considérez pas tout le temps qui est déjà passé ; vous perdez comme si vous aviez un trésor inépuisable, alors que peut-être ce jour que vous donnez à un homme ou à une occupation quelconque est le dernier. Vos terreurs incessantes sont d'un mortel, vos désirs incessants d'un immortel » (Sénèque, *La brièveté de la vie*, III, 4).

sans savoir vivre le moment présent. Ce que Sénèque nous dit, c'est que la conscience de la mort et de son immédiateté est ce qui nous permet de mieux vivre la vie, de la vivre *maintenant*. En effet, cet apprentissage est double et on n'apprend pas *comment vivre* (le sujet de l'éthique par excellence), si on n'apprend pas, en même temps, *comment mourir* : « Mais vivre, il faut l'apprendre tout la vie et, chose encore plus étonnante peut-être, toute la vie on doit apprendre à mourir » (Sénèque, *La brièveté de la vie*, VII, 3).

Si pour Sénèque la question de savoir mourir semble très importante pour qu'on sache *vivre*, pour Marc Aurèle la vie devient elle-même la question la plus cruciale, voire la question la plus *urgente* vis-à-vis de l'imminence de la mort. Tout en retenant l'importance de la conscience de sa propre mortalité pour savoir faire face au malheur sans aucune surprise, et donc en vue de la tranquillité de l'âme, Marc Aurèle voit dans la vie immédiatement vécue la seule opportunité du bonheur ; on doit vivre de manière à ne pas dissiper la vie dans des détails inutiles, des œuvres trop immenses, des mesquineries. Puisqu'on peut mourir dans quelques instants, tout instant doit être voué au perfectionnement de l'âme, au bonheur ; et toute action doit être faite comme si elle était la dernière, donc à la perfection :

Agis, parle et pense dans l'idée que tu peux, sur l'heure, sortir de la vie. (Marc Aurèle, 1992, II, 11).

Bientôt tu seras mort et tu n'es encore simple, calme, invulnérable à tout dommage extérieur, bienveillant envers tous et plaçant la sagesse dans la seule pratique de la justice. (Marc Aurèle, 1992, IV, 37)²¹⁸.

Si on ne devient pas heureux maintenant, on n'aura aucune autre occasion de le faire. De même, maintenant est la seule occasion de « régler ses comptes » avec soi-même et avec sa propre nature, et avec la Nature. Il y a dans cette urgence et dans cette conscience de la mort le sens d'un devoir envers soi-même qui ne peut être accompli que

²¹⁸ Certes, c'est bien l'accomplissement du perfectionnement moral qui est également visé par Sénèque et par Épictète lorsque ceux-ci parlent d'être toujours « prêt » à mourir ; « prêt » veut dans ce sens dire « moralement prêt », « vertueux ».

durant sa propre vie, et pas après – il n’y a pas d’« après ». C’est pourquoi cette urgence ne peut aucunement signifier un « bonheur » réussi à tout prix, ou bien un « bonheur » trompeur, passager, charnel ou matériel. L’imminence de la mort n’autorise pas l’abandon aux plaisirs faciles. Au contraire, ce genre de comportement ne saurait être que le signe de l’incompréhension vis-à-vis de l’opportunité offerte par la vie de se connaître soi-même, de se rendre à proprement parler « homme », et de remplir le rôle qui a ainsi été attribué à sa personne par le destin. Dans ce sens, *vivre la vie au moment présent* ne signifie pas faire à fond et inconséquemment n’importe quoi, mais signifie, comme le dit Sénèque, rendre en tout moment meilleure l’âme qui nous a été donnée pour vivre cette vie. Celle-ci, insiste aussi Marc Aurèle, est donc la seule occasion de se faire vertueux et d’honorer sa propre vertu :

Souviens-toi depuis quand tu temporises et combien de fois tu n’as pas su profiter du sursis accordé par les dieux. Il est temps de comprendre de quel monde tu fais partie, de quel être, régissant le monde, tu émanes et dans quel délai s’inscrit ta vie. Si tu n’en profites pas pour te purifier, elle passera, tu passeras, et ce ne sera plus possible. (Marc Aurèle, 1992, II, 4).

Tu te déshonores, mon âme, et bientôt tu n’auras plus l’occasion de te racheter. Car la vie est brève et la tienne touche à sa fin ; et sans aucune considération pour toi-même, tu fais dépendre ton propre bonheur des âmes des autres. (Marc Aurèle, 1992, II, 6).

Marc Aurèle parle ailleurs et plusieurs fois de ce devoir intrinsèque à la vie de l’homme vertueux vis-à-vis du rôle qu’il a à remplir avant que la mort ne vienne ; en fait, ce rôle doit être achevé en tout temps et sans attendre, parce qu’on aura peut-être à régler ses comptes avec la Nature plus tôt qu’on aurait pu le penser. On doit déjà être exercé dans ses devoirs lorsque la mort approche à pas rapides et, dans ce sens, pour faire usage de l’analogie que l’auteur lui-même emploie, on doit être à tout instant « prêt » à sortir de scène :

Dans l’esprit de celui qui s’est châtié et purifié à fond, on ne saurait trouver aucune infection, aucune souillure, aucune plaie mal cicatrisée. Le destin n’emportera pas sa vie inachevée

comme pour un acteur qui partirait avant la fin de la pièce et son dénouement. En outre, il n'a rien de servile, d'affecté, de dépendant, de détaché, de coupable ou de sournois (Marc Aurèle, 1992, III, 8).

Cela, dit encore Marc Aurèle, est donc le plus *urgent* de la vie, – avoir l'imminence de la mort toujours présente à l'esprit – puisque si on comprend bien, il n'y a effectivement que *le temps présent*, que l'instant même, que le maintenant ; il n'y a à vrai dire pas de passé, ni de futur, et il revient assurément au même de regretter un mal ou de l'attendre, vu qu'on n'y est pour rien:

Rejette donc tout le reste pour ne respecter que ces quelques principes et souviens-toi encore que chacun ne vit que le présent fugace : le reste, ou bien a déjà été vécu, ou bien est incertain. Infime est donc la vie de chacun, infime la parcelle de terre qu'il occupe, infime la plus longue renommée posthume transmise par des homoncules voués à une mort prochaine, ne se connaissant pas eux-mêmes et encore moins l'homme mort depuis longtemps (Marc Aurèle, 1992, III, 10).

Cela dit, ce n'est pas la compréhension selon laquelle la vie n'est vécue qu'au moment présent qui écarte à elle seule la peur de la mort ou de la souffrance ; au contraire, c'est à partir de la mort qu'on insiste sur l'importance et la qualité supérieure de la vie vécue au temps présent. Si on ne doit pas avoir peur de la mort, ce n'est pas *seulement* parce qu'elle est inévitable et qu'elle viendra tôt ou tard ; et si on doit évidemment se résigner à cette conscience de la mort, en sachant que tout ce qui est né doit périr, on doit aussi comprendre que la mort n'est pas *un mal*. C'est bien aussi par là qu'on met fin à la peur. Or, de même que la vie, la mort est un « indifférent » ; elle n'a pas de valeur morale et ne s'oppose pas à la vie en tant qu'un mal. Il n'y a qu'un seul mal, le vice, celui qu'on doit légitimement craindre et fuir, vu qu'il est sous notre plein pouvoir. De cette manière, de même que la richesse n'est pas une récompense, la mort n'est pas un châtiment et ne doit pas être prise comme une tragédie personnelle ou comme une injustice divine, ou comme un blâme lancé spécifiquement sur un esprit corrompu – l'esprit corrompu est dans un sens son propre châtiment et rien de ce qui peut venir de

l'extérieur ne peut changer la disposition actuelle de l'âme, pas même la mort. La mort arrive ainsi au vicieux comme au vertueux et doit être placée à côté de tous les autres coups de la Fortune:

Donc, puisque la vie et la mort, la gloire et l'obscurité, la peine et le plaisir, la richesse et la pauvreté échoient également aux bons et aux mauvais, ce ne sont ni des biens ni des maux (Marc Aurèle, 1992, II, 11).

Ainsi, même si la vie est préférable à la mort, elle ne contribue pas plus au bonheur que la mort ne contribue au malheur ; et le fait qu'on soit maintenant en vie n'est effectivement un « privilège » que si on en sait faire bon usage. En outre, la mort n'est pas un mal parce qu'elle n'a pas de « conséquence sur la personne morale (elle ne saurait entraîner le malheur de celui qui meurt). Les inquiétudes qu'on attache toujours à la mort ne sont dans ce sens que « des superstitions ». ²¹⁹ En effet, la mort n'est qu'une dissolution et une transformation tout à fait naturelle ; et, on le sait, ce qui est conforme à la nature n'est jamais un mal :

[...] et, surtout, attendre paisiblement la mort, n'y voyant rien d'autre que la dissolution des éléments constitutifs de chaque être vivant. Si la transformation continuelle de chaque élément en un autre n'a rien de terrible, pourquoi craindre la transformation et la dissolution du tout ? C'est conforme à la nature et rien de ce qui est conforme à la nature n'est mal. (Marc Aurèle, 1992, II 17)²²⁰.

²¹⁹ Voir Marc Aurèle, 1992, II, 12: «Si on la considère isolément et si on écarte, par l'analyse du concept, les superstitions qui l'entourent, elle n'apparaît plus que comme une œuvre de la nature et celui qui redoute une œuvre de la nature est un enfant ».

²²⁰ Voir aussi entre autres : Marc Aurèle, 1992, IV, 5, 14. – L'auteur l'avait déjà expliqué en faisant appel à la Providence ou aux Dieux: «Quitter les hommes n'a rien de terrible s'il y a des dieux, car ils ne t'infligeront pas de malheur; et s'ils n'existent pas ou ne se préoccupent pas des affaires humaines, à quoi bon vivre dans un monde sans dieux ou sans providence? Mais ils existent et se préoccupent des affaires humaines. Pour éviter que l'homme ne tombe dans les véritables maux, ils lui ont donné le plein pouvoir ; s'il y avait quelque autre mal, ils auraient fait en sorte que chacun puisse s'en protéger. Mais comment ce qui ne rend pas l'homme pire pourrait-

En effet, dans ce sens, l'acceptation de la mort est l'acceptation de la gouvernance de la Nature sur l'ensemble de l'Univers, et l'acceptation du fait que l'être humain singulier n'est qu'une partie infime du tout. Or le bonheur consiste notamment à vivre en conformité avec le plan naturel de l'Univers – avec tout ce que cela engendre, vu que «vivre en accord avec la nature» peut aussi vouloir dire « sa propre nature» (sa propre fonction d'« être humain ») : on n'échappe pas au plan universel qui est déterminé dans ses moindres détails et qui traverse chaque événement naturel comme chaque événement de la vie individuelle. L'acceptation de la mort n'est dans ce sens qu'un des aspects d'une résignation qui s'étend sur tout ce qu'arrive. Puisque naturelle, la mort n'est pas un événement plus spécial que n'importe quel autre événement survenant dans la Nature, et dans l'Univers dans son ensemble. En accord avec ce plan universel qui englobe tout, la mort arrive comme autre chose arrive, comme la richesse ou la pauvreté, la santé ou la maladie; Et en accord avec ce plan universel qui détermine tout, la vie qu'on doit vivre et la mort qu'on doit prévoir sont de ces choses qu'on doit accepter comme elles viennent et au moment où elles viennent. La résignation dont il s'agit ici est donc plutôt, comme on l'a vu, de se soumettre *volontiers* à l'ordre de l'Univers²²¹.

Ainsi, l'important est finalement de comprendre que la mort n'enlève rien *à la personne morale* et qu'ainsi rien n'est « perdu ». La seule chose qu'on peut vraiment perdre avec la mort est l'*instant* même que l'on vit. Et cet instant qui est le même pour tous, est l'instant qu'on partage avec l'Univers lui-même, et qui devient par là infiniment réduit. Dans ce sens, peu importe la durée de la vie – si elle est longue ou si elle est courte, – ce que la mort enlève de la vie est

il avilir sa vie?» (Marc Aurèle, 1992, II, 11). C'est-à-dire, comment la mort, qui ne fait même pas partie de la vie, pourrait-elle rendre l'homme malheureux? Ce n'est que le fantôme incompris de la mort qui rend l'être humain craintif, inquiet et *par là même* malheureux.

²²¹ Je ne peux pas ici entrer dans les détails, mais cette idée est aussi liée à la conception cyclique de l'Univers qui se transforme et qui renaît perpétuellement. Rien ne pourrait être ainsi perdu avec la mort, puisque la vie revient telle quelle éternellement après la grande conflagration. Il ne s'agit que de transformation, et non d'une supposée disparition absolue. Voir entre autres Long et Sedley, 2001, t.2, 46.

exactement la même chose pour tous, et la perte est donc égale pour n'importe quel être vivant ; une vie de cent ans n'est ainsi pas plus heureuse qu'une vie de vingt ans si l'état de l'âme au moment de la mort n'est pas lui-même heureux²²². Ainsi, dit Marc Aurèle, on ne peut rien perdre, parce que le présent est effectivement tout ce qu'on a : «En effet, on ne saurait perdre ni le passé, ni l'avenir, car comment nous ravirait-on ce que nous n'avons pas?» (Marc Aurèle, 1992, II, 14).

Outre l'élimination de la peur de la mort, le fait qu'on ne possède ni le passé ni le futur compte aussi pour un autre aspect de la vie apaisée, qui est encore lié à cette résignation à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous : rien de ce qui est passé ne peut plus être changé et est donc hors de toute atteinte ; de même, tout ce qui viendra est encore inconnu et également impossible à changer. Dans ce sens, le regret est aussi inutile que l'espoir et la peur, et ceux-ci ne peuvent que rendre l'âme inquiète. Quelle est en effet l'avantage de la souffrance à l'égard d'une action passée ? Même les Dieux n'y peuvent être pour quelque chose, étant donné l'enchaînement nécessaire des faits selon le plan universel. Et quelle serait alors aussi l'avantage de souffrir et d'anticiper ce qui n'est pas encore venu ? De même, rien ne saurait échapper à la nécessité du destin. On ne peut changer le passé comme on ne peut à volonté déterminer le futur. On doit, comme le dit Marc Aurèle, extirper de nos vies ce genre de *lamentations*:

Comme je suis malheureux de subir ce malheur ! Mais non !
Au contraire : comme je suis heureux, ayant subi ce malheur,
de résister à la peine sans être ni brisé par le présent, ni effrayé
par l'avenir. [...] Bref, souviens-toi, en présence de tout ce qui te
plonge dans le chagrin, de recourir à ce principe : ceci n'est pas

²²² Ou pour reprendre l'ironie de Sénèque : «Tu n'as donc pas lieu de conclure des cheveux blancs ou des rides de quelqu'un qu'il a longtemps vécu : il n'a pas longtemps vécu, il a longtemps été». Par contre: «[...] sa vie est très longue, parce que d'un bout à l'autre elle est toute entière à sa disposition» (Sénèque, 1993, *La Breveté de la vie*, VII, 10 et VII, 5, respectivement).

un malheur, mais le supporter noblement est un bonheur.
(Marc Aurèle, 1992, IV, 49)²²³.

Pour Sénèque, une vie vouée ou bien aux regrets du passé ou bien aux attentes futures est tout à fait symptôme d'une vie malheureuse, et l'auteur n'hésite pas à nommer « malades » à ceux qui vivent de cette manière. Comme pour Marc Aurèle, le passé ne peut ici entrer en considération dans la vie présente que pour étoffer et assurer encore plus la résistance à toute souffrance possible. Ainsi, pour Sénèque, l'appel au passé n'est qu'une autre façon d'examiner et de préserver la tranquillité et l'inviolabilité de l'âme, étant donné que le passé est justement ce qui échappe aux hasards de toute sorte. Pour l'homme vertueux, le passé est cette partie de la vie qui «ne peut être troublée ni ravie ; perpétuelle et sereine en est sa possession» (Sénèque, 1993, *La brièveté de la vie*, IX, 4). Certes, il semble que cela ne puisse être le cas pour ceux qui pour le passé n'ont qu'amertume et honte; pour ceux-là, l'appel du passé ne peut que faire souffrir, et persister dans cet appel rend prisonnier de ses propres actions : «celui dont les désirs ont été ambitieux, les dédains superbes, les victoires sans frein, les ruses perfides, les gains malhonnêtes, les prodigalités folles, redoute nécessairement ses propres souvenirs» (*ibid.*).

Mais plus que le regret, l'illusion majeure, selon Sénèque, est cette vie gaspillée en vue de quelque objet futur. En effet, le malheur ne fait que donner aux malades l'envie de voir le moment présent caché immédiatement dans le passé et c'est pourquoi aussi « on tue le temps ». On le fait autant par le désir de vivre quelque chose qu'on croit plus agréable et plus attrayant que ce qu'on vit maintenant, tout en ayant en même temps la fausse idée que le comble du bonheur est la satisfaction momentanée. On attend ainsi qu'un moment plus beau que celui-ci puisse bientôt arriver, et en l'attendant continuellement

²²³ En outre, dit l'auteur, aucun événement ne peut changer le noyau sécurisé de l'âme vertueuse : «Ce qui arrive t'empêche-t-il d'être juste, magnanime, prudent, sage, avisé, loyal, modeste, libre, etc., qualités qui réunies, donnent à la nature humaine sa spécificité?» (Marc Aurèle, 1992, IV, 49) – Voir aussi Épictète, 2004, I, 6, 29: «Et que peut m'importer à moi, si je suis magnanime, tout ce qui peut me survenir?» Comme pour Marc Aurèle et Sénèque, ce sont là, dit Épictète, des occasions pour s'exercer dans la vertu : Épictète, 2004, I, 6, 34.

on dissipe le temps tout entier. On n'est jamais satisfait du présent, même quand celui-ci est beau, parce qu'on a aussi une grande frayeur de le perdre, le bonheur n'étant donc jamais conçu comme quelque chose d'assez durable. Ces gens-là, dit Sénèque, «perdent le jour dans l'attente de la nuit, la nuit par la crainte de l'aurore. Leurs voluptés mêmes sont tremblantes et agitées de terreurs diverses, et au milieu des plus violents transports survient cette angoissante pensée: 'Pourvu que cela dure !'» (Sénèque, 1993, *La brièveté de la vie*, XVI, 5-XVII, 1).

Certes, encore une fois, ce n'est pas qu'on doive devenir statique comme une statue et ne pas avoir en vue des choses qui maintiennent la survie et même la continuité ou la sécurité du bonheur ; il n'est pas interdit tout simplement de « planifier ». Ce qui est inacceptable est de faire du futur la cible constante du présent et la seule chose en vue de laquelle on *vît*. Ce qui est inacceptable est de compter sur le futur comme s'il était présent et de déposer toute espérance de bonheur dans quelque chose que ne viendra jamais:

Peut-il y avoir rien de plus sot que la façon de penser de certains hommes, j'entends de ceux qui se targuent de prévoyance ? Ils sont plus laborieusement occupés. Pour être capables de vivre mieux, ils dépensent la vie à organiser la vie. Ils alignent leurs plans sur un long espace. Or, le plus grand dommage fait à la vie, c'est l'ajournement : il nous arrache les jours l'un après l'autre ; il nous dérobe le présent par la promesse de l'avenir. Le plus grand obstacle à la vie est l'attente, qui dépend du lendemain et perd le jour présent. Tu programmes ce qui est entre les mains de la Fortune ; ce qui est dans les tiennes, tu le lâches. Où regardes-tu ? Où étends-tu tes pensées ? Tout ce qui viendra est du domaine de l'incertain: vis tout de suite. (Sénèque, 1993, *La brièveté de la vie*, IX, 1).

L'ajournement est ainsi une illusion. On ne peut jamais *vivre* l'avenir ; l'avenir n'est jamais là où on l'attend. Toute anticipation est vide, qu'elle soit de l'ordre de l'espoir ou de la peur, vu qu'elle se rapporte à ce qui ne peut jamais être effectivement *vécu*. La vie n'est vécue en sa totalité que si elle est vécue dans le présent, et c'est dans ce sens que Sénèque parle du sage comme celui qui, à tout moment de sa vie, a sa vie toute entière à sa disposition. Comme pour Marc Aurèle,

pour Sénèque la plénitude de la vie est largement vécue dans l'instant, mais à *chaque* instant.

En effet, pour chacun des aspects de cette résignation qui permet de vivre la vie dans sa plénitude – le détachement, la vie vécue au moment présent, l'absence de crainte et d'espoir, l'accord avec le monde tel qu'il est, – il s'agit justement d'avoir sa vie, à chaque instant, à sa pleine disposition. Cela signifie être indéfectiblement maître de soi-même. Ainsi, celui qui est en toute possession de son âme ne peut jamais se laisser troubler par quelque chose qui n'est pas en sa possession. Dans ce sens, c'est toujours la conscience qu'on a de ce qui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas qui est à la base de la quiétude. Ne pas savoir faire la distinction est donc la seule cause des mouvements qui troublent l'âme. On est dès lors le seul à blâmer pour toutes les passions qui empêchent la tranquillité²²⁴. On n'a peur que parce qu'on a peur de ce qui ne dépend pas de nous ; on s'agite à espérer quelque chose, parce qu'on désire ce qui ne dépend pas de nous. On se lamente sur des événements parce qu'on se croit capable de tout contrôler, même le hasard. On souffre sur des choses qui nous arrivent, dit-on, « par surprise », alors qu'à l'extérieur de nous tout est toujours surprise, tout est imprévu. Les passions ne sont ainsi que la conséquence d'une âme qui n'est pas ferme et stable, et qui n'a pas encore compris que le bonheur est à portée de la main parce qu'il n'y a de bonheur que la vertu, ce qui dépend entièrement de nous. Ainsi, dit Épicète, l'anxiété n'a pour cause que le fait de vouloir ce qui est hors de notre pouvoir. Celui qui ne sait pas encore *vouloir*, « ne sait pas ce qui lui appartient en propre, ni ce qui appartient à d'autres. Ah ! s'il le savait, il n'y aurait jamais pour lui ni obstacle, ni contrainte, ni anxiété » (Épicète, 2004, II, 13, 8-9).

Or, *savoir vouloir* est ce qui est propre à la *sagesse*. Le *sage* est pour les stoïciens le seul être qui arrive à vivre dans l'état de tranquillité décrit par les caractéristiques qu'on vient de donner. Le

²²⁴ Voir Long et Sedley : « Parce que nous sommes responsables de l'état de notre raison, nous sommes responsable de nos passions, doctrine fondamental des Stoïciens qui explique l'accent qu'ils mettent sur la force de la volonté et du caractère » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.538).

sage est ainsi le seul qui a vraiment appris à vouloir, pour qui rien n'échappe à son contrôle, parce qu'il sait exactement ce qu'il peut ou non contrôler. Le sage, cet être d'exception, est la cible de tout effort stoïcien et le critère selon lequel on mesure l'attitude de ceux qui progressent. En effet, il est le critère parce qu'il montre à la fois ce qu'on doit faire – la rectitude morale impliquée par l'éthique stoïcienne –, et le bonheur dans lequel il vit ; le sage personnifie ainsi les conditions mêmes de la sagesse dont on a parlé plus haut : l'infailibilité, la cohérence absolue, la perfection rationnelle, et l'aptitude à tout bien faire. Il est infailible parce qu'il n'agit que selon sa raison et ne prend pour guide que sa personne morale ; c'est là aussi que réside sa constance, parce qu'il ne pense et n'agit que selon les principes de la raison ainsi perfectionnée ; il n'y a dans son attitude que le vouloir du perfectionnement moral et quoiqu'il arrive, c'est ce perfectionnement qu'il vise à sauvegarder et rien d'autre ; sa consistance réside aussi dans la cohérence entre son attitude et ses actions ; là encore, il ne peut pas vouloir sans agir en toute conformité. C'est surtout par là qu'on constate son infailibilité : il ne prêche pas seulement par la parole (s'il le fait), mais par l'action. C'est en agissant toujours vertueusement qu'il accomplit son bonheur. La vie de la tranquillité de l'âme est ainsi la vie vécue par le sage. C'est là que doit vouloir arriver tout apprenti voué au stoïcisme ; c'est aussi dans la tranquillité de la sagesse que réside le but de la thérapie offerte par la philosophie, la guérison complète n'étant toutefois achevée que dans cette sagesse déjà définitive, certaine, interchangeable. Autrement dit, on n'est sage que si on accomplit *infailliblement* et *pour toujours* chacun des aspects de la sagesse.

J'aimerais maintenant citer un extrait de Long et Sedley qui contient une description de la vie de celui qui choisit de vivre la sagesse à travers l'enseignement de la philosophie stoïcienne et qui me semble bien résumer les sujets dont on a parlé plus haut à propos du but définitif de la tranquillité de l'âme – ou du caractère définitif de la sagesse :

Imaginons un aspirant Stoïcien, ayant un métier et une famille. En échange de l'étude rigoureuse des trois parties de la philosophie, associée à une pratique et un auto-examen

intenses, le stoïcisme lui fournit une disposition morale (la vertu) qui garantit son bonheur (la fin) en tout temps et en toutes circonstances. Cette disposition – perspective systématiquement rationnelle – consiste à lui fournir une connaissance absolument sûre de la manière dont il devrait agir, de façon à fonder sa vie sur la reconnaissance que la valeur morale est ce qui seul différencie les biens et les maux, et que, bien qu’il soit approprié à sa nature de préférer la santé, la richesse, etc., à la maladie et à la pauvreté, de telles choses ordinairement désirables ou indésirables ne font aucune différence quant à son bonheur. Il se rendra compte qu’il est par nature constitué en vue d’agir de certaines façons qui visent à favoriser son bien-être matériel, ainsi que celui de sa famille, de ses amis, de son pays ; sa rationalité et la structure rationnelle du monde dans son ensemble sous-tendent de telles « fonctions propres », qui prennent en compte les circonstances particulières de sa vie. Mais son « impulsion naturelle » à accomplir de telles actions est adéquatement informée par sa perspective morale, qui lui a enseigné qu’il a un rôle prédéterminé à jouer dans le monde, et que son système de valeurs lui donne les moyens de s’adapter librement et harmonieusement à tout ce que les contingences extérieures lui imposent. Les impulsions qui déclenchent son comportement sont déterminées par les propositions morales auxquelles il donne son assentiment. Parce qu’il a saisi avec certitude le fait que le bien se réduit à l’excellence morale et le mal à son contraire, il ne donne jamais son assentiment à l’opinion que quelque chose d’autre est bon ou mauvais ; en conséquence il est tout à fait à l’abri des impulsions passionnées qui caractérisent la majorité non éclairée, lesquelles dérivent d’une mauvaise description et d’une mauvaise évaluation de la valeur des choses. Pour l’aider à progresser vers cette fin, il reçoit un entraînement aux règles morales basé sur les doctrines du système. Ce qui n’exige pas de lui qu’il abandonne sa famille, sa carrière ou ses engagements politiques, puisque son dessein principal n’est pas de changer les circonstances de sa vie, mais son allure. Cela requiert qu’il considère le monde dans son ensemble comme une communauté quasi politique, gouvernée par des lois naturelles dont la moralité, la rationalité et la divinité se voient évidemment dans la subordination de toutes les parties du

monde, y compris lui-même, au bien de l'ensemble. (Long et Sedley, 2001, t.2, p.400-401).

L'objectif de la thérapie philosophique est ainsi de rendre possible un changement de caractère, un changement d'attitude vis-à-vis du monde et de la vie toute entière, et qui soit dorénavant cohérent avec toute action concrète, au sein même de la vie ordinaire. Ce changement vers la tranquillité suit les pas de l'éthique stoïcienne un à un ; il est en effet la mise en œuvre des vérités conçues en accord avec la perspective cosmologique de la doctrine et ses principes physiques et ontologiques. Dans ce sens, la thérapie est ouverte à tous, vu que la raison est d'une manière ou d'une autre ce qui traverse tout l'Univers comme tous les êtres, et ce qui est alors consciemment partagé par tous les humains. En *décidant*, comme le dit Cicéron, le genre de personne qu'on veut être (voir Long et Sedley, 2001, t.2, 66E) et le genre de vie qu'on veut vivre, on peut chacun se vouer à la thérapie stoïcienne en vue de la tranquillité de la sagesse telle qu'illustrée par la figure du sage. Ce sage, selon Sénèque, est représenté comme suit – et cette caractérisation revient sur plusieurs sujets qu'on a déjà traités :

Moi, je ferai la même figure devant la mort. Moi, je me soumettrai à toutes les tâches, si rudes soient-elles, l'âme étayant le corps. Moi, je mépriserai tout autant les richesses présentes ou absentes, sans être plus triste si elles sont chez les autres, ni plus fier si elles m'environnent de leur éclat. Moi, je ne m'apercevrai pas de la Fortune, qu'elle s'approche ou se retire. Moi, je regarderai toutes les terres comme miennes, les miennes comme celles de tous. Moi je vivrai avec la pensée que je suis né pour d'autres et j'en remercierai la Nature. Comment, en effet, aurait-elle pu mieux sauvegarder mes intérêts ? Elle a donné moi seul à tous, tous à moi seul. Tout ce que j'aurai, je n'en ferai ni économie sordide ni gaspillage. Rien ne me paraîtra mieux en ma possession que ce que j'aurai donné à bon escient. Je n'évaluerai les bienfaits ni au nombre ni au poids, mais uniquement d'après l'estime que j'aurai pour le bénéficiaire. Jamais ce ne sera trop à mes yeux, si l'obligé le mérite. Je ne ferai rien pour l'opinion, tout pour ma conscience. Je croirai que tout le monde me regarde alors que je serai seul témoin de mes actes. Je n'aurai d'autre but en mangeant et en buvant que d'apaiser mes besoins naturels, non

de me remplir le ventre et de le vider. Agréable à mes amis, doux et indulgent envers mes ennemis, je me laisserai fléchir avant d'être prié et j'irai au-devant des requêtes honorables. Je saurai que ma patrie est l'univers et que les dieux la gouvernent, qu'ils se tiennent au-dessus et autour de moi comme censeurs de mes faits et dits. Et lorsque la Nature redemandera mon souffle ou que ma raison le rejettera hors de moi, je pourrai, en m'en allant, me rendre ce témoignage que j'ai aimé une conscience honnête, de nobles études, que je n'ai attenté à la liberté de personne, encore moins à la mienne (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, XIX, 3-5).

Voilà comment réfléchit et se conduit le sage. Pourtant, qui est ainsi sage ? Qui est ainsi la perfection et l'infaillibilité mêmes ? Le sage existe-t-il vraiment ? Si la sagesse est en principe à la portée de tout être-rationnel, le sage lui-même n'en est pas moins une idéalité du stoïcisme. Les stoïciens ne cachent pas la rareté du sage et citent très peu d'hommes en exemple. On pourrait dire que Socrate est toujours le modèle le plus employé, avec Diogène le Cynique, mais ceux-ci ne sont même pas des « stoïciens ». Mais alors, qui d'autre ? Y a-t-il quelqu'un qui personnifie la doctrine stoïcienne à la perfection, point par point, et qui puisse servir de paradigme ?

Selon Sellars, le problème majeur ne serait pas exactement la rareté du sage en soi, mais le fait qu'aucun *stoïcien* ne saurait se présenter lui-même comme sage et que l'idéal prétendu pour la vie éthique devient ainsi impossible :

Ancient critics were quick to point out that there is a potential problem in a philosophical system that is primarily directed towards becoming something that has never and perhaps can never exist. There is something inevitably futile about devoting one's life to trying to become a sage if that is an impossible goal to reach (Sellars, 2006, p.40).

Si une telle sagesse existe et que le stoïcisme est effectivement le moyen parfait d'y parvenir, pourquoi alors les stoïciens eux-mêmes n'auraient pas su devenir sages ? Le problème est encore plus frappant lorsqu'on comprend que de la même manière qu'il n'y a pas de degrés

possibles pour la vertu, – ou bien on est vertueux ou on ne l'est pas, vu qu'une « demi-vertu » n'est pas elle-même une disposition vertueuse –, il n'y a non plus de degrés possibles pour la sagesse : ou bien on est sage ou bien on est fou²²⁵. En effet, si le sage est le seul à être en état de complète santé intérieure, tous les autres sont « des malades ». Mais que faire alors des philosophes ?

Les philosophes, ceux qui ont décidé du type de personne qu'ils veulent être et du type de vie qu'ils veulent vivre, ceux-là sont pour la plupart *ceux qui progressent*, ceux qui sont encore en quête de la sagesse ; les philosophes, même s'ils sont encore dans une disposition d'âme imparfaite et toujours encore en traitement thérapeutique, se distinguent des autres par le fait même d'avoir opté pour la sagesse ; ils sont dans ce sens conscients de leur propre imperfection, à l'opposé de ceux qui ne savent même pas qu'ils sont malheureux. Ainsi, contre ceux qui voient dans la figure du stoïcien un contre-exemple à l'idéal même de la sagesse, Sénèque réplique :

Il n'y a donc pas lieu d'entendre de travers les paroles honorables, courageuses, ardentes que prononce le zéléateur de la sagesse. Remarquez-le tout de suite : c'est une chose que de rechercher la sagesse, c'est autre chose que de la posséder déjà. Dans le premier cas on te dira : « Je parle bien, mais je me vautre encore parmi de très nombreux vices, tu n'as pas le droit de me juger d'après mon programme : je ne fais encore que me créer, me former, m'élever vers un magnifique modèle ; quand j'aurai fait tous les progrès que j'ambitionne, exige que les actes répondent aux paroles » (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, XXIV, 4)²²⁶.

²²⁵ « Les vertus, en tant qu'états de perfection morale, n'admettent pas de degrés. [...] Il n'y a pas de degrés dans la vertu ni dans le vice, dans le bonheur ou le malheur ; l'absence de variation à l'intérieur de ces classes mutuellement exclusives s'accorde avec la thèse selon laquelle tous les hommes sont soit complètement vertueux soit complètement vicieux, soit parfaitement heureux soit complètement malheureux » (Long et Sedley, 2001, t.2, p.457-458).

²²⁶ Si cela est conçu pour atténuer la division stricte entre « le sage » et « les autres », il n'en demeure pas moins vrai que ceux qui progressent sont des membres du deuxième groupe, comme l'explique Sellars, par exemple : "The Stoics did acknowledge a third,

Ainsi, il serait tout à fait normal pour celui qui progresse de succomber de temps à autre aux lamentations du malheur, mais en sachant, comme le dit Épictète, que ce malheur n'est que de sa propre responsabilité²²⁷. C'est pourquoi, comme on l'a vu, Sénèque parle à Serenus des risques de se perdre. Et c'est pourquoi, malgré tout, la rareté du sage n'invalide pas l'idéal de la sagesse : le programme stoïcien a un modèle à atteindre, et si les philosophes eux-mêmes sont tous encore à mi-chemin cela ne fait que prouver plus catégoriquement la perfection de la tranquillité de l'âme. D'une certaine manière, le modèle qui est présenté par le stoïcisme ne se veut pas comme une description, mais comme un idéal qui montre jusqu'où on pourrait être capable d'arriver, et, notons-le dans les mots de Sénèque, on pourrait positivement être capable d'arriver :

Et ne dis pas, comme tu le fais volontiers, que notre sage ne se rencontre nulle part. Ce n'est pas une vaine image que nous forgeons à la gloire de l'humanité, un idéal chimérique auquel nous donnons dans nos rêves des proportions impossibles : tel nous le décrivons, tel nous l'avons produit, tel nous le produirons aux yeux du monde, – à titre exceptionnel sans doute et de loin en loin seulement au cours de siècles (car les êtres qui dépassent l'ordinaire et commune mesure ne foisonnent jamais) [...]. (Sénèque, 1993, *La constance du sage*, VII, 1)²²⁸.

intermediate class of individuals: those who are 'making progress' (*prokope*). These are philosophers in the etymological sense of the word: lovers of wisdom who aspire after wisdom but who are not themselves wise. However, such individuals remain strictly speaking among the foolish, as is graphically illustrated in a passage by Chrysippus: 'Just as in the sea the man a cubit from the surface is drowning no less than the one who has sunk 500 fathoms, so neither are they any the less in vice who are approaching virtue than they who are a long way from it... so those who are 'making progress' continue to be stupid and depraved until they have attained virtue'" (Sellars, 2006, p.38).

²²⁷ Voir Épictète, 2004, III, 19, et aussi I, 4.

²²⁸ Sénèque donne immédiatement ensuite comme exemple concret de sagesse le Romain Caton, plutôt sage dans la vie politique que dans le reste. Pour Caton voir aussi dans le même texte (*La constance du sage*) II, 1-4.

Ainsi, bien que devenir sage ne saurait être que la chose la plus difficile au monde, il semble que la possibilité d'une telle disposition reste toujours concrètement ouverte, autant par la possibilité du progrès lui-même que par les exemples d'hommes (rares) ayant effectivement existé. Or, si on peut devenir conscient de son propre malheur mais aussi de son propre progrès, l'idéal du sage n'est pas *simplement normatif*, mais il est aussi pensé comme envisageable.²²⁹ On ne nie pas que le chemin soit très exigeant, mais on ne dira pas non plus que la quête est futile et illusoire parce que l'accomplissement idéal et parfait est exceptionnel ; même en état de progrès, il semble que le perfectionnement moral saurait déjà apporter satisfaction et contentement ; en effet, le perfectionnement moral est dans ce sens déjà sa propre récompense. On pourrait peut-être dire que la défense de l'idéal stoïcien de la sagesse passe par le fait que rien ne peut être stérile dans ce qui est fait en vue de la vertu.

Existante ou non, la figure du sage est l'exemple majeur qui doit servir à tout apprenti stoïcien. Pour l'apprentissage, le sage est sans doute le critère de toute action, mais aussi de l'attitude initiale à avoir vis-à-vis de soi-même. Lors de l'apprentissage, il semble alors qu'on procède à une sorte de rappel : avant qu'on ne se perde au milieu des principes éthiques, on met en évidence l'idéal du sage, celui qui dans sa sagesse est heureux et impassible. Il est ainsi, d'une certaine manière, un *critère pédagogique*. Si le perfectionnement moral s'exerce par pratiques ainsi qu'on l'a vu, le but de tout exercice est à son tour de s'approcher de plus en plus de la sagesse. Le stoïcisme en sa totalité est dans ce sens un exercice voué à cet objectif, et les œuvres

²²⁹ Dans l'Introduction de la lettre de Sénèque à sa mère, *Consolation à ma mère Helvia*, Veyne veut que ce texte soit lui-même une confession à l'égard de l'impuissance et de l'impossibilité du stoïcisme et de son idéal de sagesse : « Sénèque prend ici la pose qu'exigeait son rôle de professionnel de la philosophie ; or quel écrivain ne prend très au sérieux son rôle d'écrivain ? Seulement, lorsqu'il trahit que l'exil lui pèse malgré ses fières maximes, Sénèque met involontairement à nu toute l'irréalité du stoïcisme. Non, malgré les plus beaux efforts, nul n'est jamais arrivé à mépriser le malheur ; il n'y a jamais eu de sage accompli, cette transfiguration est impossible... Le stoïcisme est un rôle dont on peut s'étourdir, mais dont on ne peut se pénétrer ; l'ivresse livresque ne devient pas une seconde nature » (Veyne, 1993, p.46). Le stoïcisme serait-il ainsi un long et vieil échec ?

stoïciennes sont elles-mêmes aussi dédiées à montrer et à indiquer où on veut arriver et pourquoi. Elles sont elles-mêmes alors des *œuvres pédagogiques*. En effet, c'est cette tâche pratique à laquelle vise ou doit viser la philosophie. Et c'est des moyens possibles de cet enseignement moral que je voudrais parler dans ce qui suit – et cette idée sera aussi à la base de la « possibilité pédagogique » telle que pensée dans le cadre d'une *activité philosophique*.

La philosophie, selon Épictète, veut rendre chacun maître dans l'«art de vivre» ou maître de soi-même, n'ayant pour matière que sa propre vie²³⁰. Or, on l'a vu que cela signifie qu'on doit s'exercer dans les disciplines morales jusqu'à ce qu'on arrive à créer de nouvelles habitudes. On a aussi vu que les vieilles habitudes peuvent persister et qu'on ne saura les briser qu'avec une persistance encore plus forte. Pour que l'entreprise ne soit pas abandonnée à mi chemin, on doit ainsi faire preuve d'une *conviction* sans borne à l'égard de la rectitude qu'on vise dans nos attitudes et nos actions. En fait, cet apprentissage est lui-même entamé à partir de cette conviction préalable que le perfectionnement moral constitue le seul bien. Pour que cette conviction et cette sureté ne s'affaiblissent pas, la thérapie accomplie à travers la philosophie doit compter beaucoup plus que sur les arguments et les thèses philosophiques de la doctrine. Si ceux-ci jouent un rôle, ce ne semble pas être le rôle le plus fondamental. En effet, le maintien de la conviction initiale semble nécessiter d'autres *outils pédagogiques* tels que la *persuasion*, *l'exemple personnel du sage*, *l'encouragement*, *le conseil*, *la prescription* et *l'impératif*. Puisqu'il s'agit ici de créer et de former un caractère, de s'élever dans un progrès continu, puisqu'il s'agit d'établir des nouvelles habitudes en chassant les vieilles, et puisqu'il s'agit justement d'une certaine manière de *graver* pour toujours dans l'âme cette nouvelle attitude, la tâche thérapeutique de la philosophie est aussi une tâche persuasive qui ne se limite pas à l'usage d'arguments. Elle doit rendre possible pour l'âme le fait d'achever sa plénitude, et non simplement lui donner une nouvelle et immédiate conception abstraite du bien. Elle doit lui donner une matière à vivre, et non simplement une matière à

²³⁰ Voir Épictète, 2004, I, 15. Épictète parle également de la « science de la vie » : IV, 1, 64.

déclamer ou à défendre devant d'autres philosophies. Pour ce faire, il faut du temps, de l'insistance, de la constance et de la répétition. À celui qui veut un changement subit et instantané, Épicète répond :

Il faut du temps. Laisse d'abord venir les fleurs, puis naître le fruit, et enfin laisse-le mûrir. Et quand le fruit du figuier n'arrive pas subitement et en une heure à son point de maturité, tu veux recueillir le fruit d'une volonté humaine si vite et si facilement ? Même si je te le disais, n'y compte pas. (Épicète, 2004, I, 15, 7-8).

Si les œuvres stoïciennes peuvent elles-mêmes être conçues comme des œuvres pédagogiques, surtout celles dont on a déjà parlé ici, c'est qu'elles font notamment usage de ces outils pédagogiques qui visent à convaincre et à persuader à travers la force de la répétition et de l'exemple. Les œuvres stoïciennes peuvent donc elles-mêmes être vues comme ce qui persuade, qui encourage, qui conseille, qui prescrit et qui ordonne.

L'exemple du sage comme critère, mais aussi l'exemple d'individus particuliers y sont repris maintes fois. Quel effet devrait-ce avoir ? Servirait-ce simplement à illustrer les principes théoriques de la doctrine ? Ou plutôt, avant tout, à appeler l'attention de l'apprenti sur des attitudes concrètes ? Serait-ce par hasard qu'on appelle ainsi à voir, à regarder, à se rappeler, à examiner ? On pourrait dire que l'effet désiré est celui de l'*admiration*, de l'émulation et de l'envie de suivre les mêmes pas, d'avoir et de montrer la même grandeur d'âme. Si la fierté – et donc, peut-être, une certaine vanité ou affectation – semble être aussi en jeu dans une telle envie, à long terme elle ne devrait que devenir un simple contentement vis-à-vis de l'accomplissement (personnel) réussi. L'effet désiré par l'exemplification est donc précisément celui de la *conviction*, une conviction selon laquelle ces sages, ces gens honorables qui ont agi de telle ou de telle manière, doivent être imités en toute connaissance de cause. Ces gens-là sont en outre le portrait du bonheur que l'apprenti désire lui aussi obtenir. En emboîtant les pas du sage, on espère à la fin montrer en soi la même attitude. L'effet désiré par l'exemplification est donc finalement celui

d'inspirer l'apprenti: comment ne pas se laisser inspirer par une telle abnégation, une telle assurance et, surtout, un tel bonheur ?

Quels sont donc les exemples qu'on pourrait donner, entre autre choses, pour indiquer qu'il ne vaut pas la peine de s'obstiner contre les circonstances ? Sénèque le montre :

Quand il apprit le naufrage où tout ce qu'il possédait venait d'être englouti: « La Fortune, dit notre Zénon, veut que je philosophe plus à l'aise ». Un tyran menaçait le philosophe Théodore de le mettre à mort, et même de le priver de sépulture: «Tu peux, lui dit-il, te passer ce plaisir, il y a là une pinte de sang sur laquelle tu as tous les droits ; pour ce qui est de la sépulture, tu es étrangement naïf si tu crois que je me soucie de pourrir sur terre ou dessous». Julius Canus, homme admirable entre tous, dont la gloire ne souffre même pas de ce qu'il est notre contemporain, avait eu une longue discussion avec Caligula. Comme il se retirait, le nouveau Phalaris lui dit: «Ne te flatte pas au moins d'une folle espérance: j'ai ordonné qu'on t'exécute. – Je te rends grâce, répondit Canus, excellent prince!» Je ne sais quelle était sa pensée; car ce mot peut avoir bien des sens. Voulut-il outrager le prince et montrer toute la cruauté d'une tyrannie sous laquelle la mort était un bienfait? Lui rapprochait-il cette démente, qui obligeait tous les jours à lui rendre grâce ceux dont il tuait les enfants comme ceux dont il confisquait la fortune ? Ou bien voyait-il dans la mort une délivrance, qu'il acceptait avec plaisir? Quoi qu'il en soit, la réponse est d'une grande âme. (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XIV, 3-5)²³¹.

Zénon, Théodore et Canus sont ici des exemples pratiques et concrets de la grandeur d'âme avec laquelle on devrait se conformer à l'inéluctable. Ils sont ainsi des exemples d'hommes ayant bien vécu, des exemples dont on devrait s'inspirer pour faire face aux revers plus ou moins petits de la vie. Sénèque lui-même, en décrivant Canus, admire: «Voilà de la tranquillité au milieu de la tempête!» Et il semble

²³¹ L'histoire de Canus continue jusqu'au XIV, 10 dans le même livre.

aussi par là vouloir dire: Ne devrait-on pas les suivre dans l'exemple qu'ils nous offrent?

Chez Épicète l'exemplification de la sagesse se fait évidemment le plus souvent à travers Socrate, sa vie, son emprisonnement, son attitude. Mais on y trouve plusieurs autres figures, mêmes anonymes, qui font montre de pas moins de grandeur d'âme et de parfaite raison à l'égard de leur dignité personnelle. Comme ceux décrits par Sénèque, il s'agit toujours d'êtres faisant face l'inévitable. C'est en effet à ce moment-là, dit Épicète, qu'on sait si on préfère sauvegarder la vie à tout prix ou bien sa propre personne morale:

Telle fut aussi l'attitude d'un certain athlète qui risquait la mort si on ne le mutilait. Survint son frère (c'était un philosophe), qui lui dit: «Eh bien! Mon frère, que vas-tu faire? Amputons-nous ce membre et continuons-nous d'aller au gymnase?» L'athlète ne put supporter cette idée, mais il se raidit contre le mal et mourut. Et comme on demandait: Comment a-t-il fait cela? Comme un athlète ou comme un philosophe? – Comme un homme, répondit Épicète, comme un homme dont le nom a été proclamé à Olympie et qui y a lutté, qui a passé sa vie sur un pareil terrain, et non comme un homme qui allait se faire parfumer chez Baton. Un autre se serait même fait couper la tête, s'il eût pu vivre sans tête. Voilà ce qu'est la dignité personnelle; telle est sa force chez ceux qui sont habitués à la faire entrer en ligne de compte dans leurs délibérations (Épicète 2004, I, 2, 25-28).

Chez Marc Aurèle, par contre, les exemples particuliers sont moins nombreux, même si «Socrate» est aussi un des noms le plus souvent cités. Il est cependant intéressant de voir que la plupart du temps ses exemples concernent des comportements à *ne pas* suivre. En nommant des gens qui seraient pour lui sans doute des exemples néfastes – même si pour nous aujourd'hui ils ne signifient pas grand chose – Marc Aurèle condamne les excès de tout type de vice:

Se rappeler sans cesse les gens trop irritables, ceux qui arrivés au paroxysme de la gloire, du malheur, de l'exécration et de l'adversité; puis songer: «Que reste-t-il à présent de tout cela? Fumée, cendre, une légende ou pas même une légende».

Représente-toi aussi tous les cas de ce genre, Fabius Catullinus dans son champ, Lusius Lupus dans ses jardins, Stertinius à Baïes, Tibère à Caprée, Velius Rufus et tous ces personnages si imbus d'eux-mêmes, qu'animait l'ambition de se différencier en quoi que ce fût! Comme était mesquin l'objet de leurs efforts! Combien est-il plus digne d'un sage de se montrer simplement, dans les circonstances qui s'offrent, juste, tempérant et obéissant aux dieux ; car l'orgueil de l'orgueilleux dissimulé sous une feinte absence d'orgueil est le plus désagréable de tous (Marc Aurèle, 2003, XII, 27)²³².

Certes, le stoïcisme a toujours confronté la figure du sage à des exemples négatifs pour ainsi mieux mettre en évidence son excellence. Cela se fait en général à travers l'appel à « la foule » ; parce que, finalement, les mauvais exemples se trouvent presque toujours du côté de la majorité. En lisant par exemple les critiques faites par Sénèque, on aurait presque hâte de s'exclure immédiatement du nombre de ceux qu'il condamne, parce qu'on aurait honte d'en faire partie : « C'est aux esprits imparfaits, médiocres et déraisonnables que conviennent les considérations qui précèdent, ce n'est pas au sage » (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XI, 1). Justement, dit l'auteur, il faut se distinguer de la vulgarité de la foule qui ne raisonne pas et qui suit aveuglément, non pas la vertu, mais l'opinion du plus grand nombre : « Donc, il faut avant tout nous bien garder de suivre comme des moutons le troupeau de ceux qui nous précèdent, en nous dirigeant non où il faut aller, mais où l'on va » (Sénèque, 1993, *La vie heureuse*, I, 3). Dans ce sens, les milliers d'exemples négatifs qu'on trouve chez chacun de ces stoïciens visent également à nous inspirer, mais cette fois pour qu'on aille vers la direction opposée; ils visent donc à nous faire sentir combien plus lumineuse, sans honte, sans tâche, parfaite, est la vie du sage, et combien on désire soi-même se rapprocher de cette lumière. Encore ici, l'effet de l'exemplification est celui de la conviction : en lisant avec embarras la description des vicieux, des fous, des malheureux, on désire s'en écarter, et on se convainc de plus en plus de la vérité de la sagesse; on se convainc ainsi

²³² Cette remarque était ici plus complète que dans l'édition traduite par Vervliet (Marc Aurèle, 1992).

de plus en plus d'opter pour le bonheur. D'autre part, en lisant ces descriptions et en voulant s'en distancer, on procède en même temps à un examen personnel, en reconnaissant alors qu'on est en fait bien loin de partager avec le sage la moindre partie de sa grandeur d'âme. Ainsi, dit Épicète:

Vivant parmi de tels hommes, ainsi désorientés et ne sachant ni ce qu'ils disent, ni ce qu'il y a ou ce qu'il n'y a pas de mal en eux, ou la cause de ce mal, ou comment ils s'en délivreront, – il est bon, je crois, d'arrêter constamment sa pensée sur les réflexions suivantes: «Ne suis-je pas par hasard moi-même l'un d'entre eux? Quelle idée dois-je avoir de moi-même? Comment est-ce que je me conduis ? Est-ce vraiment comme un sage? Est-ce vraiment comme un homme qui se possède? Puis-je dire, moi aussi, que j'ai été préparé à toute éventualité? Ai-je, comme il convient à un homme qui ne sait rien, la conscience que je ne sais rien? (Épicète, 2004, II, 21, 8-10).

Pourtant, la mise en œuvre de l'exemplification ne semble pas aller de soi. Si d'une part, elle sert à inspirer les mêmes bonnes actions et les mêmes attitudes que celles du sage, et d'autre part à inspirer un auto-examen de son propre caractère, le recours à l'exemple va de pair avec l'*exhortation* et la *persuasion*. On montre comment se conduisent les sages et les fous et ensuite on invite à l'auto-persuasion ; en lisant alors les exemples, mais aussi les principes philosophiques, on doit se dire et se redire que c'est bien là que réside la vérité. En déployant ainsi encore d'autres histoires, Sénèque dit à Serenus, son interlocuteur : « Dis-toi donc bien que toute condition est sujette à des revirements et que tout ce qui tombe sur autrui peut aussi bien tomber sur toi » (Sénèque, 1993, *La tranquillité de l'âme*, XI, 10). Un peu avant l'auteur lui disait déjà : « Mais prends garde que tout le mal ne vienne de toi » (*ibid.*, IV, 5). Mais Sénèque fait usage de cet outil non pas simplement à l'égard de celui à qui il s'adresse, mais aussi à son propre égard. « Suivons-nous », dit-il, « habituons-nous », « sachons », « disons-nous ». S'il s'adresse généralement à un lecteur particulier, Sénèque ne semble pas moins procéder à un exercice d'auto-persuasion à travers ses propres écrits ; s'il répète maintes fois à l'autre les vérités dont il désire le convaincre, il s'agit aussi de se convaincre soi-même continuellement. On pourrait presque dire dans

ce sens que la tâche thérapeutique de la philosophie peut s'avérer infinie – certes, et paradoxalement, seulement pour ceux qui ne sont pas déjà dans l'état d'âme parfait de la sagesse.

Concernant les *Lettres à Lucilius*, œuvre qui serait la plus intimiste et personnelle de Sénèque, Veyne parle d'une conviction «débordante» – Sénèque ne montre pas de doutes quant à la rectitude engendrée par le choix de vivre une «vie stoïcienne» –, mais qui serait en même temps le témoignage de la nécessité continuelle de l'affirmation du stoïcisme. Ainsi, dit Veyne, si ces lettres suscitent chez le lecteur «l'envie de partager cette fascination», presque «par contagion», elles semblent en même temps emballer leur auteur lui-même:

La voix n'enseigne ni ne pose ; exhortation ou confession, elle trahit une conviction. Sénèque pense à haute voix, se parle à lui-même autant qu'il s'adresse à Lucilius. Cela sonne juste et est sans ambition; Sénèque se convainc autant qu'il voudrait convaincre. Il nous met dans une situation d'urgence parce qu'il s'y sent lui-même placé (Veyne, 1993, p.588).

On peut cependant penser que la manière de Sénèque n'est pas un cas à part, et que l'auto-conviction et l'auto-persuasion sont en fait des éléments propres à toute possibilité d'enseignement de l'éthique stoïcienne ; ces éléments sont ainsi des outils pédagogiques nécessaires en regard de *ce qu'il s'agit d'enseigner*. Comme on l'a vu, l'habitude a besoin de temps pour être changée. Et, comme on l'a aussi vu, si les auteurs stoïciens eux-mêmes semblent être là pour montrer à l'apprenti quoi faire, c'est à l'apprenti de bien vouloir le faire. Certes, l'enseignement ne devient ainsi possible que s'il est considéré d'une certaine manière comme un « autodidactisme » – ce qui semble nous remettre encore une fois au mot de Socrate: «connais-toi toi-même».

Cela veut dire que les formules mêmes employées dans les œuvres stoïciennes ne sont pas vides de signification. Les pensées de Marc Aurèle, – qui reçoivent en français notamment le titre de *Pensées à soi-même* – quoiqu'elles puissent être également dirigées à quelqu'un d'autre (à nous tous), sont pourtant particulièrement dirigées à lui-

même ; comme dans le cas de Sénèque, elles sont ainsi manifestement une sorte d'exercice d'auto-persuasion. Marc Aurèle s'auto-examine, il se pose des questions, il se rappelle tout le temps à l'ordre et il insiste sur la répétition des principes, et il se persuade ainsi à la fois de faire. Voici quelques exemples plus ou moins arbitraires :

Chaque matin, dis-toi par avance : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un égoïste. (Marc Aurèle, 1992, II, 1).

Tout ce que je suis, c'est une chair, avec un souffle et un principe directeur. Renonce aux livres ; ne te laisse pas absorber : ce ne t'est point permis. Mais, comme un homme déjà en passe de mourir, méprise la chair [...]. (*ibid.*, II, 2).

Ne t'écarte plus. Tu n'es pas en situation de relire tes Mémoires, ni les gestes antiques des Romains et des Grecs, ni les extraits d'ouvrages que tu réservais pour ta vieillesse. Hâte-toi donc au but ; renonce aux vains espoirs et porte-toi secours, si tu as, tant que c'est possible encore, quelque souci de toi-même. (*ibid.*, III, 14).

Examine avec attention leurs principes directeurs ; examine les sages, ce qu'ils évitent, et ce qu'ils recherchent. (*ibid.*, IV, 38).

La fonction pédagogique de l'auto-persuasion est donc ici double : elle est d'abord un exercice qui se montre dans les textes des auteurs stoïciens eux-mêmes, et elle est également la voie que l'apprenti doit prendre ensuite pour ce qui est de son propre apprentissage. On exhorte ainsi à l'auto-persuasion comme on exhorte à suivre l'exemple du sage ou comme on exhorte tout simplement à mieux se conduire, en ayant toujours en vue le but commun qui a été admis et déterminé depuis le début de cette procédure thérapeutique.

Finalement, c'est aussi dans ce contexte que les autres outils pédagogiques possibles mentionnés plus haut doivent être employés vis-à-vis de l'apprenti : les conseils, les prescriptions et les impératifs n'ont de sens que pour celui qui voudra les suivre²³³. De même,

²³³ En parlant de la *Clémence* Veyne écrit : «La *Clémence* se présente comme un conseil donné à Néron sous l'autorité du stoïcisme, mais elle est destinée à faire savoir

l'exhortation sert parfois tout simplement à encourager la continuité d'un travail entrepris depuis longtemps. Rappelons-nous que l'apprenti a entamé son chemin à partir d'une attitude spécifique, et que le conseiller et l'encourager est aussi une manière de le renforcer vis-à-vis de l'attitude (correcte) qu'il a choisi de prendre. Ainsi, Sénèque dit à Lucilius, par exemple: «Du courage ! Tu n'as plus qu'un nœud à délier, mais c'est le nœud d'Hercule» (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 87.38). Ou encore: « Persévère dans cette voie ; achève de t'organiser une existence paisible, sans mollesse» (*ibid.*, 82, 1). On pourrait presque dire qu'il suffirait parfois un tel encouragement pour que la conviction reste intacte. Dans ce sens, si les œuvres stoïciennes sont autant des œuvres de persuasion que d'auto-persuasion, elles sont également des guides normatifs au service de la sagesse lorsqu'elles montrent comment agir face à une circonstance, à une perte, à une anxiété inutile. Et c'est en tant que guide qu'on y fait usage d'un conseil, d'une prescription morale ou d'un impératif.

Certes, il y a le critère, il y a le *summun bonum*, il y a les vrais principes moraux, et ce qui est prescrit dans les œuvres suit alors une rectitude qui est la seule rectitude morale possible. Pourtant, aucun conseil, aucun impératif, aucune prescription n'a dans ce sens la force d'une «loi éthique» entraînant punition et récompense; s'il y a là quelque chose de nécessaire, ce n'est pas la parole elle-même, mais le bonheur ou le malheur de celui qui parle *et* de celui qui suit ou non le critère. La récompense et la punition font ainsi intrinsèquement partie de l'attitude prise et des actions qui s'y accordent – on l'a vu : la vertu est sa propre récompense. Ainsi, suivre ou non un impératif stoïcien n'engendre pas, à proprement parler, de « conséquences ». Or, l'apprentissage en question concerne l'« art de vivre », et ne pas savoir le faire n'entraîne aucune perte pour celui qui n'apprend pas ; il n'est dans ce sens puni que par lui-même. Dans un tel contexte on pourrait même dire que toute obligation morale exprimée par une « loi éthique » est superflue²³⁴. Tout ce que le stoïcien (l'enseignant) peut

à l'opinion que Néron, en effet, est un prince clément, puisque la loi du genre est de ne donner de conseils qu'à des gens propres à les agréer » (Veyne, 1993, p.xxiii).

²³⁴ Mais si une simple « loi éthique » obligeant une action est d'une certaine manière vide et inefficace (à la manière de Wittgenstein, 6.422), le conseil, la prescription et

espérer est que ses conseils puissent servir à la quête de son apprenti, et qu'il soit par là capable d'apprendre par lui-même. Si d'une part ne pas être vertueux est moralement condamnable, alors d'autre part on ne peut pas *obliger* quelqu'un à *vouloir être heureux*. Ne pas le vouloir n'a pas de sens, mais, comme on le sait, on n'y est à vrai dire pour rien : le vouloir est le seul domaine de la liberté, et seul celui qui est libre *veut* correctement.

Dans les *Lettres à Lucilius* Sénèque reprend maintes fois la formule « tu veux savoir ce qu'est... » pour ensuite donner des conseils et décrire la vie qu'on doit vouloir vivre, ou pour prescrire une certaine attitude : « Tu veux savoir quelle est notre armure de défense? [...] Aime la raison : cet amour te gardera, comme une armure, des plus dures atteintes » (Sénèque, 1993, *Lettres à Lucilius*, 74.20-21). Le même genre d'« implication » est également ainsi employé, à plusieurs reprises, par Épictète : « Si tu en prends soin, si tu places en elle [la faculté de propension et de répulsion] ton véritable bien, tu ne seras jamais entravé, tu ne rencontreras aucun obstacle, tu ne gémiras pas, tu n'adresseras de reproche à personne et tu ne flatteras non plus personne » (Épictète, 2004, I, 1, 12).²³⁵ D'après l'emploi répété de ces formules, il semble d'une certaine manière que chacun des outils pédagogiques dont il est ici question ne saurait être mis en place que lorsque l'apprenti lui-même le veut, ou bien que lorsque l'apprenti vient les chercher auprès du maître. Et ce n'est pas au maître d'aller chercher l'apprenti pour lui enseigner. Encore une fois, c'est à l'apprenti de vouloir être guéri et c'est pour cette raison qu'il doit lui-même chercher le conseil particulier qui lui est utile ; dans ce sens, dit Épictète, il doit donc tout d'abord savoir ce qu'il cherche : « Mais qui donc vient à l'école, qui, je vous le demande, pour obtenir sa

l'impératif acquièrent par contre sa force normative d'après l'autorité de celui qui parle. C'est pourquoi la parole du sage devient en soi-même une sorte de critère. Et plus on progresse, mieux on est placé pour venir conseiller une certaine attitude. C'est en effet l'autorité même de la vertu qui autorise la prescription ou non d'un certain corpus éthique. Le conseil ne peut donc être donné que par celui qui agit en toute cohérence – vu qu'évidemment la vertu consiste aussi à être en accord avec soi-même. *Conseiller, prescrire et ordonner* n'ont ainsi de sens que dans le cadre de l'implication entre vertu et bonheur et de l'exemple concomitant de celui qui parle.

²³⁵ Ces mots seraient en fait prononcés par la bouche de Zeus.

guérison ? qui vient pour soumettre ses jugements et les faire rectifier ? qui vient y prendre pleine conscience de ce dont il a besoin ? » (*ibid.*, II, 21, 15-16). Les prescriptions ne sont ainsi justement bonnes que pour celui qui sait qu'il en a besoin : « 'Inutiles les préceptes !' À qui ? À ceux qui ne s'en servent pas comme il faut » (*ibid.*, II, 21, 20). C'est en outre la raison pour laquelle un conseil tout court ne sert à rien sans l'attitude que lui est appropriée – sans la réceptivité propre à celui qui sait ce qu'il cherche. C'est le sens de l'observation suivante d'Épictète :

Pour ce même motif, il est également ridicule de dire : « Donne-moi un conseil ». Quel conseil veux-tu que je te donne ? Mais dis plutôt : « Rends ma pensée capable de s'adapter à quoi que ce soit qui puisse advenir ». Car pour l'autre expression c'est absolument comme si un illettré demandait : « Dis-moi ce que je dois écrire quand on me propose un nom » [...]. Mais si tu as appris à écrire, tu peux être prêt pour tout ce qu'on te dictera. Autrement, quel conseil te donner maintenant ? Si les circonstances te dictent autre chose, que diras-tu ou que feras-tu ? Souviens-toi donc de ce principe général et tu ne seras pas en peine de conseil (*ibid.*, II, 2, 21-25).

Il faut toutefois noter qu'Épictète donne par là même ses propres conseils et prescriptions ; il s'agit pourtant de *diriger* l'apprenti de façon telle qu'il arrive lui-même à savoir quel conseil il veut entendre ; et cela veut dire que l'apprenti saura déjà lui-même alors ce qu'il doit faire, ou l'attitude qu'il doit adopter.

Ce trait de l'éthique stoïcienne, ou de sa tâche pédagogique – est dans un sens essentiellement *thérapeutique* : l'apprenti comme le patient doivent reconnaître le besoin d'être traités – ce qui n'est pas sans rapport avec le refus plus ou moins explicite de l'érudition pure et simple et de la philosophie vouée uniquement au savoir « théorique » lorsque ce savoir ne sert pas l'objectif éthique en lui-même. Or, si l'autorité de tout conseil, impératif et prescriptif, est aussi basée sur la personne vertueuse et sur l'implication entre vertu et bonheur, aucun principe philosophique ne saurait *à lui seul* encourager ou entraîner l'attitude correcte nécessaire vis-à-vis de la concordance avec toute action. Pour le stoïcisme, la philosophie a

effectivement une valeur pratique et toute argumentation est vaine si elle n'aide pas le perfectionnement de la disposition de l'âme. Ainsi, l'autorité dont on parle ici, n'est pas l'autorité de celui qui sait *ce que veut dire* l'éthique stoïcienne ou le stoïcisme dans ensemble, mais l'autorité de celui qui sait *vivre* ce dont il parle et qui le montre en sa propre conduite.

En effet, pour Épicète, par exemple, le perfectionnement de l'exercice de la « fonction propre » à l'« homme » semble être même une condition préalable à l'exercice philosophique en tant que tel. Autrement dit : on ne peut pas prétendre être philosophe seulement parce qu'on a une connaissance des textes philosophiques ; de même, on ne peut pas prétendre être « philosophe » sans avoir d'abord compris ce que signifie être « homme » ; la connaissance des préceptes stoïciens ne sert à rien si on ne sait pas comment les mettre en œuvre ; en fait, la philosophie est à proprement parler (ou devrait toujours être) l'art de savoir *comment vivre* et l'érudition pour l'érudition ne qualifie personne à la vertu :

Ainsi de nous également faux baptisés, Juifs de bouche, mais en réalité tout autre chose, en désaccord avec notre langage, bien éloignés de mettre en pratique les doctrines que nous exposons, ces doctrines que nous nous enorgueillissons de connaître. Voilà comment, alors que nous ne pouvons même pas remplir la fonction d'homme, nous voulons assumer encore celle de philosophe, fardeau énorme ! C'est comme si un homme incapable de porter dix livres voulait soulever le rocher d'Ajax (Épicète, 2004, II, 9, 22).

En réalité, l'apprenti rate la cible s'il conçoit l'apprentissage philosophique comme l'apprentissage de la simple doctrine (ou bien, dans un sens, de n'importe quelle doctrine) ; pour devenir un stoïcien il ne suffit pas de savoir par cœur les textes de Chrysippe ou de se montrer un expert en logique ; au contraire, on apprendra mieux ce qu'il y a à apprendre si on commence par se libérer de toute idée selon laquelle *on sait quelque chose* : «Quelle est la première tâche de celui qui s'adonne à la philosophie? C'est de bannir la présomption. Car il

est impossible de se mettre à apprendre ce que l'on croit savoir » (Épictète, 2004, II, 17, 1)²³⁶. On ne vient pas à la philosophie, selon Épictète, pour apprendre ce que disent les philosophes, mais pour devenir « homme », pour changer son attitude vis-à-vis de la vie et de soi-même. En effet, Épictète semble beaucoup mépriser les démonstrations d'éruditions et cette présomption elle-même selon laquelle on est « meilleur » parce qu'on est philosophe – vu qu'il s'agit exactement du contraire : on est philosophe parce qu'on est devenu digne de la philosophie. Si elle ne sert pas au perfectionnement moral, la philosophie est alors complètement inutile. De même, on ne fait pas montre de progrès en citant des points de la doctrine (stoïcienne), mais en agissant *en accord avec* ses préceptes :

Et tu dis bien ; oui, tes propres maux te suffisent, la bassesse, la lâcheté, la vantardise, cette vantardise qui te rendait si fanfaron quand tu étais assis sur les bancs de l'école. Pourquoi te paraissais-tu d'ornements étrangers ? Pourquoi te proclamais-tu Stoïcien ? [...] Oui, vous pouvez m'en montrer des milliers qui récitent les sentences stoïciennes. Mais ces mêmes individus récitent-ils moins bien les sentences épicuriennes ? Et les sentences péripatéticiennes, ne les expliquent-ils pas aussi exactement ? Qu'est-ce donc qu'un Stoïcien ? (*ibid.*, II, 19, 19-22).

Et après avoir ainsi refusé de reconnaître dans l'érudition ou dans la simple énumération des principes de la doctrine ce que signifie le fait d'être stoïcien, Épictète le dit : c'est à travers la conduite, les actions, l'attitude qu'on se montre philosophe, non pas à travers la parole ; c'est l'âme de l'homme qui est stoïcienne, non pas sa fausse prétention : « Montrez-moi un homme malade et heureux, en danger et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, discrédité et heureux. Montrez-le. J'ai le désir, par les dieux, de contempler un Stoïcien » (*ibid.*, II, 19, 24).²³⁷ Voilà ce qui met en évidence le fait que quelqu'un

²³⁶ Voir ce chapitre en sa totalité. – Je ne peux pas ici entrer dans les détails, mais il s'agit ici de bien savoir adapter ses « prénotions » (naturelles) aux cas particuliers. Les exercices éthiques ou la philosophie en général devraient servir au bon usage des « prénotions » : entre autres les prénotions de bien et mal.

²³⁷ Comme le dit Sellars : "The real Stoic must be able to translate those doctrines into concrete behavior. It is not enough to say that one can be virtuous, and thus happy,

a vraiment compris la doctrine stoïcienne : sa vie heureuse, sa tranquillité et sa grandeur d'âme.

Il en va de même avec Sénèque, pour qui les travaux d'éruditions sont également inutiles, lorsqu'ils n'ajoutent rien à l'accomplissement de la vraie tranquillité de l'âme : «[...] de qui diminueront-elles [les histoires des érudites] les égarements, de qui refouleront-elles les passions? Qui rendront-elles plus courageux, plus juste, plus généreux?» (Sénèque, 1993, *La brièveté de la vie*, XIII, 9). Encore une fois, l'érudition en tant que telle ne parvient pas à donner à quelqu'un les vrais remèdes dont il a besoin en vue du bonheur. Comment pourrait-il en être ainsi ? Le savoir *comment vivre* ne s'achève pas de l'extérieur mais, pour ainsi dire, à partir de l'âme : rien de ce qui peut être dit par le philosophe ou l'érudit ne saurait redonner le calme, si l'âme le reçoit elle-même dans l'inquiétude.

De même, c'est dans l'action que se montre jusqu'où nos préceptes stoïciens nous protègent effectivement contre les circonstances et le hasard, et jusqu'où ces préceptes sont intériorisés et devenus intrinsèques à l'âme. Comme pour Épictète, pour Sénèque la connaissance du stoïcisme ne veut rien dire tant qu'on n'est pas en mesure de mettre en œuvre tout ce qu'on se vante de savoir. Ainsi, pour Sénèque, le malheur est l'occasion par excellence de montrer sa vertu et sa grandeur d'âme et ce n'est qu'à travers l'action tangible, juste, cohérente qu'on peut s'assurer de la tranquillité qu'on imagine autrement déjà acquise ; ce n'est en outre qu'à travers une telle action que l'apprentissage philosophique s'accomplit dans son intégralité:

Le dieu, je le répète, favorise les hommes qu'il désire rendre parfaits chaque fois qu'il les met à même d'exercer leur énergie et leur courage, ce qui suppose forcément quelque conjecture difficile : on juge le pilote dans la tempête, et le soldat dans la mêlée. Comment saurai-je quelle est ta force d'âme contre la pauvreté, si tu nages dans l'opulence ? Comment saurai-je de quelle constance tu es capable contre l'ignominie, le

regardless of circumstances; one must actually be happy regardless of circumstances, whether one is in danger, disgraced, sick or dying." (Sellars, 2006, p.32)

déshonneur et l'impopularité, si tu vieillis entouré d'applaudissements, si une faveur indestructible, fondée sur la sympathie que tu inspires, s'attache à ta personne ? Comment savoir avec quelle fermeté tu supporterais la perte de tes enfants, si tous ceux que tu as mis au monde sont encore en vie ? J'ai entendu ton langage quand tu consolais autrui ; je n'aurais vu qui tu es que si tu t'étais consolé toi-même, que si tu t'étais interdit la douleur à toi-même (Sénèque, *La providence*, IV, 5).

Ainsi, quoique la philosophie ait sa partie théorique et que les principes stoïciens (cosmologiques de même qu'éthiques) soient nécessaires dans la mesure où on doit savoir pourquoi on s'applique à les apprendre, ce n'est qu'à travers l'exercice lui-même qu'on accomplit le changement d'âme voulu depuis le début. La priorité est ici la tranquillité de l'âme, et celle-ci ne saurait jamais être atteinte à travers la simple connaissance des contenus stoïciens. Et le précepte ici manifeste est qu'on doit vivre la philosophie plutôt que simplement la connaître, comme on doit vivre l'éthique avant de vanter ses avantages.

Le rejet de la seule érudition ou de la philosophie « doctrinale » par elle-même est aussi le rejet de toute attitude incohérente, et je voudrais finir cet exposé en mettant en évidence la figure de celui qui réalise en sa personne la totalité de ce qu'est le stoïcisme : le sage est le modèle à suivre aussi bien par le fait de ses paroles que par le fait de ses actions, et par là, d'une certaine manière, à travers l'ensemble de sa vie. Si on peut ainsi dire que le sage a une tâche pédagogique quelconque, il la réalise par le fait même d'exister, et dans un certain sens il n'a même pas besoin de parler. Mais ce n'est pas seulement qu'il sait comme personne comment agir dans chaque circonstance, comment vivre sans inquiétude, sans souffrance, sans attachement, sans rien craindre ni rien espérer ; ce n'est pas seulement que cette grandeur d'âme est de plus couronnée par une stabilité et par une conviction indéfectible, qui accorde son propre vouloir au vouloir de l'Univers – et qui ne veut donc que ce que veut aussi le Destin ; c'est surtout qu'il montre, en sa propre personne, l'« implication » inéluctable entre la *vertu* et le *bonheur* et qu'il accomplit par là la tâche propre au philosophe.

2.2. L'Éthique de Wittgenstein

2.2.1. Préambule

Ayant précisé quelle est la conception du *stoïcisme* qui est ici en jeu et quels sont les éléments de l'*éthique stoïcienne* qui peuvent nous aider à expliquer l'éthique de Wittgenstein, il s'agit maintenant de comprendre cette dernière à la lumière de tout ce qui précède : si d'une part les distinctions entre sens et non-sens, et entre dire et montrer y sont toujours présentes, d'autre part les questions propres à l'éthique du *Tractatus* s'accordent aux thèmes stoïciens. Le portrait qu'on obtiendra ne prétend pas simplement montrer une coïncidence entre l'éthique stoïcienne et l'éthique de Wittgenstein, mais plutôt montrer que l'éthique de Wittgenstein, malgré ses particularités, est elle-même une *éthique stoïcienne*. En fait, qu'il s'agisse du but éthique du *Tractatus*, de l'harmonie entre les conceptions du langage, de la logique et de l'éthique, ainsi que de la tâche attribuée à la philosophie dans un contexte post-*Tractatus*, tous ces sujets devraient être éclairés par l'objectif fondamentalement stoïcien de l'éthique de Wittgenstein : une vie apaisée. Pour qu'on puisse bien parvenir à ce portrait de l'éthique, je ferai usage, outre du *Tractatus*, des *Carnets 1914-1916*, des *Carnets secrets*, de la *Conférence sur l'éthique*, de quelques remarques de *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, des *Remarques mêlées* et des *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*.

D'après ce qu'on a vu dans le premier chapitre, il est tout d'abord clair que pour Wittgenstein l'éthique n'appartient pas au domaine du langage et que toute prétendue proposition éthique est insensée : d'une part, une telle « proposition » enfreint les critères de sens tels que donnés par le *Tractatus*, en essayant de dire ce qui se montre ; d'autre part, en voulant alors parler de la valeur, ou de ce qui est « supérieur », une telle proposition s'oppose immédiatement à la contingence qui caractérise le sens des propositions légitimes du langage. Ceci est en effet le sens de la séquence formée par les paragraphes 6.4 à 6.421.

Or, que «toutes les propositions sont d'égale valeur» (6.4)²³⁸ signifie qu'elles sont de même *valeur contingente*: les propositions légitimes du langage sont bipolaires et ne portent que sur ce qui peut ou bien arriver ou bien ne pas arriver. Ce qui veut dire qu'ici «valeur» ne se rapporte pas à *la valeur* – celle qui est nécessaire, absolue, la valeur éthique. On pourrait dans ce sens aussi traduire ce paragraphe plutôt de la manière suivante: «toutes les propositions [légitimes] sont équivalentes» – «*gleichwertig*» – vu qu'elles n'ont pas à proprement parler de valeur. C'est pour cette raison que s'il y a quelque chose comme une *valeur éthique* – ici identifiée avec *le sens du monde* – elle doit être *hors* du monde contingent:

6.41 – Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a *en lui* aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur.

S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel.

Ce qui le rend non accidentel ne peut être *dans* le monde, car ce serait retomber dans l'accident.

Ce doit être hors du monde.

Si la valeur était *dans* le monde elle serait aussi accidentelle que n'importe quel fait et n'aurait par là évidemment aucune *valeur*. Il en va de même pour *le sens du monde*: le sens du monde et de la vie pourrait-il dépendre d'un fait arbitraire parmi d'autres? Ou bien, pourrait-il en *être* un? Cependant, remarquons tout d'abord que cela n'équivaut pas à nier qu'*il y a* de la valeur et qu'*il y a* un sens du monde. Ce qui y est nié est la possibilité d'une telle valeur et d'un tel sens dans la simple contingence. En effet, selon la suite de ce paragraphe, si le monde lui-même a un sens, – et, comme on le verra, on doit ici comprendre «le monde» en tant que «totalité du monde» ou bien à partir *du fait qu'il existe* – ce sens ne peut être trouvé que hors du monde. Ainsi, ce qui donne sens au monde ne peut pas faire *partie du monde*, ne peut pas être accidentel, factuel.

²³⁸ Traduction modifiée : cf. Latraverse, 2000-2001.

Dès lors, rien de ce qui concerne l'éthique ne peut être exprimé par des propositions légitimes du langage, sous peine de retomber dans la contingence et de perdre par là ce qui est à proprement parler sa « qualité éthique », c'est-à-dire, sa « qualité supérieure »: «6.42 – C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de supérieur».

Et vouloir le faire signifierait d'une certaine manière vouloir transposer la valeur de la nécessité à la contingence, ou bien, vouloir ajuster ce qui est supérieur à la petitesse de l'inférieur – et cette métaphore réapparaîtra et deviendra claire ci-dessous. En outre, on ne peut notamment rien *dire* en éthique parce que tout ce qu'on peut *dire* est contingent, et l'éthique, comme on l'a vu, est *transcendante*: «6.421 – Il est clair que l'éthique ne se laisse pas exprimer. L'éthique est transcendante. (L'éthique et l'esthétique ne font qu'un)».

Ici, cette première caractérisation de l'éthique implique plusieurs éléments : d'abord, en accord avec la distinction entre dire et montrer et les conditions de sens de la proposition, l'éthique ne peut pas être *dite* ; pourtant, étant donné qu'il y a néanmoins de la valeur et un sens du monde, ceux-ci *se montrent* – on l'a vu: «Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le mystique» (6.522). Ensuite, que cette valeur soit hors du monde ne signifie cependant pas qu'elle soit transcendante ; elle se rapporte plutôt à la limite du monde, et c'est ce que veut dire ici « *transcendante* » ; ce qui veut dire en outre que l'éthique concerne non pas le monde des faits, mais le sujet comme limite du monde ou bien *le sujet du vouloir*, et ce n'est que par le biais du sujet qu'on pourra parler du sens du monde, du bien et du mal et de ce qui est à proprement parler *moral*. Cette toute première approche de l'éthique pourrait être résumée comme suit: *la valeur éthique qui réside hors du monde porte sur l'existence même du monde en sa totalité du point de vue du sujet du vouloir*.

Certes, d'après ce point de départ, il est clair que l'éthique dont on parle ici ne peut et ne doit aucunement se constituer finalement comme « théorie éthique » ayant une quelconque prétention philosophique ou une quelconque prétention scientifique de vérité. Aucune prétention de ce genre ne saurait être conséquente avec le fait

qu'il n'y a pas de « proposition éthique ». Dans ce sens, comme je l'ai déjà suggéré, toute question concernant le contenu de cette éthique et la caractérisation de ses éléments spécifiquement stoïciens se rapporte essentiellement à un contenu qui est *vécu* et *montré* plutôt que *dit*, et qui n'est pas alors un contenu *théorique*. La compréhension engendrée par ce contenu doit être donc entendue comme une *prise d'attitude* et non comme une *prise de position théorique*²³⁹. S'il y a tout de même l'affirmation d'une éthique déterminée (celle qui se rapporte et au sujet du vouloir et au stoïcisme) cela se fait sans aucune prétention ou intention de systématisation ou d'argumentation, vu qu'il ne s'agit plus jamais ici d'« argumenter » pour l'éthique. On pourrait peut-être dire, d'une certaine manière, que la *prise d'attitude* (correcte) vis-à-vis de l'éthique peut être affirmée par le sujet, mais que cette affirmation elle-même ne revendique aucune justification théorique²⁴⁰.

²³⁹ Et c'est pourquoi la question de savoir comment l'éthique du *Tractatus* se rapporte à « l'éthique telle que l'on conçoit ordinairement » ne doit même pas avoir lieu. Voir Stokhof qui demande: "But what is this good or bad will and how does it relate to ethics as we conceive of it ordinarily, that is, as a system of everyday moral precepts?" (Stokhof, 2002, p. 209) Il est clair qu'un tel système, qui *se veut* comme un système moral, n'a aucune place dans l'éthique de Wittgenstein et que pour bien comprendre celle-ci on doit d'emblée refuser toute approche impliquant les « conceptions ordinaires » de l'éthique.

²⁴⁰ Certes, cela ne veut pas dire que cette position n'est pas moins dogmatique, bien qu'on ait arrêté d'argumenter en sa faveur. L'important est ici de comprendre qu'on n'a plus aucune prétention métaphysique et moins encore scientifique. Même si on part ici d'une prise d'attitude qui est dogmatique et même si l'on veut convaincre quelqu'un d'autre de sa rectitude, tout ce qu'on peut vraiment faire est d'attendre que l'autre soit pour ainsi dire captivé ; et si après tout celui-ci n'est pas convaincu, cela signifie alors la fin de toute discussion. Voir dans ce sens cette observation de Moore sur Wittgenstein concernant la manière non-argumentative de procéder à cette sorte de conviction en éthique et en esthétique : "[...] *Reasons*, he said, in *Aesthetics*, are 'of the nature of further descriptions', e.g., you can make a person see what Brahms was driving at by showing him lots of pieces by Brahms, or by comparing him to a contemporary author; and all that *Aesthetics* does is 'to draw your attention to a thing', to 'place things side by side'. He said that if, by giving 'reasons' of this sort, you make the other person 'see what you see' but 'still doesn't appeal to him', that is 'an end' of the discussion; and that what he, Wittgenstein, had 'at the back of his mind' was 'the idea that aesthetic discussions were like discussions in a court of law', where you try to 'clear up the circumstances' of the action which is being tried,

Or, le fait que ce qu'est l'éthique (son contenu, sa caractérisation) ne doit être l'objet d'aucune « théorisation » est aussi dû à ce refus qui s'étend chez Wittgenstein sur tous les prétendus domaines de la philosophie, avec pourtant une importance encore plus capitale lorsqu'il s'agit de l'éthique ; importance qui s'explique ici par le fait que celle-ci doit être sauvegardée de la simple contingence. Cela était déjà manifeste dans les paragraphes du *Tractatus* qu'on vient de voir (6.4 à 6.421), mais devient encore plus clair à travers le rejet par Wittgenstein de l'éthique de Schlick pour qui la valeur morale est factuelle (voir la citation ci-dessous). Les faits moraux, disait Schlick, peuvent être trouvés dans la conscience humaine. Pour Wittgenstein c'est justement le rapprochement entre l'éthique et les faits qui rend l'explication absurde, étant donnée l'opposition entre la nécessité de l'éthique et la contingence du monde ; mais il en va également ainsi parce que ce rapprochement est celui qui « autorise » dans ce cas la prétendue explication de ce qu'est l'éthique. Le rejet dont il est ici question n'est pas alors simplement le rejet de cette explication spécifique, mais de l'*explication* tout court :

Schlick dit qu'il y a eu dans l'éthique théologique deux conceptions de l'essence du bien : selon l'interprétation la plus superficielle, ce qui est bon est bon parce que Dieu le veut ; selon la plus profonde, Dieu veut ce qui est bon parce que cela est bon. Mon opinion est que c'est la première conception qui est la plus profonde : est bon ce que Dieu a ordonné. Car cette conception coupe court à toute tentative d'expliquer « pourquoi » cela est bon, tandis que la seconde est la conception plate, rationaliste, qui fait « comme si » ce qui est bon pouvait encore être fondé.

La première conception dit clairement que l'essence du bien n'a rien à voir avec les faits, et par conséquent ne peut être expliquée par aucune proposition. S'il existe une proposition

hoping that in the end what you say will 'appeal to the judge'. And he said that the same sort of 'reasons' were given, not only in Ethics, but also in Philosophy" (Wittgenstein, 1993a, p.106).

qui exprime bien mon opinion, c'est la suivante : Est bon ce que Dieu ordonne (Wittgenstein, 1991, p.89)²⁴¹.

Dans un sens, ce rejet de toute *explication* est aussi le rejet de toute tentative de *fonder* l'éthique ou de lui donner une quelconque *essence* supposément dicible, aussi bien que de la réconcilier avec les faits du monde. De même, ajoute Wittgenstein plus tard, aucune description factuelle – même la description d'une quelconque «préférence» (de couleur ou musicale, par exemple) – ne peut rendre compte de ce qu'est *la valeur*. Autrement dit, rien de ce qu'on peut décrire à travers les propositions légitimes du langage ne peut contenir une *évaluation morale* et aucune explication théorique ne peut jamais satisfaire ce qu'est effectivement l'*essence* de l'éthique:

La valeur est-elle un état d'esprit déterminé ? Ou une forme, qui s'attache à n'importe quelle donnée de la conscience ? Je répondrais : quoi que l'on puisse me dire, je le refuserai, non pas parce que l'explication serait fausse, mais parce que c'est une *explication*.

Quoi que l'on me dise, du moment que c'est une théorie, je répondrai : non, non ! Cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas – elle ne serait en aucun cas *ce que* je cherche.

Ce qui est l'éthique, on ne peut l'enseigner. Si je ne pouvais expliquer à quelqu'un l'essence de ce qui est éthique que par une théorie, alors ce qui est l'éthique n'aurait absolument aucune valeur. [...] *Pour moi* la théorie n'a aucune valeur. Une théorie ne me donne rien (*ibid.*, p.90-91).

Il y a là aussi, dans cet extrait, l'idée selon laquelle on ne saurait jamais parler de l'essence de l'éthique parce que celle-ci est *supérieure* (6.42) – ou surnaturelle, tel que dit dans la *Conférence sur l'éthique*. Dans un certain sens, ce que Wittgenstein est ici en train de dire est que le dicible est « trop petit » pour contenir l'essence supérieure de l'éthique, et c'est alors pour cette raison qu'il n'y verrait plus aucune valeur si une théorie quelconque savait vraiment rendre compte de

²⁴¹ Notons que Wittgenstein maintient encore ici la même position que dans le *Tractatus* (il n'y a pas de « proposition éthique », quoique l'observation date de 1930.

son essence. La valeur deviendrait par là, encore une fois, un fait parmi d'autres, du simple hasard. Et ce n'est effectivement pas *ce* qu'on cherche en éthique. En effet, toute revendication théorique est ainsi une atteinte à l'essence de l'éthique plutôt qu'une vraie compréhension ou explication. Et, à vrai dire, ce genre de revendication n'est même pas possible. Au contraire, cela est « parfaitement, absolument, sans espoir » (Wittgenstein, 2000, p.155). Cela ne signifie pourtant pas une limitation provisoire de notre capacité de compréhension ni qu'on sera un jour dans le futur en mesure de parler : le caractère indicible – incommensurable – de l'éthique est l'essence même de *ce* qu'on cherche.

L'idée selon laquelle la supériorité de l'éthique ne peut reposer sur l'étroitesse du langage est à la base de deux métaphores contigües qui se trouvent dans la *Conférence sur l'éthique*. Encore ici la distinction entre faits et valeurs – mais aussi, dans le contexte de la *Conférence*, la distinction entre jugement de valeur relative et jugement de valeur absolue²⁴² – maintient l'éthique à part de la simple contingence. Dans ce sens, par exemple, même la description d'un meurtre ne saurait jamais comprendre des *évaluations morales* : « il y aura là seulement des faits, des faits, – des faits mais non de l'éthique » (*ibid.*, p. 146). Puisque l'essence de l'éthique n'a rien à voir avec ce qui arrive dans le monde, dit Wittgenstein, toute tentative, pour ainsi dire, de réduire l'éthique à la science (ou plus généralement au langage) est d'emblée un échec : on est entièrement incapable de *dire* en quoi consiste effectivement ce qu'est l'éthique. Le sens de cette impossibilité est donné ici par la métaphore suivante:

Il me semble évident que rien de ce que nous pourrions jamais penser ou dire ne pourrait être *cette* chose, l'éthique ; que nous ne pouvons pas écrire un livre scientifique qui traiterait d'un sujet intrinsèquement sublime et d'un niveau supérieur à tous autres sujets. Je ne puis décrire mon sentiment à ce propos que par cette métaphore : si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre,

²⁴² Pour ce qui est spécifiquement de la *Conférence sur l'éthique*, voir ci-dessous la première section du troisième chapitre.

comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde (*ibid.*, p.147).

La sublimité de l'éthique, si elle pouvait être exprimée, détruirait à elle seule toute autre expression factuelle. La science parle du monde naturel et l'éthique ne peut être que *surnaturelle* ; celle-ci dépasse inéluctablement la capacité trop étroite du langage qui ne peut contenir que ce qui est à proprement parler propositionnel. Il y aurait dans cette tentative de réduction de ce qui est intrinsèquement sublime à la contingence, une trop grande prétention de la part de la science ; mais il y aurait là également une incompréhension concernant les limites auxquelles le langage en tant que langage doit s'arrêter. En essayant de *dire* l'éthique – et, pire encore, de la transformer en science – on essaie de faire la même chose que de verser un litre d'eau dans une toute petite tasse. Voici donc la deuxième métaphore dont il est ici question :

Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et de transmettre signification et sens – signification et sens *naturels*. L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits ; comme une tasse à thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau (*ibid.*)

Ainsi, le rejet de toute explication, de toute justification et de toute théorie à l'égard de ce qu'est l'éthique, vise tout d'abord la restriction du langage aux limites de sens telles que donnés par le *Tractatus*, mais vise aussi par là la préservation (si on peut ainsi dire) de la sublimité et de la supériorité du domaine éthique par opposition au caractère accidentel du monde des faits, lui épargnant aussi toute tentative (qui n'est autre qu'impossible) de réduction à la science. Mais si l'éthique ne peut par essence pas être science, alors toute tentative d'en faire une science repose dans ce sens sur une incompréhension plus large, selon laquelle il y aurait dans cette impossibilité une perte ou bien quelque chose de « négatif ». Pourtant, pour Wittgenstein, c'est tout à fait le contraire : la séparation de l'éthique du domaine du dicible a pour but de rendre cette compréhension elle-même « positive » et heureuse – et c'est pourquoi

on parle de « sauvegarde » ou de « préservation ». En effet, comme on verra, ce n'est que lorsqu'on arrête tout essai théorique (métaphysique, scientifique) vain que l'éthique se montre en sa totalité et en son essence et qu'on atteint la compréhension de ce qu'elle est.

Pourtant, comme on l'a vu lors de la distinction entre dire et montrer, le fait de se battre ainsi contre les limites du langage en vue de comprendre ce qu'est l'éthique, même si cela est «absolument sans espoir», nous montre quelque chose de fondamental à l'égard de «l'esprit humain» et de la quête du sens de la vie – et, donc, aussi quelque chose à l'égard de la signification même de l'éthique. On a dit qu'il y a une certaine tendance à la métaphysique qui est à la base de ce désir désespéré de comprendre «cette chose» qu'est l'éthique. Dans la *Conférence* (*ibid.*, p.155) comme dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*²⁴³, Wittgenstein affirme absolument ne pas mépriser cette tendance, mais la respecter profondément. Pourquoi ? Parce que cette tendance est l'éthique. Elle est le «désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue» (Wittgenstein, 2000, p.155). Elle est donc ce qui pourrait répondre à ce besoin inéluctable de l'esprit humain, besoin qui semble pouvoir être compris en somme comme «la quête pour la signification ultime de la vie».

L'éthique n'est pas autrement définie par Wittgenstein au début de la *Conférence*. Bien sûr, cette «définition» de ce qu'est le but de l'éthique présente ici plusieurs facettes ou aspects qui sont, dit Wittgenstein, «plus ou moins synonymes». En dépliant la définition donnée par Moore dans *Principia Ethica* – «l'éthique est l'investigation générale de ce qui est bien» – Wittgenstein explique ici qu'on pourrait aussi bien dire que l'éthique est:

l'investigation de ce qui a une valeur, ou de ce qui compte réellement, ou j'aurais pu dire encore que l'éthique est l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre. Je pense qu'en

²⁴³ « Tout ce que je puis dire est que je ne me moque pas de cette tendance humaine ; je lui tire mon chapeau » (Wittgenstein, 1991, p. 92).

examinant toutes ces phrases, vous en tirerez une idée approximative de ce dont l'éthique s'occupe. (*ibid.*, p.143-144).

Sans oublier que la valeur éthique réside hors du monde et que chacun des aspects de cette définition sont autant des aspects du point de vue du sujet du vouloir, on peut à présent dire que l'éthique se rapporte ici essentiellement à *ce qui donne à la vie son sens*. Et de cette manière, la compréhension du *contenu* de l'éthique de Wittgenstein passe inévitablement par la «réponse» à la question du sens de la vie. En effet, la caractérisation elle-même de l'éthique qui suivra donne dans un sens une réponse à cette définition multiple qu'on vient de citer et s'accorde ainsi, en même temps, avec les éléments stoïciens qui la composent. C'est-à-dire que la réponse en question sera elle-même une «réponse stoïcienne».

Cependant, pour qu'on puisse arriver à cette «réponse stoïcienne» elle-même, un grand nombre d'autres questions doivent aussi recevoir des réponses, à commencer alors par la suivante : si l'éthique se rapporte étroitement au sens de la vie et du monde, de quelle «vie» et de quel «monde» parle-t-on ici exactement?

Si l'éthique est transcendantale, si la valeur absolue ne doit être que hors du monde, et si dans le monde on ne compte que sur des faits accidentels, alors la vie dont il s'agit ici ne peut pas être elle-même cette vie accidentelle, la vie physiologique, la simple vie du corps. Or, on l'a vu plus haut (6.41) que Wittgenstein identifie la *valeur* avec le *sens* du monde ; maintenant, en reprenant une citation des *Carnets 1914-1916* dont on a déjà parlé (que je cite encore par souci de clarté), on comprend que le « sens de la vie » et le « sens du monde » sont ici une seule et même chose et que la « vie » dont l'éthique est supposée s'occuper est la vie qui coïncide ainsi avec les limites du monde et donc avec le « monde » en sa totalité :

24.7.16 - Le monde et la vie ne font qu'un.

La vie physiologique n'est naturellement pas « la vie ». Pas plus que la vie psychologique. La vie est le monde.

L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique.

L'éthique et l'esthétique ne font qu'un.

Dans ce sens, la signification ultime de la vie et du monde a affaire avec la vie et le monde en tant que *condition de possibilité*. « La vie » est ici la vie du sujet transcendantal, les limites duquel, on l'a vu, sont les limites du monde. « La vie » dont il est ici question est donc le vouloir lui-même, ce point sans extension auquel est coordonnée la réalité. Or, c'est pour cette raison qu'on parle du «point de vue du sujet du vouloir», et « vie » ne veut en aucun cas dire ici « vie physiologique ou psychologique», comme «monde» ne veut jamais dire «monde des faits», mais plutôt «totalité du monde». Lorsqu'il s'agit de l'éthique, ce qu'on caractérise est alors *le vouloir, l'attitude du sujet : la manière dont* la vie en sa totalité se rapporte au monde en sa totalité ; c'est ce qui signifie que « la vie est le monde » et c'est par là qu'on comprendra également ce que veut dire « monde heureux » et «monde malheureux». Et, finalement, si l'éthique est donc *condition du monde*, c'est qu'elle est condition du *sens* du monde, c'est-à-dire, de ce que signifie être en vie, de ce que signifie avoir une vie à vivre, non pas *dans* le monde, mais *comme* monde ; non pas comme corps, mais comme *vouloir*²⁴⁴. C'est donc par rapport au vouloir que la vie et le monde ont (ou non) un sens.

En quête de ce sens, c'est le fait même de l'existence, le fait *qu'on* a une vie à vivre, qu'on cherche d'abord à comprendre. Wittgenstein parle en effet à plusieurs reprises de l'expérience éthique comme liée à l'expérience de l'existence du monde²⁴⁵. Dans un sens, la signification ultime de la vie dépend absolument de la résolution de cette question. Si, comme on verra, le but de l'existence consiste à vivre une vie heureuse, alors *le problème* de l'existence doit lui-même avant tout se résoudre. En effet, dans la *Conférence* Wittgenstein donne « l'étonnement devant l'existence du monde » comme exemple de l'expérience éthique par excellence. Il dit:

²⁴⁴ C'est la raison pour laquelle tout « contenu » éthique ne peut qu'être *vécu*.

²⁴⁵ Il est clair que l'«expérience» ne veut pas ici signifier l'«expérience empirique» (ce qui veut dire alors qu'elle n'est descriptive), mais plutôt l'expérience mystique par excellence, celle qu'au paragraphe 6.45 concerne le sentiment (*Gefühl*) du monde comme totalité limitée.

Je crois que le meilleur moyen de la décrire, c'est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde*. Et je suis alors enclin à employer des phrases telles que «comme il est extraordinaire que quoi que ce soit existe», ou «comme il est extraordinaire que le monde existe!» (Wittgenstein, 2000, p.149).

Pourtant, comme on l'a vu, il n'y a pas du tout de sens à remettre en question l'*existence* tout court : d'une part, puisque toute explication part du fait même de l'existence du monde, la question du pourquoi de celle-ci ne peut pas être soulevée ; on peut dire *comment* est le monde, mais non pas *qu'il est* (6.44). D'autre part, justement, comme on l'a vu dans le premier chapitre, l'expression de cet étonnement est insensée parce qu'on ne peut pas parler de l'existence de ce qui est nécessaire ; on ne peut parler de ce qui existe que si on peut aussi le concevoir comme non-existant. Et l'étonnement devant l'existence du monde n'a aucun sens parce qu'on ne peut absolument pas imaginer sa non-existence. Mais si on donne par là les raisons logiques de cette impossibilité, il s'agit dès lors aussi d'une interdiction morale. Ainsi, dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne* l'expression de cette expérience éthique est associée au « bavardage sur l'éthique », ou bien à tout bavardage métaphysique qui est ici exemplifié par Heidegger, et qui pourrait tout aussi être exemplifié par la question métaphysique: « pourquoi existe-il quelque chose plutôt que rien? » Quel sens pourrait avoir une telle question ? Pourrait-on y répondre? Non, dit Wittgenstein, cela n'est que du non-sens et signe de la tendance de l'esprit humain à se heurter contre les limites du langage:

Je puis sans mal me représenter ce que Heidegger veut dire par « être » et « angoisse ». C'est une tendance chez l'homme que de venir se heurter aux limites du langage. Pensez par exemple à l'étonnement devant le fait que quelque chose existe. Étonnement qu'on ne peut exprimer dans la forme d'une question et qui ne comporte pas non plus de réponse. Tout ce que nous aimerions dire ici ne peut être *a priori* qu'un non-sens. Nous n'en courons pas moins nous jeter contre les limites du langage. Tendance que Kierkegaard a lui aussi aperçue, et qu'il décrit même d'une façon tout à fait semblable

(comme une course au paradoxe). Cette façon de se jeter contre la limite du langage est *l'éthique*. À coup sûr, je tiens pour important que l'on mette un terme à tout le bavardage sur l'éthique [*Geschwätz über Ethik*] (s'il y a là une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.) (Wittgenstein, 1991, p. 38-39)²⁴⁶.

Dans un sens, le problème n'est pas ici l'expérience éthique de l'étonnement elle-même, mais le fait qu'elle engendre des questions qui n'ont pas de réponses – et qui ne sont donc pas de vraies questions – mais qui persistent tout de même dans la quête du sens. Ce qui peut vouloir dire plus spécifiquement que l'expérience éthique de l'existence du monde doit dépasser à la fin tout étonnement *métaphysique* aboutissant à un simple *bavardage* sur l'éthique. On ne saurait, d'une certaine manière, mettre un terme à l'*étonnement* lui-même. Wittgenstein le dit notamment plus tard: « Ce qui me tient à cœur, c'est ce que les hommes veulent dire quand ils disent que '*le monde existe*' ». Et Waismann de lui demander: « L'existence du monde est-elle liée à ce qui est éthique ? » (*ibid.*, p.92). Ici, la réponse de Wittgenstein peut nous confondre puisqu'il y parle soudainement de Dieu – en fait, le sujet de l'extrait portait depuis le début à la fois sur la religion et sur l'éthique. En outre, cette réponse deviendra plus claire à mesure qu'on citera plusieurs remarques correspondantes des *Carnets 1914-1916*. Wittgenstein répond à Waismann:

Qu'il y ait ici un lien, les hommes en ont eu le sentiment, qu'ils ont exprimé ainsi : Dieu le Père a créé le monde, Dieu le Fils (ou le verbe, qui émane de Dieu) est ce qu'il y a d'éthique. Que l'on se figure la divinité comme duelle, et de nouveau comme une, cela indique qu'il y a ici un lien. (*ibid.*)²⁴⁷.

²⁴⁶ En ce qui concerne Heidegger voir *Être et temps*, §40 (Heidegger, 1985). Et pour ce qui est du rapprochement entre Kierkegaard et Wittgenstein, voir les références de la note 3 ci-dessus.

²⁴⁷ La réponse de Wittgenstein à cette question, comme d'autres remarques sur Dieu et le Destin, nous montre combien les sujets du mystique peuvent s'imbriquer l'un dans l'autre ; d'une certaine manière, cela nous montre que pour ce qui est de l'indicible, il n'y a pas beaucoup de sens à vouloir séparer le sentiment ou l'expérience *éthique* du sentiment *religieux* et, ensuite, de l'expérience *esthétique*. Voir, par

Quoi que l'on puisse immédiatement comprendre de cette réponse, – et je voudrais suggérer sans plus que la clé de sa compréhension réside peut-être dans l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï (Tolstoï, 1969) – il est clair que pour Wittgenstein ce qu'est l'éthique est tout d'abord lié à l'existence du monde ou bien à l'expérience de son existence et que, ensuite, le sens de la vie et du monde doit nécessairement traverser cette détermination « divine » – ce qui ne signifie pas encore, évidemment, que ce sens est devenu clair pour celui qui le cherche. Cependant, comment cela est-il lié à l'interdiction morale de tout *bavardage éthique*, ou tout simplement de toute expression insensée à propos de l'étonnement devant l'existence du monde ? Autrement dit, outre les raisons logiques, pourquoi exactement doit-on cesser de parler de l'existence de ce qui ne peut qu'exister ?

La réponse à ces questions condense en elle tous les aspects du *contenu* de l'éthique de Wittgenstein, aspects qui seront déployés immédiatement après : l'étonnement devant l'existence du monde montre ce qu'il y a de problématique dans le fait qu'il y a un monde, c'est-à-dire, la question de l'existence, *est* la question du sens du monde. On sait que le monde existe, mais cela n'est guère suffisant pour celui qui veut savoir quel est le sens et le but de cette existence. De même, cet étonnement *problématique* est encore signe de l'incompréhension vis-à-vis de ce que sont le monde et la vie : l'existence n'est mise en question que parce qu'on comprend le monde comme monde des faits et la vie comme vie du corps – et non le tout comme la vie du sujet du vouloir. Pourtant, la vie correctement vécue est celle qui cesse définitivement et en son entièreté d'être *problématique*. Or, aucun apaisement n'est possible si la vie elle-même est encore mise en question. Dans ce sens, tout problème doit disparaître avec la compréhension même que l'apaisement *est* le sens et le but de l'existence. Et, encore, c'est pour cette même raison que

exemple : « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit » (20.10.16). Consciente de cette liaison si étroite, mais sans pouvoir me pencher sur chacun de ces aspects, la priorité que j'accorde à l'éthique est ici simplement un choix méthodologique.

tout *bavardage sur l'éthique* n'est autre que le signe d'une manière problématique de voir le monde.

Mais ceci était la réponse la plus courte et la plus synthétique. Une réponse plus longue et plus complète doit à son tour passer par les réponses à ce que j'aimerais ici appeler les « questions-guides » des *Carnets 1914-1916*. Je propose ainsi comme chemin à parcourir celui parcouru par Wittgenstein lui-même à travers des questions auxquelles il a essayé de trouver des réponses – et ce toujours encore en relation à ces « définitions synonymes » telles qu'offertes au début de la *Conférence* : c'est à travers l'observation de ces « questions-guides » que les concepts de l'éthique se dessineront en conséquence, et qu'on saura alors ce qu'est la valeur, ce qui compte réellement, quel est le sens de la vie, ce qui la rend digne d'être vécue, et quelle est la façon correcte de vivre. Les « questions-guides » sont maintenant les suivantes : Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? (11.6.16) Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique ? (6.7.16) N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes à qui, après de longues périodes de doute, le sens de la vie était devenu clair, ne pouvaient dire alors en quoi consistait ce sens ? (7.7.16) Comment l'homme peut-il seulement être heureux, puisqu'il ne peut se défendre de la misère du monde ? (13.8.16) Quelle sorte de statut a proprement la volonté humaine ? (21.7.16) Peut-on désirer, et cependant ne pas être malheureux si le désir n'est pas exaucé ? (29.7.16) La volonté est-elle une prise de position à l'égard du monde ? (4.11.16). C'est de répondre à chacune de ces questions qu'il s'agit dans ce qui suit.

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

Dans les *Carnets 1914-1916*, c'est à partir de cette question que se déroulent les idées concernant l'indépendance entre le monde et la volonté, l'accord de la volonté avec le monde, la volonté en tant que porteuse de la valeur (du bien et du mal), et le sens indicible de la vie comme placé hors du monde :

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

Je sais que le monde existe.

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

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.
 [...]

On ne sait pas encore par là quel est *le but de la vie*, mais à travers cet extrait on comprend que le rapport du sujet avec le fait de l'existence du monde est ce qui donne à celui-ci son caractère *problématique*. Savoir que le monde existe ne suffit pas à lui rendre son sens. Ce savoir est encore incomplet. On sait que le monde existe, mais qu'en est-il du sujet par rapport à cette existence ? De plus, qu'en est-il du désir de l'expliquer ? De lui donner une raison, une origine, une représentation ? Voilà justement ce qui est problématique, ce désir d'épuiser toute possibilité d'explication pour en arriver à la compréhension *du sens* de l'existence du monde – et non, par exemple, *comment* l'univers a-t-il pu parvenir à exister, quoique cette dernière question puisse parfois amener à la question du sens. De là, la philosophie-métaphysique, la théologie – et même l'art, *et* la science ;²⁴⁸ de là cette quête infinie voulant établir une fois pour toutes la signification de l'existence du monde. Si le désir de le faire est lui-même problématique en ce qu'il est emprunt d'inquiétude, la manière dont on essaie d'accomplir ce désir est maintenant ce qui

²⁴⁸ Pour ce qui est de la « théologie », remarquons-le, on ne parle pas ici de la croyance en un sens, mais de l'explication et du fondement de la croyance ; le sens de la vie et du monde y est déjà préalablement déterminé et la question de base qui parcourt la philosophie-métaphysique, « y a-t-il un sens de la vie », n'a à vrai dire même pas lieu. – C'est peut-être le moment de noter qu'une approche plus « religieuse » de l'éthique de Wittgenstein ne sera pas abordée, quoique dans l'ensemble « Dieu », « prière » et « croyance » soient des termes fréquents. Une telle approche serait tout à fait possible, mais n'est pas ce qui est ici envisagé.

rend problématique le point de vue même à partir duquel le sens est prétendument aperçu : c'est ce point de vue problématique qui nous amène à chercher toujours au mauvais endroit. Or, ce n'est pas à la philosophie, à la métaphysique, et encore moins à la science, de nous fournir l'explication du sens du monde. En effet, le monde en sa totalité devient non-problématique lorsqu'on arrête d'attacher *son sens* à toute question et à tout espoir de réponse *dicible* – ce qui y inclut sans doute les domaines de la science, mais aussi de la métaphysique et de la théologie lorsque celles-ci prétendent *dire* quelque chose. Ce qui est alors problématique est la vision même selon laquelle le sens du monde peut être trouvé *dans* le monde, et qu'on soit par là d'une certaine manière capable de lui apporter une sorte de «justification d'existence». Est alors problématique l'attitude du sujet vis-à-vis du monde ou bien la perspective d'où il le considère. C'est ce que Wittgenstein veut dire lorsqu'il dit que le sens du monde «ne lui est pas intérieur mais extérieur», c'est-à-dire, le sens du monde n'est pas à l'intérieur du monde – à l'intérieur, pour ainsi dire, des faits du monde – mais hors de lui, dans le sujet.

Ceci était déjà dit dans les remarques des *Carnets*, lorsqu'il était question de tracer les limites du langage à partir des conditions de possibilité du sens. Ainsi, l'observation du 25.5.15 explique déjà pourquoi Wittgenstein est passé «des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde» – une expression qu'on trouve pourtant bien plus tard à la date du 2.8.16. Or, le langage étant restreint à la contingence et donc incapable d'exprimer l'inexprimable, ce n'est absolument pas à travers la science qu'on peut combler le désir pour le sens de la vie. C'est ainsi, dit Wittgenstein, qu'on se tourne plutôt vers le mystique:

25.5.15 – La tendance vers le mystique vient de ce que la science laisse nos désirs insatisfaits. Nous *sentons* que, lors même que toutes les questions scientifiques *possibles* sont résolues, *notre problème n'est pas encore abordé*.

Au paragraphe correspondant du *Tractatus* ce problème est présenté, de façon plus explicite, comme étant le *problème de la vie*.

6.52 – Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, nos problèmes de vie demeurent encore intacts (Traduction modifiée).

Les problèmes de la science n'ont rien à voir avec le problème de la vie ou avec le sens du monde ; la science n'explique pas le *quoi*, mais ne peut rendre compte que du *comment*. La science ne peut pas ainsi répondre à ce besoin de l'esprit humain de comprendre le sens de sa propre existence, et aucune «solution scientifique» ne saurait toucher la «solution du problème de la vie». C'est pour cette raison que la quête du sens rate ainsi depuis toujours sa cible et devient ensuite elle-même frustrée, angoissante et interminable. Comme on le verra, l'angoisse et la quête du sens ont pourtant pour raison l'incompréhension de la véritable « solution » : l'arrêt pur et simple de la recherche (6.52-6.521). Ce qui y est alors requis est une distinction absolue entre la science et le mystique. Ce n'est qu'à partir de la compréhension pour ainsi dire *mystique* du sens de la vie – en tant que « sentiment mystique » ou « contemplation du point de vue de l'éternité »²⁴⁹ – qu'on pourra effectivement parler de la «solution du problème» – évidemment dans le sens de sa « dissolution».

Cela dit, cette compréhension mystique doit également dépasser tout étonnement pour ainsi dire métaphysique à l'égard de l'existence du monde et abandonner toute sorte d'« explication théorique », par le biais d'une quelconque philosophie voulant pour ainsi dire palier l'insuffisance de la science. En effet, que le monde existe devient ainsi de moins en moins problématique lorsqu'on l'accepte comme quelque chose de donné et comme quelque chose de tout à fait déterminé en dépit de soi. (Ainsi, encore une fois, lorsque Wittgenstein identifie la vie et le monde, on doit prendre garde à ne pas interpréter ce monde comme le monde des événements, mais celui vis-à-vis duquel « je suis comme l'œil est dans son champ visuel »). C'est dans ce sens qu'on doit comprendre la réplique de Wittgenstein à Waismann citée ci-dessus : l'éthique a un lien avec l'existence du monde parce que le sens du monde est donné tout entier avec lui « comme quelque chose de déjà prêt » (8.7.16). C'est pourquoi on peut associer à cette

²⁴⁹ Cf. dans ce sens les notes 130 et 280.

détermination « la métaphore d'un Dieu père », celui qui crée un monde dans lequel « ma » volonté pénètre justement pour lui donner un sens – en s'accordant plus ou moins avec cette détermination (donc, en l'acceptant ou non comme telle) et en ayant par là une bonne ou une mauvaise volonté. C'est aussi pour cette raison que le sens de la vie et du monde peut être nommé comme « Dieu ». Remarquons que Wittgenstein parle ici du Dieu père comme d'une métaphore, et qu'*on peut* nommer le sens de la vie « Dieu », mais que ce ne serait pas moins correct de le nommer « Destin » (8.7.16).

En comprenant le sens de l'existence du monde comme lié à cette détermination « divine », on comprend mieux pourquoi Wittgenstein répond « je sais que le monde existe » à la question « que sais-je donc de Dieu et du but de la vie ? » Il aurait aussi pu répondre : Je sais que le monde existe et que cela m'a été ainsi donné et que je suis dans ce sens totalement impuissant. Que Dieu soit ainsi le sens de la vie et du monde signifie que ce sens a été acquis dans la compréhension selon laquelle tout débat et toute révolte contre cette détermination est inutile et vouée à l'échec. En effet, c'est la résignation à l'impuissance vis-à-vis du monde ainsi créé qui permet à la volonté d'être son propre sens : on l'a vu, c'est dans le sujet du vouloir qu'on doit le trouver. Ainsi, peu importe comment ce monde est fait – et dans un sens même « par qui » il est fait, vu que la « signature » de la création ne change en rien la détermination elle-même – ce n'est pas proprement en lui que je trouve « ma vie ».

Encore, que Dieu soit nommé le sens de la vie signifie qu'on doit soumettre sa propre volonté à la volonté de Dieu, c'est-à-dire au monde tel qu'il est: c'est pourquoi « la prière est la pensée du sens de la vie ». Pourquoi prie-t-on si ce n'est pour que l'accord avec la volonté divine ne devienne plus aisé? C'est en effet dans ce sens que Wittgenstein lui-même le fait dans ses *Carnets secrets*. On y voit de nombreuses expressions telles que « Dieu soit avec moi » et « que ta volonté soit faite ». Si les prières sont sans doute le résultat de la lecture de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï, que Wittgenstein commence à lire en date du 2.9.14, le sens de l'accord avec la volonté divine n'est pas moins une quête pour la « paix intérieure»: «Hier, j'ai décidé de n'*opposer aucune résistance*, de ne pas du tout me soucier,

pour ainsi dire, de ce qui se passe à l'extérieur, afin de préserver ma paix intérieure » (CS 26.8.14)²⁵⁰. Or, l'œuvre de Tolstoï est elle-même le résultat avoué de la quête pour le sens de la vie. L'auteur y insiste que la doctrine du Christ telle qu'elle est montrée tout au long du livre n'est pas identique à la doctrine « chrétienne » ordinairement conçue par les savants de l'Église, laquelle contiendrait ainsi des erreurs grossières et des éléments superflus. Pour Tolstoï il s'agit d'une quête personnelle, comme l'est aussi la quête de Wittgenstein dans les *Carnets Secrets*. «Je cherchais une réponse au problème de la vie», dit Tolstoï, «mais non pas une réponse théologique ou historique». Et il ajoute:

Ce qui m'importe, c'est cette lumière qui, voilà 1800 ans, éclaira l'humanité, qui m'a éclairé et m'éclaire encore ; quant à savoir quel nom donner à la source de cette lumière, quels en sont les éléments et par qui elle a été allumé, cela m'importe peu (Tolstoï, 1969, p.16)²⁵¹.

L'interprétation par Tolstoï des Évangiles aboutit ainsi dans une sorte de doctrine d'apaisement et de conviction à la fois morale et religieuse selon laquelle la seule « vie véritable » est la vie qui accomplit la volonté du Dieu père qui nous a donné le monde et la vie telle qu'elle est ; cet accomplissement se trouve à son tour dans l'esprit de celui qui le partage avec l'esprit de Dieu :

Celui qui fait la volonté du Père, il est toujours content et ne connaît ni faim ni soif. L'accomplissement de la volonté de Dieu satisfait toujours, portant sa récompense en lui-même. On ne peut pas dire : je ferai la volonté du Père plus tard. Tant qu'il y a la vie on peut et l'on doit accomplir la volonté du Père. [...] Ce qui est véritable, c'est que nous ne nous donnons

²⁵⁰ Et si cette paix intérieure a ici une signification également religieuse, sa caractérisation n'est pas moins stoïcienne. Déjà, la propre résignation de sa volonté à la volonté divine en tant qu'un « accord » qui n'oppose aucune résistance porte aussi une marque stoïcienne.

²⁵¹ Voir dans ce sens aussi *A Confession*, l'œuvre où Tolstoï raconte en détail les doctrines et les chemins par lesquels il a dû passer avant de parvenir au sens que lui a été apporté par la seule doctrine de Jésus : Tolstoï, 2008a.

pas la vie à nous-mêmes, mais c'est quelqu'un d'autre qui nous la donne. (*ibid.*, p.124).

Et pour que les gens ne croient pas que le royaume des cieux est quelque chose de visible mais pour qu'ils comprennent que le royaume de Dieu consiste dans l'accomplissement de la volonté du Père, et que l'accomplissement de la volonté du Père dépend de l'effort de tout homme ; pour que les gens comprennent que la vie ne leur est pas donnée pour accomplir leur volonté propre, mais celle du Père, et que le seul accomplissement de la volonté du Père sauve de la mort et donne la vie [...]. (*ibid.*, p.132).

Si pour Wittgenstein le sens de la vie peut être nommé comme «Dieu» c'est d'abord et avant tout parce qu'on lui concède ce pouvoir non-expliqué et non-fondé, donc non-théorique, de nous donner un monde tout prêt. Et si ce « Dieu père » n'est qu'une métaphore pour rendre compte de ce pouvoir qui nous est étranger, il n'est pas moins une condition pour comprendre le sens de la vie comme une *résignation à ce qui ne dépend pas de nous*. Cela explique la liaison faite par Wittgenstein entre l'éthique, l'existence du monde et Dieu. Certes, ce Dieu qu'il prie peut avoir le visage du Dieu de Tolstoï, mais sa conception est ici complètement dépendante des aspects spécifiques de son éthique, tels que la volonté transcendantale comprise comme limite du monde et ainsi indépendante du monde des événements. Voilà pourquoi, encore une fois, on doit nécessairement répondre à la question « que sais-je de Dieu et du but de la vie? » avec les expressions suivantes : je sais que le monde existe, et que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel, et qu'après tout au sens de la vie et du monde nous pouvons donner le nom de «Dieu». L'entrée du 8.7.16 des *Carnets 1914-1916* revient sur cela et l'explique de façon plus précise:

8.7.16 – Croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie.

Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout.

Croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens.

Le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénétre du dehors dans le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt. [...]

C'est pourquoi nous avons le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère.

De quoi que nous dépendions, nous sommes en tout cas, en un certain sens, dépendants, et ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu.

Dieu serait, en ce sens, simplement le Destin, ou, ce qui est la même chose, le monde – indépendant de notre vouloir.

La vie acquiert ainsi un sens avec la «croyance en un Dieu» – et, remarquons-le, ce n'est pas «croire en Dieu», mais «en un Dieu» – à travers la compréhension de la création indépendante du monde, c'est-à-dire, indépendante de notre vouloir. Qu'on nomme cette force créatrice «Dieu», «Destin» ou autre chose, l'important pour le sens qui est acquis est le fait que le monde nous est donné et déterminé tel qu'il est sans qu'on y soit pour rien. Le monde qui nous est donné, nous est donné sans aucune possibilité de changement; c'est au vouloir de s'y adapter en le pénétrant du dehors. C'est cette détermination indépendante de notre vouloir qui nous donne le sentiment d'une volonté étrangère ayant la maîtrise de notre vie. Dans un sens, dit Wittgenstein, ce sentiment est justifiable parce qu'il y a tout ce qui arrive dans le monde, et le monde lui-même, et ce sur quoi nous ne saurions jamais avoir de contrôle. On pourrait donc expliquer ce sentiment à travers le pouvoir qu'on accorde à Dieu ou au Destin. Cette supposée volonté étrangère est alors le fait même de l'existence du monde et c'est pourquoi il n'y a aucun sens à s'en étonner et à se débattre: cette dépendance est absolument nécessaire et infaillible.

Comment ne pas voir dans cette explication, et même, pourrait-on dire, dans l'interprétation tolstoïenne de la doctrine de la volonté divine, dans la résignation à ce qui ne dépend pas de nous, dans la dépendance de la volonté à la volonté de Dieu, la signification stoïcienne de ce qu'est la *résignation* – et par suite la liberté? Soumettre la propension de sa volonté à la volonté de Dieu, dit Épictète, est la seule manière d'«échapper» à ce sentiment de dépendance à une volonté «étrangère» – qui n'est en fait «étrangère»

que parce qu'on la conçoit ainsi et qu'on ne s'est pas encore mis en accord avec elle²⁵²:

Ainsi réfléchit l'homme prudent, et il en vient à comprendre que, s'il s'attache à Dieu, il accomplira son trajet en sécurité. – Comment comprends-tu : « s'attacher à Dieu » ? – De telle sorte que tout ce que Dieu veut, cet homme, lui aussi, le veuille ; que ce que Dieu ne veut pas, cet homme ne le veuille pas non plus. – Comment donc cela peut-il se faire ? – Comment, en effet, sinon en considérant les vouloirs de Dieu et son gouvernement ? Que m'a-t-il donné qui soit à moi et dont je sois le maître ; que s'est-il réservé à lui-même ? Il m'a donné ce qui est du domaine de la personne morale, il l'a créé soumis à mon pouvoir, affranchi de tout obstacle, de toute entrave. Ce corps de boue, comment pouvait-il le créer libre d'entraves ? Eh bien ! il l'a soumis à la révolution de l'Univers, ainsi que ma fortune, mes meubles, ma maison, mes enfants, ma femme. Pourquoi, dès lors, lutter contre Dieu ? Pourquoi vouloir ce qu'on ne peut pas vouloir, posséder à tout prix ce qui ne m'a pas été donné ? (Épictète, 2004, IV, 1, 98-101).

Or, dans les termes de Wittgenstein, cette impuissance absolue à l'égard de la détermination de l'existence du monde, signifie en même temps une indépendance complète entre le monde et la volonté, indépendance qui explique ce détachement stoïcien par rapport à tout ce qui est « extérieur » au sujet. Si le monde tel qu'il est ne dépend pas de notre vouloir – mais de la volonté de Dieu – notre vouloir non plus ne dépend pas du monde. C'est ainsi que le vouloir est aussi *absolument libre*. Et c'est exactement là où réside la signification du lien entre l'éthique et l'existence du monde : dans la compréhension de cette indépendance à travers laquelle on comprend aussi le sens de la vie. De cette manière, ce qu'est l'éthique ne peut pas du tout dépendre *du fait qu'il y ait* un monde déterminé. C'est ce que Wittgenstein veut dire par cette remarque du 2.8.16:

²⁵² Comme le dit Épictète : « Car, ce qu'il n'est pas en ton pouvoir de te procurer ou de conserver à ta guise, cela t'est étranger », et l'accord de la volonté au monde n'est pas de ces choses (Épictète, 2004, IV, 1, 77).

2.8.16 – Peut-il y avoir une éthique, s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant ? Oui, si l'éthique doit être quelque chose de fondamental. Si je ne me trompe point, il ne suffit donc pas au jugement éthique que soit donné un monde²⁵³.

Pourtant, *qu'il y ait* un monde qui n'est ni bon ni mauvais – on se rappelle que la valeur n'est pas dans le monde – est en fait la matière de la *compréhension*, du *détachement* et de la *liberté* dont il est question : le sens de la vie est acquis par la disposition du vouloir face à l'impuissance à l'égard du monde et la manière dont les choses y arrivent. Ainsi, d'une certaine façon, croire en un Dieu est croire que la vie peut avoir un sens en dépit de tout hasard, et croire alors que ce sens est *tout ce qui* dépend de nous. C'est par là que cette croyance est la croyance « en deux divinités » : le monde en sa totalité, lequel Wittgenstein vient ici d'identifier ou bien avec le Destin ou bien avec Dieu, *et* le sujet du vouloir, nommé ici le « Je indépendant » (8.7.16). Or, le monde qui nous est donné est indépendant de notre vouloir et, d'après ce qu'on vient de lire, est par là même « divin » vu qu'il est ainsi déterminé par la « volonté de Dieu » ; ainsi, dit Wittgenstein, « je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant » (11.6.16) et à la merci de son existence indépendante. Voilà ce que signifie la « divinité du monde ». Pourtant, dit encore Wittgenstein, « je puis me rendre indépendant du Destin » (8.7.16), c'est-à-dire du monde, à travers mon propre vouloir : « Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements ». Voilà maintenant ce que signifie la « divinité du vouloir ».

En date du 1.8.16, Wittgenstein explique autrement cette divinité du monde en disant que « la manière dont tout a lieu, c'est Dieu. Dieu est la manière dont tout a lieu ». Dans ce sens, encore, croire en un Dieu est aussi croire en l'indépendance du monde : si tout ce qui arrive est sous le pouvoir de Dieu, croire en un Dieu est aussi *renoncer* à tout faux contrôle sur les événements – et, comme on verra bientôt,

²⁵³ Évidemment, c'est du sujet du vouloir en tant que condition de possibilité qu'on parle. Comme l'on l'a vu, « fondamental » s'explique ici par « transcendantal ».

c'est parce qu'il faut *renoncer* à influencer sur les événements que cette «croyance» est plutôt une sorte de «conviction». Cette indépendance signifie alors qu'on ne peut rien changer dans le monde, que tout y arrive comme cela arrive et que les faits ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais, et qu'ils n'apportent donc rien au sens de la vie. C'est pourquoi les faits du monde ne résolvent pas tout (8.7.16). Dans le *Tractatus* cela est dit de la manière suivante: «Les faits appartiennent tous au problème à résoudre, non pas à sa solution» (6.4321). Certes, la «solution» concerne ici sans doute la solution du problème de la vie et non un quelconque problème de la science de la nature, tel que Wittgenstein l'annonce un peu plus tôt (6.4312). Cela nous permet de revenir sur les remarques des paragraphes 6.4-6.421 mentionnés ci-dessus : vu que le sens du monde est hors du monde et donc hors du domaine des faits, les faits eux-mêmes n'ont aucune valeur éthique, et c'est pourquoi, même si Dieu est ici identifié à la manière dont tout a lieu ou bien à l'ensemble du monde tel qu'il nous est donné, « Dieu ne se manifeste pas *dans* le monde» (6.432)²⁵⁴. L'important dans la compréhension du sens de la vie n'est pas *comment* est le monde, et ainsi la seule possibilité d'attribution de la valeur se fait par rapport au vouloir lui-même: «Les choses acquièrent de la 'signification' par leur rapport à ma volonté. Car 'toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre'» (15.10.16).

On comprend par là, encore une fois, le pourquoi de ces réponses spécifiques données par Wittgenstein à la question « que sais-je de Dieu et du but de la vie?»: je sais que le monde existe et que la vie est le monde (11.6.16). Or, si d'une part on ne peut pas plier les événements du monde à notre volonté parce qu'ils sont des faits du hasard, – ou de Dieu ou du Destin, comme on veut – et si, d'autre part, on ne peut *dominer* le monde qu'en *renonçant* à influencer sur ces événements, l'identification entre le monde et la vie n'est pas ici autre chose que *l'accord du vouloir au monde*, c'est-à-dire le fait d'être en accord avec le monde tel qu'il nous est donné et la manière dont il arrive. Si on ne peut pas avoir d'influence sur les événements, vouloir en avoir signifie vouloir transgresser ses propres limites et son propre

²⁵⁴ Et c'est pourquoi « *comment* est le monde, cela est pour le plus haut [*das Höhere*] totalement indifférent » (6.432). Traduction de Latraverse : cf. Latraverse, 2000-2001.

pouvoir (se débattre et se révolter) et vouloir par là faire que le Destin ou Dieu dépende de notre volonté – ce qui est parfaitement impossible²⁵⁵.

Mais quel est alors la teneur de cette *résignation* ? Pourquoi a-t-elle une signification proprement stoïcienne ? Pourquoi doit-on *renoncer* à une quelconque incidence sur le monde ? N'agit-on pas dans le monde ? Ne fait-on pas partie du monde ? Et pourquoi cela est-il lié à l'éthique ? La réponse à ces questions passe ici par le fait que pour Wittgenstein cet accord avec le monde est la seule manière de parvenir au bonheur. En effet, Wittgenstein l'écrit dans la suivante remarque des *Carnets 1914-1916*, où le bonheur semble en outre être identifié à l'*absence de trouble* :

8.7.16 – Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* « être heureux ».

Je suis alors, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que « j'accomplis la volonté de Dieu ». [...]

Lorsque ma conscience trouble mon équilibre, il y a quelque chose avec quoi je ne suis pas en accord. Mais quoi ? Est-ce *le monde* ?

Alors, pour vivre heureux, *on ne doit pas vouloir* plier les événements comme bon nous semble, mais on doit être en accord avec n'importe quel cas et n'importe quelle contingence, sous peine de déséquilibre. On ne doit pas, comme le dirait Sénèque, s'obstiner contre les circonstances. En effet, comment ne pas devenir misérable, si tout ce qu'on désire nous échappe ? Comment ne pas être frustré, si tout espoir devient désespoir ? Comment alors ne pas se rebeller contre cette volonté étrangère (comment ne pas lutter contre Dieu, comme le dirait Épicète), lorsqu'on la soupçonne contre nous, comme si Dieu pouvait avoir quelque chose à voir avec les événements indifférents et sans valeur qui n'arrivent que par hasard ou par la détermination du Destin ? Comment ne pas être troublé si le vouloir est en tout temps en désaccord avec ce qui arrive, soit pour le bien soit pour le mal ?

²⁵⁵ Cf. aussi Épicète, 2004, IV, 1, 90.

Enfin, demande Wittgenstein, «peut-on désirer et cependant ne pas être malheureux si le désir n'est pas exaucé? (Et cette possibilité est toujours présente)» (29.7.16). Ou bien:

13.8.16 – À supposer que l'homme ne puisse exercer sa volonté, et doive souffrir toute la misère de ce monde, qu'est-ce qui pourrait alors le rendre heureux ? Comment l'homme peut-il seulement être heureux, puisqu'il ne peut se défendre de la misère de ce monde?²⁵⁶

Il doit être clair qu'ici «exercer sa volonté» ne signifie pas l'exercer *dans* le monde, mais plutôt la rendre en accord avec tout ce qui arrive, sans concevoir les simples faits, neutres par rapport à la valeur, *comme* des «misères de ce monde»²⁵⁷. En effet, c'est là à vrai dire la seule manière de se défendre «de la misère du monde» – on l'a vu, c'est ainsi que d'une certaine manière on le «domine» (11.6.16). Également, il doit être clair par là que le seul moyen d'arriver au bonheur consiste dans cet exercice de la volonté. Il n'y a rien d'autre qui semble pouvoir rendre l'homme heureux, dit Wittgenstein, sinon exercer sa volonté. Mais puisque, comme on verra, cela n'est pas la même chose que d'exercer son désir, l'homme ne peut donc être heureux qu'en adaptant son vouloir, renonçant ainsi à vouloir y adapter le monde. Dans ce sens, *désirer* est signe de malheur, parce que signe de l'incompréhension qui veut encore plier le monde à sa volonté, signe qu'on est donc encore entre les mains de la contingence.

Si pour vivre heureux on doit alors être en accord avec le monde, que celui-ci soit entendu comme la volonté de Dieu ou comme le simple hasard, ce qu'il s'agit d'accomplir est donc, pour ainsi dire, une volonté qui n'est pas «la nôtre». Or, dans ce sens, le bonheur acquis par cette conformité ne peut aucunement être conçu comme un état transitoire de l'âme ou comme un simple plaisir ou une joie passagère: «Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce

²⁵⁶ Puisque cette dernière remarque est aussi une « question-guide », on y reviendra plus tard pour ce qui est spécifiquement de la « misère du monde ».

²⁵⁷ Si bien et mal ne sont que des caractéristiques du sujet du vouloir, c'est en fait lui qui *voit* les événements du monde comme bons ou comme mauvais.

monde. Pour lui les agréments de ce monde sont autant de grâces accordées par le Destin» (13.8.16). Ici, les misères du monde aussi bien que ses agréments sont de ces choses qui ne dépendent pas de nous. Et ce n'est donc aucune de ces «grâces» du Destin qui compose la vie heureuse. Tel que pour le stoïcisme, le bonheur est ici plutôt *apaisement* ou *sérénité*, ou encore *absence de trouble*, autant par rapport à ce qui arrive qu'à ce qui n'arrive pas. Wittgenstein disait déjà dans sa prière du 26.8.14 des *Carnets Secrets* que pour avoir la *paix intérieure*, il faut surtout n'opposer aucune résistance contre des événements extérieurs. Et c'est cette paix intérieure qu'il cherche tout au long de son passage par les tranchées de la Première Guerre, lorsqu'il s'exhorte à ne pas se perdre, à ne pas succomber à la sottise des autres, à ne pas entrer en colère, à ne pas avoir peur de la mort, en répétant à lui-même des «formules» tout à fait stoïciennes telles que celle-ci, par exemple: «L'homme ne doit pas être assujetti au hasard. Pas plus pour ce qui lui est favorable que pour ce qui ne l'est pas» (CS 6.10.14). Certes, comme le reconnaissait Sénèque auprès de son disciple Serenus, ce n'est pas chose facile. Il s'agit, pour Wittgenstein, dans les conditions en cause, d'un combat quotidien de l'âme contre toute circonstance: «Quand je suis fatigué et que j'ai froid, malheureusement, je perds aussitôt la force qui me permet de supporter la vie telle qu'elle est. Mais je m'efforce de ne pas la perdre» (CS 8.10.14).

En fait, cela signifie que l'adaptation ou la *résignation* de la volonté à la vie telle qu'elle est, est plutôt une adaptation de la volonté à soi-même, à la décision d'opter pour le bonheur, c'est-à-dire pour l'apaisement que constitue nécessairement le bonheur. Encore une fois, dans cette citation du 26.8.14, Wittgenstein parle d'avoir *décidé* de ne pas opposer de résistance à ce qui se passe à l'extérieur. Un peu plus tard, il se rend compte de la difficulté de la tâche: «Je n'ai pas encore mis en pratique ma décision de complète passivité. La brutalité des camarades est une chose qui, pour moi, ne cesse d'être terrible. Mais il suffit de rester près de soi» (CS 29.8.14). L'adaptation de la volonté à la volonté du monde est ainsi à la limite un accord de la volonté avec soi-même. La résignation est dans ce sens, encore une fois, tel que pour le stoïcisme, ce qui constitue la *liberté* elle-même de la volonté.

Pourtant, et ceci est particulier à Wittgenstein, quoiqu'on parle de la volonté de Dieu ou de l'action du Destin, on ne peut pas comprendre ce que veut dire ici «accord avec le monde», si on ne tient pas compte de cette volonté comme *limite du monde*. Puisque la volonté est complètement indépendante du monde, l'accord avec lui est en fait l'accord avec ses propres limites. Il n'y a à vrai dire pas de «volonté transcendante» régissant l'ensemble du monde, mais toute volonté qui est commune à l'ensemble du monde est commune à *ma* volonté. Conformément au caractère solipsiste du *Tractatus*, *l'ensemble du monde* est donc *mon* monde, *ma* vie, *ma* volonté. Si le «je» est ce point sans extension auquel le monde tout entier est coordonné, il ne reste qu'au sujet lui-même de voir et de vouloir le monde tel qu'il est ; tout accord de la volonté avec la volonté du monde revient donc à l'accord de la volonté avec soi-même:

17.10.16 – Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde. Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté. De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde.

Ceci explique finalement pourquoi Wittgenstein parle du bien et du mal comme ayant une «interdépendance avec le sens du monde» (11.6.16): bien et mal ne sont que des caractéristiques du sujet de la volonté, et si ma volonté *est* la volonté du monde, je suis en accord ou non avec le monde en ayant une bonne ou une mauvaise volonté. C'est dans ce sens qu'on doit comprendre l'affirmation selon laquelle «l'homme *est* microcosme», étant donné que Wittgenstein ajoute: «Je suis mon monde» (12.10.16, cf. aussi 5.63). Il est vrai qu'on pourrait comprendre l'homme en tant que «microcosme» comme la représentation à petite échelle du monde en sa totalité; pourtant, le sens le plus précis de cette remarque est ici la considération selon laquelle l'ensemble du monde *est* l'homme, ou bien que l'ensemble du monde *est* le sujet du vouloir. Le monde auquel se rapporte ici «microcosme» n'est alors autre que «le monde en tant qu'être unique», en tant que la *réalité* toute entière à laquelle s'accorde le sujet (15.10.16).

Cette conformité de la volonté au monde qui constitue essentiellement le bonheur, passe donc par la compréhension selon laquelle la (*ma*) vie est le (*mon*) monde (11.6.16, 5.621) ; et, comme on l'a vu, cela ne signifie aucunement la vie physique ou psychologique et par conséquent pas non plus le monde en tant qu'objet ou en tant qu'ensemble de faits ; ce qu'on doit comprendre est que cette *vie* se résume ici à la vie de la volonté, celle qui contient en soi le monde en sa totalité et qui lui donne par là son sens. Autrement dit : cette conformité passe ainsi par la compréhension ou la *conscience* de «l'unicité de ma vie» (1.8.16). C'est notamment de cette conscience, dit Wittgenstein, que naît la religion – et la science, et l'art. Et ensuite il ajoute : «Et cette conscience, c'est la vie même» (2.8.16). D'une certaine manière, la conscience de «l'unicité de ma vie » est la conscience de l'accord de la volonté avec soi-même, «bonne conscience» qui est ainsi le bonheur (13.8.16).

On ferme ainsi le cercle qui a été ouvert avec la première «question-guide» des *Carnets 1914-1916* : «que sais-je de Dieu et du but de la vie?» L'intégralité de la réponse peut être résumée comme suit : si le but de la vie est l'apaisement ou une conscience sans trouble, si cela signifie être en accord avec le monde, et si cet accord est somme toute la conscience de l'indépendance entre la volonté et le monde ou bien la conscience que la volonté *est* la totalité du monde, c'est pour ainsi dire *cette prise de conscience elle-même* qui est à la fois le *but* et le *sens* de la vie. Finalement, si le sens de la vie peut être aussi nommé «Dieu», Dieu est dans un sens «la voix de la conscience». Notons, pourtant, que la *conscience* est toujours ici liée au bonheur et au malheur, et que « la voix de Dieu » ne peut donc être «la voix de la conscience» que si Dieu est lui-même cette volonté à laquelle on se soumet et à travers laquelle on arrive à la conformité et à la résignation qui permettent à leur tour l'apaisement:

8.7.16 – Il est certainement correct de dire : la conscience est la voix de Dieu.

Par exemple, je suis malheureux à la pensée d'avoir offensé tel et tel. Est-ce là ma conscience ?

Peut-on dire : « Agis selon ta conscience, quelque forme qu'elle prenne ? »

Sois heureux !

Or, d'après l'impératif final, la réponse à la dernière question de la citation est certainement : non. Il faut agir selon la conscience du bonheur, la conscience de l'accord avec le monde, qui la rend par là sans trouble²⁵⁸. Il faut donc agir «selon la conscience» lorsque celle-ci « prend la forme » du bonheur – et non pas, alors, lorsqu'elle « prend la forme » du malheur, de l'opposition au monde. Ce n'est qu'à travers cette conscience ainsi façonnée que la vie peut obtenir le bonheur demandé, et c'est pourquoi l'expression que Wittgenstein emploie un peu plus tard ne doit pas nous confondre. En répondant à la question de savoir comment on peut se défendre des misères de ce monde, Wittgenstein dit : « Par la vie de connaissance [*Erkenntnis*], précisément » (13.8.16). Toutefois, «connaissance» ne veut bien sûr pas dire ici «connaissance objective» ; il n'y a là aucun lien avec la simple accumulation de savoirs, et « *Erkenntnis* » pourrait aussi bien être traduit par « reconnaissance ». En effet, ce dont il s'agit là est plutôt d'une sorte de lucidité ou de compréhension vis-à-vis du détachement du monde tel qu'il est et, donc, d'une reconnaissance selon laquelle la résignation est le seul « moyen » possible pour l'atteinte de la vie heureuse, une reconnaissance faite à partir du vouloir comme seul porteur du bien et du mal. D'où le fait que « la bonne conscience est le bonheur garanti par la vie de connaissance » (13.8.16). Mais dans ce sens, avoir une « bonne conscience » ne peut pas signifier avoir simplement une conscience libre de toute culpabilité, – comme le terme pourrait nous suggérer dans son acception ordinaire, ou même aussi chrétienne – mais aussi libre de *tout* trouble possible ; certes, la culpabilité n'est elle-même autre chose que signe de malheur (Wittgenstein le dit : l'offense à autrui peut nous rendre malheureux (8.7.16)). Ainsi, si la bonne conscience est elle-même le bonheur assuré par cette « reconnaissance » de la résignation, elle consiste alors en une conscience *tranquille*, dans la signification proprement stoïcienne de ce terme : équilibrée, en accord avec le monde, en accord, si on veut, avec la voix de Dieu, reconnaissante et résignée. Cela devient encore

²⁵⁸ Certes, on ne sait pas encore ici ce que veut proprement dire « agir », sujet dont on parlera lors d'une autre « question-guide ».

plus clair avec la remarque suivante : « La vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde » (13.8.16)²⁵⁹.

Tout cela nous amène maintenant justement à une autre «question-guide» des *Carnets 1914-1916*.

2.2.3. Mais Peut-on Vivre de Telle Sorte que la Vie Cesse d'être Problématique ?

Cette question, qui date du 6.7.16, peut en fait être posée de différentes manières: Peut-on vivre de telle sorte que les supposés problèmes de notre vie puissent être résolus ? Ou peut-on vivre de telle sorte que ces problèmes puissent tout simplement disparaître? Et, malgré le sentiment d'insatisfaction vis-à-vis des événements du monde, peut-on vivre de telle sorte que la vie ait un sens? Est-il possible que le sens du monde lui-même (le fait qu'il existe) cesse d'être problématique?

²⁵⁹ Ainsi, s'il y a effectivement un sens à parler de « la vie de connaissance » comme liée à la compréhension de la *contingence* du monde et de la *nécessité* de la volonté, il me semble pourtant exagéré de l'associer à une tradition quelconque, tel que le fait Stokhof par exemple – quoique l'auteur reconnaisse qu'il ne s'agit pas là d'une connaissance « objective » ou « descriptive » par le langage légitime tel qu'établi par le *Tractatus*: "Describing the ethical life as a life of knowledge is not uncommon and can be found in some form or other in various traditions. For example, in the mystical writings of Meister Eckhart emphasis is placed on a certain type of knowledge (*Vernunft*) that is a prerequisite for the ultimate *unio mystica*. Similar notions play a role in various Platonist and Neoplatonist traditions. Compare also the role of *gnosis* in early Christian gnosticism (which was influenced by Neoplatonism) and that of *prajna* in *Mahayana* Buddhism. This knowledge which has nothing to do with knowledge of facts, constitutes the basis of the ultimate liberation. And conversely, in both traditions ignorance is considered to be the primary source of delusion and suffering. In both traditions there is a concomitant notion of wisdom (*Sophia*, *prajnaparamita*), which is often personified. So what Wittgenstein is referring to here is a kind of non-cognitive knowledge that forms the basis of the ethical and that is familiar from various traditions." (Stokhof, 2002, p.297) Pourtant, pour ce qui est de Wittgenstein, cette « vie de connaissance » n'est vécue qu'à travers une expérience qui est tout à fait *personnelle* et *indépendante* de n'importe quel « mysticisme » ordinairement conçu, ce qui peut être observé par l'accent qui est mis sur le changement du vouloir dès sa propre décision.

La réponse sera bien sûr positive et la plupart des remarques des *Carnets 1914-1916* qui suivent cette question sont en effet consacrées à sa résolution, c'est-à-dire, à penser la manière à travers laquelle on peut accomplir le but de la vie, d'une vie apaisée, qui n'est plus problématique, et qui a donc trouvé son sens. Pour ce qui est de la présente recherche, cette *résolution* passe maintenant par l'examen de ces deux points suivants : 1) d'une part, par la caractérisation de la vie heureuse et des éléments qui la composent, et par la caractérisation des « critères » d'identification de ce qu'est une *vie heureuse* par opposition à une *vie malheureuse* ; 2) d'autre part, par la manière dont *on parvient* à l'apaisement. Comment peut-on *devenir* heureux, étant donné que Wittgenstein affirme que « l'homme ne peut se rendre heureux sans plus » (14.7.16)? Quels sont ainsi les « moyens » corrects à suivre pour que la vie cesse d'être problématique ? Comme on le verra à la fin, cependant, quoiqu'on puisse parler de deux aspects différents, la démarche nécessaire à l'égard de la vie heureuse et ce qu'est la vie heureuse elle-même, aboutissent à une seule et même caractérisation. Ce qui signifie que les aspects qui composent cette « image » de la vie apaisée sont les mêmes que les « moyens » pour y arriver. Cela signifie en outre que ces « moyens » ne doivent pas être compris de façon simplement instrumentale, mais qu'ils portent en eux-mêmes déjà la valeur de la vie ou de son sens, sens vis-à-vis duquel ils ne sont pas à proprement parler des « moyens », mais plutôt des fins en eux-mêmes. Ils sont donc choisis par l'apaisement même qu'ils entraînent de manière intrinsèque²⁶⁰.

Avant tout, pourtant, il en va sans doute ainsi pour ce qui est du choix de la vie heureuse elle-même. On parlait plus haut, dans le contexte stoïcien, de ce qu'est le *summum bonum* : le bonheur est ce en vu de quoi tout est choisi mais qui n'est choisi que par soi-même. Certes, Wittgenstein n'emploie pas les mêmes termes, mais la signification est ici tout à fait analogue ; c'est-à-dire, la vie heureuse, la vie non-problématique, n'a d'autre justification que la vie heureuse elle-même :

²⁶⁰ La division des sujets n'est donc ici qu'une exigence méthodologique.

30.7.16 – J'en reviens toujours à ceci : que, simplement, la vie heureuse est bonne, et mauvaise la vie malheureuse. Et si *maintenant* je me demande *pourquoi* je devrais être heureux, la question m'apparaît de soi-même être tautologique ; il semble que la vie heureuse se justifie par elle-même, qu'elle *est* l'unique vie correcte.

Ceci établit d'emblée le bonheur comme le but même de la vie. Et qu'il soit tautologique d'en demander une justification signifie qu'il est également tautologique de demander pourquoi le malheur est mauvais. Peut-on vivre volontiers une « vie problématique » sans que cela ne soit déjà par là-même « problématique » ? Ainsi, comme la vie heureuse, la vie malheureuse (ou son « choix ») est dans ce sens également « injustifiable »²⁶¹.

Mais si cela s'applique à l'éthique stoïcienne, ce qui est ici à proprement parler *stoïcien* est surtout la manière de comprendre cette *vie non-problématique* elle-même:

6.7.16 – Et en ce sens Dostoïevski a parfaitement raison, qui dit que l'homme heureux parvient au but de l'existence.

On pourrait encore dire que celui-là parvient au but de l'existence qui n'a plus besoin de buts hors de la vie. C'est-à-dire celui qui est apaisé.

La solution du problème de la vie se marque par la disparition du problème.

Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique ?

Parvenir au but de l'existence est donc parvenir à vivre une vie heureuse. Le bonheur ne signifie pourtant pas ici autre chose que l'accomplissement de la vie elle-même : elle devrait se suffire en sa totalité. N'avoir besoin *que* de la vie est ainsi ce qui permet de trouver l'apaisement, vu que la vie heureuse se satisfait dans sa propre existence, sans placer son sens ailleurs que sur le fait même de la vie.

²⁶¹ On reviendra sur cette remarque pour ce qui est de la rectitude impliquée dans ce choix.

Cela signifie, comme on verra, que le sens de la vie ne doit pas être mis dans ce qui est hors de portée du vouloir.

Mais Wittgenstein nous dit ici en outre que la différence entre la vie heureuse et la vie malheureuse ne concerne pas une solution spécifique ou une réponse pour ainsi dire positive et objective à ce qui rend la vie «problématique», mais concerne plutôt tout simplement la *disparition* de tout problème. On l'a vu plus haut, on ne peut à vrai dire parler de «problèmes» que lorsqu'on peut effectivement *dire* quelque chose. C'est ainsi qu'on parle des problèmes et des questions scientifiques passibles d'être résolues à travers le langage. Pourtant, ce qu'on nomme ici « le problème de la vie » ne se rapporte à rien de ce qui est contingent et dicible, et ne se rapporte alors à aucune vraie «réponse». C'est pourquoi, comme on l'a vu, il ne reste pas non plus de «question»: «D'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question. Il n'y a pas d'*énigme*. Si une question peut de quelque manière être posée, elle peut aussi recevoir une réponse» (6.5). Mais le « problème de la vie », ou le problème du sens de la vie, n'est même pas exprimable par le langage et s'il s'agit d'en trouver une solution, il est clair que celle-ci ne saurait jamais être *dite*. Par conséquent, on ne devrait même pas parler de la solution du problème de la vie, mais de sa *dissolution* ; dans ce sens, la solution *est* la dissolution: le «problème» doit tout d'abord disparaître en se dissolvant à travers l'analyse du langage – c'est bien à cela que doit servir la tâche critique de la philosophie.

Pourtant, si la philosophie peut nous aider à voir que la question n'est pas une question légitime, le fait que cette dissolution soit en elle-même la solution voulue appartient à une compréhension tout à fait morale. La vie devient non-problématique lorsqu'on en *décide* ainsi et qu'on abandonne *de bon gré* toute quête de supposées réponses:

6.52 – Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, nos problèmes de vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse.

6.521 – La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème.

(N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consistait ?)

La *réponse* est de n'avoir alors aucune « réponse ». Et la *solution* de tout problème est ainsi de le faire *disparaître*. L'observation du paragraphe 6.521 entre parenthèses – qui constitue en effet une autre des « questions-guides », à laquelle on reviendra plus tard – pourrait nous faire croire que la solution est ici acquise de manière tout à fait inattendue, ou bien que l'arrêt pur et simple de la recherche pourrait nous donner tout d'un coup et intégralement le sens de la vie. Mais ce n'est pas le cas – et ceci anticipe en partie l'argument contre le caractère sceptique de cette dissolution. L'arrêt de la quête n'entraîne pas forcément, par soi-même, la clarté de la solution, puisqu'il ne s'agit pas là d'une conséquence fortuite, ni même à proprement parler d'une « conséquence ». Or, dit Wittgenstein, « l'homme ne peut se rendre heureux sans plus » (14.7.16): il s'agit de comprendre et de considérer *d'emblée* la dissolution *comme* la vraie solution, en comprenant par là tout ce qu'une telle décision implique, vu qu'on se décide effectivement pour le bonheur (la paix intérieure) et qu'on doit agir en conséquence; dans ce sens, la dissolution du problème de la vie demande un changement à part entière. Il ne suffit donc pas d'arrêter de poser des questions illégitimes, – simplement parce qu'on ne trouve pas de réponse – mais d'*accepter* cela comme une partie essentielle de la manière de vivre proprement non-problématique. C'est pourquoi l'arrêt de la quête pour le sens et la disparition du problème ne nous mènent pas à une vie qui serait vide; cette vie n'est vide que de troubles, non pas *tout simplement* vide; au contraire, c'est par là qu'elle acquière sa pleine signification. Dans ce sens, la solution du problème de la vie doit être préalablement *reconnue* dans sa disparition, – et je pense ici au terme « reconnaissance » tel qu'employé ci-dessus en lien avec la « vie de connaissance » – ce qui engendre forcément l'abandon volontaire de tout ce qui pourrait être encore raison de frustration, de peur, d'espoir et de doute, et donc l'abandon d'une manière de vivre qui n'est pas cohérente avec la décision pour l'apaisement – et, comme on verra, qui n'est pas *moralement* correcte

non plus. C'est dans ce sens et dans ce contexte qu'on doit comprendre une remarque des *Carnets secrets* telle que la suivante : «Tu sais ce que tu as à faire pour vivre heureux ; pourquoi ne le fais-tu pas ? Parce que tu n'es pas raisonnable. Une mauvaise vie est une vie déraisonnable» (CS 12.8.16). C'est-à-dire, une mauvaise vie est déraisonnable parce qu'elle ne reconnaît pas ce qui est en son pouvoir de reconnaître (que la solution consiste dans la dissolution, par exemple), ou bien parce qu'elle n'altère pas ce qu'elle a le pouvoir d'altérer d'après la décision prise (accepter volontiers la disparition des problèmes, par exemple, et non pas à contrecœur). Une vie déraisonnable est ainsi une vie qui donne toute la place à la misère du monde en dépit de son vouloir – contrairement à la «vie de connaissance» qui est heureuse en dépit de la misère du monde²⁶².

Dans ce sens, la réponse affirmative à la question « mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique ? » exige un changement qui se rapporte non seulement à l'arrêt de la quête pour le sens, mais un changement de la manière de vivre la vie en son intégralité. C'est en effet ce changement complet et absolu qui fera disparaître sans trouble tout ce qui est problématique et qui éclairera par là la reconnaissance même de sa *solution*. Wittgenstein le dit ainsi dans une observation des *Remarques mêlées* qui est très proche en esprit des remarques des *Carnets 1914-1916* et des *Carnets secrets*, malgré les années qui les séparent:

La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre [*eine Art zu leben*] qui amène ce qui est problématique [*das Problemhafte*] à disparaître [*zum Verschwinden*].

Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme de la vie. Tu dois donc changer ta vie, et si celle-ci s'accorde à une telle forme, alors ce qui est problématique [*das Problematische*] disparaît.

²⁶² C'est donc à « vie de connaissance », « bonne conscience » ou « bon vouloir » que s'oppose ici « déraisonnable ». Et « raisonnable » entraîne donc évidemment aussi l'accord avec le monde tel qu'il est, le renoncement, la résignation, l'accord de la volonté avec soi-même. Voir la citation des *Carnets 1914-1916* ci-dessus : 13.8.16.

Mais n'avons-nous pas le sentiment que celui qui ne voit pas là de problème est aveugle à quelque chose d'important, voire ce qui est le plus important [*das Wichtigste*] ? Ne pourrais-je pas dire qu'il vit sans but – et justement aveuglement, un peu comme une taupe, et que si seulement il pouvait voir, alors il verrait le problème ?

Ou ne dois-je pas dire : que celui qui vit correctement [*wer richtig lebt*] ne ressent pas le problème comme *tristesse* [*als Traurigkeit*], et donc non plus comme problématique [*problematisch*], mais plutôt comme une joie ; quelque chose alors de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non comme un arrière-plan douteux ? (1937) (Wittgenstein, 1984, p.38)²⁶³.

Voilà pourquoi on disait plus haut que la solution envisagée ici engendre une compréhension *morale*, au-delà de la simple analyse du langage pour la dissolution des fausses questions : la solution est une *manière de vivre* aussi bien qu'une *manière de voir* ou une attitude du sujet. Ici comme ailleurs, il s'agit d'ajuster sa vie au monde (à la forme du monde) et non le contraire. Il s'agit donc de changer le vouloir lui-même de sorte que la vie et le regard porté sur la vie ne soient plus tristes, mais heureux, et que ce qui y était conçu comme problématique soit consciemment abandonné dans le but de vivre de

²⁶³ Traduction modifiée. – Les « taupes » se rapportent ici à ceux qui ne se sont jamais posés la question du sens de la vie – si c'est possible. On voit par là que, même si l'objectif est ici celui de faire disparaître le problème, la question elle-même montre quelque chose d'important vis-à-vis de l'esprit humain. Cette remarque nous renvoie notamment aux observations citées précédemment concernant ce que Wittgenstein appelle la « tendance éthique (métaphysique) de l'esprit humain à se heurter contre les limites du langage ». Curieusement alors, ne pas voir le sens de la vie dès le départ comme problématique serait (moralement ?) aussi problématique que de le considérer comme un problème à résoudre. Ne pourrait-on pas penser pourtant que celui qui n'y voit jamais un problème est heureux dès le départ ? Apparemment non. En fait, que la vie heureuse soit la vie de connaissance et la vie raisonnable, une vie qui comprend alors une certaine caractérisation correcte de la manière de vivre aussi bien qu'une rectitude morale, cela semble signifier, comme pour les stoïciens, qu'une *seule vie* est vraiment non-problématique : celle qui a compris, dans tous les sens possibles, *pourquoi* elle doit être non-problématique. Une vie ne serait donc heureuse que si vécue en toute connaissance de cause.

manière correcte. Il s'agit donc de *vouloir vivre* de manière telle que ce qui est problématique disparaisse.

Cette manière de vivre est donc une *manière heureuse de vivre*, et ce qui la rend ainsi heureuse est, encore une fois, essentiellement, l'aspect stoïcien de l'*apaisement de l'âme*, qui la distingue immédiatement du malheur. C'est de cette manière que se forge effectivement la possibilité d'une vie non-problématique.

Il est ainsi tout d'abord question d'une vie sans crainte et sans espoir, parce qu'aucune vie ne peut être heureuse dans la peur. On ne saurait jamais être apaisé si on craint la mort, si on craint le futur, si on craint qu'un certain projet ne se réalise ou qu'on en vienne à tout perdre. La crainte, dit Wittgenstein, est fondamentalement signe de malheur : « Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même de la mort » (8.7.16). Et dans ce sens, la vie vécue dans le temps présent est la seule vie possible pour l'accomplissement de la paix intérieure. Autant dans le *Tractatus* que dans les *Carnets 1914-1916* et les *Carnets secrets*, la peur – mais également toute autre attente future – est considérée comme signe de faiblesse et d'inquiétude. D'une part, la peur est liée à l'incompréhension de l'indépendance entre le monde et la volonté : d'abord, parce que le vouloir ne peut pas influencer sur les événements du monde, et qu'ainsi toute peur devient ou bien peur du hasard, ou bien peur de ce qui n'est même pas un fait (la mort) ; ensuite, parce qu'il n'y a du temps que le présent, lequel, selon Wittgenstein, contient en soi toute l'éternité, et qu'ainsi la peur (ou l'attente) du futur n'est qu'une simple illusion, jamais véritablement *vécue*. Mais, d'autre part, la peur est aussi liée à l'incompréhension du but et de la signification de la vie : on a vu plus haut que l'homme heureux est celui qui parvient au but de l'existence et qui n'a d'autres besoins que la vie elle-même. Or, il semble que la crainte n'est jamais vécue par rapport au but de l'existence ou par rapport à la vie apaisée elle-même, mais toujours par rapport à quelque chose qui ne dépend pas de nous : si on craint de ne pas pouvoir être heureux (maintenant ou dans le futur), c'est qu'on n'a pas encore compris que le bonheur ne dépend que de notre propre vouloir et qu'on persiste à le placer dans quelque chose d'extérieur ; la peur est dans ce sens toujours vécue par rapport à ce qui n'est pas propre au but même de l'existence.

Il est ainsi intéressant de voir que, dans les *Carnets secrets*, Wittgenstein associe la peur – mais aussi la colère – à la faiblesse de son esprit ; non pas une faiblesse liée à la lâcheté, mais plutôt au *manque de bonheur*. Dans ce qui suit, on verra qu'on ne semble pas être ici très loin de cette conception stoïcienne – qui se manifeste surtout chez Épictète – de *prohairesis* ou « dignité personnelle », liée à la liberté intérieure de l'âme.²⁶⁴ Ainsi, l'accomplissement de la vie est l'accomplissement d'une « délivrance intérieure » et d'un perfectionnement de l'esprit vis-à-vis de son apaisement ; c'est sa dignité personnelle que Wittgenstein vise lorsqu'il prie pour « ne pas se perdre » – quoique les termes employés soient parfois les termes chrétiens qui apparaissent aussi chez Tolstoï. Pourtant, dans une entrée révélatrice des *Carnets secrets*, Wittgenstein parle de la « vraie vie » en tant qu'opposée à une vie qui prend goût à la simple « vie animale » vécue par l'homme ; dans une telle vie, aucune paix intérieure n'est possible, et on perd aussitôt de vue la véritable signification (la véritable « fonction », pourrait-on presque dire) de la vie humaine – de la vie de l'âme :

CS 29.7.16 – Hier on nous a tiré dessus. J'étais découragé. J'avais peur de la mort. Maintenant, mon seul souhait est de vivre ! Et il est difficile de renoncer à la vie lorsqu'on en a goûté le plaisir. C'est en cela, précisément, que consiste le « péché », la vie *déraisonnable*, la fausse conception de la vie.

²⁶⁴ Myrto Dragona-Monachou suggère, sans pourtant le développer, que le lien entre Wittgenstein et le stoïcisme pourrait se faire surtout à travers cette conception du sujet du vouloir : “Wittgenstein shares with Epictetus the same sort of voluntarism considering the will, similar to the Epictetan *prohairesis*, which is the moral person himself” ; encore : “Both Epictetus and Wittgenstein are convinced, though not on a scientific or theoretical basis, that they can feel free in virtue of their will, even though there are things in the world that do not depend on them, that they cannot change and perhaps they do not wish to change.” (Dragona-Monachou, 2007, p. 136 et p. 137-138, respectivement) Comme on peut le voir tout au long de ce chapitre, la centralité du concept du vouloir traverse l'éthique de Wittgenstein toute entière, et détermine même un de ses traits stoïciens les plus importants en ce qui concerne le perfectionnement moral comme accomplissement de l'apaisement de l'âme ; pour ce qui est spécifiquement de l'opposition entre la « vraie » et la « fausse vie », le lien avec la *prohairesis* d'Épictète, comme on peut le voir ici, semble être au cœur de la manière de vivre non-problématique, donc heureuse et libre.

De temps en temps, je penche vers l'*animalité*. Dans ce moments-là, je ne peux penser à rien d'autre qu'à manger, boire, dormir. Horrible ! Et alors, je souffre aussi comme une bête, sans la possibilité d'une *délivrance intérieure*. Je suis à la merci de mes désirs et de mes penchants. Une vraie vie devient alors impensable. [Je souligne].

Il y a là ainsi quelque chose de plus élevé à accomplir que la simple fonction physique ou psychologique – et ceci se rapporte notamment à cette observation des *Carnets 1914-1916* datant du 24.7.16, où ce qu'est « la vie » est dissocié à la fois de la vie physique et de la vie psychologique. C'est l'accomplissement de la « vraie vie » qui donne sens à « la vie », accomplissement qui ne peut se faire si on vit une vie tout simplement « animale », à la merci du déraisonnable et par là même du malheur. Ce qui est « déraisonnable » est justement cette inconscience à l'égard du but propre à l'existence humaine, ou bien, à l'existence de l'âme comme seul noyau possible où se réalise et le bonheur et la liberté.²⁶⁵ Notons que ce but ne peut pas être atteint à travers le maintien de la vie à tout prix si cela signifie purement et simplement le maintien du corps, c'est-à-dire, si cela signifie le maintien du corps *en dépit de l'âme* : on se vend, comme le dirait Épictète, au prix du désir de rester en vie. La faiblesse consiste ainsi justement à être à la merci de ses désirs et de ses penchants sans possibilité d'autocontrôle ; c'est par là qu'on se perd et c'est par là qu'on inverse la résignation : au lieu de renoncer à toute influence sur les faits du monde (et vice-versa : des faits du monde sur l'âme), on renonce à la paix intérieure en vue d'un accomplissement tout à fait passager et périssable ; ce dernier choix est toutefois accompagné d'une grande inquiétude, vu qu'on a alors toujours peur de perdre ce qui n'est nullement garanti. Et pourtant, cela n'est pas effectivement le but de la vie : le but propre à l'homme est de « devenir homme », de « devenir meilleur », de vivre dans la paix intérieure et non dans la simple animalité. Ainsi, dit Wittgenstein encore : « Je ne suis qu'un vers, mais grâce à Dieu, je deviendrai un homme » (CS 4.5.16) ; « Dieu fasse de moi un homme meilleur » (CS 21.5.16). Pour Wittgenstein, ce

²⁶⁵ Voir le rapport fait entre « raisonnable » et « vie de connaissance » dans le sens particulier des *Carnets 1914-1916*, 13.8.16.

perfectionnement de l'esprit est incontestablement un *devoir* envers soi-même, et un devoir qui ne prend donc pas une forme simplement abstraite, mais une forme tout à fait *personnelle* liée à une stricte rectitude morale ; ce n'est pas pour rien qu'on doit devenir «homme», mais parce que c'est un *devoir* vis-à-vis du but de l'existence *humaine*, une fonction propre à la *vraie vie*. L'abandon d'un tel devoir engendre, selon Wittgenstein, une « fausse conception de la vie », ce qui est à proprement parler le « péché »,²⁶⁶ Cela dit, la « vraie conception de la vie » demande ainsi un perfectionnement moral qui est somme toute la seule manière de parvenir à la paix intérieure:

CS 7.10.14 – Je ne parviens toujours pas à me convaincre de faire seulement mon devoir parce que c'est mon devoir, tout en préservant toute mon humanité pour la vie de l'esprit. Je peux mourir dans une heure, je peux mourir dans deux heures, je peux mourir dans un mois ou seulement dans deux ans. Cela, je ne peux le savoir et je ne peux rien faire ni pour ni contre : *c'est la vie*. Comment faut-il donc que je vive pour ne pas lâcher prise en chacun de ces moments ? Vivre dans le bien et dans le beau jusqu'à ce que la vie s'arrête d'elle-même.

C'est en effet dans ce sens particulier que la mort vient *donner signification* à la vie : certes, non pas dans le sens selon lequel la vie n'a de signification qu'«en opposition» à la mort – si la mort ne doit pas être crainte, elle ne doit pas non plus occuper une quelconque place d'importance en ce qui concerne le futur. Pourtant, la mort – plus ou moins imminente, – ou bien la conscience de la mort, éclaire le fait que la vie est la seule occasion possible pour l'accomplissement de son but. Ainsi, la remarque des *Carnets secrets* où Wittgenstein dit que «seule la mort donne à la vie sa signification» (CS 9.5.16) ne doit

²⁶⁶ Et ce terme acquiert par là une toute autre signification que celle du christianisme. Si une approche tolstoïenne (et donc chrétienne) est toujours présente à l'arrière-plan lorsqu'on parle de la notion de «vie véritable», la reconnaissance du « péché » se rapporte ici à ce devoir personnel de perfection morale plutôt qu'à l'omniprésence d'un juge (transcendant) dictant les normes de la correction morale. Tout « règlement de compte » se fait ici vis-à-vis de soi-même et à l'égard de son propre vouloir. Ce n'est que contre soi-même qu'on pèche.

pas être prise de manière isolée, mais doit être comprise en accord avec d'autres remarques sur le même sujet:

CS 4.5.16 – Peut-être la proximité de la mort m'apportera-t-elle la lumière de la vie.

CS 13.9.14 – Si mon heure est venue, j'espère que j'aurai une belle mort et que je penserai à moi-même. J'espère ne jamais me perdre.

CS 15.9.14 – Maintenant, la possibilité me serait donnée d'être un homme décent, car je suis face à face avec la mort. Puisse l'esprit m'illuminer.

CS 28.5.16 – Je pense au but de la vie. C'est encore ce que tu peux faire de mieux. Je devrais être plus heureux. Ah, si mon esprit était plus fort !!!

CS 20.4.16 – Dieu, fais-moi meilleur. Ainsi je serai aussi plus gai.

La manière dont la mort donne signification à la vie se fait donc par rapport à la vie elle-même, lorsque celle-là montre que l'accomplissement de la « vraie vie » doit se faire dans la vie vécue dans le temps présent, ou bien dans *l'instant même* qui nous est accordé par Dieu (ou par le Destin). Et parce qu'on est d'une certaine manière *toujours* « face à face avec la mort » et qu'on ne sait pas combien de temps il nous reste, « devenir homme » ou « devenir meilleur » (et par là devenir heureux) devrait être une tâche déjà accomplie à chacun des moments de la vie, à travers la manière correcte de vivre. D'où l'importance de la question de Wittgenstein : « Comment faut-il donc que je vive pour ne pas lâcher prise en chacun de ces moments ? » (CS 7.10.14). Cette signification donnée avec la « proximité » de la mort ne peut pourtant pas être trouvée « avec » la mort ou « hors de la vie ». Pour Wittgenstein, il n'y a aucun sens à parler d'une vie après la mort (6.4312) et, en outre, on ne *vît* pas la mort (6.4311). Ce n'est donc pas la mort en tant que telle qui est ici en question, vu qu'elle n'est à vrai dire rien ; mais c'est plutôt le fait que la mort met en évidence l'« urgence » de l'accomplissement du bonheur et, en même temps, l'éternité de l'atemporalité – ou bien l'éternité de la vie vécue au temps présent. Encore une fois, reconnaître la signification de la vie n'est possible que si le regard porté sur la vie est lui-même un regard depuis le point de vue de

l'atemporalité. Ce qui est donc ici important est proprement la manière dont *on voit* la mort. Et c'est pourquoi Wittgenstein dit « je devrais être plus heureux », vu qu'ainsi la mort elle-même ne saurait apporter aucune crainte. Du point de vue du bonheur qui se réalise à chaque instant comme but et devoir *humains*, la mort ne peut jamais signifier une perte ; on se perd plutôt en croyant qu'elle nous enlève la «vraie vie» – on n'aurait jamais compris par là ce qu'est en fait la «vraie vie».

Dans ce sens, l'apaisement n'est possible que si *toute inquiétude* par rapport au *temps* disparaît ; et qu'on puisse voir la vie comme non-problématique dépend justement de ce qu'on puisse la voir « hors du temps ». Le regard ainsi porté sur ce que signifie *la mort* devrait être alors le regard du point de vue de l'éternité elle-même. Pourquoi craindrait-on la mort si *on vit* dans l'éternité ? Pourquoi craindrait-on de souffrir dans le futur, s'il n'y a pas de futur ? S'il n'y a du temps que le présent ? Or, dans les *Carnets 1914-1916*, la question concernant la manière non-problématique de vivre (la « question-guide » qui nous occupe ici) est précisément mise en rapport avec la question de la vie vécue dans l'éternité. Ainsi, ces deux questions semblent être ici synonymes: « 6.7.16 – Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique ? Que l'on *vive* dans l'éternité et non dans le temps? ».

Bien sûr, cette « éternité » qu'on peut *vivre* n'est pas une éternité entamée d'un point spécifique jusqu'à l'infini, ni l'éternité après la mort, mais l'éternité de l'atemporalité. On pourrait dire de manière plus spécifique que l'éternité est *vécue* dans l'atemporalité de chaque instant présent ou bien que chaque instant est en soi éternel. « Hors du temps » signifie alors « dans le seul instant présent »:

8.7.16 – Si l'on entend par éternité non pas une durée infinie mais l'atemporalité, on peut dire alors que quiconque vit dans le présent vit éternellement²⁶⁷.

²⁶⁷ Traduction modifiée : Avec *Unzeitlichkeit*, Wittgenstein veut, d'une certaine manière, nier ou pour ainsi dire « annuler » le temps ; « a-temporalité » me semble

À ceci s'ajoute la remarque suivante du *Tractatus* : « Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans limites » (6.4311, traduction modifiée). Certes, encore une fois, on ne parle pas ici de la vie physique pour laquelle la mort est quelque chose d'effectivement subi par le corps, mais on parle ici du sujet du vouloir. Dans ce sens, la vie n'a pas de fin comme elle n'a pas non plus de début ; elle n'a pas alors *de limites* puisqu'elle est elle-même la limite du monde. C'est pourquoi on ne peut pas *vivre* la mort : « La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort » (6.4311), « elle n'est pas un fait du monde » (8.7.16). Et pourquoi alors craindrait-on quelque chose qu'on ne saurait jamais vivre ? Si la mort ne se rapporte pas au monde et n'est pas un fait du monde, elle ne peut évidemment pas changer le monde en tant que limite ; et ainsi, pour le sujet, la mort ne signifie autre chose que la cessation du monde et de la vie : « Ainsi avec la mort, le monde ne change pas, mais il cesse » (6.431, traduction modifiée). Or, cela veut dire qu'on ne *souffre* pas la mort et qu'il ne peut y avoir rien de terrible, ni rien à craindre. C'est en effet l'illusion qu'on vit la mort qui la rend si redoutable – et cela est sans doute aussi lié à l'incompréhension de ce qu'est la « vraie vie » : non pas celle du corps, celle de l'« animal », mais celle de la volonté.

Certes, pour celui qui ne sait pas vivre dans le présent et qui met le sens de la vie ailleurs *dans* le monde ou *dans* le temps, même une telle mort non-vécue (et qui n'apporte alors pas de souffrance) ne peut paraître qu'extrêmement insatisfaisante, et sa vie alors tout à fait vide. Pourquoi aurait-on alors vécu si le monde et la vie ne font que cesser ? Si aucune « trace » de la vie n'est laissée dans le monde ? Si aucune chance d'éternité n'est possible ? Si la mort ne fait qu'ôter la signification même de l'existence ? Or, c'est justement cette insatisfaction qu'on essaie de combler avec la conception de l'immortalité de l'âme après la mort physique. Puisqu'on ne conçoit la mort que comme mauvaise et insensée vis-à-vis de la vie, on essaie alors de la maîtriser à travers la conception de l'immortalité (individuelle et personnelle) de l'âme. Pourtant, pour Wittgenstein,

ainsi être plus en accord avec la signification voulue que le terme « intemporalité ». – Cet extrait des *Carnets 1914-1916* correspond au paragraphe 6.4311 du *Tractatus*.

une telle conception ne nous procure aucunement la solution qu'on cherche à l'égard du sens de la vie ; elle ne fait que pousser le problème ailleurs et pour plus longtemps. En effet, la croyance en l'immortalité de l'âme n'est qu'une échappatoire et non une vraie solution ; on veut tromper la peur de la mort et par là le manque de sens de la vie avec une croyance dans la continuité de la vie, sans se rendre compte que la vie qui est vécue *en sa totalité* et *éternellement* est celle qu'on vit dans le seul *présent* (6.4311) – et que celle-ci est en fait la seule possibilité qui nous est effectivement assurée, et donc la seule possibilité d'une vie véritablement apaisée. De plus, une telle croyance est aussi signe d'une profonde incompréhension quant aux limites de notre langage, lorsqu'on veut par là fournir une explication du sens de l'existence en postulant un prolongement de la vie tout aussi inexplicable; la conception de l'immortalité de l'âme est ainsi un symptôme métaphysique par excellence:

6.4312 – L'immortalité de l'âme humaine, c'est-à-dire sa survie éternelle après la mort, non seulement n'est en aucune manière assurée, mais encore et surtout n'apporte nullement ce qu'on a toujours voulu obtenir en en recevant la croyance. Car quelle énigme se trouvera résolue du fait de mon éternelle survie? Cette vie éternelle n'est-elle pas aussi énigmatique que la vie présente ? La solution de l'énigme de la vie dans le temps et dans l'espace se trouve *en dehors* de l'espace et du temps.
(Ce n'est pas la solution des problèmes de la science de la nature qui est ici requise.)

C'est notamment parce qu'il ne s'agit pas là d'apporter une solution à des problèmes scientifiques et contingents que toute «explication» est d'emblée mal placée; la conception de l'immortalité de l'âme n'explique pas ce qu'elle prétend expliquer, et ne saurait jamais le faire, vu que la réponse à la question du sens de la vie se trouve pour ainsi dire «hors du temps», et non dans une supposée éternité infinie. Dans ce sens, aucune solution dicible (ou supposément dicible) – qu'elle soit métaphysique, religieuse, scientifique ou autre – ne peut *dissoudre* le «problème de la vie» lorsque celle-ci est dès le départ conçue *comme* problématique.

Maintenant, cette solution «hors du temps et de l'espace» dont Wittgenstein parle n'est autre que la vie vécue dans l'atemporalité. Cette solution ne se restreint pourtant pas à la compréhension de ce qu'est la mort, mais elle s'étend aussi, comme pour le stoïcisme, sur chacune des raisons qui rendent la vie problématique ou inquiète. En vivant dans l'atemporalité, on ne saurait avoir aucune crainte, ni aucune espérance, et par là, on ne saurait jamais être surpris par le Destin, vu qu'il n'y aurait là aucune raison de frustration ni d'étonnement. En vivant dans le seul présent, aucun «événement futur» ne serait à craindre – non seulement parce que chaque événement est un simple fait du hasard, mais aussi parce qu'il n'y a point de futur (ce qui dissout, comme on l'a vu, même l'atteinte de la mort). Ainsi, dit Wittgenstein, «qui vit dans le présent, vit sans crainte et sans espérance» (14.7.16). L'homme ne peut alors se rendre apaisé que par la vie atemporelle: «Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux. Pour la vie dans le présent il n'est pas de mort» (8.7.16).

Maintenant, si le signe de la «vraie vie» est alors la tranquillité apportée par la vie atemporelle, il en va de même pour son contraire: toute crainte, tout désir, est dans ce sens signe de malheur, ou bien signe d'une vie qui cherche encore à savoir ce qu'elle «deviendra» sans comprendre qu'elle ne peut *être* que *maintenant*. Si l'effort est dans ce sens incommensurable et si on doit par là apprendre à vivre dans le présent, – ce qui demande alors un apprentissage nécessairement progressif – il semble que la seule «vraie» vie heureuse est celle dont l'accomplissement est parfait et définitif *en tout moment*. Ce qui signifie que seul un apaisement durable et interchangeable – dans son acception proprement stoïcienne – peut vraiment être entendu comme bonheur, et que toute «fluctuation» de l'état d'âme ne fait ainsi que montrer le manque de fermeté et de bonne volonté envers la décision préalablement prise, ce qui veut aussi dire qu'on n'est pas encore parvenu à changer la manière de vivre en sa totalité pour que ce qui est problématique vienne à disparaître, et qu'on voit ainsi cette instabilité même de la vie «comme tristesse». Avec un tel état de choses, on ne fait qu'attendre le futur pour être finalement heureux, espérant par là parvenir à l'équilibre envisagé *maintenant*, alors que

c'est l'*indifférence* même à l'égard de ce qui peut arriver, soit aujourd'hui soit demain, qui peut aboutir à l'apaisement:

CS 12.10.14 – Alternent en moi des moments d'indifférence à l'égard du destin extérieur et d'autres où j'aspire à nouveau à la liberté et à la tranquillité extérieures ; je suis alors fatigué de devoir exécuter passivement quelque ordre que ce soit. Le futur *immédiat* est *complètement* incertain ! Bref: il y a des moments où il m'est impossible de vivre *purement* dans le présent et seulement avec l'esprit. On doit accueillir les bons moments de la vie comme une grâce et, le reste du temps, rester indifférent à la vie.

Or, il semble que la «vraie» paix intérieure ne peut pas être ainsi soumise à l'instabilité de la «liberté et de la tranquillité extérieures». Aussitôt qu'on s'alarme avec l'incertitude du futur ou qu'on s'adonne à des aspirations «extérieures», on met en danger une disposition qui n'est parfaite que lorsqu'elle est pour toujours assurée. Ainsi, dit Wittgenstein, ce n'est pas parce que le futur est incertain qu'on est malheureux, mais parce qu'on ne sait pas en rester indifférent et «trouver le calme en soi-même»:

CS 21.11.14 – Je suis toujours un peu inquiet pour mon avenir, car je ne parviens pas à trouver en moi le calme !

CS 9.11.14 – Je n'éprouve de réelle joie à rien et je vis dans l'angoisse du futur ! Parce que je ne parviens plus à trouver le calme en moi. [...] Je me sens assujetti au monde, et j'ai le sentiment d'être condamné à le rester, même si rien de mauvais ne m'arrive sur le moment. J'ai l'impression que l'état où je pourrais trouver intérieurement la paix est comme une île lointaine inconnue dont je suis séparé.

L'opposition entre bonheur et malheur, entre stabilité et inquiétude, est ainsi absolue. On ne peut pas être «plus ou moins» heureux comme on ne peut pas voir la vie comme «plus ou moins» problématique: qu'une seule circonstance devienne motif de peur ou d'espérance, et plus rien n'est assuré, et il en va de même pour ce qui est de la mort, de l'angoisse du futur, du regret du passé, de la subordination aux événements du monde et du désaccord avec le monde tel qu'il est. Une «vraie vie» est définitivement libre du

malheur, ou bien elle est une «fausse vie». Et cette opposition qui n'admet pas de degrés n'est pas sans rappeler l'opposition stoïcienne entre le sage et «les autres». Quoique Wittgenstein ne l'appelle pas «sagesse», la vie de celui qui est «heureux» n'est pas moins une vie d'exception.

Cette opposition n'est toutefois pas une simple affirmation des faits tels qu'ils sont, mais elle porte en elle une *valeur normative*. Ce ne semble pas être sans conséquence que d'être malheureux. Peut-on vraiment choisir d'être malheureux sans blâme? S'agirait-il réellement là d'un choix indifférent? Il semble en effet que non: non seulement Wittgenstein qualifie la vie heureuse comme «vraie» et la vie malheureuse comme «fausse», mais aussi respectivement comme «bonne» et «mauvaise»²⁶⁸. Or, ces qualificatifs ne sont pas axiologiquement neutres et ne décrivent pas un simple état de choses parmi d'autres, mais ils expriment eux-mêmes un jugement de valeur. Quoiqu'une expression telle que «je suis heureux ou malheureux, c'est tout » (8.7.16) pourrait nous suggérer que l'opposition est optionnelle et qu'on n'a rien à faire concernant notre propre disposition d'esprit, «bon» et «mauvais» caractérisent ici précisément le *sujet du vouloir*, celui qui est le porteur de la valeur morale. Et dans ce sens «bon» et «mauvais» doivent être compris comme *moralement* bon ou mauvais²⁶⁹. L'opposition engendre ainsi par conséquent une rectitude et une obligation morale envers le bonheur: *vouloir être heureux* ou bien *avoir une bonne volonté* est dans ce sens *moralement obligatoire*, et toute infraction tombe alors dans ce que Wittgenstein qualifie à plusieurs reprises de «péché». C'est donc d'une condamnation et d'un blâme *moral* dont il s'agit ici:

CS 20.2.15 – Les pensées lâches, les fluctuations craintives, l'indécision angoissée, les gémissements féminins ne changent rien à la détresse et *ne te rendent pas libre!*

²⁶⁸ Cf. entres autres : « La crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise » (8.7.16).

²⁶⁹ Bonheur et malheur ne se rapportent alors au bien et au mal qu'en relation à la bonne ou à la mauvaise volonté, et c'est pour cette raison que Wittgenstein ajoute à « je suis heureux ou malheureux, c'est tout » la phrase : « il n'y a ni bien ni mal » (8.7.16). Certes, il n'y a ni bien ni mal « en soi » ou dans le monde.

CS 7.3.15 – Je me sens, pour ainsi dire, spirituellement las, très las. Qui y faire? Je suis consumé par les circonstances contraires. La vie extérieure toute entière fond sur moi, de toute sa vulgarité. Je suis intérieurement plein de haine, incapable d'accueillir l'esprit en moi.

CS 11.8.16 – Je continue à vivre dans le péché, ce qui veut dire dans le malheur. Je suis las et sans joie. Je vis en discorde avec tous ceux qui m'entourent.

Or, on a vu plus haut que la vie heureuse est l'unique vie *correcte* (30.7.16) et que, de la même façon que celle-ci se justifie par elle-même, la vie malheureuse n'a aucune justification possible: elle est absolument injustifiable vis-à-vis du but de l'existence. On a vu en outre qu'une vie malheureuse est également «déraisonnable» lorsque le but de la vie – qui est proprement le but de l'*humain* – se perd dans tout autre accomplissement étranger à la paix ou à la «délivrance» intérieure. Ces deux aspects semblent en fait être présents dans ce que j'appelle ici *l'obligation morale envers le bonheur*, vu qu'une vie «dépourvue de sens» n'est pas simplement «désagréable» parce que malheureuse, mais malheureuse aussi parce qu'«indigne»:

CS 8.12.14 – Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur, en s'opposant désespérément au monde extérieur? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens? Est-ce une chose indigne? Comment cela s'accorde-t-il avec le point de vue rigoureusement solipsiste? Mais que faut-il faire pour que ma vie ne soit pas perdue? Je dois toujours être conscient de l'esprit – en être toujours conscient²⁷⁰.

²⁷⁰ Il est vrai que le type de bonheur qui est ici en question est le bonheur offert par le biais du christianisme : « Il est clair que le christianisme est la seule voie *certaine* vers le bonheur ». Pourtant, comme on a déjà pu voir, Wittgenstein a une conception très particulière de Dieu, et « christianisme » doit être pris ici dans ce contexte : s'il emploie tout de même la métaphore du Dieu Père, celui-ci n'est pas moins identifié au Destin et au monde en sa totalité. C'est en effet par là que ce « type de bonheur » s'accorde finalement avec le point de vue solipsiste du *Tractatus*.

Pourquoi ne peut-on pas alors vivre une vie dépourvue de sens ou une vie malheureuse? Parce que c'est une chose indigne. On pourrait tout aussi ajouter: parce que c'est une chose indigne vis-à-vis de l'existence humaine, ou parce que c'est une chose indigne que de se perdre et de ne pas être «conscient de l'esprit». Rappelons-nous que la vie heureuse est «la vie de connaissance» dans le sens de cette conscience du bonheur qui est engendrée par l'accord de la volonté avec le monde. «Être conscient de l'esprit» veut alors dire d'une certaine manière être conscient que le bonheur est en notre plein pouvoir. Et refuser ce type de bonheur serait donc refuser cette conscience même, et vivre par là à la merci du hasard. Et c'est précisément là la chose indigne : être à la merci de quoi que ce soit, sauf de son propre vouloir; être à la merci du malheur, quand on est libre d'être heureux.

Et si le malheur est dans ce sens moralement condamné, et que la vie heureuse est moralement obligatoire, toute exhortation morale prend ainsi comme critère la rectitude même de la manière non-problématique de vivre: on *doit* vivre de manière heureuse parce que celle-ci est la seule manière correcte de vivre. C'est pourquoi Wittgenstein se disait à lui-même: «je devrais être plus heureux». Pourtant, on doit non seulement être heureux, mais on *doit* surtout *vouloir* vivre ainsi; le «vrai» bonheur ne peut être que celui du *bon vouloir* en accord avec le choix qui est fait de son plein pouvoir. Et c'est pourquoi le type d'impératif moral possible dans le cadre d'une éthique indicible – mais aussi, comme on l'a vu, dans le cadre d'une éthique stoïcienne – vise le vouloir plutôt que n'importe quelle «action». C'est dans ce contexte que doit être comprise la remarque suivante des *Carnets 1914-1916*: «il semble qu'on ne puisse rien dire de plus que: soyez heureux!» (29.7.16). Le changement qui est ici demandé par l'impératif vise le vouloir et la manière de vivre en sa totalité; et puisque l'exigence est ici également l'exigence de la *cohérence*, toute action doit être d'une manière ou d'une autre réalisée en conformité avec cette manière de vivre. En effet, il semble qu'un impératif moral, ou bien plutôt dans les termes de Wittgenstein une «loi éthique», ne peut avoir du sens que si l'appel n'est fait qu'à la volonté, et que toute «loi éthique» est dès lors vide lorsqu'elle ne vise que les supposées conséquences d'une action. De même, toute

«conséquence» possible doit dans ce cas faire partie, pour ainsi dire, de l'ensemble de l'attitude du sujet; ce n'est dans ce sens qu'on peut effectivement parler des «conséquences» d'une action. Ainsi, dit Wittgenstein, l'éthique n'a rien à voir avec la récompense et le châtement si ceux-ci sont conçus en tant que «résultat» contingent ou empirique de l'action:

6.422 – La première pensée qui vient en posant une loi éthique de la forme: « Tu dois...» est la suivante: et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi? Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec le châtement et la récompense au sens usuel. Cette question touchant les *conséquences* d'un acte doit donc être sans importance. Du moins faut-il que ces conséquences ne soient pas des événements. Car la question posée doit malgré tout être par quelque côté correcte. Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtement et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même.
(Et il est clair aussi que la récompense doit être quelque chose d'agréable, le châtement quelque chose de désagréable.).

La récompense et le châtement sont donc intrinsèques à l'action elle-même par le fait que ceux-là sont vécus par le sujet *comme* quelque chose d'agréable ou de désagréable ; certes, il ne s'agit pas là d'un sentiment de plaisir ou de douleur physique, ni même de détresse psychologique, mais plutôt de la tranquillité ou de l'inquiétude de l'âme. Autrement dit, la récompense d'une action correcte n'est autre chose que le bonheur d'un esprit cohérent et harmonieux qui n'agit que selon la bonne conscience, et vice-versa pour ce qui est de la punition²⁷¹. La cohérence est dans ce sens un trait essentiel de la manière de vivre non-problématique; c'est en agissant en toute cohérence avec l'attitude générale du sujet que toute action sera toujours correcte à l'égard non pas d'une «loi éthique», mais à l'égard du vouloir.

Assurément, parler de «lois éthiques» dans son acception usuelle n'a pas de sens pour ce qui est de l'éthique de Wittgenstein. En effet,

²⁷¹ On l'a vu : « Par exemple, je suis malheureux à la pensée d'avoir offensé tel et tel. Est-ce là ma conscience ? » (8.7.16).

une telle «loi» n'aurait aucun rapport fondamental avec ce qu'est l'éthique, vu qu'on ne parle pas ici d'un «système moral ordinairement conçu»²⁷². Quel serait en fait le statut d'un principe détaché de toute justification possible? Ou comment lier un tel principe à la rectitude morale d'une éthique qui ne peut pas se rendre explicite – et qui, logiquement, *ne veut pas* le faire afin de ne pas tomber encore une fois dans le simple «bavardage éthique»? On pourrait dire que, tout comme une «théorie éthique», une «loi éthique» ne nous donne rien. C'est pourquoi, semble-t-il, on pourrait demander «et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi?» Qu'est-ce qui peut m'arriver *de mal* si je ne suis pas une certaine loi ou un certain principe, qui est de toute manière injustifiable? De plus, *pourquoi* devrais-je la suivre, s'il n'y a pas des «conséquences»? En effet, dans ce cas, qu'est-ce qu'on pourrait répondre?

Or, toute réponse possible doit se rapporter ici nécessairement au bonheur et au malheur – et non à ce qui peut ou non arriver. On ne peut dire dans ce cas plus que ceci: bon, si tu ne le fais pas ainsi, tu seras malheureux, vu que la valeur de l'action réside dans l'action même et non dans une supposée mauvaise conséquence. Et, comme on vient de le voir, on ne peut même pas pousser la question plus loin en demandant par exemple «et pourquoi ne puis-je donc pas être malheureux si je le veux?», – ou «pourquoi ne puis-je pas mener une vie dépourvue de sens?» – parce que le malheur est dans ce sens intrinsèquement mauvais et que la question est d'elle-même tautologique. Dans ce sens, on pourrait aussi répondre que toute mauvaise action est signe de l'incompréhension à l'égard du but même de l'existence. Récompense et châtement éthiques ne concernent donc que bonheur et malheur, et les concepts de bien et de bonheur sont ainsi, d'une certaine manière, interchangeables: toute bonne action est heureuse, et toute action est heureuse lorsqu'elle est bonne. Wittgenstein n'emploie pas ici le terme «vertu», mais l'identification en question est tout à fait stoïcienne: on ne peut jamais arriver à la

²⁷² Certains pourraient peut-être y voir un lien avec le particularisme moral, quoique celui-ci soit le plus souvent développé à travers le Wittgenstein «tardif»: cf. entre autres Little, 2001; Laugier, 2009. Je ne peux pourtant me charger de cette question ici.

paix intérieure – au bonheur – sans actions vertueuses. Au contraire, la vertu suffit au bonheur, et il n’y a point de bonheur sans vertu. De même, mais en faisant usage des termes propres à Wittgenstein, la rectitude morale, l’harmonie et la cohérence entre le vouloir et l’action, constituent le bonheur lui-même, et le bonheur ne peut pas être conçu sans l’idée du perfectionnement moral et de la rectitude morale. En effet, être heureux ne signifie que vouloir et agir *moralement bien*.

Il devient donc clair qu’on ne peut pas significativement parler de «lois éthiques» qui viseraient simplement des actions ou des comportements spécifiques. Encore une fois, tout ce qu’on peut faire en employant des impératifs moraux tels que «soyez heureux», est de faire appel au perfectionnement du vouloir, qui mène à son tour au changement de la manière de vivre dans son ensemble²⁷³. Et ce changement, qu’on pourrait alors ici appeler une sorte de «conciliation» de l’âme avec soi-même, est sans doute constitué par tout ce qu’on vient de voir ci-dessus : par l’accord du vouloir au vouloir du monde, par la vie vécue dans le temps présent, sans peur, sans espoir, sans désir, sans frustration, mais pleine de sens; certes, rien *dans* le monde n’a changé, mais le monde tout entier est par là autre; les événements continuent à arriver exactement de la même façon, mais on ne les *voit* plus de la même manière; le hasard continue à agir sur toute chose qu’on pourrait peut-être désirer, mais la paix intérieure est maintenant volontaire et complètement indépendante des choses extérieures ; le fait même de l’existence n’est ainsi plus mis en question, mais la vie acquiert son sens à travers le seul but de *vivre*; la vie se suffit ainsi à elle-même.

Un tel changement, on le comprend, ne peut incontestablement qu’être un changement d’*attitude*: on change la manière de vivre, de voir et de vouloir, et on change donc par là, en son intégralité, l’attitude envers le monde et la vie. Ce n’est que dans ce sens que le monde de celui qui est heureux est différent du monde de celui qui est malheureux : on ne parle évidemment pas ici du monde des faits,

²⁷³ On reviendra spécifiquement sur les impératifs moraux lors du troisième chapitre.

mais du monde qui est identifié à *la vie*. En effet, étant donné l'indépendance entre la volonté et le monde, tout ce qui peut être *changé* est le vouloir lui-même en tant que *limite du monde*.

6.43 – Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les limites du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage.

En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble.

Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux (Traduction modifiée.).

De manière significative, ce paragraphe du *Tractatus* est suivi dans les *Carnets 1914-1916* de la remarque suivante: le monde doit croître ou décroître dans son ensemble, «comme par l'acquisition ou la perte d'un sens» (5.7.16). Strictement parlant, c'est alors *le sens* du monde qui change, qui croît ou qui diminue. En fait, avec ce changement du vouloir, le monde acquiert un sens là où il n'en avait pas et c'est par sa signification que le monde devient, pour ainsi dire, plus «vaste»: on le voit maintenant avec des bons yeux, non pas «comme tristesse», mais comme joie, et plus rien n'y est perçu comme problématique. C'est pourquoi, dit Wittgenstein, «le monde de l'homme heureux est un *monde heureux*» (29.7.16). Pour celui qui est malheureux, pourtant, tout est encore vu contre l'arrière-plan de la tristesse, et le monde dans son ensemble est donc à craindre et à désespérer parce que c'est un monde vu par des mauvais yeux; l'attitude générale envers le monde de celui qui est malheureux est celle d'une âme aux prises avec le désir de changer *le monde* (des faits), et de le rendre par là finalement heureux.

Mais si l'acquisition de sens transforme la totalité du monde de telle sorte qu'il devient *heureux*, ce changement le fait aussi plus *beau*. Ainsi, dit Wittgenstein:

20.10.16 – Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. Que ce qui est soit.

Le point de vue esthétique sur le monde, consiste-t-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux ?

La vie est sérieuse, l'art est serein²⁷⁴.

21.10.16 – Il y a en effet quelque chose dans la conception selon laquelle le beau serait le but de l'art.

Et le beau est justement ce qui rend heureux.

Ceci éclaire en partie les liens qui font de l'éthique et de l'esthétique une seule et même chose (6.421): tout d'abord, il s'agit de l'expérience qu'il y a un monde. Or, on a vu ci-dessus que l'expérience à l'égard de l'existence du monde est une expérience éthique par excellence, et que celle-ci est intrinsèquement liée à *ce qu'est* l'éthique par le fait que le monde nous est donné comme quelque chose de déjà «prêt» – quelque chose qu'on associe alors aussi à la métaphore du «Dieu Père». Maintenant, on peut voir que cette même expérience est ici liée à l'esthétique. Ce point de vue esthétique, dit Wittgenstein, à partir duquel on contemple le monde et à partir duquel on fait l'expérience de son existence, est aussi le point de vue éthique (le regard heureux est ainsi en même temps le «regard» du beau). Dans ce sens, cette expérience qu'il y a un monde est à la fois éthique, esthétique et religieuse et en somme, *mystique*. Certes, le «miracle» ne doit pas être compris ici dans son acception littérale, mais il concerne plutôt ce même étonnement qui donne naissance à toute quête pour le sens de la vie et du monde. C'est pour ainsi dire la vision «miraculeuse» du monde (le fait même que le monde existe) qui pousse à la contemplation esthétique aussi bien qu'à la croyance en un Dieu (ou au Destin). Pourtant, cette expérience de ce qui est ici «miraculeux» ne doit pas se faire en tant que pur étonnement, c'est-à-dire, à partir d'un point de vue qui est lui-même encore problématique vis-à-vis du fait de l'existence. En effet, c'est l'expérience éthique de la résignation et de l'accord avec le monde tel qu'il est qui rend le «miraculeux» plus beau et plus heureux – l'étonnement devenant ainsi lui-même l'expérience du beau et du bonheur.

²⁷⁴ L'éditeur y ajoute une note selon laquelle cette dernière phrase est une citation de Schiller, « *Wallenstein Lager*, Prologue ».

En effet, on parle ici d'un seul et même point de vue, le point de vue de l'éternité ou point de vue de l'atemporalité, ce qui veut dire : le point de vue *sub specie aeternitatis*²⁷⁵. Or, si ce qui est beau est ce qui rend heureux, on pourrait dire qu'il n'est point de beauté dans un monde dépourvu de sens, dans un monde malheureux et considéré *dans* le temps (avec tout ce que cela implique) – et vice-versa. Il doit être en outre clair que la contemplation esthétique, comme l'expérience du sens de la vie, n'acquiert sa signification – sa beauté – qu'à travers l'atemporalité. On a vu que «les choses acquièrent de la 'signification' par leur rapport à la volonté. Car 'toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre'» (15.10.16), et si on y parle de la

²⁷⁵ Et c'est bien ce point de vue qui est la contemplation ou le sentiment proprement *mystique* chez Wittgenstein, lequel ne doit pourtant pas être compris comme « transcendant », mais plutôt dans sa signification effectivement spinoziste, laquelle semble expliquer à la fois la possible caractérisation stoïcienne de l'éthique de Wittgenstein et ses liens étroits avec l'esthétique. Comme le dit Glock : « Mais le motif de Wittgenstein est plus spinoziste [que kantien]. Il identifie être bon à être heureux et être mauvais à être malheureux. La récompense et la punition sont cruciales pour l'éthique, mais elles 'résident dans l'action elle-même'. La raison en est que la volonté est causalement impuissante. La bonne ou la mauvaise volonté ne peuvent changer les faits, mais seulement 'les limites du monde', à savoir 'l'attitude du sujet par rapport au monde'. Une bonne volonté est sa propre récompense parce qu'elle voit le monde 'd'un œil heureux', accepte tout ce qui peut arriver avec équanimité. Cette attitude stoïcienne est le résultat éthique de la capacité mystique de voir le monde *sub specie aeternitatis* qui est aussi essentielle à l'art. L'éthique et l'esthétique sont une' non seulement parce qu'elles sont ineffables, ce qui est simplement une pré-condition de leur nature, mais aussi parce qu'elles sont fondées sur une attitude mystique qui s'émerveille de l'existence du monde et se satisfait de ses faits bruts » (Glock, 2003, p.203-204). Quoique je ne puisse pas ici développer ce lien en son entièreté, il semble que la contemplation éthique et esthétique du monde (telle qu'elle apparaît ci-dessous entres autres à l'entrée du 7.10.16 et 8.10.16 des *Carnets*) trouve effectivement sa possible signification dans cette pensée immanentiste de Spinoza, telle qu'expliquée par Gueroult par exemple : « [L'expression *sub specie aeternitatis*] signifie que lorsque – de quelque façon que ce soit – nous connaissons les choses *au point de vue de Dieu*, nous les connaissons *au point de vue de l'éternité divine*, telles qu'elles sont en soi, c'est-à-dire telles que Dieu les connaît, à savoir comme suivant de la nécessité de sa nature éternelle; ce qui est propre de toute connaissance adéquate, rationnelle ou intuitive » (Gueroult, 1968, cité par Ramond, 1998, p.253). – Pour des interprétations diverses de ce terme chez Wittgenstein voir, par exemple, Aenishänslin, 1993, Marion, 2004, Hintikka, 1996. Pour ce qui est spécifiquement de Spinoza cf. aussi Jaquet, 1997 et 2005, deuxième chapitre.

«signification éthique» (des choses) du monde, la même chose est maintenant dite en ce qui concerne la contemplation esthétique:

8.10.16 - En tant que chose parmi les choses, chaque chose est également insignifiante ; en tant que monde, chacune est significative. [...]

On peut précisément concevoir la simple représentation présente aussi bien comme une image instantanée et vaine dans l'ensemble du monde temporel, que comme le monde véritable enveloppé d'ombres.

Ici comme ailleurs, la contemplation du monde du point de vue éthique et esthétique se fait donc «hors du temps»: ce n'est que par là qu'on *voit* le monde «véritable», de même qu'on *vît* la «vraie» vie. Dans ce regard qui est porté sur le monde, celui-ci n'est pas pris en partie ou fragmenté, mais plutôt comme totalité. En fait, Wittgenstein parle plus spécifiquement dans ce contexte de la contemplation de l'œuvre d'art comme étant la contemplation de l'objet *comme* le monde, *comme* totalité du monde; ce qui veut dire que l'objet ainsi contemplé devient *le monde* lui-même et donne par là au monde ainsi qu'à l'objet leur *signification*; et c'est pourquoi tout le reste demeure «enveloppé d'ombres». Autrement dit: «c'était *lui* [l'objet contemplé] mon monde, et tout le reste était flou en comparaison» (8.10.16). Bien sûr, il en est ainsi parce que la vision en question est la vision à partir des limites du monde (la vision *sub specie aeternitatis* proprement dite): l'œuvre d'art n'est pas ainsi contemplée *dans* le monde, mais par rapport à la totalité du monde, ou bien, en ayant le monde entier en tant qu'arrière-plan. En plus d'être «hors du temps», ce point de vue est alors aussi «hors de l'espace»:

7.10.16 - Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur.

De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor. C'est un peu comme si l'on voyait l'objet *avec* le temps et l'espace, au lieu de le voir *dans* le temps et l'espace?

Chaque chose conditionne l'ensemble du monde logique, pour ainsi dire l'ensemble de l'espace logique.

(L'idée s'impose à nous que) la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique²⁷⁶.

Rappelons ici que «la solution de l'énigme de la vie dans le temps et dans l'espace se trouve *en dehors* de l'espace et du temps» (6.4321), et qu'ainsi la compréhension du «miracle» de l'existence se trouve à proprement parler dans la contemplation éthique et esthétique (et, dit Wittgenstein ici, aussi logique) du monde *sub specie aeternitatis*, donc depuis un point de vue à partir duquel l'ensemble du monde est vu comme beau, heureux et serein. Voilà pourquoi, encore une fois, l'éthique et l'esthétique sont une seule et même chose:

7.10.16 – L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ;
et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle
est la connexion entre l'art et l'éthique.

Mais c'est en outre exactement de cette manière qu'est caractérisé dans le *Tractatus* ce qu'est le *mystique*.

6.45 – La vision du monde *sub specie aeterni* est sa vision
comme totalité limitée. Le sentiment du monde comme
totalité limitée est le mystique. (Traduction modifiée.)

Cette vision du monde – «*Anschauung*», aussi traduisible par «contemplation» ou «conception» – est littéralement la vision du point de vue de l'atemporalité, donc depuis les limites du monde: depuis ce point sans extension qu'est le sujet du vouloir. Il s'agit là d'une compréhension des limites mêmes du monde comme totalité, et

²⁷⁶ Évidemment, comme on l'a vu, la logique en tant que telle est aussi limite et condition de possibilité du monde comme l'éthique et l'esthétique. Voir dans ce sens, pour ce qui est de la logique, les remarques du 11.7.16 : « L'objet particulier est un phénomène très remarquable. Au lieu de 'tous les objets', on pourrait dire : tous les *objets particuliers*. Si tous les objets particuliers sont donnés, alors 'tous les objets' sont donnés. En bref, avec les objets particuliers tous les objets sont donnés. S'il y a des objets, il y a en même temps 'tous les objets' ». On a vu dans le premier chapitre qu'il est un non-sens de parler de « tous les objets » ou de ce qu'« il y a des objets », de même que de parler de l'existence tout court. La vision mystique du monde *sub specie aeternitatis* engendre ainsi également la compréhension des limites du langage – l'ensemble des possibilités de l'espace logique.

de leur indépendance; mais il s'agit là aussi d'une compréhension *mystique*, voire d'un *sentiment*, et qui ne peut dans ce sens pas être exprimé par le langage.

Pourtant, selon ce qu'on vient de voir, il est clair que cette compréhension *mystique* n'est pas pour autant dépourvue de *contenu*, et que ce qui est ici « mystique » ne se rapporte pas à une conception ordinaire du «mysticisme». Et c'est pourquoi le terme «sentiment» doit être considéré ici avec prudence. Ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un «sentiment» que la vision heureuse de la vie est indicible, mais celle-ci est indicible parce qu'il n'y a pas de proposition éthique – dans l'acception particulière du langage telle qu'établie par le *Tractatus*. Dans ce sens, «langage» ne s'oppose jamais ici, tout simplement, à «sentiment»: ce qui est indicible ne l'est pas parce que, pour ainsi dire, «insaisissable» par le langage. Or, on a vu ci-dessus quelles sont les raisons pour lesquelles quelque chose ne peut pas être dit (la superfluité et l'impossibilité logique de l'expression de la nécessité) et, par conséquent, les raisons pour lesquelles toute tentative de le faire résulte en non-sens. De plus, quoique l'éthique ne soit pas par là passible d'expression, il y a tout de même une rectitude morale qui est engendrée par une conception déterminée (caractérisée par des traits stoïciens) du bonheur et du malheur. Dans ce sens, la compréhension de cette vision du monde du point de vue de l'atemporalité suit des critères moraux très stricts – et tout considérer à partir du présent est effectivement un de ces critères. Le regard heureux n'est pas alors n'importe quel regard (supposément heureux), mais le regard éthique et esthétique qui suit cette conception particulière de l'éthique et de l'esthétique. De même, la vie heureuse n'est pas n'importe quelle vie, mais la seule vie correcte, la seule manière d'accomplir le but de la vie. Et maintenant cette vie heureuse constitue elle-même le critère moral qui permet de juger la compréhension ou non de ce qu'est le bonheur; c'est pour cette raison que la distinction entre bonheur et malheur ne se fait que dans la vie même du sujet et qu'elle «ne se laisse pas décrire» dans le langage:

30.7.16 – *Il est clair que l'éthique ne se laisse pas exprimer.*
L'on pourrait certes dire que la vie heureuse paraît en un sens plus *harmonieuse* que la vie malheureuse. Mais en quel sens?

Quelle est la marque objective de la vie heureuse, harmonieuse ? Il est de nouveau clair ici qu'il ne peut y avoir de telle marque qui se *laisse décrire*.

Cette marque ne peut être physique, mais seulement métaphysique, transcendante²⁷⁷.

Il y a donc, malgré son indicibilité, une marque à travers laquelle on reconnaît la vie heureuse: c'est la *manière de vivre* qui est «plus harmonieuse» que l'autre. Ce critère, qui n'est pas objectif, dicible ou descriptible, se montre dans la vie *non-problématique* de celui pour qui le sens de la vie est devenu clair. Que ce sens ne soit pas dicible, et que sa propre compréhension ne le soit pas, n'entraîne ainsi aucune perte pour ce qui est de la tâche *moralisante* que pourrait encore avoir l'éthique – et même la philosophie : on montre que la vie heureuse est la vie correcte à travers l'exemple de celui qui est devenu lui-même le *critère*.

2.2.4. N'Est-ce pas la Raison Pour Laquelle les Hommes qui, Après Avoir Longuement Douté, Ont Trouvé la Claire Vision du Sens de la Vie, Ceux-là n'ont pu Dire Alors en Quoi ce Sens Consistait?

Au paragraphe 6.52, Wittgenstein disait que la bonne réponse à la question concernant le sens de la vie est en fait l'absence de toute question. Dans les *Carnets 1914-1916*, la présente «question-guide» suit celles auxquelles on vient de donner une réponse («Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique? Que l'on *vive* dans l'éternité et non dans le temps?») et, de nouveau dans le *Tractatus*, cette question apparaît au 6.521. En chaque occasion,

²⁷⁷ Stokhof parle dans ce sens de l'ineffabilité et de la nécessité de l'éthique comme ce qui est intrinsèque à celle-ci sans pour autant écarter la possibilité du *critère* de distinction entre la vie heureuse et la vie malheureuse ; pourtant, quoiqu'il soit d'accord avec le fait que ce critère ne puisse pas être décrit, il en parle tout de même en employant le terme « trait objectif » : "Wittgenstein does acknowledge the objective status of values: there is an objective feature that distinguishes the happy life from the unhappy life. But this feature, being necessary, cannot be a physical, contingent, characteristic. Hence, it cannot be described. [...] Ineffability is a necessary property of ethics: any theory, any single sentence even, that one could formulate about the nature of the Good would be wrong, ipso facto" (Stokhof, 2002, p.211).

l'indicibilité du sens acquis se rapporte à la dissolution des questions et des réponses à l'égard du sens lui-même. Comment en effet parler de la résolution du problème de la vie si cette résolution consiste dans la disparition du problème ? Du reste, il n'y a de *problèmes* que naturels et scientifiques; à proprement parler, le «problème de la vie» n'en est même pas un. Sa disparition ne fait ainsi que dissoudre une *illusion*.

De plus, si tout changement pour une vie non-problématique ne peut jamais se rapporter au monde en tant que tel, mais aux limites du monde, les limites du monde étant ici les limites du vouloir (6.43), que de ce vouloir comme porteur de l'éthique rien ne puisse être dit (6.423) et qu'on ne puisse pas dire en quoi consiste l'acquisition du sens de la vie, signifie d'abord et avant tout qu'on ne peut pas le dire de façon sensée et légitime dans le langage. Comment en effet parler de ce qui n'est pas contingent, de ce qui n'est pas dans le temps et dans l'espace? Comment parler de ce qui est vu du point de vue de l'atemporalité?

On ne peut alors *dire* en quoi consiste le sens de la vie, quoiqu'il puisse être montré dans la vie elle-même, ou bien à partir de la manière de vivre. Et c'est dans ce sens que la signification acquise ne peut aucunement être partagée par le biais d'une réponse claire à la question du sens: puisque ce qui change est la perspective même d'où la question est considérée, le sens devient toujours clair de *mon* point de vue. Il est donc, d'une certaine manière, toujours *mon* sens de la vie.

Maintenant, pourrait-on y voir aussi la possibilité que ce sens soit n'importe quel sens, et non exclusivement celui d'une vie non-problématique dans sa caractérisation stoïcienne? Pourrait-on par là penser que le sens de la vie saurait être trouvé dans une manière de vivre tout à fait différente de la vie heureuse et harmonieuse telle que décrite jusqu'ici? À travers la vie religieuse, par exemple, ou à travers la vie de celui qui se dédie à l'aide humanitaire, ou à travers n'importe quelle autre vie pour laquelle le «problème de la vie» aurait disparu? Je pense que la réponse ne peut être positive que si la signification en question contient, d'une manière ou d'une autre, les éléments qui

doivent être accomplis pour la réalisation de la rectitude morale qui est engendrée par la manière *correcte* de vivre, c'est-à-dire, les éléments d'une vie *apaisée* – on a bien vu que celle-ci *est* la seule manière correcte de vivre (30.7.16) et le but même de l'existence: «On pourrait encore dire que celui-là parvient au but de l'existence qui n'a plus besoin de buts hors de la vie. C'est-à-dire celui qui est apaisé» (6.7.16).

Ainsi, par exemple, si l'image de cette vie apaisée est l'image d'une vie accomplie à travers la seule foi, les aspects « non problématiques » de l'apaisement ne doivent pas moins être présents. En effet, encore que ce bonheur n'y soit pas nommé *ataraxie*, on peut effectivement entendre à la lecture du paragraphe 6.521 le récit de Tolstoï concernant le personnage Levine dans *Anna Karénine*, lequel arrive à la fin à comprendre, après des longues périodes de doutes et une quête très angoissante, sans pourtant pouvoir le dire, quel est le sens de la vie:

Ce secret n'a d'importance que pour moi seul et aucune parole ne saurait l'expliquer. Ce sentiment nouveau ne m'a ni changé, ni ébloui, ni rendu heureux comme je le pensais : de même que pour l'amour paternel, il n'y a eu ni surprise ni ravissement. Dois-je lui donner le nom de foi ? Je n'en sais rien ; je sais seulement qu'il s'est glissé dans mon âme par la souffrance et qu'il s'y est fermement implanté. [...] je continuerai à prier, sans pouvoir m'expliquer pourquoi je prie. Qu'importe ! Ma vie intérieure ne sera plus à la merci des événements, chaque minute de mon existence aura un sens incontestable, qu'il sera en mon pouvoir d'imprimer à chacune de mes actions: celui du bien ! (Tolstoï, 2008, p.857-858).

Le sens qui y est trouvé est unique et personnel ; Levine ne sait même pas le nommer ; sa qualité n'est pourtant pas celle d'une joie temporaire, mais d'un contentement constant et interchangeable ; de même, ce n'est pas son caractère extérieur qui a changé, – ce que Wittgenstein appellerait peut-être son « caractère psychologique » – mais sa «vie intérieure»; le sens de son existence est également atemporel et fixé sur chaque instant et chaque action de sa vie; en effet, c'est à travers ses actions et sa manière de vivre que le sens apparaîtra; et on pourrait aussi penser que «le bien» sera toujours lui-

même sa propre récompense. Les composantes stoïciennes de la vie non problématique sont donc, là aussi, présentes. Ce sens indicible de la vie, quoiqu'il soit sans nom et sans appartenance, ne peut se passer de tout ce qui constitue une vie *apaisée*. La paix intérieure ne peut être vraiment vécue que par celui qui accomplit chacun de ses traits particuliers.

Dans ce sens, qu'on ne puisse alors pas dire en quoi consiste le sens de la vie qui est trouvé avec la disparition de tout problème, et que ce sens soit toujours *mon* sens d'après *mon* point de vue, ne signifie pas pour autant que le point de vue ne doive pas être lui-même *le point de vue correct* à atteindre. De même, pour y arriver, des critères moraux s'appliquent.

En fait, qu'on ne puisse pas dire en quoi consiste le sens de la vie s'accorde inéluctablement à la compréhension même de ce sens, selon lequel plus aucune «explication» ne peut être donnée, comme plus aucune «question» (de sens) ne peut être posée ; qu'on ne puisse pas alors le dire, ne fait pas seulement partie de l'exigence de la cohérence, mais constitue également une caractéristique intrinsèque à ce sens lui-même.

2.2.5. Comment l'Homme Peut-il Seulement Être Heureux, Puisqu'il ne Peut se Défendre de la Misère du Monde ?

On a vu plus haut que la seule «défense» possible contre la misère du monde est en effet de ne pas la voir comme «de la misère»: tout événement n'est qu'un fait du hasard n'ayant aucune valeur morale et n'étant donc ni bon ni mauvais. Si une chose quelconque est prise comme mauvaise, c'est qu'on n'a pas encore réussi à comprendre l'indépendance entre la volonté porteuse du bien et du mal et le monde des faits (neutres); dans ce sens, on se défend contre ce qu'on suppose comme de la misère du monde en se mettant plutôt d'accord avec ce qui arrive comme cela arrive, et en ne faisant dépendre le bonheur que de notre seule résignation ou bonne volonté.

Pourtant, s'il en est ainsi, qu'advient-il de toute action envers autrui? L'indifférence qu'on doit avoir à l'égard des événements en vue

du bonheur est-elle aussi une indifférence à l'égard de la souffrance humaine? Doit-on se résigner aux misères du monde et ne plus rien *faire*? Est-ce que l'accord avec le monde implique l'inaction, la passivité ou le conformisme? Le bonheur s'accomplit-il ainsi en dépit de «la misère des autres»? Ne devient-on par là aussitôt *une statue*?

Une telle conséquence semblerait en fait être impliquée par l'objectif de l'équilibre prétendu, tel qu'on peut voir dans certaines des remarques de Wittgenstein, par exemple:

CS 15.8.14 – Moralité: s'acquitter de sa tâche avec humilité et ne pas (se) perdre pour l'amour de Dieu!!!! En effet, on se perd plus facilement lorsqu'on veut donner aux autres.

CS 29.8.14 – Je n'ai pas encore mis en pratique ma décision de complète passivité. La brutalité des camarades est une chose qui, pour moi, ne cesse d'être terrible. Mais il suffit de rester près de soi.

CS 6.9.14 – La majorité des camarades continue de me tourmenter. Je n'ai encore trouvé aucune issue satisfaisante. Je ne me suis pas encore décidé à une complète passivité, ce qui est probablement un mal, car je suis en effet incapable de faire face à tous ces hommes. Si je me défends je me consume inutilement.

CS 4.11.14 – Contente-toi de ne pas te soumettre au monde extérieur et tu n'auras pas à craindre ce qui s'y produit. [...] Il est plus facile de se rendre indépendant des choses que des hommes. Mais on doit aussi y parvenir.

Certes, comme pour le stoïcisme, la paix intérieure ne peut pas être ici soumise à la volonté, aux actions, à la vie des autres comme à aucune autre chose extérieure à soi-même: l'indépendance et l'indifférence au monde extérieur ne doivent bien sûr pas faire d'exception, sinon l'esprit s'exposerait au risque de la perte de constance de ce qui ne dépend aucunement de nous. Dans ce sens, être en accord avec le monde signifie également être en accord avec les autres tels qu'ils sont, sans s'emporter ni les mépriser. Ceci est effectivement la lutte de Wittgenstein vis-à-vis de ces camarades de guerre, et la tâche à laquelle il se livre est ainsi tout à fait personnelle, individuelle, impartageable; c'est *son propre* perfectionnement moral

qui est en jeu et non une quelconque tâche solidaire. Être indépendant des choses comme des hommes a dès lors un double aspect: d'une part, cela signifie ne pas soumettre sa propre volonté, sa paix d'esprit, sa vertu, aux contraintes suscitées par les événements comme par le comportement des autres, parce que ce que font les hommes comme ce qui arrive n'est pas sous notre pouvoir – la colère étant ainsi complètement inutile ; d'autre part, cela signifie aussi que la perte des choses comme la perte des hommes est également indépendante du vouloir, et quoiqu'on puisse choisir de ne faire de mal à personne (CS 12.11.14), le monde par contre n'agit pas autrement sur les autres qu'il n'agit sur nous-mêmes.

Mais si comprendre cela est en effet nécessaire pour le bon accomplissement de la tranquillité, cette «complète passivité» à laquelle Wittgenstein se réfère est-elle vraiment égoïste? Se rendre indépendant des hommes veut-il aussi dire ne point les aider?²⁷⁸ Une telle indifférence ne résulte-t-elle pas finalement en une «irresponsabilité morale»?

En fait, c'est plutôt le contraire. D'abord, justement, parce que la paix intérieure souhaitée est personnelle et individuelle et ne concerne que le propre vouloir et non ce qui se passe à l'«extérieur», et ne concerne donc même pas ce qu'on peut faire en tant qu'action *dans* le monde. C'est-à-dire qu'on peut *agir* dans le monde et envers les autres quoique l'objectif soit celui d'une «complète passivité». Certes, la tâche du perfectionnement moral est par là encore plus difficile: on doit accomplir de bonnes actions, sans se laisser par elles influencer²⁷⁹. Ensuite, comme on l'a vu, parce que la paix intérieure ne se réalise que par la rectitude morale qu'elle engendre: agir selon la bonne

²⁷⁸ Et ne point les aimer ? Je ne peux pas ici entrer dans cette discussion, mais le sujet pourrait se rapporter à toutes les passions stoïciennes. Peut-on être vraiment indépendant des autres si on les aime ? Ou doit-on alors ne point aimer ? La question n'est pas moins épineuse pour le stoïcisme. On a brièvement touché sur cette question avec Épictète III, 3. Une réponse pourrait être ici trouvée avec la conception stoïcienne de nature humaine, autant disposée à son bien personnel qu'à la sociabilité et à l'affection.

²⁷⁹ Ce qu'Épictète disait aussi à propos de l'usage des indifférents : Épictète, 2004, II, 5.

conscience ou selon la vertu est agir heureusement, et vice-versa²⁸⁰. Puisque la récompense éthique est ainsi intrinsèque à l'action même, et qu'il n'y est point de bonheur sans rectitude morale (sans cette conscience que Wittgenstein appelle aussi «la voix de Dieu»), la responsabilité morale envers l'autre est une partie essentielle de la tranquillité de l'esprit²⁸¹. Agir mal envers l'autre ne fait donc qu'apporter le châtement intrinsèque à la mauvaise action, le malheur, vu que le bonheur dépend d'une conscience tranquille et équilibrée, d'une conscience heureuse depuis le départ, d'une conscience alors vertueuse.

Dans ce sens, vouloir et agir doivent se réaliser en toute cohérence; l'indifférence à l'égard du monde, des choses comme des hommes, ne signifie pas pour autant l'inaction ou le manque d'engagement moral, vu que le bonheur dépend aussi de ce que la responsabilité envers l'autre soit accomplie sans aucune prétendue récompense autre que la satisfaction même qui «dérive» de l'action. Celui-ci semble bien être le sens de l'extrait suivant des *Carnets secrets*, par exemple:

CS 30.3.16 – Fais de ton mieux ! Tu ne peux pas faire plus : et sois serein. Dis-toi que les autres se suffisent à eux-mêmes. Car les autres ne te soutiendront pas, ou alors pour très peu de temps seulement. (Tu leur deviendrais alors insupportable). Aide-toi toi-même et aide les autres avec toute ta force. Et par là sois serein. Mais de combien de force a-t-on besoin pour soi et de combien pour les autres ? Il est *difficile* de vivre bien !! Mais la vie bonne est belle. Que ta volonté, non la mienne, sois faite!

L'objet est ici cette sérénité réussie à travers l'autosuffisance du vouloir en pleine action ; dans ce cas, c'est en effet à travers l'aide

²⁸⁰ Et la justification d'Épictète, par exemple, passe également par là : « D'une façon générale, il [Zeus] a disposé de telle sorte la nature de l'animal raisonnable qu'elle ne puisse obtenir aucun bien particulier sans contribuer à l'utilité commune » (Épictète, 2004, I, 19, 13-14 ; voir aussi II, 5, 25-26).

²⁸¹ Rappelons-nous : « Par exemple, je suis malheureux à la pensée d'avoir offensé tel et tel. Est-ce là ma conscience? » (8.7.16).

désintéressée accordée aux autres qu'on parvient à ou qu'on maintient la bonne volonté. Et le rapport est ici clair entre l'action (et aussi la conduite) envers l'autre et le devoir fondamental du perfectionnement moral envers soi-même: faire de son mieux, aider les autres et soi-même et *par là* être serein. Et si les autres se suffisent aussi à eux-mêmes, l'action qui est réalisée envers autrui n'espère pas *leur* procurer la sérénité ou le bonheur, mais seulement notre propre paix d'esprit à travers l'accomplissement de notre propre devoir – puisque, quoiqu'on fasse de son mieux, on ne peut jamais mener l'autre au bonheur si celui-ci ne veut pas lui-même y parvenir. Dans ce sens, «aider les autres» se restreint ici à la responsabilité morale de chacun («on ne peut pas faire plus») et le bonheur des autres ne compte guère comme «conséquence» de la bonne action. C'est peut-être la raison pour laquelle Wittgenstein dit plus tard: «Agis bien et réjouis-toi de tes vertus» (CS 7.4.16)²⁸².

Mais on peut voir par là qu'en bout de ligne le devoir envers soi-même revient à la responsabilité envers l'autre, et que cette responsabilité envers l'autre n'est qu'une partie de son propre perfectionnement moral et de sa propre fonction d'être «homme». Toute inaction et tout manque d'engagement moral manifestent ainsi le désaccord avec le monde et avec soi-même, l'insoumission à son propre vouloir et donc le malheur même. Le juste équilibre doit donc être trouvé dans l'indépendance du vouloir à l'égard du monde extérieur – ou bien, dans la compréhension selon laquelle le bonheur est tout ce qui dépend de nous – et, en même temps, dans l'achèvement de la vertu à travers la responsabilité morale, sans compter sur aucun attachement, aucune obligeance ou compensation, soit des hommes, soit du hasard, soit de Dieu.

Pourtant, comment se fait-il que ce qui est ici la manifestation du vouloir indépendant du monde puisse résulter en une action *dans* le monde? Comment peut-on parler de la bonne action du bon vouloir,

²⁸² Voir aussi cette observation des *Remarques mêlées*: « On ne peut conduire les hommes vers le bien ; on ne peut les conduire qu'à tel endroit ou à tel autre. Le bien est en-dehors de l'espace des faits (1929) » (Wittgenstein, 1984, p.12).

si celui-ci n'est pas *dans* le monde? Comment le sujet du vouloir qui est une limite du monde arrive-t-il à se faire connaître et à agir *dans* le monde? Quel est alors le lien entre une bonne action et un bon vouloir? Peut-on effectivement parler de *l'action* du sujet du vouloir, s'il n'est nulle part *dans* le monde? N'est-ce pas une raison pour laquelle la «complète passivité» signifie une «complète inaction»? C'est de répondre à ces questions qu'il s'agit dans ce qui suit.

2.2.6. Quelle Sorte de Statut a Proprement la Volonté Humaine ? Peut-on Désirer, et Cependant ne pas Être Malheureux si le Désir n'est pas Exaucé ?

On l'a vu: l'éthique est transcendante et le sujet n'appartient pas au monde, mais est une limite du monde (5.632), n'ayant rien à voir soit avec le corps physique soit avec une volonté psychologique (24.7.16). Le sujet dont il est question en éthique est donc celui qui s'identifie avec la vie et le monde en sa totalité et, dit Wittgenstein, ce sujet est proprement «le sujet de la volonté» (4.11.16). Dans ce sens, on ne parle donc pas de «plusieurs» sujets, mais du seul sujet en tant que limite du monde:

5.641 – Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement.

Le je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci: que «le monde est mon monde».

Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est limite – et non partie – du monde.

En outre, puisqu'il n'y a de la valeur que «hors du monde» (6.41), ce sujet métaphysique est à proprement parler le seul «porteur de la valeur éthique», du bien et du mal. C'est évidemment la raison pour laquelle on peut parler du *bon* et du *mauvais* vouloir ou que «ma volonté est bonne ou mauvaise» (11.6.16), quoiqu'on ne puisse rien en *dire* dans le langage:

6.423 – Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire. Et le vouloir comme phénomène n'intéresse que la psychologie.

En tant que limite et seule porteuse de la valeur «hors du monde», il est clair que cette volonté est tout d'abord indépendante du monde (6.373) – et vice-versa – et qu'elle ne peut pas ainsi agir sur le monde, influencer sur ses événements et en espérer des conséquences; *vouloir* ne peut rien signifier *dans* un monde composé de faits contingents qui peuvent aussi bien arriver que non. Si quelque chose arrive telle qu'on l'a voulu, ce n'est qu'un autre fait dû au hasard:

6.374 – Même si tous nos vœux se réalisaient, ce serait pourtant seulement, pour ainsi dire, une grâce du Destin, car il n'y a aucune interdépendance *logique* entre le vouloir et le monde, qui garantirait qu'il en soit ainsi, et l'interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir.

Certes, on ne pourrait pas vouloir l'interdépendance *physique* entre la volonté et le monde parce qu'il en résulterait que les deux auraient par là le même statut, et qu'ainsi la volonté et la valeur éthique seraient également assujetties au hasard. C'est pourquoi, comme on l'a vu, tout changement doit nécessairement se rapporter à la volonté elle-même et non au monde en tant que tel (6.43, 5.7.16): *aucune interdépendance* n'est possible, *aucun lien logique, nécessaire* n'y persiste. Et comprendre cela, comme on l'a aussi vu, implique le renoncement à toute influence sur des événements; ou plus précisément: cela implique de renoncer à *vouloir* que quelque chose dans le monde arrive ou n'arrive pas.

Mais cela est dit autrement par Wittgenstein dans les *Carnets 1914-1916*, où il s'agit de l'absence de lien entre le *désir* et la *réalisation du désir*, absence qui est alors elle-même *nécessaire*.

29.7.16 – Car l'absence de connexion logique entre le désir et son accomplissement est un fait logique. Et il est clair aussi que le monde de l'homme heureux est un *autre* monde que celui de l'homme malheureux.

Mais pourquoi la deuxième remarque suit-elle la première? Quel est ici le rapport? Celui qui est heureux est celui qui a compris la nécessité même de l'indépendance du désir et de son accomplissement;

pour celui-ci, tout accomplissement est une «grâce du Destin»²⁸³; en effet, ce n'est qu'à travers cette compréhension que l'homme heureux peut devenir indépendant du Destin, dans ce seul sens qu'il n'attend *aucune* réalisation du désir (8.7.16). Cela explique effectivement pourquoi le monde de l'homme heureux est différent du monde de l'homme malheureux : bonheur et malheur dépendent ainsi en fait de *la manière dont on désire*. L'homme malheureux espère encore que son souhait se réalise tel qu'il le veut, sans comprendre que rien ne garantit un tel accomplissement ; et, dans une signification tout à fait stoïcienne, son malheur s'explique non seulement par le fait qu'il espère que son désir soit satisfait – ce qui n'est aucunement en son pouvoir – mais par le fait *qu'il désire*. Dans ce sens, l'homme heureux, en comprenant ce qui est en son plein pouvoir, *ne désire point*.

29.7.16 – Peut-on vouloir le bien, vouloir le mal, et ne pas vouloir?

Ou bien est-ce seulement l'homme heureux qui *ne veut pas* ? [...]

Peut-on désirer, et cependant ne pas être malheureux si le désir n'est pas exaucé? (Et cette possibilité est toujours présente.) [...]

Et pourtant, en un certain sens, il semble que le non-désir soit l'unique bien. [...]

On suppose communément qu'il est mal de désirer le malheur d'autrui.

Cela peut-il être correct? Ce désir peut-il être plus mauvais que celui du bonheur d'autrui?

Il semble que pour ainsi dire tout dépende de la façon dont on désire.

Ce que Wittgenstein semble nous dire ici est, d'une part, que l'homme heureux est celui qui «ne veut pas» et que, d'autre part, le «non-désir est d'une certaine manière le seul *bien*. Donc l'homme heureux pourrait être ainsi celui qui, à la manière de Schopenhauer, *n'a* sa volonté. (Wittgenstein lui-même fait appel à Schopenhauer pour expliquer le statut du sujet du vouloir par opposition au monde dans

²⁸³ On l'a vu : « Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde. Pour lui les agréments de ce monde sont autant de grâces accordées par le Destin » (13.8.16).

ses remarques du 2.8.16)²⁸⁴. Pourtant, selon ce qu'on peut voir dans d'autres remarques, il semble que «désir» et «vouloir» ne signifient pas ici la même chose, et que ce n'est pas alors de la négation de ce dernier dont il est ici question. En effet, on ne saurait pas nier ce qui est condition de possibilité de l'éthique et condition même de l'existence ; étant donné son caractère transcendantal et fondamental, la «négation» de la volonté serait ainsi tout à fait insensée. Par conséquent, quoiqu'on ne puisse pas à proprement parler vouloir ce qui est extérieur à la volonté elle-même, – rien donc de ce qui est dans le monde – on peut assurément vouloir *le bien* et vouloir *le mal*, ayant par là une bonne ou une mauvaise volonté. Et cela ne pourrait absolument pas être autrement, étant donné le statut même du sujet qui est *sujet du vouloir*. Dans ce sens, on peut vouloir le bien et le mal, mais on ne peut jamais *ne pas vouloir*.

21.7.16 – (Et en ce sens un homme sans volonté serait assurément privé de vie.) Mais peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir) mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique.

Ce qui est également inconcevable. On peut bien imaginer l'éthique sans un monde, dit Wittgenstein, mais non un monde sans l'éthique – aussi parce que le monde est toujours le monde du sujet du vouloir (donc *mon* monde). Autrement dit : l'éthique est fondamentale et ne dépend pas du fait qu'il y ait un monde: le sujet du vouloir qui n'y appartient pas est tout de même un *présupposé* de son existence, et le monde en tant que tel, on le sait, est en lui-même dépourvu de valeur; c'est pourquoi il peut y avoir une éthique, «même s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant» (2.8.16) – c'est dans le noyau du sujet qu'*est* l'éthique. Mais le contraire n'est pas valable : si pour Wittgenstein le sujet de la représentation est une illusion, il y a sans aucun doute un sujet de la volonté, affirmation à laquelle il ajoute: «S'il n'y avait pas la volonté, il n'y aurait pas non plus ce

²⁸⁴ « On pourrait dire (à la manière de Schopenhauer) : ce n'est pas le monde de la représentation qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir » (2.8.16).

centre du monde que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique» (5.8.16). La volonté étant ainsi condition nécessaire de l'éthique, et le sujet du vouloir étant logiquement, transcendalement, inéluctable, il n'y a en aucun sens une quelconque possibilité qu'«on ne veuille pas»; il est pour ainsi dire impossible de concevoir que la volonté soit *sans volonté*, que le sujet du vouloir puisse ne pas *vouloir*. L'homme heureux n'est alors pas à proprement parler celui qui ne veut pas, mais celui qui *ne désire pas*.

Par conséquent, si vouloir le bien et vouloir le mal se rapportent respectivement au bonheur et au malheur, le désir se rapporte toujours à son tour à quelque chose d'extérieur au sujet, ayant donc pour objet ce qui ne dépend pas de nous. Vouloir le bien et par là vouloir être heureux est ainsi la seule disposition vraiment assurée par la volonté elle-même ; celle-ci, au contraire du désir, n'a pas pour objet une «chose» quelconque, mais soi-même et, dans ce sens, elle est complètement hors de la portée du hasard. Et c'est aussi cette instabilité toujours associée au désir qui en fait un signe de malheur : il n'est point de bonheur dans l'inconstance, et c'est là la raison pour laquelle le *non-désir* est le seul bien.

On devrait alors comprendre l'expression «tout dépend de la façon dont on désire» (24.7.16) comme voulant signifier que tout dépend ou bien de ce qu'on désire ou bien de ce qu'on ne désire pas. Tout dépend ainsi d'une certaine manière de comprendre qu'entre le désir et l'accomplissement du désir il n'y a aucun lien nécessaire et que ce n'est alors pas ainsi qu'on doit «désirer». Ce qui est problématique pour celui qui désire est justement le fait qu'il attend une conséquence là où il n'y a aucun enchaînement causal possible. C'est pourquoi il est tout à fait indifférent de désirer le bien ou le mal d'autrui; on n'a aucun pouvoir sur le bonheur ou le malheur de quelqu'un d'autre, et le seul sens selon lequel cela est incorrect est le fait même *qu'on le désire*: on prétendrait par là changer ou influencer sur quelque chose qui ne dépend que de l'autre lui-même; de la même manière, il serait tout à fait insensé de se sentir coupable vis-à-vis du malheur de l'autre; la culpabilité ne peut avoir ici lieu qu'à l'égard de son propre vouloir, vu qu'on se sent coupable *parce qu'on est*

malheureux et qu'on est malheureux tout simplement *parce qu'on* continue à *désirer*.

Cela dit, quel est alors à proprement parler *le statut* de la volonté ? Et quel est son rapport avec le désir, s'il y en a ? *Comment* ne pas désirer ? Serait-il possible d'y voir un rapport quelconque entre ce qu'est la volonté et ce qu'est le monde ? Et sinon, comment donner alors sens à l'*action* ?

À la première question Wittgenstein répond sur-le-champ : « Je veux désigner avant tout la 'volonté' comme le support du bien et du mal » (21.7.16). Et il répète maintes fois qu'il n'y a pas de bien et de mal *dans* le monde, par exemple : « Le monde n'est alors en lui-même ni bon ni mauvais. [...] Le bien et le mal n'apparaissent que par le *sujet* » (2.8.16) ; « Seul le Je est essentiellement bon et mauvais, non le monde » (5.8.16). Cela a pour conséquence, dit Wittgenstein, que bonheur et malheur ne sont non plus que de caractéristiques du sujet du vouloir : « 2.8.16 – D'après ce qui précède, le sujet du vouloir devrait donc être heureux ou malheureux, et bonheur et malheur ne peuvent appartenir au monde ».

Et ceci explique finalement la raison pour laquelle on peut dire « je suis heureux ou malheureux, c'est tout » (8.7.16). Or, si bien et mal sont des propriétés du sujet, et que c'est par là que celui-ci devient heureux ou malheureux, alors bien et bonheur sont une et même chose, comme le sont le mal et le malheur. Bien et mal ne peuvent donc aucunement être indépendants du sujet, et seule une bonne volonté peut donner sens à la vie *parce que* seule une bonne volonté est heureuse²⁸⁵. Dans ce sens, on peut « faire le bien et le mal » tout simplement en ayant une bonne ou une mauvaise volonté, sans par là avoir aucunement besoin d'un rapport avec le monde. Ainsi, dit Wittgenstein, *vouloir* est déjà exercer sa volonté, mais cela ne signifie pas littéralement l'exercer *dans* le monde :

²⁸⁵ C'est notamment pourquoi les supposées « misères du monde » ne sont dans ce sens que des misères du sujet lui-même.

21.7.16 – Imaginons un homme qui ne pourrait faire usage d’aucun de ses membres, et ne pourrait ainsi, au sens ordinaire du mot, exercer sa *volonté*. Il pourrait néanmoins penser et désirer, et communiquer ses pensées à autrui. Il pourrait donc, à travers autrui, faire le bien et le mal. Il est clair alors que l’éthique vaudrait aussi pour lui, et qu’il serait, au sens *éthique*, porteur d’une *volonté*.

Mais on pourrait aussi dire que celui-là n’a même pas besoin de quelqu’un d’autre pour que le bien ou le mal soient faits: il peut les faire tout simplement *en exerçant sa volonté* porteuse de valeurs éthiques. Notons que Wittgenstein parle ici de la volonté au sens éthique et au sens ordinaire: si on comprend bien, le deuxième sens est celui selon lequel la volonté est exercée *dans* le monde et *par* le corps, comme si ceux-ci étaient les seuls moyens possibles pour *l’accomplissement de la volonté*. Pourtant, la signification réellement importante ici, c’est-à-dire, la signification éthique, ne dépend aucunement de la possibilité *physique* de son exercice: l’exercice de la volonté dans son sens éthique s’accomplit en elle-même. Dans ce sens, tout «acte volontaire» se rapporte à proprement parler au vouloir et non au corps; et c’est pourquoi, dit Wittgenstein, selon la conception ordinaire du terme, pour celui qui ne peut faire aucun usage de ses membres il n’y aurait même pas d’«acte volontaire» (20.10.16) – le sujet serait même dépourvu de volonté.

Pourtant, est-ce que cela veut dire que tout mouvement du corps est «involontaire»? Ou bien que toute action *dans* le monde n’est pas une action *de la volonté*? Certes, cela semble nous amener effectivement à un tel genre de question, et c’est pourquoi Wittgenstein se demande: «Y a-t-il alors une différence de principe entre cette volonté et *celle* qui met en mouvement le corps humain?» (21.7.16) Pourtant, parle-t-on vraiment ici de «deux volontés»? Pourrait-il y avoir un sens à ce que le sujet du vouloir ait une «deuxième» volonté qui s’exercerait, au sens ordinaire du mot, à travers le corps? Ou bien, ne doit-on pas penser que tout mouvement est déjà un *acte volontaire*? Ou comme le demande Wittgenstein lui-même: «Ou bien l’erreur provient-elle ici de ce que le *désir* (ainsi que

la pensée) est déjà une activité de la volonté?» (21.7.16). Il semble en effet que celle-ci est la bonne réponse:

4.11.16 – C'est clair : il est impossible de vouloir sans déjà accomplir l'acte volontaire.
L'acte volontaire n'est pas la cause de l'action, mais l'action même.
L'on ne peut vouloir sans agir.

Et c'est pourquoi toute action, même la pensée, est donc *action de la volonté*: il n'y est point d'action qui puisse être considérée à elle-seule, sans l'acte volontaire – quoiqu'on puisse parler, par contre, de «mouvements non voulus»²⁸⁶. C'est là aussi la raison pour laquelle toute action porte en elle-même sa propre «conséquence», la récompense ou la punition, vu que toute action de la volonté est une bonne ou mauvaise action conformément au bon ou mauvais vouloir eux-mêmes. Par conséquent, «nous nous sentons pour ainsi dire responsables du mouvement». Et Wittgenstein apporte encore d'autres précisions, en faisant toujours ici référence à la distinction entre vouloir et désirer:

4.11.16 – Désirer n'est pas agir. Mais vouloir est agir.
(Mon désir se rapporte, par exemple, au mouvement du fauteuil, ma volonté se rapporte à une sensation musculaire.)
Vouloir le déroulement d'une action consiste à réaliser le déroulement de cette action, non à faire quelque chose d'autre qui le causerait.
Quand je meus quelque chose, je me meus.
Quand je réalise une action, je suis en action.

Vouloir est dans ce sens ce qui est en notre plein pouvoir (qu'on soit physiquement libre ou non), c'est-à-dire, ce qu'on réalise tout simplement *parce qu'on veut*, mais non évidemment parce qu'on veut «quelque chose», et non plus parce qu'on déclenche une action «à travers» le vouloir. Il y a là en effet une nécessité inéluctable qui n'est pas présente dans le désir, nécessité que Wittgenstein appelle aussi un

²⁸⁶ «Le mouvement voulu du corps ne se produit-il donc pas exactement comme n'importe quel mouvement non voulu, sauf à être accompagné de volonté? » (4.11.16).

«accompagnement obligé du vouloir» à l'action – en vertu de laquelle on ne peut pour ainsi dire même pas «exister» sans le vouloir. Mais si vouloir est déjà agir, le désir en revanche «précède» un événement quelconque qui s'accomplit fortuitement ou non sans que le vouloir y soit pour rien:

4.11.16 – Le désir précède l'événement, la volonté l'accompagne. Supposons que le déroulement d'une action accompagne mon désir. Aurais-je voulu cette action? Cet accompagnement n'apparaîtrait-il pas comme accidentel, par opposition à l'accompagnement obligé du vouloir?

Désirer n'a donc aucun lien avec *l'acte de la volonté* et toute réalisation du désir n'est en ce sens qu'une simple coïncidence. La différence entre le désir et le vouloir est donc celle qui se rapporte à la *nécessité* avec laquelle toute action est action de la volonté et à la *contingence* de l'accomplissement du désir.

Pourtant, s'il en est ainsi et si, dans son sens ordinaire, l'acte volontaire n'a à proprement parler pas de relation avec le corps, et si en outre la volonté est indépendante du monde, peut-on vraiment parler de *l'action de la volonté* pour ce qui est d'une action accomplie *dans* le monde? Comment expliquer l'accompagnement obligé du vouloir, ce dernier étant une limite du monde, d'une action qui est réalisé *dans* le monde? Cela pourrait dans un sens vouloir dire que, malgré la «transcendantalité» et la nécessité de l'éthique, on a tout de même besoin d'une certaine connexion entre l'éthique et le monde (9.10.16). Sinon, entres autres, comment saurait-on parler d'action, de conduite et de responsabilité morale? « Il est clair que, pour ainsi dire, nous avons besoin, pour la volonté, d'un point d'appui dans le monde» (4.11.16). Mais quel est ce point d'appui? Pourrait-il être le corps? Or, le corps n'est lui-même qu'une des choses du monde:

12.10.16 – Une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan. C'est pourquoi tout ce qui arrive, que ce soit par le fait d'une pierre ou de mon propre corps, n'est ni bon ni mauvais.

Mais comment alors *toute action* peut-elle être l'action de la volonté? Comment concilier le fait que tout ce qui arrive (même par le fait de mon propre corps) n'est ni bon ni mauvais avec le fait que la valeur (la récompense ou la punition) réside dans l'acte lui-même? Puisqu'il n'y a en éthique pas de critère objectif, descriptible, factuel et que l'acte volontaire ne saurait jamais être une « expérience »²⁸⁷, il semble que toute liaison de l'action avec le corps ne peut être qu'accidentelle: le corps n'est pas l'expression nécessaire de l'action de la volonté, qui se passe pour ainsi dire à la limite du monde:

15.10.16 – Mais puis-je *inférer* mon esprit de ma physionomie?
La liaison n'est-elle pas purement empirique?
Mon corps exprime-t-il réellement quelque chose?
Est-il lui-même l'expression interne de quelque chose?
Un mauvais visage est-il mauvais en soi, ou simplement parce
qu'il est empiriquement associé à une mauvaise humeur?
Mais il clair que le lien causal n'est aucunement un lien.

Dans un sens, une liaison empirique ou « causale » n'est ainsi qu'une liaison arbitraire; il en est de même lorsqu'il s'agit de *ce que* la volonté pourrait par impossible vouloir: le fait qu'elle puisse vouloir une chose dans le monde plutôt qu'une autre signifierait qu'elle serait plus proche d'une partie du monde (du corps, par exemple) que d'une autre, ce qui, dit Wittgenstein, est inadmissible: « Ainsi la volonté ne se présenterait pas face au monde d'égale à égal, ce qui doit être impossible » (4.11.16). Et dans ce sens une liaison contingente n'est pas du tout une liaison, et le corps ne peut donc pas être ce point d'appui de la volonté dans le monde.

Mais où donc le trouver? Pourrait-on identifier une piste dans l'observation suivante?

4.11.16 – Il semble que la volonté doive toujours se rapporter à une représentation. Nous ne pouvons par exemple nous représenter que nous aurions accompli un acte volontaire, sans avoir décelé la trace de son accomplissement.

²⁸⁷ « Toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet. L'acte volontaire n'est pas une expérience » (9.11.16).

Sans quoi on pourrait se demander s'il est déjà accompli
jusqu'au bout.

Toutefois, comment saurait-on distinguer une représentation qui se rapporte à la volonté ou à l'acte volontaire d'autres représentations?

4.11.16 – Les sentiments qui m'assurent qu'un acte volontaire a lieu ont-ils quelque propriété spécifique qui les distingue des autres représentations?

Il semble que non.

Mais en ce cas il serait concevable que j'en vienne à constater que, par exemple, ce fauteuil obéit à ma volonté ?

Non, dit Wittgenstein. Et ce genre de constatation par rapport aux représentations de l'acte volontaire ne renvoie-t-il pas, encore une fois, à leur nature purement empirique et contingente ? Oui. Et c'est pourquoi on ne doit pas ici considérer l'*acte* tout court, mais toujours ensemble l'« *acte volontaire* ». Il n'y a à vrai dire tout simplement pas d'« action » isolée ou détachée de la volonté, puisqu'« il est impossible de vouloir sans déjà accomplir l'acte volontaire ». La réponse à cette question ne se trouve donc évidemment pas dans une marque objective quelconque, dans une partie du monde au détriment d'une autre, mais dans *l'accompagnement obligé du vouloir lui-même*. Il semble ainsi que la connexion de l'éthique au monde s'explique à travers la *nécessité* de l'action de la volonté, et non à travers n'importe quel lien *contingent dans* le monde. Le point d'appui est donc ici en fait le sujet du vouloir lui-même *en tant que* condition de l'existence du monde ou, en d'autres mots, la volonté elle-même *en tant que* condition de possibilité de l'éthique. En effet, dit Wittgenstein, le vouloir ne peut avoir pour objet que sa propre action, et non un objet qui lui est extérieur:

4.11.16 – S'il faut que la volonté ait un objet dans le monde, ce peut être l'action même qu'elle vise.

Et il faut que la volonté ait un objet.

Sans quoi nous n'aurions aucun point d'appui et ne pourrions savoir ce que nous voulions.

Ni ne pourrions vouloir des actions différentes.

Si le seul objet possible du vouloir est l'acte volontaire lui-même, la raison pour laquelle rien de ce qui est extérieur à soi ne peut obéir à la volonté devient ainsi claire. Et c'est là aussi la raison pour laquelle désirer n'est pas agir : le désir a pour objet ce qui est hors de la portée de la volonté, c'est-à-dire que son objet est « quelque chose » d'autre que soi-même et donc supposément « antécédent » à une action quelconque. De plus, devient également claire par là la raison pour laquelle le non-désir est l'unique bien, vu que tout accomplissement en est absolument hors de contrôle (hors du domaine du vouloir) et qu'on ne peut jamais désirer sans être malheureux lorsque le désir n'est pas exaucé.

L'objet de la volonté étant l'acte volontaire lui-même, le bonheur ne peut ainsi consister que dans la maîtrise de ses propres bonnes actions dès la prise de décision pour le bonheur elle-même. Et, dans ce sens, si vouloir est toujours déjà accomplir l'action, est heureux *celui qui veut* être heureux. Ce qui nous amène à notre dernière «question-guide».

2.2.7. La Volonté est-elle une Prise de Position à l'Égard du Monde ?

Wittgenstein répond positivement à cette question en la reprenant sous la forme affirmative à la même date du 4.11.16.

On y parlait justement de l'action comme action de la volonté. Puisqu'on ne peut pas vouloir sans agir, la volonté est toujours d'abord une *prise de position*, une attitude par rapport à laquelle s'accorde le monde en sa totalité, ou bien une attitude qui montre la *détermination* du monde vis-à-vis du vouloir: ce qui veut dire que d'une certaine manière la volonté est la perspective même à partir de laquelle on voit le monde – un point de vue qui est donc ou bien celui du bonheur ou bien celui du malheur. Mais dans ce sens la volonté est *toujours* une prise de position à l'égard du monde. On ne parle donc pas ici de «prendre une position» à partir d'un moment quelconque comme si aucune autre position n'était jamais prise auparavant: on ne pourrait jamais penser le sujet du vouloir indépendamment *d'un* point de vue, quel qu'il soit.

Si l'éthique de Wittgenstein implique ainsi une exhortation (en vue de la vision correcte du monde) – ou même plus, comme on l'a vu, une obligation morale à la paix intérieure – celle-là ne concerne alors pas un passage du «non-vouloir» au vouloir, mais d'une attitude malheureuse à une attitude heureuse à l'égard du monde. L'objectif de toute exhortation morale serait dans ce sens d'apporter un changement à la position déjà prise. Il ne s'agirait alors pas de «prendre une position à l'égard du monde», mais plutôt de «prendre la *bonne* position à l'égard du monde».

Cela dit, ce changement de point de vue demande tout de même alors une *décision*: on choisit la paix intérieure et tout ce que cela implique, à commencer par *vouloir* toujours *bien vouloir*, en sachant que *bien vouloir* est ici en fait tout ce qui est nécessaire pour le maintien de la bonne prise de position – c'est-à-dire, pour le maintien de la tranquillité de l'esprit; certes, cela engendre en outre pour ainsi dire d'autres changements concomitants, d'autres prises de position et d'autres attitudes, comme on l'a vu: l'accord de la volonté avec le monde, la vie vécue au temps présent, l'autosuffisance, l'indifférence; de telles attitudes peuvent alors après tout demander un effort et un exercice sur tous les fronts²⁸⁸.

Ainsi, si d'une part ce choix (pour la bonne prise de position à l'égard du monde) est tout ce qui est nécessaire et suffisant pour le bonheur – vouloir être heureux est dans un sens *déjà être heureux* – la « mise en pratique » de la décision elle-même implique d'autre part un changement qui va *au-delà* du vouloir tout en en dépendant: cette mise en pratique est sans doute l'accomplissement d'une autre *manière de vivre*. Or, la paix intérieure n'est acquise que si la vie toute entière devient autre, que si elle se transforme en sa totalité et dans ses

²⁸⁸ C'est dans un tel contexte que doivent être comprises ces observations des *Carnets secrets* dont on a également parlé plus tôt : « Hier, j'ai décidé de n'*opposer aucune résistance*, de ne pas du tout me soucier, pour ainsi dire, de ce qui se passe à l'extérieur, afin de préserver ma paix intérieure » (CS 26.8.14) ; « Je n'ai pas encore mis en pratique ma décision de complète passivité » (CS 29.8.14) ; « Je ne me suis pas encore décidé à une complète passivité, ce qui est probablement un mal, car je suis en effet incapable de faire face à tous ces hommes. Si je me défends je me consume inutilement » (CS 6.9.14).

moindres détails. On doit dans ce sens s'engager inéluctablement à d'autres décisions, et avoir une conviction sans bornes pour qu'on soit capable de renoncer à tout ce à quoi on doit renoncer jusqu'à devenir impassible à l'égard de la totalité du monde.

Dès lors, en décidant pour la paix intérieure on doit également décider pour l'indifférence, ou bien prendre la bonne position à l'égard de tout ce qui arrive: «Aux difficultés de la vie extérieure, je dois opposer l'indifférence» (CS 11.10.14). On doit donc renoncer à toute influence sur les événements (11.6.16) – qu'ils soient des difficultés ou des agréments. On doit en outre se résigner au Destin ou à la volonté de Dieu sans vouloir alors opposer «aucune résistance» – qui est de toute manière complètement inutile. Que sont le *renoncement* et la *résignation* sinon des éléments d'une prise de position qui s'oppose *volontairement* à la perspective non-conformiste et révoltée vis-à-vis de ce qu'on ne peut pas changer? Ce n'est pas *par hasard* qu'on arrive à se détacher de l'inconstance du monde. Il en va bien sûr de même pour tous les autres aspects de la manière de vivre non-problématique: ils demandent à chaque fois un acte de volonté qui soit à tout moment en conformité avec la disposition même du vouloir. On pourrait aussi dire qu'aucun de ces aspects ne peut être réussi «sans plus» et que l'exigence est toujours ici l'exigence d'une même et seule attitude heureuse à l'égard de la vie dans son ensemble. Or, il est clair que toute faille mettrait en risque la tranquillité voulue ; c'est pour cette raison que lorsqu'on décide d'être heureux, on doit par conséquent aussi décider d'être impassible, imperturbable, indépendant, courageux, etc.

En somme, si la volonté est toujours une prise de position à l'égard du monde, soit depuis le point de vue du malheur soit depuis celui du bonheur, ce n'est que la *bonne* prise de position qui est correcte et donc heureuse. Ce n'est que lorsque *tout* est vu sous ce même regard – beau, heureux, atemporel – que la manière de vivre choisie devient la manifestation même de ce choix.

2.2.8. Les Définitions de la *Conférence* – Conclusion

Avec l'ensemble des réponses données aux questions ci-dessus, on est maintenant en mesure d'étoffer les «définitions approximatives» données dans la *Conférence sur l'éthique* et de parvenir par là à l'«image» de ce *contenu vécu* qui caractérise l'éthique de Wittgenstein *comme stoïcienne*. En effet, comme la liste de définitions synonymes est censée donner «les traits caractéristiques qu'ils ont en commun, traits caractéristiques qui sont ceux de l'éthique», ou bien «de ce dont l'éthique s'occupe», la liste de réponses aux questions qui nous ont servi de guide au long de cette section est censée donner non seulement l'objet de ce qu'est l'éthique pour Wittgenstein, mais aussi la teneur de cette éthique elle-même. Et si l'effet obtenu est celui d'une «image» plutôt que d'un système, c'est tout à fait dû à la nature même de cette éthique²⁸⁹: on caractérise ici une manière de vivre plutôt qu'une morale; c'est pourquoi la compréhension même de son *contenu* se montre *dans la vie* de celui qui est devenu heureux et tranquille plus qu'elle ne se dit.

C'est donc l'ensemble de la caractérisation de la manière de vivre qui répond aux définitions de ce qu'est le sujet de l'éthique; et c'est là aussi la raison pour laquelle on disait que la réponse aux définitions de Wittgenstein serait elle-même une «réponse stoïcienne», vu que cette manière de vivre n'est autre que celle voulue par l'éthique du stoïcisme.

Rappelons donc ce qui est en jeu lorsqu'on parle d'*éthique*, et ce qui résulte de ce qui a été dit jusqu'à maintenant. Wittgenstein disait dans la *Conférence* que bien que l'éthique puisse être définie, d'après Moore, comme l'investigation sur ce qu'est le bien, elle concernerait

²⁸⁹ Et je parle ici d'« image » dans le même sens que Wittgenstein dans la *Conférence* : « Et pour vous faire voir aussi clairement que possible ce que je pense être le sujet propre de l'éthique, je vous soumettrai un certain nombre d'expressions plus ou moins synonymes, telles que l'on puisse toutes les substituer à la définition ci-dessus ; en les énumérant, je cherche à produire le même type d'effet que Galton lorsqu'il photographiait sur la même plaque sensible un certain nombre de visages différents afin d'obtenir une image des traits typiques qu'ils avaient en commun » (Wittgenstein, 2000, p. 143).

aussi en même temps ce qu'est la valeur, ce qui compte réellement, le sens de la vie, ce qui rend la vie digne d'être vécue et la façon correcte de vivre. On a touché à chacune de ces questions en passant par le *Tractatus*, les *Carnets 1914-1916* et les *Carnets Secrets*. On a vu à chaque fois que, hormis les particularités liées au solipsisme, à la transcendantalité et à l'indicibilité de l'éthique, ces facettes se rapportent toutes au but de la vie qui est celui d'une vie apaisée ; elles sont ainsi toujours pensées comme des éléments intrinsèques à une telle manière de vivre. D'où le fait qu'elles soient parfois à la fois le contenu et le « moyen » d'accomplissement de la paix intérieure.

Étant donné que ce qui donne (ou non) sens à la vie est la valeur éthique telle que portée par le sujet – en tant que bien ou mal – c'est également la valeur éthique qui est impliquée dans la façon correcte ou incorrecte de vivre, c'est-à-dire que la valeur éthique est ce qui caractérise la vie elle-même comme bonne ou mauvaise et qui la rend par là correcte ou incorrecte. Puisqu'il n'y a de valeur que pour le sujet du vouloir, c'est cette valeur intrinsèque et absolue qui porte la mesure de toute normativité. En effet, la rectitude morale qui engendre sa propre récompense est justement ce pour quoi la vie devient digne d'être vécue, lorsqu'elle accomplit le but propre de l'existence humaine ; celui du bonheur. Dans ce sens, que la bonne volonté soit la mesure même de la rectitude morale signifie, d'une part, que seule une vie vécue en accord avec le bien est une vie correcte et digne d'être vécue et, d'autre part, que seule une vie ainsi vécue peut effectivement donner sens à la vie en lui apportant la paix intérieure – vu qu'il est clair que seule une vie heureuse a du sens.

Dans une telle imbrication si complexe des facettes de l'éthique, chaque aspect se définit et se détermine avant tout par rapport à ce que signifie ici ce bonheur. Et c'est bien par là que la caractérisation de l'éthique de Wittgenstein est une caractérisation stoïcienne. On pourrait dire dans ce sens, en reprenant le même récit, que la valeur qui donne sens à la vie est la vertu, le seul *bien*, dont l'accomplissement est tout ce qui est nécessaire à la tranquillité de l'âme, laquelle donne à son tour toute sa signification au terme de «dignité personnelle». Ce ne peut être que par cette vertu, par cette vie,

par cette autonomie, qu'on achève le perfectionnement moral qui est en fin de compte le seul but de l'existence humaine.

En guise de conclusion, «ce qui compte réellement» est ce qui rend l'âme apaisée, et rien d'autre: et par là, donc, ce qui compte pour la dignité, le sens et le perfectionnement de la vie, est une manière non problématique de vivre, pour laquelle la vie elle-même suffit largement – pour laquelle, on l'a bien vu, le monde est ce qu'on fait de lui, lorsqu'on a compris que le bonheur ne dépend que de nous-mêmes. Ce qui veut dire, finalement, que ce qui compte réellement n'est que ce qui est en notre plein pouvoir. Si cela caractérise ce qui est propre à l'éthique de Wittgenstein, c'est donc également par là qu'on comprend celle-ci comme stoïcienne: c'est de vivre heureux dont il s'agit ici, un bonheur qui n'est autre que la tranquillité de l'âme acquise et maintenue dans la forteresse du bon vouloir à travers la conscience même, mais aussi la constance et la conviction, que seul est heureux celui qui est ainsi apaisé.

2.3. Pourquoi l'Éthique de Wittgenstein n'est Pas Sceptique?

Selon certains auteurs, le fait que l'éthique de Wittgenstein soit indicible et que le but de celle-ci demeure tout de même la tranquillité de l'âme, devrait en fait être interprété dans un sens *sceptique* plutôt que *stoïcien*. L'ataraxie serait dans ce sens acquise avec le silence même qui résulte du *Tractatus*; elle serait par là une paix intellectuelle (restreinte au rapport que celle-ci a avec la philosophie-métaphysique) plutôt qu'une paix intérieure dans le sens plus large tel que décrit ci-dessus (comprenant alors le rapport du sujet avec le monde en sa totalité).

Certes, dans le cadre de la philosophie hellénistique, le stoïcisme n'est pas la seule école à viser l'*ataraxie*, et la «conception médicale» ou «thérapeutique» de la philosophie qui semble être impliquée par cette quête de l'apaisement de l'âme n'est pas exclusive au stoïcisme. Stoïcisme, scepticisme et épicurisme – et même, dans un sens, l'éthique aristotélicienne – partagent des notions centrales qui se

rapportent toutes à l'*eudaimonia*, les différences concernant plutôt la conception du bonheur que l'objet de ce qu'est l'éthique²⁹⁰. Ainsi, si le but de l'éthique de Wittgenstein est de parvenir à l'apaisement à travers une sorte de thérapie en vue d'une nouvelle manière de vivre – qui commence alors effectivement par l'abandon même de la philosophie-métaphysique – pourquoi ne pourrait-on pas penser qu'elle est une éthique de caractère sceptique plutôt que stoïcien ? Étant donné qu'on a même examiné la métaphore de l'échelle du *Tractatus* à la lumière de la métaphore du purgatif fournie par Sextus Empiricus, qu'est-ce qui nous empêche de considérer l'éthique de ce même point de vue ? Et après avoir été débarrassé de tous les maux philosophiques comme des troubles de l'âme par le biais de la *dissolution*, pourquoi la disposition atteinte n'est-elle pas alors celle de la suspension du jugement – et donc de l'ataraxie sceptique ?

De plus, si on pense que la conception radicale du langage dans le *Tractatus* ne nous amène qu'à une impossibilité d'expression vis-à-vis de ce qui ne peut pas être dit, on semblerait par là faire face à la même imposition pyrrhonienne selon laquelle on ne peut rien *affirmer* : si on n'arrive pas à trouver la paix d'esprit à travers la quête philosophique-métaphysique, alors on ne doit plus la chercher – ce qui signifie ici précisément «suspendre son jugement», en suspendant donc par là la quête même. Autrement dit, puisqu'on n'est pas capable d'obtenir l'ataraxie voulue avec l'engagement théorique (faute de pouvoir décider entre des positions équivalentes par rapport à la vérité), la solution semblerait dans ce sens résider dans l'abstention elle-même *de n'importe quel* engagement théorique. Ainsi esquissée, la thérapie sceptique semblerait être tout à fait conciliable avec ce qui se passe dans le *Tractatus* : on compterait sur un même but

²⁹⁰ Voir dans ce sens l'ouvrage de Nussbaum, 2009 pour une approche détaillée de chaque « école » et leurs similitudes et différences respectives. – Le terme « scepticisme » peut certes être compris différemment selon l'époque ou les auteurs considérés au long de l'histoire de la philosophie, et je ne peux pas ici procéder à un examen des aspects qui caractérisent chaque phase ou philosophe. Pourtant, étant donné le contexte même du livre et le point de départ des commentateurs desquels je parle ensuite, le terme « scepticisme » se rapportera ici surtout à celui de type *pyrrhonien*. C'est contre ce scepticisme que prennent position la plupart des stoïciens, et c'est à ce scepticisme que Wittgenstein est quelques fois associé par les auteurs.

(l'apaisement), sur une même méthode – surtout lorsqu'on met l'accent sur l'aspect négatif de l'analyse logique du langage dès le point de vue *logiquement* correct du monde – et sur un même mépris envers les arguments et les théories philosophiques.

Toutefois, l'approche offerte ci-dessus montre à elle seule, à plusieurs reprises, les raisons pour lesquelles l'éthique de Wittgenstein ne peut pas être sceptique: en somme, quoiqu'elle soit *indicible* – et ce toujours dans le seul contexte de la conception du langage telle que donné par le *Tractatus* – l'éthique a un contenu tout à fait *positif* qui, s'il n'est pas cognitif ou objectif, est néanmoins *vécu* comme correct. La manière de vivre l'éthique est en outre elle-même *correcte* par opposition à une manière de vivre *incorrecte*, ce qui veut dire ici, en outre, qu'en ce qui concerne l'éthique on ne doit pas « suspendre son jugement », mais plutôt montrer sa conviction et sa rectitude dans notre vie elle-même – conviction qui ne peut aucunement être présente dans le scepticisme, vu qu'elle dépend d'une conception dogmatique de la vie correcte. De plus, quoique tout engagement théorique soit aussi écarté, on ne compte pas moins sur un *choix* ou *engagement moral* pour la vision correcte du monde, une rectitude qui s'oppose d'ailleurs au scepticisme par le fait même qu'elle est « identifiée » au bonheur: si seule la vie heureuse est bonne, et que cette vie heureuse dépend aussi de l'accomplissement de chacun des aspects de la vie non-problématique, on ne peut pas ne pas vouloir être heureux (de cette manière). Or, l'affirmation même des valeurs éthiques ne saurait être possible dans un contexte sceptique, et dans ce sens l'ataraxie qui résulte de ce dernier serait peut-être une simple compensation accidentelle (et bien sûr inexplicable) plutôt qu'une conviction positive (et voulue) pour le bonheur.

Mais si l'approche globale qui précède est déjà d'une certaine manière une réponse, je montrerai dans ce qui suit pourquoi l'éthique de Wittgenstein ne doit pas être considérée comme sceptique en prenant la perspective *pyrrhonienne* de quelques commentateurs comme balise.

En réalité, la plupart des textes mettant en relation Wittgenstein et le scepticisme partent plutôt du point de vue des *Recherches*

Philosophiques et *De la Certitude*, ne se rapportant au *Tractatus* que de manière transversale, soit en considérant des aspects particuliers et isolés de la dernière œuvre, soit en considérant Wittgenstein dans son ensemble comme un pyrrhonien, malgré des évidentes exceptions (comme le paragraphe 6.51 naturellement). En ayant ainsi établi, par exemple, que l'œuvre tardive de Wittgenstein porte un caractère tout à fait sceptique, Fogelin, Sluga et Diamond essaient, chacun à sa manière, de retracer ce scepticisme également dans le *Tractatus*. Le premier le fait en classifiant Wittgenstein comme un «philosophe pyrrhonien» qui emploie sa propre «philosophie» contre la philosophie-métaphysique, ce qui lui donne alors le sens «thérapeutique» qu'on retrouve explicitement, par exemple, chez Sextus-Empiricus, ce que l'auteur appelle donc ici un «scepticisme à propos la philosophie» (“*skepticism about philosophy*”) en opposition à un «scepticisme philosophique» (“*philosophical skepticism*”) (Fogelin, 1994, p.03)²⁹¹. Pour être ainsi bien compris, le *Tractatus* devrait en fait être lu contre l'arrière-plan du Wittgenstein néo-pyrrhonien des *Recherches*; et ce serait en fait également le cas pour chacun des «glissements» (“*backsliding*”) de l'auteur hors du contexte néo-pyrrhonien. En effet, chaque exception et chaque aspect dogmatique de l'œuvre de Wittgenstein, même lorsque celui-ci semble lui-même réfuter le scepticisme comme position philosophiquement valable, et même lorsque cela se fait dans l'œuvre tardive elle-même, n'est ici considérée que comme un simple «glissement» de la part de Wittgenstein et non comme un élément opposé à la conception néo-pyrrhonnienne elle-même. Ainsi, selon Fogelin, plusieurs aspects du *Tractatus* qui sont «non-pyrrhoniens» sont donc des aspects pour ainsi dire «fautifs» en relation au cadre néo-pyrrhonien de sa philosophie en général (Fogelin, 1994, surtout l'«Appendix B», p.205-222). On insiste ainsi pour maintenir le scepticisme de Wittgenstein uniquement parce que cette perspective a été elle-même prise comme correcte depuis le départ, et toute exception ne devient ainsi qu'une sorte d'anomalie par rapport au reste.

²⁹¹ Pourtant il est clair que Fogelin reconnaît la position dogmatique du *Tractatus* comme non-pyrrhonnienne, préférant l'appeler à ce moment « un texte typiquement cartésien » où quelque chose est théoriquement fondé : Fogelin, 1994, p. 211.

Sluga va même plus loin en se demandant si on ne devrait alors peut-être pas adapter notre conception du scepticisme, de telle sorte que Wittgenstein puisse encore trouver une place²⁹². En effet, il semble procéder ainsi pour ce qui est du scepticisme du *Tractatus*, en y retraçant l'influence du scepticisme de Mauthner – lui-même dû à Mach et à Schopenhauer, et finalement à Kant. Ainsi, dit Sluga:

What connects the Tractarian Wittgenstein with Mauthner is, above all, the *conviction* that the proper end of philosophy is a critique of language. The term, as Mauthner makes clear, must be taken in analogy to Kant's concept of a critique of reason. Mauthner critique of language is thus meant to be concerned with the determining of the power and limits of language, with what can and cannot be said. The Tractarian Wittgenstein can certainly agree with this characterization of the role of philosophy (Sluga, 2004, p.106; je souligne).

Qu'il en soit tout à fait ainsi ne prouve pourtant aucunement que la position et de Wittgenstein et de Mauthner soit d'emblée néopyrrhonienne. Devrait-on alors prendre aussi Kant pour un sceptique du fait qu'il conçoit la philosophie comme «critique»? Or, comme on l'a vu, dans le *Tractatus*, l'établissement des limites du langage (qui peut être lui-même déjà considéré comme dogmatique) doit justement rendre possible la vision (logiquement et moralement) correcte du monde. La position qui en résulte n'est pas dogmatiquement ou métaphysiquement «neutre», quoiqu'elle soit au-delà des limites du langage légitime. Il est clair qu'en tant que *théorie* – en tant qu'expression dicible – toute prise de position philosophique doit disparaître, ce qui inclut alors aussi bien les philosophies non-sceptiques que les sceptiques. Il est donc surprenant d'appeler «sceptique» une philosophie qui se passe elle-même du scepticisme – et que Sluga l'affirme lui-même: “And on the other side of the limits lies for both the whole wealth of traditional philosophical theorizing, the

²⁹² “We may, on the other hand, wonder whether the evidence does not point in a somewhat different direction. We may ask: does the evidence show that our distinction of varieties of skepticism is as yet incomplete and insufficiently refined to capture Wittgenstein's thought? Is it possible that Wittgensteinian skepticism is of a different and as yet unspecified sort?” (Sluga, 2004, p.101)

doctrines of realism and idealism, as well as all the variants of theoretical skepticism and theoretical antiskepticism.” (*ibid.*) Cela dit, on devrait alors sans doute se demander quel est le type de scepticisme dont le *Tractatus* serait le représentant. Serait-ce un scepticisme «à propos de la philosophie» comme le veut Fogelin ? Mais ne disait-on pas dans le *Tractatus* qu’il ne peut y avoir de doute que là où il peut y avoir des questions et des questions seulement là où on peut *dire* quelque chose (6.51)? Les supposées propositions de la philosophie ne sont elles pas, selon le *Tractatus*, insensées? Et si «scepticisme» se rapporte à «non-sens», comprend-on vraiment ce que veut dire ici «non-sens» – et ce qu’on veut dire par «scepticisme», évidemment?

Dès lors, dit Sluga, le Wittgenstein de Diamond – pour qui, comme on l’a vu, «non-sens» est «pur non-sens» – serait le philosophe pyrrhonien *par excellence* qui ne s’engage en aucune de ses affirmations apparemment métaphysiques vu qu’il n’essaie *même pas* de dire quelque chose. Et c’est là en outre la conséquence de l’interprétation de Diamond: sa conception «austère» de «non-sens» l’amène à considérer le *Tractatus* et chacune de ses «thèses» dogmatiques *comme* du scepticisme. Autrement dit, ce n’est que la notion problématique du «pur non-sens» qui autorise le maintien de la prétendue «cohérence sceptique» entre les différentes phases de l’œuvre de Wittgenstein – vu que l’on prend l’œuvre tardive elle aussi d’emblée comme sceptique, et Wittgenstein lui-même alors comme un «penseur pyrrhonien» dès le début. Toutefois, et dans ce sens Sluga a tout à fait raison, si les choses se passent comme le veut Diamond, “then the strictly neo-Pyrrhonian Wittgenstein should never have written a book at all” (*ibid.*, p.112). Et, dans ce cas, quelle serait alors la signification de la métaphore de l’échelle ? En effet, cette métaphore semble être le seul point de rapprochement possible entre Wittgenstein et le pyrrhonisme, pourtant en vue de deux objectifs complètement opposés: Wittgenstein ne veut pas suspendre son jugement à propos de ce qu’on ne peut pas dire, mais justement *établir* ce qui peut être dit et ce qui ne peut être que montré. Ce n’est pas d’une tâche sceptique dont il s’agit, mais d’une tâche de sauvegarde éthique en vue d’une vision correcte du monde. Quoiqu’en poussant l’échelle après l’avoir montée le sceptique atteint lui aussi l’ataraxie, son point de vue est toutefois vide de toute affirmation et

de tout engagement positif. En haut de l'échelle du *Tractatus*, pourtant, c'est l'éthique toute entière qui se montre – *ce qui* ne peut pas être dit. Dans ce sens, encore une fois, si la méthode du *Tractatus* se compare au purgatif du sceptique et qu'on peut par là mieux comprendre la signification de la métaphore de l'échelle, ce n'est pourtant que pour justifier l'existence de l'œuvre telle qu'elle est en vue de ses buts logiquement et moralement corrects – et non, comme dans le cas du sceptique lui-même, en vue de l'absence de toute affirmation de rectitude.

Mais si ces remarques sont autant de raisons générales pour lesquelles la philosophie de Wittgenstein ne doit pas être comprise comme sceptique, cela devient encore plus clair pour ce qui ressort *spécifiquement* de l'éthique. Dans ce sens, l'approche la plus intéressante et détaillée de la relation entre Wittgenstein et le scepticisme pyrrhonien – qui s'applique aussi selon les auteurs à la philosophie analytique en général – est celle de ces philosophes brésiliens inscrits dans le mouvement connu justement sous le nom de «néo-pyrrhonisme»²⁹³. Ici encore, l'approche est faite surtout à partir des *Recherches philosophiques* ou *De la certitude*, mais l'emploi plus ou moins mélangé des remarques de toutes les époques de la philosophie de Wittgenstein nous laisse croire que l'approche en question est également valable pour le *Tractatus*. On y pense le but éthique de Wittgenstein comme étant l'ataraxie sceptique, en lien avec d'autres éléments de la philosophie hellénistique, essayant de parvenir par là à une interprétation qui va clairement à l'inverse de mon interprétation « stoïcienne » du *Tractatus* – raison pour laquelle il est intéressant d'en donner quelques détails.

L'exemple paradigmatique d'une telle approche est donné par le texte de Danilo Marcondes, dont je traduis ici le titre par *Scepticisme et philosophie analytique: pour une nouvelle voie* (Marcondes, 1995). Dans ce texte, l'auteur compare et le but éthique et la méthode philosophique de Wittgenstein à la philosophie sceptique en prenant comme point de référence le philosophe Sextus Empiricus et ses

²⁹³ Cf. surtout Marcondes, 1995, Marcondes, 1989, Porchart Pereira, 2001, Porchart Pereira, 1996, Smith, 1994 et Smith, 1995.

Esquisses pyrrhoniennes. Marcondes cherche à prouver son interprétation en répondant tout d'abord à la question «à quoi sert la philosophie?», qui aurait été posée aussi bien par le sceptique que par Wittgenstein. Pour ce faire, l'auteur exploite les sujets suivants connexes à la philosophie hellénistique qui seraient également présents chez Wittgenstein: l'idée de la philosophie comme méthode d'investigation et comme activité, la notion de philosophie comme thérapie, la relation entre la philosophie et la vie ordinaire, la philosophie comme analyse du langage et comme clarification de la signification, le refus (même le mépris) de ce qui est occulte et la distinction entre la simple activité philosophique et la vie elle-même (Marcondes, 1995, p.20). Il est clair que plusieurs de ces sujets peuvent être aussi trouvés, d'une manière ou d'une autre, dans le *Tractatus* et dans les œuvres de la même époque, comme les *Carnets 1914-1916*, et Marcondes lui-même cite d'abord et avant tout le paragraphe 4.112 où Wittgenstein parle de la philosophie en tant qu'*activité*. Outre ces points particuliers, Marcondes met ici l'accent sur l'importance de la vie vécue, ou de la mise en pratique de la philosophie, en contraste avec la quête simplement théorique (métaphysique) du sens de la vie, et aussi sur le changement d'attitude induit par la *manière de vivre* de celui pour qui le sens de la vie est devenu clair, de celui qui est devenu apaisé – des thèmes auxquels on a aussi touché ci-dessus.

De ce point de vue, Wittgenstein semblerait pouvoir être aussi bien un sceptique qu'un stoïcien. Cependant, malgré les similitudes, les deux principaux aspects qui marquent la différence dans l'approche de Marcondes entre Wittgenstein et le pyrrhonien sont d'abord le fait que pour le premier la manière de vivre n'est pas n'importe quelle manière mais une manière *correcte* de vivre caractérisée par des éléments spécifiques liés à l'éthique stoïcienne et, ensuite, le fait que la méthode même du *Tractatus* (la montée de l'échelle) est une méthode adoptée, comme on l'a vu, bien plus consciemment que celle du scepticisme pyrrhonien – au moins pour ce qui est de l'accomplissement premier de l'ataraxie.

Or, pour ce qui est du scepticisme, dit Marcondes, on ne compte pas sur une *sagesse pratique* qui serait caractérisée d'une manière ou d'une autre, ou bien sur quelque chose comme un *art de vivre* qui,

suivi point par point, rendrait finalement possible la tranquillité de l'âme²⁹⁴; l'auteur affirme, en outre, qu'aucune *justification rationnelle* n'est admissible lorsqu'il s'agit du choix d'une action plutôt qu'une autre, ce qui veut dire qu'il n'y a là alors aucun *critère moral* disponible pour distinguer une bonne d'une mauvaise action – certes, ces termes eux-mêmes n'auraient même pas de signification dans un tel contexte, vu qu'on ne connaît pas «la nature» du bien et du mal pour déterminer dans ce sens ce qu'est une «bonne» ou une «mauvaise» action (cf. Marcondes, 1995, p.25 et p.33)²⁹⁵. Cela dit, l'interprétation de Marcondes veut que Wittgenstein partage exactement ce point de vue et que son approche éthique soit ainsi une approche tout à fait sceptique.

Certes, on l'a vu, il est vrai que pour Wittgenstein il n'y a pas d'«éthique» ou de «philosophie morale» qui puisse définir, expliquer, justifier, fonder, dans le langage, des *concepts moraux* – vu que la valeur éthique n'est pas dans le monde. Il n'y a donc pas de «proposition éthique» comme il n'y a pas de théorie ou de système moral. Pourtant, la raison pour laquelle il en est ainsi ne demeure pas

²⁹⁴ En fait, ce n'est pas le cas que le sceptique *nie* qu'il y ait un « art de vivre », mais il ne peut pas choisir entre un art de vivre (tel qu'offert par l'épicurisme, par exemple) plutôt qu'un autre (stoïcien). Comme l'explique Thorsrud: "The proper sceptical attitude is to neither believe nor disbelieve that there is an art of living. [...] The sceptic's basic argument against all forms of immodest expertise is that they lack the epistemic foundations they claim to have [...]." (Thorsrud, 2009, p.194). Et il est clair que l'expertise en éthique, pour ce qui est du stoïcisme entre autres, demande justement la compréhension des concepts fondamentaux du bien et du mal, et des indifférents – des valeurs qui sont également présentes dans l'éthique de Wittgenstein.

²⁹⁵ Encore ici, s'il est clair qu'aucune justification rationnelle n'est possible dans un contexte sceptique, le sceptique lui-même ne laisse pas moins d'agir dans le monde. Dès lors, ses actions ne suivent pas des critères théoriques, justifiables, sur « la nature » de ce qu'est le bien et le mal, mais plutôt la « distinction (consensuelle) entre ce qu'est bénéfique et nocif » dans la vie de tous les jours: "So what is harmful and beneficial in everyday life is a matter of what we all immediately recognize as *instrumentally* good or bad. Experience is enough to show us that well-made products and expert services are good for accomplishing our further ends" (Thorsrud, 2009, p.193). D'où aussi le fait que le sceptique agit plutôt en accord avec les lois et les coutumes de la société, mais aussi en accord avec la nature : il se nourrit et il boit pour en accord avec ses nécessités naturelles sans se demander s'il est bien ou mal de le faire.

dans l'équipollence entre diverses «propositions éthiques» – qui amène le sceptique à suspendre son jugement faute de pouvoir choisir entre des thèses concurrentes – mais dans *la nature même* de ce qu'est l'éthique – ou de ce qu'est la *valeur éthique*²⁹⁶. L'approche de Wittgenstein engendre en effet des notions *positives* et *correctes* qui s'opposent (dogmatiquement) à d'autres approches morales – «bien» et «mal» ne sont pas dicibles, mais ne sont pas non plus vides de signification et de contenu moral: une bonne volonté engendre nécessairement le bonheur, et le «bien» *est* dans ce sens le concept constitutif de la vie heureuse ; de même, la bonne volonté est celle qui s'accorde à la volonté du monde, qui vit dans le temps présent, qui n'a aucune peur ni aucune espérance. Or, la simple distinction entre la vie heureuse qui s'accomplit à travers le perfectionnement moral et la vie malheureuse pour laquelle le monde est problématique, exclut aussitôt toute «suspension du jugement» par rapport à l'engagement moral: on *doit* choisir une option plutôt que l'autre, et ce non pas simplement pour qu'on devienne par là plus heureux, mais parce que le bonheur est lui-même conçu comme la seule manière correcte de vivre. De plus, une telle manière de vivre implique une manière correcte d'*agir*, ce qui implique qu'on peut tout de même parler d'un certain *art de vivre* qui n'est pas ici celui de l'épicurien (ou de quelqu'un d'autre), mais celui *du stoïcien*. La (seule) restriction concerne ici toute tentative de *dire* en quoi consiste ce critère. En ce sens, la compréhension même selon laquelle on ne peut rien dire en éthique engendre la compréhension des raisons pour lesquelles il en est ainsi, c'est-à-dire: que le sujet est transcendantal, que bien et mal ne sont pas *dans* le monde, que le vouloir est indépendant du monde des faits, que le bon vouloir engendre sa propre récompense, et ainsi de suite. C'est pourquoi la tranquillité de l'âme n'est pas ainsi atteinte à travers le simple arrêt de la quête (philosophique) pour le sens de la vie (il ne s'agit pas d'une simple «conséquence»), mais à travers la compréhension de ce que signifie *ne plus vouloir* le chercher. Contrairement à la tranquillité de l'âme sceptique, il semble que dans le cas de l'éthique de Wittgenstein,

²⁹⁶ Wittgenstein le disait notamment dans la *Conférence sur l'éthique*: «[...] je vois maintenant que si ces expressions [concernant la valeur absolue] n'avaient pas de sens, ce n'est pas parce que les expressions que j'avais trouvées n'étaient pas correctes, mais parce que leur essence même était de n'avoir pas de sens » (Wittgenstein, 2000, p.154).

en plus de savoir comment se maintenir dans l'état acquis, on doit également comprendre *pourquoi* on est heureux. La tranquillité exige ainsi la conscience du perfectionnement lui-même.

Or, cette rectitude morale impliquée dans l'atteinte de la vie heureuse n'est pas sans rapport avec la méthode même de la philosophie chez Wittgenstein: comme on l'a vu, c'est vis-à-vis de la vision (toujours logiquement *et* moralement) correcte du monde qu'on entame toute décision concernant soit la lecture du *Tractatus* soit, ensuite, l'apprentissage moral. Et c'est dans ce sens que la méthode de Wittgenstein n'est pas elle-même *sceptique*.

Toutefois, Marcondes rapproche ici Wittgenstein du sceptique *via* l'analyse linguistique et *via* l'abandon des questions problématiques elles-mêmes, en disant que la stratégie est, dans les deux cas, de clarifier le langage pour arriver à la dissolution des questions problématiques elles-mêmes et, par là, des réponses à ces questions (Marcondes, 1995, p.27). Certes, cela est tout à fait correct pour ce qui est du *Tractatus*. Mais la stratégie sceptique ne part pas du même point de vue et n'arrive pas non plus au même «endroit».

Or, pour le sceptique pyrrhonien, il s'agit bel et bien de montrer que le choix entre l'épicurisme et le stoïcisme, par exemple, est impossible parce qu'il ne peut pas (encore) donner son assentiment à aucune théorie qui n'a pas (encore) prouvé définitivement sa vérité. Et c'est pour cette raison que le sceptique suspend son jugement:

Le scepticisme consiste à comparer et à opposer entre elles, de toutes les manières possibles, les choses que les sens perçoivent, et celles que l'intelligence conçoit. Trouvant que les raisons ainsi opposées ont un poids égal, le sceptique est conduit à la suspension du jugement et à l'ataraxie (Brochard, 2002, p.345).

D'où les modes ou les tropes sceptiques qui visent toujours à montrer la nécessité de l'équipollence, raisons qui sont données à répétition par Sextus Empiricus pour la suspension du jugement dans

ses *Esquisses pyrrhoniennes*²⁹⁷. Ces raisons vont pourtant toujours à l'encontre d'une frustration à l'égard de la quête pour la vérité ; celui qui cherche n'arrive pas à se décider, du fait que, par exemple, les arguments sont aussi forts d'un côté que de l'autre. Mais si la suspension du jugement et l'abandon de l'investigation semblent ainsi apporter l'ataraxie, le sceptique ne demeure pas moins, d'une certaine manière, «en mode d'attente», ce qui veut dire qu'il n'a pas renoncé à la quête parce que la quête même est insensée, mais parce que, «au moins pour le moment », la vérité lui est inaccessible. Ce qui veut dire en outre que ce qu'il voulait depuis le début, c'était trouver la vérité, et non se débarrasser de la question même. L'extrait suivant de Brochard nous donne ainsi une excellente image de l'état d'esprit du sceptique:

Séduit un moment par les promesses des dogmatistes qui faisaient briller à ses yeux l'espoir d'une explication de toutes choses, d'une science qui, en satisfaisant son esprit, lui permettrait d'agir en pleine connaissance de cause, il a pu les écouter et les suivre. Réflexion faite, il s'aperçoit que ces promesses sont trompeuses, ces espérances fallacieuses ; il y renonce et revient à son point de départ. Après cette aventure spéculative, il reprend, désillusionné, sa place dans la foule, il redevient homme du commun comme devant ; la seule différence entre lui et l'homme du peuple, c'est que celui-ci ne se demande pas s'il y a une explication des choses, tandis que le sceptique croit qu'il n'y en a pas ou qu'elle est inaccessible, au moins pour le moment. C'est un retour fort peu naïf à la naïveté primitive (Brochard, 2002, p.373)²⁹⁸.

Cela veut dire dans un sens que le but du sceptique était celui d'atteindre la tranquillité de l'âme *à travers* l'atteinte de la vérité.²⁹⁹

²⁹⁷ Voir les *modes* ou les *tropes* complets qui prouvent la relativité de n'importe quelle théorie : Sextus Empiricus, 1997, *PH*, I. 13-17.

²⁹⁸ Voir aussi chez Sextus Empiricus les observations sur la signification même du terme « sceptique », comme celui qui, malgré la suspension, «continue à chercher»: Sextus Empiricus, 1997, *PH*, I.3 [7]. Voir aussi Thorsrud, 2009, p.07-09 et p.131.

²⁹⁹ "In ordinary circumstances, one does not start out as a sceptic in a state of *epoche* but rather ends up there. Sextus says the causal principle, or origin, of skepticism is the hope of becoming tranquil." (Thorsrud, 2009, p. 126), mais par le biais de la

c'est cette frustration *post-factum* qui lui fait suspendre son jugement et non pas la conscience que la quête même est depuis le début inutile. Ainsi, la tranquillité de l'âme finalement acquise est une *conséquence non-intentionnelle* de la suspension du jugement (qui n'est à ce moment qu'une réaction à l'impossibilité de trouver la (bonne) réponse aux questions posées) : elle n'arrive d'abord que par hasard. Sextus Empiricus illustre lui-même ce fait à travers l'histoire du peintre Apelle :

En fait, il est arrivé au sceptique ce qu'on raconte du peintre Apelle. On dit que celui-ci, alors qu'il peignait un cheval et voulait imiter dans sa peinture l'écume de l'animal, était si loin du but qu'il renonça et lança sur la peinture l'éponge à laquelle il essuyait les couleurs de son pinceau ; or quand elle l'atteignit, elle produisit une imitation de l'écume du cheval. Les sceptiques, donc, espéraient aussi acquérir la tranquillité en tranchant face à l'irrégularité des choses qui apparaissent et qui sont pensées, et, étant incapables de faire cela, ils suspendirent leur assentiment. Mais quand ils eurent suspendu leur assentiment, la tranquillité s'ensuivit fortuitement, comme l'ombre suit un corps (Sextus Empiricus, 1997, *PH*, I.12 [28-29])³⁰⁰.

Il est vrai qu'un tel «hasard» ne peut pas devenir lui-même une méthode «systématique», et c'est pourquoi le maintien de l'état acquis se réalise ensuite par le biais d'instruments tels que les *topos* conçus à cette fin. Mais si la méthode évolue par la suite dans une sorte de disposition sceptique (à l'*épochè*), il semble tout de même que les raisons initiales pour l'abandon de l'investigation soient toujours

raison : « En effet les hommes bien nés, troublés par l'irrégularité des choses et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient la tranquillité par la distinction du vrai et du faux » (Sextus Empiricus, 1997, *PH*, I.6 [12]).

³⁰⁰ Ou comme le dit encore Brochard : « Voilà comment le sceptique, bien plus facilement que le dogmatique arrive à être heureux. [...] Le sceptique aussi, désespérant d'atteindre rationnellement l'ataraxie, parce qu'il a vu le désaccord des sens et de l'intelligence, suspend son jugement ; et par une heureuse rencontre, l'ataraxie survient, comme l'ombre suit le corps » (Brochard, 2002, p.348).

présentes dans une telle disposition de l'âme, et par là aussi l'élément d'imprévisibilité – et c'est pourquoi on pourrait même parler d'un «avant» et d'un «après» la *conversion* du sceptique à l'*époché*³⁰¹. Ainsi, dit Thorsrud, l'histoire d'Apelle sert à montrer la nature insoupçonnée de la tranquillité de l'âme *comme* suspension du jugement – tandis qu'on la soupçonnait demeurer dans la découverte de la vérité:

By analogy, Sextus is not suggesting that we jump straight to *epoche* and give up on the enquiry before even starting. Apelle's frustration, just like the proto-sceptic's disappointment at not finding the truth, is a necessary prelude to their unforeseen successes. The point of the story is to illustrate the surprising nature of the sceptic's initial discovery: tranquility arises not in the way she originally supposed it would, but rather as the unforeseen outcome of bringing her intellect to a standstill (Thorsrud, 2009, p.127-128).

Mais cela est justement le genre d'attitude contre lequel s'élève Wittgenstein : en faisant usage des mêmes mots que ceux de cette dernière citation, on pourrait dire que, contrairement à Sextus Empiricus, Wittgenstein suggère positivement de passer *immédiatement* à l'arrêt de la quête, et de ne même pas penser à la commencer. Comprendre «a posteriori» que la tranquillité de l'âme n'est atteinte qu'à travers la suspension du jugement et de l'investigation même, n'est pas la même chose que de comprendre que l'absence de (bonnes) réponses n'est due qu'à l'incompréhension ou à la futilité de toute question; ce n'est donc pas la multitude de réponses indécidables qui nous mène à l'abandon de la quête, mais la compréhension préalable selon laquelle le point de départ de la quête

³⁰¹ Thorsrud parle ainsi d'un sceptique « mûr » pour qui le procès initial surprise-suspension du jugement-tranquillité de l'âme est devenu une *disposition*. Si donc avant la « conversion » pour la disposition sceptique on vise toujours encore l'atteinte de la vérité, ce ne serait plus le cas pour le sceptique mature : "After her conversion, her enquiry takes on this second-order nature and is no longer governed by any normative considerations; as a matter of habit and disposition, she continues to seek out what is said on all sides of disputed issues. And as a matter of habit and disposition, her inquiry leaves her in a tranquil state of *epoche*." (Thorsrud, 2009, p. 136).

est lui-même responsable du manque de tranquillité. Et dans ce sens, il ne s'agit même pas de *suspendre le jugement*, vu que les questions ne sont elles-mêmes plus prises en compte; en effet, pour le sceptique la *suspension* de la quête signifie que les questions sont d'une manière ou d'une autre toujours encore en vue. Et c'est pourquoi la méthode de Wittgenstein ne peut même pas être considérée comme celle d'un scepticisme «mûr», pour lequel l'*épochè* est devenu un trait essentiel de l'habitude ou de la disposition de l'âme, vu que le sceptique suspend continuellement son jugement vis-à-vis *des réponses*, tandis que Wittgenstein dissout *toutes les questions*. Quoique le sceptique ne fasse usage de ses questions que pour réfuter n'importe quelle position dogmatique, – et donc seulement de manière transitoire et instrumentale – il prend par là même encore la question *comme une question*, tandis que pour Wittgenstein toute question «dogmatique» n'est même pas légitimement *langage*. pour le *Tractatus*, il ne peut y avoir des questions que là où quelque chose peut être dit (6.51). Ainsi, quoiqu'il prétende renoncer à la tâche, le sceptique s'accroche toujours encore à la philosophie-métaphysique, ne serait-ce que pour la réfuter³⁰². Et ce fait nuit notamment à la *qualité* de tranquillité de l'âme qui est acquise.

En effet, pour Wittgenstein comme pour le stoïcisme, la tranquillité de l'âme *est* le point de départ de la méthode philosophique «actuelle» et non sa «conséquence» insoupçonnée. Certes, comme on vient de le voir, le sceptique espérait également atteindre l'ataraxie par la découverte de la vérité; ce qui veut dire que la tranquillité était aussi son but recherché; pourtant, cela veut aussi dire qu'il la cherchait toujours au mauvais endroit et, ensuite (vu qu'il n'a pas trouvé «la vérité»), que la tranquillité voulue n'a fait que «suivre fortuitement» la suspension du jugement auquel le sceptique n'a procédé que par pure et simple frustration.

³⁰² Et si la méthode du *Tractatus* peut être également ainsi comprise – selon le purgatif du sceptique – pour Wittgenstein il s'agit de la « dernière œuvre » autorisée à le faire ; et la méthode correcte de la philosophie – donc post-*Tractatus* – ne se sert d'aucune question ou proposition philosophique-métaphysique, ne consistant que dans l'analyse logique du langage. Cf. la troisième et la quatrième section du premier chapitre ci-dessus.

Or, l'ataraxie stoïcienne, par contre, ne peut jamais s'accomplir par hasard: elle est, comme on l'a vu, la «conséquence» éclairée de l'activité éthico-philosophique et le «résultat» d'un effort et d'une vigilance constants. L'apprenti stoïcien, au contraire du sceptique, doit toujours être conscient de ce qu'il faut faire pour l'atteinte de la tranquillité: ne faire dépendre son bonheur que de soi-même, entre autres choses. Toute méthode philosophique doit ainsi suivre cet objectif qui a été déterminé dès le départ, et c'est par là qu'on doit se connaître soi-même comme s'exercer dans chaque discipline éthique. Et si certaines caractérisations de l'éthique stoïcienne sont ici «voisines» du pyrrhonisme³⁰³, si l'exercice éthique tel que demandé par Épictète et Sénèque, par exemple, vise à donner à l'apprenti stoïcien une nouvelle attitude ou *habitude*, l'exercice sceptique qui vise la même fin ne se fait pourtant pas par l'acquisition du raisonnement correct, par la connaissance de principes, ou par l'engagement dans une *vie vertueuse* (puisqu'on sait ici effectivement ce qu'est le bien et la vertu), mais plutôt par une sorte d'apprentissage «technique» et «imitatif»:

The sort of teaching and learning available to the sceptic cannot be a matter of transferring true beliefs from teacher to student. It is a matter of learning how to do something rather than learning that something is true, like an apprentice imitating the master (Thorsrud, 2009, p.196).

La tranquillité de l'âme stoïcienne ne peut pas être réussie de cette manière, quoique l'apprenti puisse aussi imiter son maître; ce n'est

³⁰³ Ou du moins de la philosophie de Pyrrhon, comme le veut Brochard: «Comme les stoïciens en effet, il s'isole d'un monde dont il ne peut plus rien attendre: il ne compte que sur lui-même: il renonce à toute espérance, comme à toute ambition. Se replier sur soi-même, afin de donner au malheur le moins de prise possible, vivre simplement et modestement, comme les humbles, sans prétention d'aucune sorte, laisser aller le monde, et prendre son parti des maux qu'il n'est au pouvoir de personne d'empêcher, voilà l'idéal du sceptique» (Brochard, 2002, p.58-59). Mais si ce portrait pourrait être aussi celui d'un stoïcien, il manque au sceptique l'engagement à la vertu et au bien; pour le stoïcien on devient ce genre de figure par une raison, ou bien par une seule raison: parce qu'être heureux par le fait de la vertu est ce qui incombe à l'homme. Le sceptique, lui, il ne sait même pas (et ne veut pas le savoir) ce qu'est la vertu, ce qu'est le bonheur, ce qu'est l'homme.

qu'à travers son propre perfectionnement moral qu'il saura être heureux ; et ce bonheur demande justement qu'il *apprenne à vouloir* – et par là ne vouloir que ce qu'il doit vouloir.

Il en va bien sûr aussi de même pour Wittgenstein lorsqu'il dit que la solution du problème de la vie se trouve dans la disparition de ce problème : ceci ne signifie pas que la solution suit la disparition de manière inattendue, mais au contraire, que la solution n'est comprise *comme solution* que si les raisons pour la disparition du problème le sont également. Il s'agit alors d'une compréhension typiquement stoïcienne: étant donné que le bon vouloir constitue la vie heureuse, il faut donc que le point de départ soit la *bonne volonté* elle-même – avec tout ce que signifie ici pour une volonté le fait d'être une *bonne* volonté, ce qui implique notamment l'accord avec une «éthique» plutôt qu'une autre, ou bien l'accord avec une manière de vivre plutôt qu'une autre. Et, ainsi, finalement, la qualité de la tranquillité de l'âme qui est ici atteinte à la fin n'est pas celle du sceptique pyrrhonien: pour l'éthique stoïcienne l'ataraxie est définitive et propre à une prise d'attitude éclairée et consciente ; elle n'est pas alors, fortuite, mais *nécessaire*³⁰⁴.

³⁰⁴ Et, contrairement à ce que dit Margutti Pinto lorsqu'il refuse (lui aussi) d'accepter que Wittgenstein soit un sceptique pyrrhonien dans les termes de Marcondes, cette tranquillité n'est pas simplement «intellectuelle», mais, comme on a pu voir, une vraie tranquillité de l'âme dans le sens stoïcien du terme (Cf. Pinto, 1996, p.40-59).

Chapitre III

Pédagogie et Littérature

Il résulte de l'analyse du langage tel qu'elle est proposée dans le *Tractatus*, de la délimitation de la tâche de la philosophie en tant qu'*activité*, et de la teneur stoïcienne de l'éthique de Wittgenstein, une possibilité que j'aimerais appeler ici *pédagogique*, dont l'importance se manifeste surtout vis-à-vis de l'éthique elle-même. Certes, il est clair qu'une «pédagogie» tout comme une «philosophie morale», donc prétendument philosophique ou même scientifique, n'est pas ce qui est envisagé ici. Puisqu'on a affaire au domaine de l'indicible, du montrable, ce n'est pas dans ce sens qu'on saura parler d'une *activité pédagogique* plutôt que d'une «pédagogie». Plus spécifiquement encore: ce dont il s'agit dans ce chapitre est d'une tâche *à la fois* éthique et pédagogique de la philosophie. Ainsi, dans ce qui suit, tout ce qui se rapporte à l'enseignement et à l'apprentissage doit être compris selon l'exigence de ce trait pour ainsi dire non-théorique et non-propositionnel: ce qu'on enseigne est ici ce qui se montre ou ce qu'on montre à travers des outils tout à fait légitimes lorsque ceux-ci n'ont aucune prétention à être dicibles – des outils que j'appelle donc des «stratégies pédagogiques» en tant qu'*activités*.

Pourtant, quoique je parle, surtout lors de la deuxième section, d'une *possibilité pédagogique* qui est cohérente avec l'ensemble de l'œuvre et les conditions données auparavant, il ne s'agit nullement d'ériger un «système pédagogique» à partir du *Tractatus* même, mais plutôt de penser le dénouement de mon interprétation et par là la mise en pratique de cette possibilité. Ce dont il est ici question est donc une sorte de *corollaire*, ayant en vue les implications qui suivent à la fois la radicalité de la conception du langage légitime *et* le contenu stoïcien de l'éthique de Wittgenstein. Ce qui veut dire que le présent chapitre doit essentiellement être compris comme un pas *au-delà* de la pure exégèse du *Tractatus*. Dans ce sens, il s'agit aussi de répondre à des questions telles que celles-ci: si une activité éthico-pédagogique est possible malgré les restrictions du *Tractatus*, comment peut-elle être accomplie sans qu'elle tombe dans le non-sens ou dans la superfluité? Ou bien: comment peut-on enseigner quelque chose sans par là prétendre dire ce qui ne peut pas être dit? Et c'est à ces questions qu'essaient de répondre les deux dernières sections de ce livre.

Mais si la considération de l'ensemble de l'œuvre nous permet de parler d'une *possibilité* pédagogique, pour ce qui est spécifiquement de son but éthique, on devrait plutôt parler d'une *responsabilité* pédagogique. Or, si le but de l'œuvre est effectivement un but éthique et si une responsabilité morale est intrinsèque à la vision correcte du monde à partir du point de vue de ce qu'est le bonheur pour Wittgenstein, alors vis-à-vis de l'*autre* une tâche pédagogique est tout à fait indispensable. Dans ce sens, pour bien comprendre ce qui suit, on doit toujours avoir à l'esprit l'*approche stoïcienne* offerte ci-dessus selon laquelle, bien que la vie heureuse soit la vie du sujet du vouloir comme limite du monde et qu'elle ne puisse être accomplie que par soi-même, il n'y a pas de vie heureuse sans perfectionnement moral comme il n'y a pas de bonheur sans vertu. Et l'exigence de la vertu est assurément aussi l'exigence de la responsabilité morale. Et c'est parce que cette responsabilité semble être impliquée dans la *possibilité pédagogique* elle-même qu'on en parle dans la section suivante. Toujours conjuguée au *Tractatus*, la *Conférence sur l'éthique* semble dans ce sens nous donner des outils essentiels pour la compréhension de la tâche en question et montrer, plus clairement que le *Tractatus*, le rôle envisageable de la responsabilité, ce qui nous permet d'initier une réflexion sur la pédagogie.

3.1. La Conférence sur l'Éthique et la Responsabilité Morale

La *Conférence sur L'éthique* est indubitablement encore très proche en esprit du *Tractatus*, en ce qu'elle procède à la même distinction fondamentale entre dire et montrer et, plus spécifiquement ici, entre jugements de valeur relative et jugements de valeur absolue. De même, on y parle encore des faits du monde comme de faits contingents auxquels aucune valeur éthique ne peut être attribuée ; les faits n'ont rien à voir avec l'éthique et ainsi, dit Wittgenstein, même la description d'un meurtre ne saurait contenir quoi que ce soit de «mal» au sens moral. De plus, ce qu'est l'éthique s'oppose toujours encore à la science et au langage légitime : l'éthique est surnaturelle, transcendante. Comme on l'a vu, cette approche présente la signification de l'éthique comme ce qui est supérieur : c'est pourquoi Wittgenstein emploie les métaphores du «livre éthique» qui ne saurait que culminer tous les autres livres du monde et de la tasse (du

langage) qui ne saurait contenir l'absoluité de l'éthique. Ce qui veut dire que l'objectif est toujours ici celui de sauvegarder l'éthique et ce qui est supérieur, surnaturel, de la contingence du langage, du bavardage philosophique et de la prétention scientifique:

Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens. (Wittgenstein, 2000, p.155).

Pourtant, il n'en est pas ainsi parce qu'on n'aurait pas encore trouvé la meilleure manière de l'exprimer par le langage (*ibid.*, p.154), mais bien parce que l'indicibilité de l'éthique est son essence même ; rien de ce qui concerne l'éthique ne peut alors se rapporter au sens (ou à la signification, selon le terme employé) *du langage*, et de la même façon que Wittgenstein rejette toute théorie éthique *parce qu'elle* est une théorie, il rejette ici toute description de la valeur absolue *parce qu'elle* est une description:

[...] je vois aussitôt, en toute clarté, comme dans un éclair de lumière, non seulement qu'aucune description que je saurais concevoir ne ferait l'affaire pour décrire ce que je désigne en esprit par valeur absolue, mais encore que je rejetterais *ab initio* n'importe quelle description porteuse de sens qui pourrait m'être suggéré en raison du fait qu'elle est signifiante (*ibid.*, p.154).

On peut voir par là que le but de la *Conférence* se rattache ainsi au but du *Tractatus* à travers l'établissement des limites du langage en vue de la sauvegarde de l'éthique: on y montre l'impossibilité de dire ou de décrire ce qu'est la valeur absolue, tout en montrant la supériorité même de ce domaine – où s'accomplit notamment le sens de la vie. Celle-ci semble être en effet aussi la signification des trois «expériences éthiques par excellence» desquelles Wittgenstein parle pour exemplifier ce qu'il veut dire par «absolu» en opposition au «contingent». On a déjà parlé ci-dessus en plus de détails de la première de ces expériences, celle de l'étonnement devant l'existence du monde:

Je crois que le meilleur moyen de la décrire, c'est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde*. Et je suis alors enclin à employer des phrases telles que «comme il est extraordinaire que quoi que ce soit existe», ou «comme il est extraordinaire que le monde existe!» (*ibid.*, p.149).

Si, comme on l'a vu, l'expérience de l'existence du monde implique la compréhension que le monde nous a été donné tel qu'il est – ce qui implique ensuite aussi l'expérience de la résignation à une volonté «étrangère» – la deuxième expérience éthique *par excellence* exemplifiée ici est une expérience de teneur tout à fait stoïcienne – que Wittgenstein rapproche aussi pourtant à l'expérience non seulement éthique mais religieuse:

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» (*ibid.*, p.149).

Et, finalement, la troisième de ces expériences est celle d'un sentiment de culpabilité vis-à-vis d'un «juge absolu» tel que Dieu:

Troisième expérience du même genre, celle du sentiment de culpabilité s'est trouvée également décrite par la phrase selon laquelle Dieu réprouve notre conduite (*ibid.*, p.151).

En effet, selon Wittgenstein, ces trois expériences peuvent être «décrites» ou «expliqués» à partir de l'ensemble de rites et de prières qui constituent la croyance religieuse – et on a déjà vu ci-dessus quel est le rapport du fait de l'existence du monde avec l'*éthique* et avec le sens de la vie. La même chose est aussi dite à propos de chacun des trois exemples donnés: si l'expérience de l'étonnement devant l'existence du monde se rapporte à la création du monde par un Dieu Père, le sentiment de sécurité absolue peut aussi bien être le sentiment religieux de sécurité qu'on exprime à travers l'expression «être entre les

main de Dieu»; de même, c'est Dieu qui approuve ou qui réprouve nos actions et qui nous inspire par là de la culpabilité; dans les *Carnets 1914-1916* on parlait notamment de la voix de la conscience comme la voix de Dieu³⁰⁵. Mais si on les «explique» ainsi, chacune de ces expériences par excellence concernant ce qu'est l'«absolu», dénonce à chaque fois un usage abusif du langage qui, selon Wittgenstein, «se retrouve à travers toutes nos expressions religieuses et éthiques» (*ibid.*, p.151). En fait, parler ici d'«expérience» est déjà insensé vu qu'il n'y a d'expérience légitime que comme expérience contingente passible de description par le langage. Dans ce sens, lorsqu'on «décrit» quelque chose comme portant une valeur absolue, tels que les exemples mêmes donnés par Wittgenstein, on tombe immédiatement et inévitablement dans l'accidentel, en perdant par là la qualité absolue elle-même:

Mais du moment que je dis qu'elles sont expériences, elles sont sûrement des faits ; elles se sont produites en un lieu et moment donnés, elles ont duré un certain temps bien défini, et par conséquent sont susceptibles d'être décrites. Ainsi, étant donné ce que j'ai dit il y a quelques minutes, dois-je admettre que c'est un non-sens de dire qu'elles ont une valeur absolue (*ibid.*, p.152).

Wittgenstein venait notamment d'affirmer quelques lignes plus tôt que les trois expériences en question «semblent en un certain sens avoir une valeur absolue, intrinsèque». Mais comment ce qui a valeur absolue peut-il être décrit comme un fait contingent? Doit-on par là comprendre qu'il n'y a en réalité pas de valeur? En fait, la solution à cet apparent «paradoxe» réside encore une fois dans la compréhension des limites de notre langage et de ce qui signifie que de se heurter contre ces limites³⁰⁶. Wittgenstein n'est bien sûr pas en train de nier la

³⁰⁵ Voir *Carnets 1914-1916*: 8.7.16. Et dans ce sens, ici comme avant, Wittgenstein ne semble pas faire distinction entre ce qui serait proprement éthique et ce qui serait proprement religieux, voulant peut-être toujours encore signifier qu'on parle ici d'un seul et unique sentiment *mystique*: en effet, les expériences éthiques par excellence sont ici expliquées en termes d'expérience religieuse.

³⁰⁶ «Et je vais donner à cette remarque une pointe encore plus vive en disant: 'c'est là le paradoxe qu'une expérience, un fait, semblent avoir une valeur surnaturelle'. Or il y

valeur ou l'«essence» de l'éthique, mais ce qu'il prétend faire ici est plutôt circonscrire ce qu'on peut *dire* concernant l'éthique, c'est-à-dire, aucune «proposition éthique» en tant que telle. Il semble notamment que la délimitation ne se rapporte pas ici à l'«expérience» éthique elle-même, – vu qu'on ne saurait jamais empêcher la *vie éthique*, et Wittgenstein lui-même l'affirme à la fin de la *Conférence* (*ibid.*, p.155) – mais à l'expression prétendument légitime de cette expérience. En effet, la délimitation concerne l'attribution d'une valeur surnaturelle à quelque chose qui devient aussitôt descriptible. On fait un mauvais usage de termes tels que «sécurité», «existence» et «étonnement» lorsqu'on veut leur donner par le langage une caractérisation absolue, ce qui n'est en aucun cas possible: on ne peut dire qu'on se sent en sécurité que vis-à-vis des choses qui peuvent ou non nous arriver; de même, on l'a vu, on ne peut s'étonner que de l'existence de ce qui pourrait aussi bien ne pas exister. En somme, on ne peut employer le langage que pour parler de ce qui peut être autrement, et non pour parler de ce qui est *nécessaire*.

Dans ce sens, la délimitation et l'interdiction conséquente dont on parle ici se rapportent aux expressions mêmes qui prétendent *décrire* ces expériences éthiques par excellence: «je m'étonne de l'existence du monde», «je me sens absolument sûr», «je me sens absolument coupable». C'est toute supposée expression de la nécessité – de ce qui est ici nécessaire pour le *sujet* – qui est donc interdite, et qui devient évidemment insensée; il s'agit alors, comme pour le *Tractatus*, de toute supposée expression légitime de *ce qui* se montre. Plus précisément encore, comme on verra, il s'agit de la *prétention à dire* plutôt que de la simple expression à haute voix – ou pourrait même dire, de la manifestation d'un état d'esprit – de quelque chose comme «je me sens absolument sûr»; il s'agit donc d'une prétention «scientifique», «théorique» ou «philosophique» de justifier et d'expliquer l'expérience éthique elle-même. Et ce n'est alors pas différent pour ce qui est du *jugement moral*.

a une voie que je serais tenté de prendre pour parer ce paradoxe» (Wittgenstein, 2000, p.152).

Or, la distinction entre jugements de valeur relative et jugements de valeur absolue ne vise que l'interdiction de la même confusion entre contingence et nécessité lorsqu'il est question de l'éthique. Si en un certain sens, il semble que les «expériences éthiques» ont une valeur absolue ou intrinsèque, il en va de même pour ce qui est de l'expression de la valeur. Pourtant, dit Wittgenstein, on peut employer une telle expression de deux manières distinctes: pour parler de ce qui est trivial ou relatif ou pour parler de ce qui est éthique ou absolu. Un jugement de valeur relative fait usage de termes qui semblent en un sens être propres à l'éthique pour faire référence à une valeur prédéterminée; un tel jugement est alors *relatif* à quelque chose: une bonne chaise est «bonne» relativement à des modèles de chaises antérieurement déjà établis. Il en va de même pour tous les autres termes tels qu'«important», «correct», «bien» et «mal». Dans ce sens, par exemple, une route correcte n'est pas *tout simplement correcte*, mais elle l'est relativement au lieu où on veut arriver. Concernant les jugements de valeur relative, Wittgenstein nous offre donc la définition suivante:

Tout jugement de valeur relative est un simple énoncé de faits et peut par conséquent être formulé de telle façon qu'il perd toute apparence de jugement de valeur : Au lieu de dire: «C'est là la route correcte pour Granchester», j'aurais pu dire tout aussi bien: «C'est là la route correcte que vous avez à prendre si vous voulez arriver à Granchester dans les délais les plus courts (Wittgenstein, 2000, p.145).

Mais il en va tout autrement lorsqu'on parle de jugements de valeur absolue. La manière dont on les emploie ne fait pas référence et n'est pas comparée à une norme ou mesure préétablie, et le jugement lui-même ne se constitue pas en «un simple énoncé de faits» – c'est-à-dire qu'il ne peut pas être réduit à une proposition contingente. Au contraire, ce à quoi on prétend lorsqu'on fait usage de ces mêmes termes dans leurs sens éthique ou absolu, c'est parler de ce qui est bon, correct, etc., de manière nécessaire et pour ainsi dire *relativement à rien*. En effet, la seule référence imaginable serait ici, par impossible, la nécessité elle-même. Le caractère absolu d'un jugement moral ne comporte ainsi pas de nuances ou de degrés ni aucune autre

«condition». Ce qu'on peut dire à propos d'un «bon pianiste», par exemple, est que son habilité est supérieure à celle d'un autre pianiste, et à chaque fois qu'on veut expliquer ou justifier une telle affirmation, on peut sans doute faire appel à des faits qui viennent le confirmer ou l'infirmier. Mais il n'en est pas ainsi lorsqu'on parle d'une «bonne personne» en employant le terme dans son sens absolu: la signification morale ne permet ici aucune comparaison possible et aucune confirmation ou infirmation à travers des faits. Une bonne personne n'est pas dans ce sens «bonne» parce qu'elle remplit telle ou telle autre caractéristique ou fonction selon un certain critère objectif préétabli³⁰⁷. Une bonne personne est ainsi «bonne» *tout court*. Rien ne peut y être ajouté. Toute justification par des faits aurait pour effet de rendre le jugement *relatif*, et toute justification «non-factuelle» est d'emblée insensée.

Wittgenstein explique en outre ce qu'il entend ici par l'emploi absolu des termes en question en signalant justement la *nécessité* qui serait impliquée dans une telle affirmation – et dans un tel «état de choses». En faisant usage de l'exemple de la route correcte (vers Granchester), Wittgenstein songe maintenant à ce qui pourrait être une route «correcte» *tout court* ou une route «correcte» dans son acception morale:

Voyons maintenant ce que nous pourrions bien entendre par l'expression: «la route absolument correcte». Je pense que ce serait la route que *chacun* devrait prendre, mû par une nécessité logique, dès qu'il la verrait, ou sinon il devrait avoir honte. Similairement, *le bien absolu*, si toutefois c'est là un état de choses susceptible de description, serait un état dont chacun, *nécessairement*, poursuivrait la réalisation, indépendamment de ses goûts et inclinations, ou dont on se

³⁰⁷ Est-ce que «bon» signifierait aussi «juste» ou «juste et sobre» ou «juste et sobre et fraternel»? Comment pourrait-on en effet décider jusqu'où mener la liste de qualités qui rendraient compte de ce qui « bon » veut dire ? Et, en outre, comment justifier chacune de ces qualités pour l'individu ainsi caractérisé ? En fournissant maintenant une liste de faits ? Mais, de nouveau, combien de faits seraient-ils nécessaires et suffisants pour parvenir à l'accomplissement parfait du critère ? – Pour une autre approche concernant ces questions voir aussi Pinto, 1998, p. 238.

sentirait coupable de ne pas poursuivre la réalisation. Et je tiens à dire qu'un tel état de choses est une chimère (Wittgenstein, 2000, p.148).

Il est clair que l'exemple est donné ici de manière telle que son expression devient assurément insensée. Or, on a vu qu'il y a de l'indicible, qu'il y a *ce qui* se montre et qui se montre ainsi *nécessairement*; cette *nécessité*, qui apparaît ici confondue avec un état de choses descriptible, est certes ce qui caractérise la valeur absolue elle-même: il y a là, en éthique, une nécessité inéluctable selon laquelle suivre ou non le bien, faire une bonne ou une mauvaise action, n'est pas «sans conséquences», vu que la récompense et la punition sont intrinsèques au vouloir même – d'où l'expression «avoir honte» ou «se sentir coupable». C'est donc cette *nécessité* ainsi exemplifiée par Wittgenstein qui caractérise la valeur éthique.

Pourtant, c'est justement cette *valeur nécessaire* qui se *montre* dans un jugement moral. Or, cela veut dire dans un sens que le jugement de valeur absolue n'est pas interdit simplement parce qu'il est un jugement de valeur absolue, mais parce que la signification qu'on prétend lui donner est une signification *dicible* selon laquelle le jugement se rapporte à (et se justifie par) un état de choses. Un tel état de choses, absolu, nécessaire, est sans doute une chimère, et c'est pourquoi cette nécessité ne peut pas être *dite*. Néanmoins, l'interdiction s'arrête là. Ce n'est pas la nécessité elle-même de la valeur qui est ici rejetée, mais son expression dans le domaine de la contingence. De plus, ce n'est pas non plus le jugement moral en tant que tel qui est interdit, mais tout jugement supposément moral devenant relatif, qui se réduit à des faits et qui prétend *dire* ce qui ne peut pas être dit. Le mauvais emploi des termes auquel Wittgenstein se réfère est l'emploi prétendument dicible, descriptible, justifiable, théorique. Hors de cette prétention, le jugement moral n'est pas banni comme «expression» de la nécessité éthique – certes, toujours comme ce qui se montre ou ce qu'on montre.

Ce que je voudrais suggérer par là est qu'on doit comprendre la distinction entre jugement de valeur relative et jugement de valeur absolue toujours dans le cadre de la distinction entre dire et montrer;

on doit ainsi également comprendre jusqu'où nous mène l'interdiction imposée par Wittgenstein, ici comme dans le *Tractatus*. Le silence, surtout en ce qui concerne l'éthique, ne peut pas être absolu et définitif; un tel silence, incluant aussi bien la «philosophie morale» que l'expression de la moralité, risque de tomber sinon dans une complète aphasie au moins dans l'inaction et dans l'irresponsabilité envers l'autre. Mais ce n'est assurément pas ce que vise, chez Wittgenstein, la délimitation du langage. Le silence qui est demandé au dernier paragraphe du *Tractatus*, et qui est également présent dans la *Conférence*, concerne le non-sens en tant que tentative superflue de dire ce qui se montre nécessairement; il concerne donc, comme on l'a vu dans le premier chapitre, toute prétention de justification théorique, philosophique, scientifique – pour ce qui est de l'éthique, tout ce qu'on pourrait mettre sous le titre de «bavardage sur l'éthique»: des expressions «revendiquant» le statut même de proposition légitime alors qu'il ne peut avoir aucune «proposition éthique». En outre, si le silence exigé par la délimitation du langage engendre une vision correcte du monde, et que cette vision est aussi bien logiquement que moralement correcte, ce qu'on vise ne peut donc pas être un silence *immoral*; au contraire, lorsqu'on se tait sur ce qui est proprement insensé et qui n'a pas besoin d'être dit, on laisse toute la place à ce qu'on peut (et doit) *montrer*. Cela veut dire en somme que l'interdiction est ici celle de ne pas *dire* ce qui se montre, mais non pas de ne pas montrer ce qui peut être montré.

Ainsi, si le jugement de valeur relative est ce qui peut légitimement être dit, le jugement de valeur absolue est ce qui peut être montré, ou bien l'expression à travers laquelle on montre ce qui peut être montré. Pourtant, précisément parce qu'on n'a pas ici affaire à un silence *immoral*, l'expression du jugement moral n'est pas seulement une *possibilité*, mais également une *exigence*. Comme on l'a vu ci-dessus, les bonnes et les mauvaises actions entraînent en elles-mêmes leur récompense et leur punition, et c'est dans le contexte d'une telle identification qu'on peut parler de responsabilité morale et même de devoir: tout devoir envers soi-même devient par le but du perfectionnement moral aussi un devoir envers autrui. Autrement dit, la responsabilité morale envers l'autre *est* aussi à la fois un devoir intrinsèque envers soi-même. Et, dans ce sens, aucun bonheur n'est

possible si l'autre est laissé pour compte. Une telle approche considère alors la conduite envers l'autre – ne pas faire du mal comme aussi aider les autres – malgré le fait que l'éthique soit indicible, qu'il n'y ait pas de critère moral *objectif*, et que le sujet ne soit pas dans le monde.

Maintenant, il y a là aussi un sens selon lequel *se taire* peut également entraîner de lourdes «conséquences» éthiques. Certes, étant donné les restrictions en jeu, tout ce qu'on peut faire vis-à-vis de l'autre est de *montrer* ce que *lui-même* doit faire – ou plutôt *vouloir*. Et c'est précisément là qu'on trouve la tâche du *jugement moral* qui, comme on verra, est l'un des moyens possibles pour l'accomplissement de cette responsabilité morale. C'est dans ce contexte que doit être comprise la citation suivante de la *Conférence*. En effet, c'est à travers cette observation qu'on établit, en plus de la possibilité elle-même de la responsabilité morale, *la manière* dont le jugement moral peut servir à cette activité qui est à la fois éthique et pédagogique.

Wittgenstein parle encore ici de la distinction entre relatif et absolu lorsqu'il emploie l'exemple suivant concernant un *jugement de valeur relative*. Notons que ce qui est ici en question est l'usage des termes «bien», «mal» et «vouloir»:

Supposons que, si je savais jouer au tennis, l'un d'entre vous, me voyant jouer, me dise: «Vous jouez bien mal» et que je lui réponde: «Je sais que je joue mal, mais je ne veux pas jouer mieux», tout ce que mon interlocuteur pourrait dire serait: «Ah bon, dans ce cas, tout va bien.» (Wittgenstein, 2000, p.144).

Évidemment, jouer bien ou mal au tennis n'a d'importance qu'à l'égard du critère objectif établi vis-à-vis de ce qu'est le jeu de tennis; de même, ne pas vouloir mieux jouer ne se rapporte pas spécialement au vouloir lui-même, mais au fait contingent selon lequel le joueur, qui n'est pas par exemple un joueur professionnel, ne veut pas et n'a pas besoin de perfectionner sa pratique. Dans une telle situation, dit Wittgenstein, il n'y a aucun problème dans l'affirmation de l'interlocuteur dite en toute connivence: «Ah bon, dans ce cas, tout va bien». Mais les choses se passent différemment lorsqu'il est question

non pas d'un fait et d'un jugement de valeur relative, mais d'un comportement qui se rapporte à l'éthique, et cette fois donc au vouloir lui-même, où l'usage des termes est un usage *absolu*:

Mais supposez que j'aie raconté à l'un d'entre vous un mensonge extravagant, qu'il vienne me dire: «Vous vous conduisez en goujat» et que je réponde: «Je sais que je me conduis mal, mais de toute façon, je ne veux aucunement mieux me conduire», pourrait-il dire alors: «Ah bon, dans ce cas tout va bien»? Certainement pas; il dirait: «Eh bien, vous *devez* vouloir mieux vous conduire» (*ibid.*, p.144-145).

Dans cette citation, le plus important est sans doute l'affirmation de Wittgenstein: «Certainement pas». Pourtant, avant tout, il doit être clair qu'on n'a pas ici affaire à quelque chose qui puisse être réduit à un fait; contrairement au jeu de tennis, une mauvaise conduite n'est pas «mauvaise» vis-à-vis de critères objectifs préétablis; et dans ce sens le blâme ne concerne évidemment pas une comparaison: bien ou mal se conduire ne comporte pas de degrés (comme «mieux» jouer au tennis qu'un amateur, par exemple) et ainsi le reproche de l'interlocuteur est un appel à quelque chose qui n'est pas discutable et qui ne peut pas être confronté à et mesuré par d'autres conduites. L'appel est donc fait à quelque chose de *nécessaire*. C'est également pour cette raison que ce qui est ici en jeu n'est pas le simple comportement pour ainsi dire «externe», mais l'attitude plus large et plus générale de l'individu vis-à-vis de la morale; et dans le cas présent c'est la réponse de celui à qui la réprimande est dirigée qui nous montre l'attitude à partir de laquelle procède la mauvaise conduite elle-même. Ce qu'il dit c'est qu'il ne *veut* pas mieux se conduire et c'est surtout ce *vouloir* qui concerne la responsabilité morale de l'interlocuteur – et non pas seulement l'une ou l'autre action ou conduite isolée³⁰⁸. Cela dit, peut-on alors répondre à celui qui ne *veut* pas mieux se conduire «ah bon, dans ce cas tout va bien»? Certainement pas, dit Wittgenstein. Ce serait dans un sens être en

³⁰⁸ En fait, la première réprimande («vous vous conduisez en goujat») vise sans doute plus directement une action isolée, tandis que l'impératif final vise l'attitude toute entière du sujet.

accord et participer à la même mauvaise conduite ; ce serait aussi mal se conduire que le coupable, passer sous silence quelque chose de moralement incorrect et être par là également passible de reproche ; pour ce qui est de l'exemple donné, ce serait perpétuer le mensonge. Ainsi, au contraire, l'interlocuteur ne doit pas être en accord avec celui qui ne *veut* pas mieux se conduire. Il ne doit donc *pas se taire*. Ce qu'il doit faire est précisément exprimer son désaccord et par là montrer la voie correcte à prendre : ce qui exige alors non pas simplement un changement de conduite, mais un changement du *vouloir* «derrière» la conduite. L'interlocuteur ne doit pas ainsi acquiescer à la mauvaise volonté de l'autre, mais il doit plutôt dire : «vous *devez vouloir* mieux vous conduire»³⁰⁹.

Certes, il est clair que l'expression d'un tel jugement moral – qui prend ici la forme d'un *impératif* – ne peut faire appel à aucune explication ou justification au-delà du jugement lui-même, et ne peut donc pas laisser prise à la possible question «pourquoi dois-je *vouloir*

³⁰⁹ Voir dans ce sens une interprétation quelque peu différente de l'expression « certainement pas » telle qu'elle apparaît dans la *Conférence* : selon Rush Rhees, ce dernier texte serait plus proche en esprit des *Recherches Philosophiques* que du *Tractatus*, où les impératifs moraux en question concerneraient un «jeu» spécifique constitué de «jugements éthiques». Ce serait dans ce sens que l'expression «vous *devez* vouloir mieux vous conduire» serait une «remarque naturelle» à faire lors de certaines circonstances. Et Rhees ajoute : “the only remark you *could* make, in fact. It is not a distortion or misuse of language.” (Rhees, 1970, p.97) En même temps, pourtant, Rhees conçoit l'expression de jugements moraux comme étant celle du vouloir, tel que pensé dans le *Tractatus*, expression qui montrerait ainsi l'attitude du sujet vis-à-vis du monde et la rectitude qui y est impliqué : “I know only that ‘I *have* to go that way’. I cannot do certain things without feeling ashamed. This is part of how I look on life, what I recognize that I must meet. In the same way, I may find problems where another would find none – or it may be the other way about. I praise the character a man has just shown, or I tell him ‘You ought to want to behave better.’ This refers to what he did or said here just now.” (*ibid.*). Or, cette dernière remarque semble indiquer que, aussi pour Rhees lui-même, les raisons pour lesquelles on ne peut pas dire « ah bon, dans ce cas tout va bien » se trouvent dans le caractère nécessaire des jugements moraux en opposition justement à des jugements de valeur relative – toujours dans le sens du *Tractatus*. En effet, Rhees disait plus tôt dans son texte que la question du paragraphe 6.422 «et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi?» ne peut avoir du sens que si l'impératif donné fait référence à quelque chose de contingent – et non à ce qu'est *absolu* : “But: ‘You ought to want to behave better,’ ‘What if I don’t?’ What more could I tell you? (*ibid.*, p.96).

mieux me conduire?» En effet, comme on l'a vu, une question semblable pourrait être posée devant une «loi éthique» se rapportant aux conséquences d'une action: «et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi?» (6.422). Évidemment, aucune réponse concernant les «conséquences» d'une *action de la volonté* ne peut être donnée: par le fait que la valeur est intrinsèque à l'action, la question n'aurait elle-même pas de sens vu qu'il n'y a à vrai dire pas de «conséquences». Il ne s'agit donc pas ici, comme dans le cas d'un jugement de valeur relative, d'une affirmation conditionnelle – ou, au moins, si l'on peut dire, il ne s'agit pas d'une affirmation «relativement conditionnelle». Si on ne joue pas bien au tennis et qu'on ne veut pas bien jouer, l'interlocuteur pourrait tout de même encore dire: «tu dois vouloir bien jouer si tu veux gagner la partie». Ensuite, plusieurs autres conséquences pourraient être énumérées pour justifier la raison pour laquelle on veut gagner la partie: «tu dois vouloir gagner la partie si tu veux jouer dans le prochain tournoi». Pourtant, peut-on parler ainsi lorsqu'il s'agit de la signification morale des mêmes termes? Tout ce qu'on pourrait peut-être dire est: «tu dois vouloir mieux te conduire si tu veux être heureux», mais ce n'est là qu'un appel tautologique, et là encore aucune autre justification ne se montre possible; on serait dans un sens simplement obligé d'employer toujours encore la même expression à répétition si jamais la question suivante se posait: «mais pourquoi dois-je vouloir être heureux?» Or, ceci n'est pas du tout une justification (et ne le prétend pas être): «Tu dois vouloir être heureux si tu veux être heureux».

En parlant à Waismann au sujet du devoir, Wittgenstein semble pourtant rejeter tout *impératif* que ce soit, comme étant en soi vide de force de coercition. Toutefois, étant donné qu'on ne peut pas parler proprement des «conséquences», comment un impératif pourrait-il nous mener à l'action demandée? Et si on ne peut fournir aucune autre justification, quelle sorte de *pression* pourrait exister «derrière» un impératif tel que: «vous devez vouloir mieux vous conduire»? Wittgenstein dit:

Que signifie le mot «devoir»? Un enfant doit faire telle chose, cela veut dire: s'il ne le fait pas, il se produira tel et tel désagrément. Récompense et punition. L'essentiel est ici que

l'autre est conduit à faire quelque chose. Un devoir n'a donc de sens que s'il y a quelque chose derrière le devoir qui exerce une pression – une puissance qui punit et récompense. Un devoir en soi est un non-sens (Wittgenstein, 1991, p.92).

Or, il est clair encore une fois, d'après ce qu'on vient de voir, qu'aucun impératif moral ne peut dans ce sens soutenir un appel coercitif *objectif* et que punition et récompense ne doivent pas être comprises ici comme des «conséquences» *contingentes* de l'action, mais comme les conséquences éthiques, intrinsèques à l'acte lui-même (6.422). Ainsi, en ce qui concerne ces impératifs moraux sans justification («vous devez vouloir mieux vous conduire», «tu dois vouloir mieux te conduire si tu veux être heureux») – et, en fait, pour ce qui est de l'éthique de Wittgenstein, tout impératif moral est de ce type – la seule *pression* possible est faite ici par la récompense (le bonheur) du bon vouloir lui-même. Certes, l'exigence qui semble être ici concomitante à l'impératif est la compréhension selon laquelle la bonne volonté *est* le bonheur, une compréhension qui n'est pourtant acquise que lorsque le vouloir lui-même est déjà changé – et qu'il est un «bon vouloir». Cela veut dire que d'une certaine manière tout impératif moral pourrait toujours se résumer en un seul impératif: «sois heureux» (8.7.16).

Cependant, la manière dont Wittgenstein conçoit l'expression d'un jugement moral dans la *Conférence* semble suggérer que celui-ci doit effectivement être mis en œuvre en tant que réponse *particulière* à toute (mauvaise) conduite qui se présente. Dans ce sens, l'impératif doit sans doute s'accorder à la situation telle qu'elle est – d'où la possibilité d'expression d'autres impératifs que seulement «sois heureux». En effet, cette possibilité nous est donnée par les mêmes raisons pour lesquelles un impératif constitue un appel coercitif: si, d'une part, il n'y a pas de «conséquences» ni de justifications «derrière» un impératif, il y a, d'autre part, la pression du bon vouloir. Ainsi, pour les mêmes raisons pour lesquelles on *doit* suivre un impératif qui nous est donné, on *doit* aussi l'exprimer lorsque la situation l'exige. Et dans ce sens, l'expression d'un jugement moral n'est pas seulement autorisée et possible, mais aussi *exigée* ou *obligatoire*. Certes, j'insiste, ce jugement n'a pas et ne doit pas avoir le

statut d'une proposition légitime du langage, ni manifester aucune prétention de vérité (théorique, philosophique, scientifique, etc.), mais doit faire partie de la responsabilité morale du sujet vis-à-vis de sa propre bonne volonté. L'expression du jugement moral est donc exigée ou obligatoire *pour celui qui* montre le critère de la vie heureuse en soi-même – c'est-à-dire, celui qui est lui-même heureux. L'exigence en question est donc celle de la cohérence – celle qui suit l'identification entre bonheur et vertu – et c'est dans ce sens que le silence qui tombe sur la philosophie ne peut aucunement s'étendre à l'expression particulière et individuelle du sujet sous peine d'*immoralité*: si une certaine conduite est immorale, la connivence l'est également. Et ainsi celui qui se tait subit les mêmes conséquences éthiques que celui à qui le reproche a été tout d'abord fait. En se montrant en accord avec une mauvaise volonté, on ne peut qu'avoir une mauvaise volonté soi aussi. Dans ce sens, finalement, l'exigence de la cohérence fait en sorte que la responsabilité morale envers l'autre revienne toujours au devoir envers soi-même et que tout enseignement, tout impératif moral, tout geste envers l'autre ne se rapporte à la fin qu'à la tâche personnelle et individuelle du perfectionnement moral³¹⁰.

Exercer sa responsabilité envers l'autre fait ainsi partie intrinsèque de la bonne disposition de l'âme. Outre l'identification entre rectitude morale et tranquillité de l'âme, ce qui semble être ici en jeu est donc aussi ce devoir engendré par l'accomplissement de la «*dignité personnelle*». Il incombe à la bonne volonté d'agir de bonne volonté envers l'autre, peu importe la portée de son action et de son enseignement; ce n'est pas le résultat en soi qui est visé, mais l'achèvement de la bonne action elle-même, comme de la «*vraie vie*» en son entièreté. Or, on a vu que pour Wittgenstein une «*vraie vie*» ne s'achève que dans l'accomplissement de sa fonction propre d'être

³¹⁰ Et c'est pourquoi l'expression des jugements moraux doit être mise en œuvre même lorsque celui à qui on s'adresse ne change pas et ne veut pas changer. Comme pour chacun, son bonheur dépend entièrement de lui et on ne peut pas l'obliger à vouloir d'une certaine manière comme on ne peut pas l'obliger à être heureux. La vie heureuse des autres est complètement hors de notre portée et tout ce qu'on peut (et, vis-à-vis de nous même, ce qu'on doit) faire est l'exhorter au bonheur.

«homme» (cf. CS 15.8.14, CS 15.9.14, CS 8.12.14, CS 29.7.16) et que cette fonction est liée à l'aide qu'on doit accorder aussi aux autres en vue de la tranquillité de l'âme (CS. 30.3.16). Il faut faire de son mieux, dit Wittgenstein, et être par là serein. Dans ce sens, seul l'accomplissement de cette tâche propre à l'individu qui est à la fois éthique et pédagogique peut rendre la vie digne d'être vécue. La responsabilité morale est ainsi en un sens *nécessaire* (et, de manière redondante, *obligatoire*) au but même de la «perfection humaine». On exerce cette perfection en exerçant la fonction qu'on est censé remplir, et ce de manière inconditionnelle. Autrement dit, on n'agit pas n'importe comment, on n'agit pas selon n'importe quelle «forme de conscience», mais toujours selon la conscience heureuse qui est en accord avec le monde ; on agit ainsi en remplissant une tâche accordée par le «monde» lui-même, ce monde qui nous a été donné en tant que tel, déjà prêt, comme la vie toute entière; on agit ainsi en remplissant le but de l'existence, qui revient ici au but de la dignité personnelle. En effet, comme on l'a vu, c'est en parvenant au but de l'existence qu'on parvient au sens de la vie et donc à l'apaisement.

C'est dans un tel contexte que, en tant qu'individu, on ne doit certainement pas se taire ou dire que tout va bien lorsqu'un autre peut encore être instruit ou guidé à vouloir comme il faut vouloir, et c'est dans un tel contexte que l'expression des jugements moraux est obligatoire. Si Wittgenstein emploie des impératifs tels que «vous devez vouloir mieux vous conduire», «sois heureux», «fais de ton mieux», c'est toujours dans ce sens singulier, non-philosophique, d'engagement moral propre à la personne qui s'accorde et le devoir du perfectionnement et le devoir du bonheur. J'aimerais illustrer la tâche dont il est ici question par cet engagement envers l'autre tel qu'il est exemplifié par Épictète par la figure de Socrate. Épictète explique par là la nécessité du rôle que la Nature lui avait attribuée, celui de montrer en quoi consiste la rectitude morale à ceux qui ne savaient pas encore eux-mêmes remplir leur propre fonction humaine. Et ce, même si le changement voulu pour l'autre n'était guère effectif. Ainsi, dit Épictète:

Socrate réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui de prendre soin d'eux-mêmes? Pas un sur mille. Néanmoins,

placé, comme il le dit, à ce poste par la divinité, il ne l'a plus abandonné. Mais, jusque devant ses juges, que dit-il? «Si vous me relâchez, proclame-t-il, à cette condition que je cesse de faire ce que je fais à présent, je n'accepterai pas et je ne cesserai pas» (Épictète, 2004, III, 1, 19-20).

Épictète lui-même ne peut pas ainsi abandonner son interlocuteur, quoiqu'il ne sache pas si celui-ci l'écoute ou non, le suit ou non, le veut ou non; c'est là sa tâche de personne morale (avant même que celle de «philosophe») et sa responsabilité: montrer à l'autre ce qu'il faut faire en vue de *se connaître soi-même*, bien que le «résultat» soit tout à fait incertain:

Sur ce, je ne sais plus comment te parler, car, si je te dis ce que je pense, je vais te froisser et tu t'en iras peut-être pour ne plus revenir. Et si je ne te le dis pas, vois quelle sera mon attitude : car tu viens à moi pour en retirer quelque profit, et moi je ne te servirais en rien; tu viens à moi comme à un philosophe, et moi je ne te tiendrai aucunement le langage du philosophe. De plus, comme ce serait agir cruellement envers toi que de te laisser sans correction ! Si plus tard tu retrouves ton bon sens, tu auras raison de m'adresser des reproches: «Qu'a remarqué en moi Épictète pour que, me voyant venir à lui dans l'état où je me trouvais, il m'ait abandonné dans une pareille turpitude sans même jamais me dire un mot? A-t-il désespéré de moi à ce point? N'étais-je point jeune? N'étais-je point disposé à écouter la raison? Et combien d'autres jeunes gens à qui l'âge fait commettre tant de fautes semblables! [...]» Si tu me fais plus tard ces reproches, que trouverai-je pour me justifier ? (Épictète, 2004, III, 1, 10-16).

Et quelle est cette «correction» dont Épictète ne peut se passer? Elle se rapporte certes à la personne morale elle-même. Le travail proprement philosophique et éthique consiste ici, dit Épictète, non pas à se faire érudit ni à se soigner l'extérieur, mais à acquérir la perfection humaine, c'est-à-dire, la perfection propre à l'homme rationnel, qui est précisément celle de son élément raisonnable : être en accord avec la nature et sa perfection; ce qui veut dire, en d'autres mots, que le travail proprement éthique et philosophique consiste à accomplir le but propre à l'existence humaine – réaliser sa *prohairesis*.

Et pour ce faire, si cette philosophie a aussi une partie pédagogique, on ne peut abandonner ni désespérer de personne, mais plutôt aider les autres à se connaître eux-mêmes et à apprendre à vouloir. Ou bien, comme le dirait à son tour Wittgenstein, aider les autres et être par là serein.

3.2. Enseigner est-il Possible?

Étant donné les limites imposées sur le langage, le fait que l'éthique ne se laisse pas énoncer, décrire ou justifier, qu'elle soit transcendante et ne concerne que le sujet du vouloir, que le lien entre l'éthique et le monde ne soit donné qu'à travers l'action de la volonté, – ce qui n'exige même pas un monde – et étant donné que de l'éthique il n'y a aucune théorie possible, on pourrait effectivement penser que dans le cadre du *Tractatus* aucune pédagogie n'est envisageable. Wittgenstein lui-même le dira: «Ce qui est éthique, on ne peut l'enseigner» (Wittgenstein, 1991, p.91). Au-delà de l'éthique, la philosophie toute entière a bien été «réduite» à une activité, sans plus compter sur aucune doctrine ou théorie ou «proposition philosophique» possible (4.112). Comment pourrait-on dans ce cas «enseigner la philosophie»? Le *Tractatus* lui-même, dit Wittgenstein, – quoique conçu comme une échelle pour arriver à la vision correcte du monde – n'est «point un manuel» (Préface)³¹¹. Alors, pourquoi parler de pédagogie? Selon les conclusions tirées de l'œuvre, philosophie et éthique ne sont-elles pas quelque chose d'inexprimable dont l'établissement légitime est impossible et interdit? Comment alors penser qu'on pourrait encore enseigner quelque chose?

Il est clair que la réponse à ces questions ne passe pas par le domaine du dicible et qu'une pédagogie n'est pas du tout possible si elle est synonyme de théorie, philosophie morale, science, ou «science de l'éducation», vu qu'on tomberait par là, évidemment, dans le même non-sens (de la philosophie-métaphysique), qui est légitimement impossible et moralement superflu. Dans ce sens, pour ce qui est de la possibilité d'enseignement dont il s'agit ici, on devrait peut-être

³¹¹ En allemand : « Es ist also kein Lehrbuch ».

substituer au terme *pédagogie* l'expression plus appropriée d'*activité pédagogique*. Étant donné que dans un contexte post-*Tractatus* on ne compte sur la philosophie que comme *activité*, tout enseignement pour ainsi dire «disciplinaire» devrait également se faire (lorsque possible) par le moyen de différentes activités morales et pédagogiques. En effet, on pourrait même dire que si la philosophie a été «réduite» à une activité, celle-ci ne semble maintenant être autre chose qu'une activité à la fois morale et pédagogique. D'une certaine manière cela veut dire que, quoiqu'on ne puisse pas parler de *pédagogie* au sens propre, il ne reste après tout pour la philosophie que l'*activité pédagogique*, c'est-à-dire que ce qui incombe dorénavant à la philosophie ne peut être véritablement compris que si on la comprend comme tâche éthique et pédagogique en vue de l'obtention de la vision correcte du monde.

Et d'après la distinction essentielle entre dire et montrer, il ne pourrait pas en être autrement. L'activité pédagogique dont il est question dans le présent chapitre s'inscrit ainsi inéluctablement dans le domaine du montrable. Comme auparavant, j'insiste sur le fait que toute activité et toute expression visant l'enseignement est autorisée, et même donc exigée, si elle n'a pas de prétention «propositionnelle». Le but n'est alors pas ici celui d'un corpus théorique rempli de préceptes moraux ou de normes pédagogiques à suivre; il n'est pas non plus celui d'une explication épistémologique quelconque vis-à-vis de l'apprentissage, ni encore l'établissement d'une méthode qui se rapporte à une «science de l'éducation», quelle qu'elle soit. Ce qui est donc ici possible n'est pas la pédagogie elle-même, mais plutôt l'activité à travers laquelle on montre la correction même qui est engendrée par cette (nouvelle) manière de faire de la philosophie et les heureuses «conséquences» qui s'en suivent – intrinsèquement.

Mais si cela est effectivement le cas, que faire alors de ces remarques de Wittgenstein où il semble *lui-même* nier la possibilité de tout enseignement – surtout lorsqu'il s'agit de l'éthique? Au-delà des conséquences de l'établissement des limites du langage, on aurait par surcroît des preuves textuelles contre toute interprétation comme la mienne. Pourtant, je voudrais indiquer par la suite que si on examine ces remarques plus attentivement, on peut voir qu'elles se rapportent

également à la distinction entre dire et montrer – et, donc, convenablement, à la distinction entre *pédagogie* et *activité pédagogique*. Dans ce sens, ce que Wittgenstein est en train de nier dans ces remarques n'est pas la possibilité même d'enseigner de la philosophie et de l'éthique, mais une certaine conception (métaphysique, «dicible») de la philosophie et de l'éthique – et bien sûr de l'enseignement. Ce qui veut dire que la possibilité ainsi ouverte à l'activité pédagogique est la possibilité d'une *mise en œuvre*, d'une *pratique*, vis-à-vis de laquelle plus aucun appel explicatif ou justificatif n'est possible, mais qui se réalise par l'*action* même.

La remarque de la Préface qui concerne le *Tractatus* – «ceci n'est pas un manuel» – ne doit donc pas être prise isolément. Certes, d'après la conception du langage qui y est présentée, il est clair que le *Tractatus* ne constitue pas un manuel d'enseignement. Or, apparemment, un manuel doit avoir «suffisamment» de sens pour être suivi depuis le début jusqu'à la fin, ayant par là une *portée cumulative*: on apprend, on connaît et on sait de plus en plus de choses à mesure qu'on progresse; en outre, lorsqu'il a été complètement parcouru, un tel manuel doit savoir apporter une conclusion, un résultat ou un contenu nouveau et différent de celui qu'on avait avant de commencer. Un manuel d'enseignement est dans ce sens conçu spécifiquement pour apporter de l'*information* et du *contenu* manquant. Et ce ne semble pas du tout être le cas du *Tractatus*: les prétendues propositions de l'œuvre ne sont pas à vrai dire des propositions, mais des expressions insensées; elles n'apportent donc rien de semblable à un contenu objectif et cognitif à apprendre, étant donné qu'elles ne portent pas sur un objet empirique ou scientifique. Ce qui veut dire qu'à la fin aucune *information* ne nous a été donnée. Justement, comment une œuvre insensée saurait-elle ajouter quelque chose à notre *connaissance*? De plus, comme on l'a vu, la lecture de l'œuvre exige une *attitude* qui est préalable à son propre engagement, ce qui signifie aussi qu'à la fin ce n'est pas le «contenu du savoir» qui change, mais la manière dont on le voit. Or, ceci est notamment le sens de ce qui est dit dans le même paragraphe de la Préface: «Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables». Et c'est précisément cette dernière remarque

qui donne à l'affirmation qui s'en suit toute sa signification: «ce n'est donc point un manuel». Ce n'est donc point un ouvrage qui puisse être lu – si on veut bien le comprendre – sans cet engagement demandé par l'objectif (éthique) qui lui est propre.

Du reste, on a aussi vu que la méthode du *Tractatus* s'explique par la nécessité de l'établissement des limites du langage et, en même temps, par son aspect temporaire et «purgatif», interprétation qui peut définitivement dénouer l'aspect apparemment problématique de l'auto-réfutation de l'œuvre et qui éclaircit également la métaphore de l'échelle. Ainsi, quoiqu'on puisse dans un sens concevoir le *Tractatus* comme nécessaire – et donc justifiable – pour chaque individu qui vise l'atteinte de la vision correcte du monde, la qualité transitoire de l'œuvre devrait assurément s'opposer à la notion d'enseignement présente dans un manuel didactique au sens propre, qui est sensé servir au même apprenti pour un temps indéfini; en effet, un manuel n'est écarté que lorsque ses contenus mêmes sont dépassés; ce n'est qu'ainsi qu'on peut concevoir un manuel comme «jetable» – le *Tractatus*, quant à lui, ne devrait servir à chacun qu'une seule fois.

Est-ce à dire qu'on n'y apprend rien? Est-ce à dire qu'il n'y a point d'enseignement à l'œuvre? Non, au contraire: il y a là une sorte d'apprentissage qui doit pourtant être dissocié de toute considération objective et descriptible; ce qu'on y apprend ne pourrait en aucun sens être expliqué ou résumé dans un «livre»; n'oublions pas que la vision correcte du monde à laquelle on parvient à la fin est une vision *sub specie aeterni*, à propos de laquelle on ne peut rien *dire*. En effet, on ne saurait même pas parler de l'atteinte de la vision correcte du monde s'il n'y avait pas d'apprentissage – sinon, comment une telle vision pourrait-elle être correcte si elle n'avait à quoi s'opposer? Ainsi, on voit le monde correctement parce qu'*on apprend* à le voir de cette manière. Et l'apprentissage en question concerne alors justement une manière de voir plutôt qu'une manière de parler de la philosophie. Ce qu'on apprend se rapporte ainsi à l'attitude ou à la volonté de l'apprenti, volonté qui est à l'origine même de la lecture; en effet, cet apprentissage ne se réalise que si celui-ci est en accord avec la (bonne) volonté – ce qui signifie qu'on peut bien lire le *Tractatus* et ne rien comprendre, si on a entamé sa lecture en ayant à l'origine une

mauvaise attitude, c'est-à-dire, en attendant d'y voir un enseignement (philosophique) ordinaire et en le lisant justement *comme* un manuel. Et c'est pourquoi ce qui est en jeu est avant tout une sorte d'apprentissage négatif qui procède à un «nettoyage» – vis-à-vis de la compréhension de la logique du langage – plutôt qu'à une accumulation de contenus; on se débarrasse des illusions comme de tout ce qui n'est pas langage et par là de tout souci philosophique; on se débarrasse, finalement, de tout ce qui est superflu pour ne rester qu'avec une vision purifiée du monde. En effet, la métaphore du purgatif nous aide à expliquer pourquoi on doit apprendre à se libérer de ce qui nous fait mal, vu que le «résultat» de cet apprentissage est l'état même de liberté acquise. Dans ce sens, la méthode du *Tractatus* se rapporte déjà elle-même à la *manière d'apprendre* plutôt qu'à *ce qui est appris*, et puisque le point de départ est ici l'attitude initiale vis-à-vis de l'apprentissage, on doit dès lors *vouloir apprendre*: on ne s'engage dans sa lecture que pour obtenir la vision correcte du monde de la même façon qu'on ne prend un purgatif que pour guérir; on ne prend pas un purgatif sans être conscient de l'effet voulu et on ne *veut apprendre* que pour l'atteinte de l'apprentissage – ou bien que pour *apprendre à vouloir*.

Il en va bien sûr de même pour ce qui est de la méthode de la philosophie post-*Tractatus*. Si celui-ci, en étant une œuvre limite, une œuvre transitoire et passagère qui vise l'établissement définitif des limites du langage, ne peut pas être lui-même conçu comme un ouvrage d'enseignement ou tout simplement comme un manuel, il est clair qu'aucun autre «manuel philosophique» n'est ultérieurement possible. Dans un contexte post-*Tractatus*, tout enseignement doit se faire en tant que *pure activité*. On ne parle dorénavant plus d'œuvres, de propositions ou de doctrines philosophiques. Et pour comprendre la possibilité de *l'enseignement de la philosophie* qui est ici en cause, c'est de l'établissement de la philosophie *comme* activité qu'il s'agit en premier lieu. Comme on l'a vu ci-dessus, il n'y a qu'une seule méthode correcte en philosophie, celle qui se rapporte à l'analyse et à la critique du langage et qui amène tout non-sens à la lumière (pour le dissoudre) (4.0031). Ceci est maintenant fait non pas à travers le domaine du dicible, mais à travers celui du montrable. On établit les limites du langage à travers les critères de sens de la proposition, on

établit par là aussi le caractère insensée de toute prétendue proposition philosophique (4.003), on établit le dicible et l'indicible et par là également le territoire propre à la science, et celui propre à la philosophie (4.113-4.115), pour finalement ne rester qu'avec la tâche de clarification logique des pensées elle-même, c'est-à-dire, l'activité philosophique proprement dite:

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées.

La philosophie n'est pas une théorie mais une activité.

Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements.

Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des «propositions philosophiques», mais de rendre claires les propositions.

La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.

L'*activité* philosophique consiste ainsi essentiellement dans la clarification du langage en vue de la dissolution de toutes les illusions, des troubles et des confusions qui nous poussent aussi bien à vouloir apprendre «quelque chose de» philosophique qu'à tout «bavardage sur l'éthique». Or, pour Wittgenstein, la mise en œuvre de cette unique méthode philosophique constitue maintenant *l'enseignement de la philosophie*, qui est aussi donc, en accord avec la méthode, le seul enseignement correct possible : on enseigne maintenant à travers la critique du langage, et avoir le sentiment qu'il ne s'agit pas effectivement de l'enseignement de la philosophie comme on aurait pu imaginer, signifie que jusque là on n'a encore rien compris. C'est ce qui est dit au paragraphe 6.53 duquel on a déjà parlé avant:

6.53 – La méthode correcte de la philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie – , puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre – qui n'aurait pas le

sentiment que nous lui avons *enseigné de la philosophie* – mais ce serait la seule strictement correcte [Je souligne].

D'après cette remarque, on constate non seulement que – malgré le fait qu'il n'y a plus de propositions, doctrine ou manuel philosophique – il y a là encore un sens à parler d'enseignement pour ce qui est de l'*activité philosophique*, mais aussi que l'activité philosophique est ainsi *essentiellement pédagogique* en ce qu'elle est la seule méthode correcte pour montrer à l'autre comment parvenir à la vision correcte du monde. (On l'a vu: on ne peut pas lire le paragraphe 6.53 sans l'attacher au 6.54). La méthode correcte vise ainsi elle-même *l'enseignement de la philosophie* selon sa nouvelle conception de ce que doit être la philosophie.

Certes, cet enseignement porte dorénavant une signification tout à fait particulière qui est pourtant conforme à la tâche proposée: ce qu'on enseigne est la manière de dissoudre toute proposition apparemment sensée; on pointe le non-sens en montrant ainsi que la forme logique réelle n'est pas la même que la forme apparente de la proposition; il s'agit, d'une certaine façon, d'un exercice constant d'analyse qui s'étend sur tout le langage; et il s'agit surtout d'un *exercice*: à chaque occurrence métaphysique, dit Wittgenstein, démontrer toujours qu'on n'a pas donné de signification à certains signes de la proposition³¹².

Dans ce sens, il est clair que cet enseignement se fait vis-à-vis de celui qui essaie toujours encore de dire quelque chose d'indicible, quelque chose de métaphysique; celui donc qui est encore captif de l'illusion. Ce qui veut dire que l'apprentissage ne peut alors vraiment s'achever que lorsque l'apprenti atteint la vision correcte du monde, une perspective selon laquelle la quête elle-même n'a plus de sens. Or, on a vu que cette vision est à la fois logiquement et moralement

³¹² Cette *manière de montrer* est dès lors effectivement la seule manière d'enseigner de la philosophie, ce qui veut dire que l'enseignement est maintenant, en un certain sens, purement *ostensible*. On verra notamment dans la section suivante que toutes les possibles stratégies pédagogiques conçues pour un enseignement philosophique et moral portent cette marque, même lorsque son expression est autorisée – comme c'est le cas des jugements moraux.

correcte (raison de plus pour laquelle le paragraphe 6.53 doit être lu ensemble avec le 6.54), et que l'apaisement souhaité n'est pas un apaisement uniquement intellectuel, mais une vraie tranquillité de l'âme au sens stoïcien. Par conséquent, pour que la tâche pédagogique soit ainsi complète, et que pour que l'apprentissage soit effectivement définitif, tout enseignement philosophique doit savoir rendre compte et de l'aspect logique et de l'aspect moral, de façon complémentaire. Ce qui veut dire que la tâche pédagogique de la philosophie se montre elle-même comme double: la méthode correcte dont on parle au 6.53, qui est la partie proprement logique de l'enseignement, doit être complétée par la partie morale en vue, pour ainsi dire, de l'abandon volontaire de la quête métaphysique. Sinon, comment pourrait-on atteindre cet apaisement, caractérisé par des éléments stoïciens (positifs), si on ne fait que dissoudre des illusions? Que resterait-il après la disparition de toutes les illusions? Du vide? Pourtant, comment pourrait-on voir le monde correctement à partir du vide? Comment pourrait-on penser une vision correcte du monde qui n'est presque que négativement correcte? Il semble dans ce sens que la seule méthode logique de philosophie ne peut pas se passer de l'enseignement moral. Ce qui veut dire finalement, toujours dans un contexte post-*Tractatus*, que l'activité *pédagogique* de la philosophie n'est pas seulement possible comme activité d'analyse, mais elle l'est aussi comme activité éthique.

Ainsi, l'activité pédagogique qui incombe à *celui qui enseigne* de la philosophie, est d'abord de défaire toutes les illusions qui amènent à la création d'innombrables théories philosophiques-métaphysiques comme à l'inquiétude de l'âme, pour ensuite montrer que les problèmes les plus profonds ne sont pas de vrais problèmes (ou des problèmes légitimement exprimables par le langage) – y compris les problèmes qui se rapportent au sens de la vie et du monde – et que c'est cette compréhension même qui engendre la paix d'esprit que l'on cherchait ailleurs ; il lui incombe donc, finalement, un enseignement à la fois logique et moral selon lequel l'accomplissement du sens de la vie est celui d'une vie non-problématique, qui est aussi essentiellement une vie sans la philosophie-métaphysique.

Il est pourtant clair que cet enseignement ne peut se réaliser que s'il y a également un *apprentissage* – celui qui enseigne dépend de *celui qui apprend* (ou bien, celui qui veut apprendre). Si, comme on l'a vu dans la section précédente, un rôle pédagogique incombe à celui qui enseigne parce qu'il a une responsabilité morale envers autrui, aucun enseignement ne peut pourtant vraiment se réaliser que par la volonté même de l'apprenti, c'est-à-dire, *parce que celui-ci le veut*. Ce qui signifie que si le but majeur de l'apprentissage moral est celui d'*apprendre à vouloir* – dans sa signification proprement stoïcienne, – on a alors affaire à quelque chose de très exigü : seul celui qui *veut apprendre* peut vraiment *apprendre à vouloir*. Autrement dit, l'achèvement de l'enseignement dépend de ce que l'apprenti ait une disposition morale initiale vis-à-vis du changement (du vouloir et pour le bonheur) qui est visé par l'apprentissage même, ce qui restreint radicalement la portée de n'importe quelle voie pédagogique. Dans ce sens, on ne peut vraiment enseigner qu'à ceux qui veulent apprendre³¹³. Et enseignant et apprenti partent alors pour ainsi dire du même point de vue.

En effet, puisque «derrière» cet enseignement et cet apprentissage il n'y a aucune possibilité de justification ou d'explication, et pas non plus de théorie pédagogique en tant que telle, tout ce qui peut être enseigné se rapporte ainsi à *l'individu qui enseigne* – d'abord en tant que critère et ensuite en tant qu'individu moralement responsable – et à *l'individu qui apprend*, celui-ci préalablement engagé et convaincu par la manière même dont celui-là enseigne (ce qui veut dire qu'il n'attend rien de plus que ce qui est *montré* par l'autre).

C'est donc finalement dans un tel contexte particulier que doit être comprise cette remarque en conversation avec Schlick et Waismann où Wittgenstein semble refuser toute possibilité

³¹³ D'un point de vue strictement pédagogique, cette affirmation est-elle une simple platitude ou une vraie impasse ? Sans pouvoir entrer ici dans les détails de la question, les difficultés me semblent pourtant être énormes si l'on veut dépasser le caractère « élitiste » qui paraît y être impliqué : quel genre de stratégies devrait être mis en œuvre afin de convaincre quelqu'un à vouloir « vouloir apprendre », si en principe la conviction à l'égard de l'apprentissage devrait elle-même être déjà présente ?

d'enseigner ce qu'est l'éthique. Ce qui est en question dans cet extrait, est notamment le rejet de toute théorie et de toute explication sur l'« essence de l'éthique » – donc le rejet de l'enseignement *par le biais* de la théorie et de l'explication – plutôt que le rejet de l'enseignement moral proprement dit. Ainsi, dit Wittgenstein, comme on l'a vu, aucune théorie ne l'intéresse du fait même qu'elle est une théorie; par contre, ce qu'est l'éthique, on peut le montrer «en parlant à la première personne»:

Ce qui est éthique [*das Ethische*], on ne peut l'enseigner. Si je ne pouvais expliquer à quelqu'un l'essence de ce qui est éthique [*das Wesen des Ethischen*] que par une théorie, alors ce qui est éthique n'aurait absolument aucune valeur.

À la fin de ma conférence sur l'Éthique [*Ethik*] je me suis exprimé à la première personne: je crois que c'est là quelque chose de tout à fait essentiel. Plus rien ici ne se laisse constater; je ne puis qu'apparaître en tant que personne [*Persönlichkeit*] et parler à la première personne [*in der ersten Person*].

Pour moi la théorie n'a aucune valeur. Une théorie ne me donne rien (Wittgenstein, 1991, p.91).

Remarquons avant tout une différence en ce qui concerne l'original allemand. Lorsque Wittgenstein nie toute possibilité d'enseignement de l'éthique, le terme qui y est employé est un adjectif modifié en substantif: «*das Ethische*», justement dans le sens de ce qu'est l'éthique en tant qu'«essence et fondement»: «*das Wesen des Ethischen*». On parle alors ici de ce qui fait de l'éthique ce qu'elle est, sa transcendantalité, son essence en tant que condition de l'existence de la vie et du monde. C'est ce qu'on ne peut pas enseigner: l'«essence» de la valeur, du bien et du mal, du vouloir lui-même; l'éthique dans sa qualité «primaire», c'est-à-dire, *ce qu'est* l'éthique. Et il est clair que Wittgenstein donne ici à cet «enseignement» (impossible) la signification d'un enseignement dicible à travers une théorie – un système, un manuel, etc. On ne peut donc en aucune manière fournir une explication de l'essence de l'éthique, soit à travers une simple description soit à travers un système métaphysique, et c'est spécifiquement ce genre d'enseignement *objectif* qui est ici refusé.

Pourtant, lorsque que Wittgenstein se rapporte à la *Conférence sur l'éthique*, le terme employé ne fait plus référence à quelque chose d'essentiel ou de fondamental et n'est pas non plus un adjectif considéré comme un substantif, mais le substantif propre, «*die Ethik*». Or, en ayant nié la possibilité de l'enseignement théorique ou philosophique de *ce qu'est* l'éthique, l'éthique elle-même ne peut que *se montrer* à travers la personne elle-même. Wittgenstein parle dans ce sens d'«apparaître en tant que personne», et le terme allemand employé ici est celui de «*Persönlichkeit*» – qui serait peut-être mieux traduit par «*personnalité*» plutôt que simplement par «personne». «*Persönlichkeit*» porte assurément la signification d'une individualité qualifiée singulièrement par un certain «*Charakter*». Certes, ce n'est pas l'acception psychologique de ce terme qui est ici en jeu. On s'approche peut-être plus de l'acception ordinaire selon laquelle «une personnalité» est quelqu'un qui porte des traits remarquables et qui se distingue des autres. Ce terme est notamment ensuite lié dans le texte à «*hervortreten*» (traduit ici par «apparaître») qui peut aussi signifier «avancer, se distinguer ou se mettre en évidence».

Il est clair que ce qu'il s'agit ici de distinguer ou de mettre en évidence est la *personnalité* en tant que *critère*, caractérisée donc par la marque du bonheur: celui qui apparaît, celui qui se présente et qui parle à la première personne, est le noyau même de l'éthique. Il montre, à travers sa personnalité, sa manière de vivre, et ses paroles, ce qu'aucune théorie ne peut expliquer. Et c'est pourquoi ce n'est pas n'importe quelle «personne» qui peut le faire, mais celui qui se reconnaît *comme* personne morale ou *comme* personnalité individuelle, celui en somme qui se reconnaît comme critère – puisqu'il se reconnaît comme heureux. Évidemment, pour qu'on soit «digne» de se mettre en évidence pour parler de l'éthique, les paroles doivent être cohérentes avec la personnalité qui est montrée, ce qui exclut immédiatement toute personne qui est malheureuse. Seul celui qui parle d'un point de vue heureux peut effectivement *parler* de l'éthique.

Ainsi, dans ce sens particulier il semble que l'enseignement de l'éthique n'est pas interdit (ou impossible): on peut enseigner (non pas «ce qu'est» l'éthique, mais ce qui constitue la vie heureuse, par

exemple) en mettant sa propre personnalité, son propre caractère, en évidence, sans faire appel à aucune justification ou explication. En fait, la personnalité est déjà elle-même la justification de ce qui se montre, et «plus rien ici ne se laisse constater», plus rien ici ne se laisse *dire*. Pourtant, en tant que personne, en tant qu'«apparition morale» relative au bonheur, on peut tout de même encore *parler à la première person*³¹⁴. Certes, il s'agit là, encore une fois, de l'expression sans prétention de vérité ou sans prétention «philosophique», «scientifique», etc. Et c'est ce qui est essentiel à l'éthique, dit Wittgenstein, que ce qu'on ne peut pas *dire*, puisse être tout de même mis en évidence à travers un critère tout aussi indicible. Or, on sauve par là à la fois l'«essence de l'éthique» (*ce qu'est* l'éthique) et la moralité elle-même: plus rien n'est *dit* de ce qui ne peut pas être dit, et par là la moralité reste encore intacte en ce qu'elle *se montre* – à travers entre autres l'«apparition» de la personnalité³¹⁵.

Cela dit, la possibilité de la tâche pédagogique s'accomplit donc maintenant toujours via *l'individu*. «Apparaître en tant que personne» et «parler à la première personne» constitueraient les moyens de l'enseignement moral par excellence. La tâche devient par là tout à fait personnelle, concernant ainsi celui qui enseigne d'autant plus que

³¹⁴ Pourrait-on dans ce sens penser à une distinction entre *dire* et *parler* au-delà de la distinction entre *dire* et *montrer*? C'est ce qui propose Dall'Agnol, par exemple: le silence demandé par le *Tractatus* se rapporterait, selon l'auteur, seulement à ce qu'on ne peut pas *dire*, mais non à ce dont on peut et on doit *parler* lorsqu'il est question de la moralité. Ceci reviendrait encore, selon lui, à la distinction entre silence moral et immoral – et ce dans le même sens dont j'avais moi-même parlé avant concernant la responsabilité morale – et à la distinction entre moralité et «éthique philosophique». Quoique que je puisse être d'accord avec les deux dernières distinctions, celle qui est faite entre *dire* et *parler* me semble être pourtant en même temps superflue et restrictive: d'une part, parce qu'on pourrait ici comprendre «parler» (sans cette prétention de dicibilité) comme faisant partie même du domaine du montrable, ensemble avec tout ce qui se montre et tout ce qu'on peut autrement montrer ; et, d'autre part justement parce que «parler» ne semble pas être le seul moyen possible de *montrer* ce qu'on doit et ce qu'on ne doit pas faire. Cf. Dall'Agnol, 2004.

³¹⁵ C'est peut-être dans ce contexte que doit être comprise l'expression suivante de Wittgenstein: «Prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible», remarque reprise de Schopenhauer: «Prêcher la morale est facile, fonder la morale est difficile» (Wittgenstein, 1991, p.93).

celle-là est partie essentielle de sa responsabilité morale: si l'expression individuelle (à la première personne) est ainsi tout ce qu'on peut faire lorsqu'il s'agit d'enseigner l'éthique, elle est également tout ce qu'on doit faire lorsque la situation l'exige. On pourrait dans ce sens penser que «parler à la première personne» engendre une vaste gamme d'expressions: des impératifs, mais aussi des louanges, des exhortations, pour en arriver même à la littérature – qui, comme on verra, ne serait pas moins un moyen individuel d'enseignement.

Quoique par des moyens non traditionnels, la possibilité de l'enseignement moral reste ainsi assurée et on peut répondre positivement à la question du titre de cette section: enseigner est possible comme geste, comme mise en pratique d'un critère, comme parole donnée à la première personne, une tâche qui est endossée par la distinction même de la personnalité de celui qui enseigne. Si pour ce qui est de la partie logique de l'enseignement *de la philosophie*, il s'agit de pointer les illusions pour les faire disparaître, pour ce qui est de sa partie éthique, il s'agit de pointer ou bien soi-même ou l'autre comme critère et par là montrer comment agir et surtout comment vouloir. Dans ce sens, enseigner sera ainsi toujours possible comme *activité pédagogique*, puisque la philosophie ne peut dorénavant être elle-même qu'activité. Finalement, cette réponse positive s'ancre toujours encore sur la distinction entre dire et montrer – et ne peut en effet être positive que de ce point de vue.

Si la possibilité de l'enseignement est par là assurée, chacune des stratégies pédagogiques en vue de la vision correcte du monde dont on parle ensuite doivent pourtant également être prises essentiellement en tant que geste, activité ou «apparition» personnelle.

3.3. Stratégies Pédagogiques

Dans le cadre d'une activité philosophique post-*Tractatus* l'enseignement et l'apprentissage sont donc, malgré les restrictions imposées par l'œuvre, tout de même possibles. On vient de voir les raisons pour lesquelles, étant donné le but éthique en cause, l'activité pédagogique peut accomplir la partie «positive» de la vision correcte du monde; on vient également de voir que l'enseignement est dans ce

sens non seulement possible, mais aussi obligatoire dans le contexte de la responsabilité morale de l'individu à l'égard d'autrui lorsque celui-ci ne voit pas encore le monde de manière correcte. Cela dit, on comprend finalement pourquoi la tâche attribuée à l'activité philosophique dépasse le rôle simplement *logique* (ou bien le rôle de la clarification logique du langage) de l'activité pédagogique; celle-ci ne sera pas effectivement réalisée tant que chacun des aspects mentionnés ne seront parfaitement accomplis.

Ainsi, la *possibilité pédagogique* elle-même ayant été établie, on est maintenant finalement en mesure de parler des moyens disponibles pour l'enseignement et l'apprentissage. Évidemment, tous les moyens envisageables doivent appartenir au domaine du montrable, n'ayant aucune justification dicible derrière leur emploi. Comme on l'a vu, le seul critère auquel on peut effectivement faire appel est celui du sujet lui-même – de la personne qui parle, qui enseigne et qui vit en accord avec la vision correcte qu'il est censé montrer. Et tout cela signifie que l'enseignement fait d'une certaine manière appel à la conviction et à l'attitude même de l'apprenti. Ainsi, dans ce qui suit, il doit être clair que pour chacune des stratégies pédagogiques il ne s'agit d'autre chose que d'une *persuasion non-argumentative* ou d'un *geste ostensible* envers quelque chose qui doit être *reconnu comme* correct. Et puisque l'accent est mis ici prioritairement sur l'éthique, la proposition des stratégies pédagogiques suivantes est orientée vers la manière non-problématique de vivre et vers l'attitude correcte à l'égard du monde dans son ensemble, c'est-à-dire, vers l'atteinte du bonheur – et je ne me penche donc pas sur la possibilité (ou non) d'autres stratégies pour l'enseignement d'autres domaines tels que l'esthétique, par exemple.

3.3.1. L'Analyse Logique du Langage

Certes, dans ce sens, même une stratégie telle que l'analyse logique du langage – qui est la procédure propre à l'enseignement *de la philosophie* (6.53) – se montre *comme* éthique lorsque celle-là se rapporte incontestablement à l'apprentissage de la partie moralement correcte de la vision du monde. Or, ce n'est qu'à travers l'application de la seule méthode correcte de la philosophie que le point de vue à

partir duquel le monde tout entier est considéré devient effectivement un point de vue *non-problématique*. La tâche spécifique de cette méthode – en tant que stratégie – est ainsi celle de rendre plus claire la perspective même à partir de laquelle l'apprenti considère sa manière de vivre : seule une perspective ainsi *libre* est capable de recevoir volontiers l'apprentissage «positif» qui suit l'apprentissage «négatif». Autrement dit, seule une compréhension des limites du langage accorde à l'enseignement moral (tel qu'il est pensé ici) sa conformité: il faut renoncer de bon gré à la philosophie-métaphysique pour que l'apprentissage moral puisse se réaliser en son entièreté. La compréhension des limites du langage et la dissolution des illusions propres à la philosophie-métaphysique est ainsi, en un certain sens, une condition préparatoire à la compréhension morale qui s'en suit.

Maintenant, vis-à-vis de l'éthique, ce renoncement, de même que l'atteinte de cette *liberté* doit être, *pour chaque apprenti*, définitif et en principe irréversible. Puisque ce qu'on vise est ici une paix d'esprit tout aussi irrévocable, assurée, immuable, équilibrée, pour laquelle aucune illusion ne reste, il est clair que toute récidive métaphysique nuit à la perspective non-problématique de la vie. Dans ce sens, qu'on doive alors toujours encore avoir recours à l'analyse du langage comme stratégie pédagogique, montre que la disposition atteinte par l'autre n'est pas pour autant accomplie. Ce qui veut dire que l'apprenti n'est pas lui-même encore convaincu de la correction engendré par cette (nouvelle) manière de vivre.

Toutefois, on pourrait penser que l'emploi récurrent de l'analyse logique du langage pour la dissolution des illusions est une étape nécessaire vis-à-vis de celui qui, comme l'apprenti stoïcien, est encore en état de progrès. En effet, celle-ci semble être une marque de chacun des moyens disponibles à l'enseignant : il s'agit de montrer, jusqu'à ce que l'autre soit capable de le voir par soi-même. Et dans ce sens, l'analyse logique du langage est un outil auquel on s'adresse, comme le dit Wittgenstein, *à chaque fois* qu'on dit quelque chose de métaphysique (6.53), jusqu'à ce que l'autre soit suffisamment persuadé de la superfluité de toutes ses tentatives. Or, la *répétition* semble être effectivement un élément de *persuasion* plutôt que d'argumentation: étant donné qu'on ne peut rien dire et ne rien offrir en tant que

justification, ce n'est d'une certaine manière que par réitération qu'on arrive à montrer ce qu'on veut montrer.

3.3.2. Les Jugements Moraux

Et ceci n'est incontestablement pas différent pour ce qui est des jugements moraux employés tout aussi comme moyens ou stratégies d'enseignement : on sait que d'après les critères de sens de la proposition, tout jugement moral est vide de sens et ne peut donc rien *dire* ; par contre, l'expression d'un jugement moral est non seulement autorisée mais aussi exigée, sous peine d'immoralité, lorsque la situation le requiert, et qu'on enseigne par là non seulement comment agir mais également comment vouloir. Puisque ce qu'on vise pour l'autre est qu'il puisse parvenir au bonheur, l'intention n'est évidemment pas ici de changer une action isolée quelconque, mais de changer l'attitude intégrale du sujet vis-à-vis du monde en sa totalité, et dans ce sens l'aspect *persuasif* en question aborde donc la volonté elle-même.

Maintenant, je voudrais suggérer ici que l'impératif moral (aussi sous la forme de l'exhortation et du reproche) est ainsi un élément de persuasion par excellence. Il n'a certes pas la forme d'une «loi éthique», mais plutôt celle de l'expression dont Wittgenstein fait usage dans la *Conférence* : «vous *devez vouloir* mieux vous conduire» – ou bien celle que'on peut voir dans les *Carnets 1914-1916* : «soyez heureux», qui pourrait également être dite de la manière suivante : «vous *devez vouloir* être heureux». Puisque, encore une fois, la seule pression derrière de tels impératifs est celle de la correction intrinsèque à son accomplissement, ce n'est qu'à travers la répétition et l'exemple concomitant de celui qui parle et qui enseigne qu'on peut parvenir à persuader l'autre de prendre l'attitude voulue. L'expression d'un impératif devrait être alors employée *à chaque fois* qu'une situation déterminée se présente et ce jusqu'à ce que l'autre soit persuadé de le suivre. Or, cela ne peut être ainsi que parce que ce n'est pas une action unique qui est ici visée, mais la *manière* d'agir elle-même. *Conviction et persuasion* ne se rapportent donc pas particulièrement à des actions concrètes, mais à *toute* action de la volonté.

Ainsi, en guise d'exemple, un impératif moral servirait parfois simplement à un rappel concernant quelque chose qu'on est sensé déjà savoir, mais pour laquelle il manque, justement, de la conviction. Et puisqu'on ne peut en même temps pas donner les raisons derrière un tel rappel, seule sa reprise constante peut vraiment imprimer sur l'âme l'assurance nécessaire pour que l'impératif devienne effectivement action de la volonté. À ce moment, la tâche pédagogique se réalise aussi bien par celui qui enseigne que par celui qui apprend: en effet, il faut convaincre l'autre comme il incombe à l'autre de se convaincre lui-même. On a vu que plusieurs impératifs employés par Wittgenstein – et aussi par les stoïciens – possèdent justement ce double aspect: à vrai dire, il semble que la plupart des impératifs visent à *convaincre autrui de se convaincre soi-même* – et c'est pourquoi le principal exemple tiré de Wittgenstein fait appel *au vouloir*: «vous devez vouloir» signifie dans ce sens «vous devez être convaincu de vouloir de cette manière». Mais pour que cela se produise il faut avant tout *se convaincre* ou *s'auto-persuader* d'ainsi vouloir.

On pourrait alors dire que le but de tout rappel est d'une certaine manière d'exiger de l'autre qu'il s'exerce à l'auto-persuasion jusqu'à ce que l'exercice devienne lui-même superflu. Puisqu'il s'agit notamment de s'exercer à une nouvelle habitude ou à une nouvelle manière de vivre, la répétition de l'impératif moral – et comme d'ailleurs de toute autre stratégie pédagogique – vise l'adaptation de l'âme elle-même à cette nouvelle attitude vis-à-vis du monde. On pourrait presque aussi dire qu'on s'entraîne à la conviction comme on s'entraîne à la course: tout arrêt nuit à la performance. C'est pourquoi, pour Épictète par exemple, seul l'exercice peut créer la résistance nécessaire à toute disposition contraire à celle qui est voulue; il s'agit en effet d'un travail continu envers soi-même, que l'apprenti réalise comme une sorte de devoir à faire à la maison. C'est également pourquoi Sénèque et Marc Aurèle répètent à maintes reprises, qu'il faut se dire, se rappeler, se convaincre en tout temps de la justesse de la vie heureuse: les impératifs moraux sont employés à la fois comme des stratégies de persuasion *et* des exercices d'*auto-persuasion*. Dans ce sens, comme on l'a vu, les œuvres stoïciennes portent en elles-mêmes cet élément persuasif et peuvent être pareillement utilisées comme un outil pédagogique: Sénèque s'adresse toujours à un interlocuteur qui semble

être en état de progrès et pour qui les conseils sont autant de matières d'exercice, et l'œuvre de Marc Aurèle semble justement toucher à ce double aspect de la tâche pédagogique en ce que l'appel de l'auteur se fait aussi bien à l'autre qu'à soi-même.

Il en va de même pour les *Carnets secrets* de Wittgenstein – quoique les impératifs employés soient adressés uniquement à lui-même. Il ne demeure pas moins vrai que ceux-là possèdent la même caractéristique d'auto-persuasion et de répétition en vue d'une conviction assurée et définitive, et qu'ils exemplifient ainsi nettement la manière dont se réalise la stratégie en question³¹⁶. L'impératif et l'exhortation semblent ainsi jouer un rôle décisif dans le maintien de la rectitude morale et de toute autre bonne disposition acquise: Wittgenstein s'exhorte ainsi, à maintes reprises, à rester impassible vis-à-vis de l'extérieur, à ne pas s'emporter, à mettre effectivement en œuvre la décision pour la paix intérieure. C'est notamment pourquoi il s'offre aussi, comme le fait d'ailleurs Marc Aurèle, des reproches tels que celui-ci: «Tu sais ce que tu as à faire pour vivre heureux; pourquoi ne le fais-tu pas? Parce que tu n'es pas raisonnable» (CS 12.8.16). Et il répète toujours:

CS 4.11.14 – Contente-toi de ne pas te soumettre au monde extérieur et tu n'auras pas à craindre ce qui s'y produit.

CS 12.11.14 – Surtout ne pas se perdre!!! Recueille-toi!

CS 30.3.16 – Fais de ton mieux ! Tu ne peux pas faire plus : et sois serein.

CS 7.4.16 – Agis bien et réjouis-toi de tes vertus.

CS 18.4.16 – Allons *courage!*

CS 6.5.16 – Vis dans la paix intérieure!

CS 28.5.16 – Je devrais être plus heureux.

CS 9.7.16 – Ne t'emporte pas. S'empporter ne te sert à rien.

³¹⁶Je ne prétends notamment pas ici argumenter que les *Carnets Secrets* « proposent » la tâche pédagogique dont il est ici question (tel que le fait d'une certaine manière la *Conférence sur l'Éthique*, par exemple), mais plutôt fournir un exemple concret de la façon dont les impératifs moraux sont employés par Wittgenstein lui-même – *envers lui-même*.

Mais si ce genre d'impératif et d'exhortation (et aussi de reproche) vise – dans ce contexte – d'abord et avant tout à soi-même, on peut effectivement penser à la possibilité de l'étendre à l'autre comme dans le cas des œuvres stoïciennes: c'est ce à quoi touche le jugement moral de la *Conférence* et c'est aussi pourquoi dans les *Carnets 1914-1916* Wittgenstein conclut après tout qu'«il semble qu'on ne puisse rien dire de plus que: soyez heureux!» (29.7.16). Dans ce sens, chacun des impératifs listés ci-dessus peut être adressé à soi-même comme à l'autre – et ensuite à soi-même *aussi* par l'autre. En ayant pour but le changement du vouloir, le bonheur ou la paix intérieure, les jugements moraux sont autant une matière d'enseignement que d'auto-conviction – et donc, pour cette même raison, une stratégie pédagogique par excellence. À force d'exercice et de répétition, à force aussi de se convaincre de vouloir, on espère ainsi faire du «résultat» de la persuasion et de l'auto-persuasion notre nouvelle manière de vivre elle-même.

3.3.3. L'Exemple

Certes, pour que l'appel de l'impératif, de l'exhortation et du reproche puisse effectivement persuader l'apprenti de ce qui lui est demandé, son expression doit être conforme au critère qui est montré par la personne même qui parle. Ce qui veut dire que l'enseignement exige une *autorité* qui n'est pas celle d'un critère objectif et dicible, mais qui se justifie à travers même la conduite vertueuse et l'attitude heureuse de celui qui enseigne. Autrement dit, seul celui qui est heureux peut vraiment diriger l'autre vers le bonheur. Et ainsi toute «justification» possible concernant l'expression d'un impératif se rapporte à celui qui l'exprime. Devant toute question telle que «et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi?», il suffirait alors de se pointer soi-même: ce geste se rapporte aussi bien à l'autorité impliquée dans l'expression même de l'impératif qu'à une sorte d'autoréférence. Et celle-ci est notamment la signification de cet extrait de *Wittgenstein et le Cercle de Vienne* que l'on a cité plus haut : pour qu'on soit en mesure de parler *à la première personne*, on doit aussi être en mesure de se mettre en évidence en tant que *critère*; en effet, le simple fait d'«apparaître en tant que personne» devrait déjà suffire comme exemple de vertu et de bonheur à suivre, vu que celui qui se présente

ainsi montre en lui-même l'identification entre la rectitude morale qui est exigée de l'autre et la tranquillité de l'âme intrinsèque à cette disposition. En effet, comment le malheureux saurait-il répondre à la question ci-dessus? Comment saurait-il «expliquer» que l'impératif qu'il exprime n'est pas conforme à ce qu'il est? À quoi bon donc le suivre? Et puisqu'il n'a pas ni critère ni d'autorité, il ne peut évidemment pas faire référence à sa propre personne, vu que celle-ci ne donne signe que d'une mauvaise attitude vis-à-vis du monde.

Dans ce sens, l'exemple personnel est tout autant un outil ou une stratégie pédagogique. Et tout impératif conjugué à l'«apparition en tant que personne» pourrait alors porter la forme suivante: «vous devez être heureux *comme moi*» ou bien «suivez-*moi*». Certes, dans un sens l'expression elle-même de l'impératif ou de l'exhortation (voire du reproche) devient superflue si l'attitude de celui qui enseigne arrive à elle seule à convaincre; son autorité devient par là elle-même une sorte d'autoréférence. Ainsi, pour ce qui est du stoïcisme, par exemple, celle-ci serait notamment la manière dont le sage accomplit son rôle: il n'aurait même pas besoin d'exprimer quoi que ce soit; sa propre conduite serait largement suffisante pour l'appel au bonheur, et sa figure porterait en elle-même à la fois l'autorité, le critère et l'enseignement. C'est d'une certaine manière le respect et l'admiration que le sage impose qui servent d'emblée d'exhortation: tout apprenti devrait ainsi savoir qu'il faut apprendre à vouloir *comme* veut le sage.

Mais puisque le sage est un caractère d'exception et que l'on veut ici *maintenir* la possibilité de l'enseignement moral³¹⁷, au lieu de parler de l'«autoréférence de l'exemple personnel», on pourrait peut-être assouplir les conditions d'exigence et parler de la référence *au sage* en tant qu'idéal à suivre par l'apprenti. Certes, cela n'enlève

³¹⁷ Vu que seul celui qui est heureux peut amener l'autre au bonheur, et que le bonheur est pour Wittgenstein ce bonheur stoïcien montré par le sage, on pourrait penser que seul le sage peut effectivement enseigner, ce qui devient concrètement presque irréalisable, à cause de la rareté même du sage et donc, par là, de la rareté de celui qui enseigne. Dans ce sens, si on n'admet pas quelque chose comme un « état de progrès », aussi bien pour le stoïcisme que pour l'activité d'enseignement dont on parle ici, alors toute tâche pédagogique à l'égard de l'éthique devient inaccessible et chimérique.

aucunement à celui qui enseigne la même demande de cohérence: on ne peut pas montrer à l'apprenti l'idéal à suivre, et ne pas le suivre ou vouloir le suivre soi-même – vu qu'on reviendrait par là encore une fois au manque d'autorité et de critère de l'«enseignant». Qu'on ne soit pas «sage» dans l'acception proprement stoïcienne de ce terme, ne signifie alors pas qu'on saurait tolérer l'incohérence et l'insouciance à l'égard de sa propre attitude, surtout vis-à-vis de sa responsabilité morale – et pédagogique.

Si on peut donc sans doute parler de l'exemple personnel dans le sens d'une «autoréférence», l'exemple en tant que stratégie pédagogique peut tout aussi être (plus aisément) montré dans la personne de quelqu'un d'autre. Et le geste se fait dans ce sens envers «celui-là qui apparaît en tant que personne», celui-là qui se distingue. L'impératif concomitant porterait alors plutôt la forme: «regardez-le», «vous devez être heureux comme lui», «suivez-le». Et cela ne change rien à ce qu'on montre: l'identification entre la rectitude morale et la tranquillité de l'âme, mais aussi la manière correcte de vivre et l'attitude vis-à-vis de la vie et du monde. L'*autre* devient ainsi l'exemple par excellence de ce qu'est la vertu et la tranquillité de l'âme. De cette manière, l'exemple personnel peut être donné soit à travers l'histoire de la vie de quelqu'un, soit à travers ses paroles ou même à travers une attitude spécifique devant telle ou telle autre circonstance.

Et les ouvrages stoïciens nous montrent eux-mêmes encore une fois la mise en œuvre d'une telle stratégie en abondant d'exemples de figures considérées comme les modèles idéals de la sérénité. Socrate en était alors un des plus cités, et son attitude devant la vie comme devant la mort indiquait à l'apprenti l'attitude qu'il devait lui-même adopter dans des circonstances semblables. En général, ces exemples se suffisaient à eux-mêmes comme impératif, exhortation et outil de persuasion – et même d'auto-persuasion. L'exemple avait ainsi la fonction de mener l'apprenti à l'examen de ses propres actions, attitudes et manière de vivre, en les comparant avec celles du modèle présenté. La mise en évidence d'un caractère exceptionnel et idéal avait donc aussi une fonction thérapeutique en ce que l'apprenti devait avant tout parvenir à se connaître soi-même pour parvenir au changement voulu.

Pourtant, il est clair que pour celui qui n'est pas encore convaincu de la possibilité même de la tranquillité de l'âme, un seul exemple, ou un seul impératif, ne semble guère être suffisant. Comme avant donc, on compte sur la répétition et l'insistance, et c'est pourquoi aussi bien Sénèque que Marc Aurèle et Épictète en font constamment usage : ils montrent par là, d'une part, comment agir et comment vouloir d'après le critère de l'exemple personnel établi; mais ils montrent aussi, d'autre part, comment *ne pas* agir et *ne pas* vouloir. Dans le deuxième cas, *l'exemple* ne porte en général pas un nom ni un caractère spécifique, mais celui de «la foule»: comme on l'a vu, la mise en évidence d'un tel exemple négatif vise à amener l'apprenti au même auto-examen et à la même auto-connaissance, mais cette fois pour l'exhorter à se détacher de ceux qui sont malheureux sans même le savoir – or, on ne veut surtout pas être compté parmi les mauvais exemples. Positif ou négatif, l'exemple personnel donné à l'apprenti doit toujours engendrer une sorte d'exhortation – et être répété à l'épuisement – en vue de la conviction pour la bonne attitude. C'est pourquoi cet apprentissage est en un certain sens développé de pair avec des exercices d'auto-persuasion. C'est pourquoi en outre l'exemple peut être suivi ou bien des paroles de la figure même qu'on montre – et qui résument par là le contenu de l'éthique stoïcienne – ou bien aussi d'autres impératifs.

3.3.4. La Littérature

Si pour ce qui est des œuvres stoïciennes comme des impératifs moraux en général, la persuasion est évidemment et directement toujours présente³¹⁸, *l'exemple* pourrait également être donné sans qu'aucun rapport ne soit immédiatement établi avec des impératifs, des exhortations ou la persuasion elle-même. On pourrait dans ce sens penser à un outil plus subtil où l'*élément persuasif* – s'il s'y retrouve – agirait d'une autre manière, où l'exemple donné serait tout aussi frappant, mais où *l'appel* à l'apprentissage ne serait pas nécessairement

³¹⁸ Que les histoires soient vraies ou idéales, qu'elles se rapportent à Socrate ou à la figure chimérique du sage, l'objectif de l'exemplification et de l'exhortation est toujours celui de convaincre l'interlocuteur de la « vérité » du stoïcisme et de ses principes moraux.

exprimé. Et je voudrais ici suggérer que c'est bien le cas des histoires et des exemples de la *littérature*.

Certes, aucune des stratégies pédagogiques dont on a jusque là parlé ne sont des stratégies *dicibles*. Elles sont pourtant, d'une manière ou d'une autre, *délibérément* conçues pour rendre compte de la tâche pédagogique en tant que responsabilité morale ; elles sont donc mises en œuvre en vue d'un but logique et éthique spécifique, et elles visent, en somme, à convaincre que la vie heureuse est la vie non-problématique – donc la vie sans la philosophie-métaphysique. Il y a là, dans ce propos, une conception déterminée de l'éthique et un contenu correspondant tout à fait positif, quoiqu'indicible.

Ce n'est toutefois pas le cas de la littérature – qui n'a jamais, ou au moins, ne devrait jamais avoir, une orientation de ce type. En effet, aussitôt que la littérature est *délibérément* conçue *pour* rendre compte de la tâche pédagogique *de la philosophie*, elle perd sa qualité propre en prétendant faire par là quelque chose qui n'est pas de son rôle, – lorsqu'elle prétend, par exemple, «remplacer» la philosophie. Ainsi, au contraire, la manière dont la littérature peut légitimement accomplir la tâche pédagogique dont il est ici question est en s'éloignant de toute prétention elle-même «philosophique», pour n'être que ce qu'elle est : littérature. Et lorsque, ainsi, elle ne prétend pas dire ce qui ne peut pas être dit, la littérature constitue un moyen (d'enseignement) *montrable* par excellence.

Or, on a vu tout au long de cette recherche que l'imposition du silence sur le langage n'est pas, et ne peut pas être, une imposition *absolue*. Avec l'interprétation du «non-sens» qui est ici en jeu, seule l'expression prétendument propositionnelle de ce qui se montre est absolument interdite – «prétendument propositionnelle» peut aussi vouloir dire métaphysique, fondamental, essentiel, théorique, etc.³¹⁹. Ainsi, pour ce qui est de la discussion qui suit, il doit être clair que la

³¹⁹ Certes, on l'a vu qu'il y a une imbrication de cet aspect de la conception du non-sens avec l'aspect spécifique lié cette fois à la confusion entre concept propre et concept proprement dit et lié aussi au manque d'attribution de signification aux signes de la proposition.

délimitation du langage mise en œuvre par Wittgenstein dans le *Tractatus* – et par conséquent la distinction logique et morale entre langage légitime et non-sens – ne concerne que *toute tentative de dire ce qui se montre*. Une expression qui ne fait pas ce genre de «revendication» n’a pas le statut de *non-sens*, – quoiqu’elle ne soit pas légitime non plus – et n’est donc pas soumise à l’imposition de silence qui l’accompagne; au contraire, comme on l’a vu, dans certains cas une expression peut même être exigée comme réponse morale appropriée à une certaine circonstance.

Par là, il doit être aussi clair que toute question qui se rapporte à la manière dont la littérature exprime ce qu’elle exprime ou toute question liée à la tentative de «légitimer» le «discours littéraire» vis-à-vis du «langage légitime» est d’emblée signe d’incompréhension des notions centrales du *Tractatus* et de son but. Et pour ce qui est de ces questions je pense ici immédiatement à la plupart des textes de *The Literary Wittgenstein* (Gibson et Huemer, 2004), œuvre qui, d’après la conception du sens et du non-sens, se livre à une recherche sur le possible statut du «langage littéraire» – comme si, selon la philosophie de Wittgenstein, la littérature avait perdu sa propre raison d’être. Le but d’une telle recherche serait alors justement celui de (re)donner de la signification et de la légitimité à l’expression littéraire, qui, disent les auteurs, semble trop éclairante pour relever «du non-sens». Certes, je ne prétends pas ici procéder à une critique détaillée de cette œuvre en son entièreté, mais vis-à-vis du sujet et des objectifs de la présente section, une brève étude de plusieurs de ses éléments me semble indispensable – ne serait-ce que pour m’éloigner de cette interprétation et prendre par là une toute autre position sur ce qu’est censée être la tâche morale et pédagogique de la littérature. En effet, la plupart des interprétations offertes concernant les rapports possibles entre la philosophie de Wittgenstein et la littérature traitent de quelque chose de très différent de ce qui est ici en question.

Ainsi, pour la majorité des auteurs de *The Literary Wittgenstein*, la question essentielle ne semble pas être la littérature en soi ou la tâche que celle-ci peut avoir vis-à-vis de l’éthique ou même vis-à-vis de l’art tout court, mais plutôt la question de la réconciliation des œuvres de Wittgenstein elles-mêmes avec la littérature – ou bien la

question de les considérer *comme* littéraires. Il y aurait là au moins, disent les auteurs, des aspects littéraires importants à prendre en compte pour la bonne compréhension de la philosophie de Wittgenstein. Et ici la question du *style* semblerait être alors cruciale³²⁰. En outre, ces aspects littéraires de l'œuvre de Wittgenstein auraient pour fonction de nous conduire à une meilleure compréhension *théorique* de la littérature elle-même. On viserait par là notamment *l'application* de la philosophie de Wittgenstein *à la littérature* en vue de comprendre *le langage littéraire*. Dans la plupart des cas, il s'agit donc d'une tentative de *légitimer* ce langage littéraire relativement à la distinction entre sens et non-sens – ou bien d'établir un statut licite et permmissible à des «propositions» qui ne sont pas des propositions empiriques ou scientifiques, mais qu'on arrive tout de même à lire et à comprendre. Ainsi, le «problème» qui semble toucher grand nombre d'auteurs peut être résumé par l'extrait suivant de l'introduction du livre faite par Huemer, qui fait à ce moment référence à la qualité représentative du langage légitime:

The problems of this position seem obvious: if statements in literary texts are false, literature cannot be of cognitive value. This position seems to marginalize the value of literature in our society; it becomes mysterious why people are interested in spending their time with writing or reading literary texts in the first place (Huemer, 2004, p.3)³²¹.

³²⁰ Ainsi, dit Huemer: "Moreover, the importance of language for Wittgenstein is reflected not only by what he said, but also by how he said it: it has often been pointed out that the fascination of Wittgenstein's works lies to a considerable degree in their literary quality; like few other philosophers he succeeded in creating a harmony between the literary form and philosophical content of his text." Ou encore: "The harmony of style and content in both books that Wittgenstein published or prepared for publication in his lifetime comes not by accident; Wittgenstein struggled to develop a new form of presenting philosophical views, which clearly expresses at a stylistic level his efforts to take new paths in philosophy, leaving the burden of tradition behind." (Huemer, 2004, p.02)

³²¹ Cette question paraît faire écho, de manière très inquiétante, à la question concernant l'engagement dans la lecture du *Tractatus* lui-même en tant que composé de propositions insensées (voir ci-dessus la troisième partie du premier chapitre). Ces deux questions connexes semblent en effet reposer sur une et même source : une

Pourtant, dit encore Huemer, une « approche wittgensteinienne » de la littérature saurait sans doute se soustraire à ce genre de problème – et *The Literary Wittgenstein* est ensuite dédié en sa presque totalité à le prouver. Ainsi, en finissant la présentation des contenus et des articles du livre, Huemer résume la portée du lien entre Wittgenstein et la littérature en écrivant un paragraphe qui, selon l'interprétation donnée ici, devrait en fait être compris complètement à l'inverse, ce qui montre en outre le genre d'études auxquelles on a affaire:

This short overview of the book shows, as I hope, that although he did not explicitly develop a theory of literature, Wittgenstein's writings contain much that can improve our theoretical understanding of literature, but also, that questions that are discussed in contemporary literary theory and even the close reading of particular literary texts can deepen our understanding of Wittgenstein's philosophy (*ibid.*, p.11-12).

Il est vrai que pour ce qui est de l'éthique, par exemple, la littérature qui a été lue *par* Wittgenstein (Tolstoï, Dostoïevski, Tagore, parmi d'autres) peut dans un sens nous aider à mieux comprendre certains de ses enjeux – le « contenu littéraire » trouvé chez ces auteurs semble ainsi parfois ajouter un trait moral important au « contenu vécu » qui constitue l'éthique même de Wittgenstein. Pourtant, pour Wittgenstein lui-même, cela n'est-il pas une question d'apprentissage moral plutôt que de construction « éthico-philosophique » ? Et peut-on vraiment voir des traces de quelques conceptions *de la philosophie de Wittgenstein* dans n'importe quelle pièce de la littérature, de manière telle qu'on serait toujours capable de remonter du texte même aux notions « philosophiques » du *Tractatus* ou des *Recherches Philosophiques* ? De plus, en connaissant la place importante que la littérature occupait dans sa vie, le fait que Wittgenstein n'ait pas explicitement développée une « théorie de la littérature » n'y est-il pas pour quelque chose ? Une « compréhension théorique de la littérature » pouvait-elle vraiment l'intéresser ? N'a-t-on pas plutôt affaire à une

mauvaise interprétation des concepts centraux de « sens » et « non-sens », où le dernier semble être pris d'une manière ou d'une autre comme du « pur non-sens ». Huemer parle des propositions littéraires comme « fausses » dans le cadre (russellien) du langage représentatif, d'après les notions de référence et de vérité.

confusion entre ce qui est propre à la philosophie et ce qui est propre à la littérature? Peut-on bien comprendre Wittgenstein et en même temps parler d'une «théorie de la littérature» ancrée sur une «approche wittgensteinienne»? Or, on a vu que lorsqu'il s'agit du domaine du montrable, aucune théorie ne peut l'intéresser du fait même que c'est une théorie (encore moins alors s'il s'agit d'une «théorie philosophique») – et cela semble être valable aussi bien pour ce qui est de l'éthique que pour ce qui est de l'esthétique, par exemple. Ainsi, une «théorie de la littérature» voulant justifier une certaine compréhension de la littérature elle-même (ou bien l'«essence» de la littérature) est tout à fait un non-sens si elle prétend dire ce qui se montre. En fait, même s'il s'agit des *Recherches Philosophiques*, – sur lequel se penchent plusieurs textes de *The Literary Wittgenstein* – où la conception du langage n'est plus si radicale et restrictive que celle du *Tractatus*, «philosophie» et «littérature» ne peuvent pas être mises ensemble de la manière dont le veulent les auteurs : elles ne font pas partie du même jeu-de-langage et ne peuvent aucunement servir pour justifier, expliquer ou fonder l'une l'autre. De quelque manière que ce soit, vouloir «appliquer» *la philosophie de Wittgenstein* à la littérature pour mieux comprendre celle-ci et ainsi développer ensuite une «théorie littéraire», est essentiellement mal interpréter *la philosophie de Wittgenstein*.

Certes, si dans l'œuvre en question il s'agit particulièrement des *Recherches Philosophiques*, le *Tractatus* et les *Remarques mêlées* apparaissent également à maintes reprises dans le même contexte. Une observation des *Remarques* semble notamment paralyser plusieurs des auteurs, lesquels essayent alors d'expliquer sa signification et sa teneur à travers des arguments plus ou moins complexes et plus ou moins originaux à partir de l'ensemble de la philosophie de Wittgenstein. L'observation en question est la suivante:

Je crois avoir résumé ma position à l'égard de la philosophie, quand j'ai dit : on ne devrait en vérité que *poétiser* la philosophie. Cela doit montrer, me semble-t-il, jusqu'où ma pensée appartient au présent, à l'avenir ou au passé. Car je me suis reconnu du même coup comme quelqu'un qui ne peut

(faire) tout ce qu'il désirerait pouvoir (faire) (1933-1934).
(Wittgenstein, 1984, p.35)³²².

Cet extrait apparaît entre autres dans les articles de Marjorie Perloff, David Schalkwyk, Timothy Gould et Bernard Harrison (2004). En essayant d'expliquer comment la littérature peut rendre compte de la philosophie – et vice-versa – chacun de ces auteurs cherche, à sa manière, à donner une signification à l'expression «poétiser la philosophie», en ayant alors pour guide la question suivante: Comment Wittgenstein a-t-il lui-même accompli cette tâche? Ou bien: Comment cette nouvelle manière de «présenter» la philosophie (à travers la poésie) fut-elle réalisée par Wittgenstein dans ses propres œuvres?

Il est clair que d'après la perspective préalablement adoptée par les auteurs la réponse accordée à ces questions passe souvent par ce qu'ils comprennent comme la «qualité littéraire» du *Tractatus* et des *Recherches Philosophiques*. Cette qualité littéraire elle-même, disent encore les auteurs, se justifie par le fait que Wittgenstein fait usage, entre autres choses, d'aphorismes, d'exemples et de dialogues³²³. Selon Gould, pourtant, pour aller encore plus loin, le style littéraire de Wittgenstein se justifie également par le fait que ses œuvres contiennent des «petits récits» (*little narratives*) ou parce qu'elles «racontent une histoire»:

³²² Traduction modifiée: la traduction de Granel présente le même genre de problème que la traduction anglaise de cet extrait, à propos de laquelle on parlera dans ce qui suit. Comme il deviendra alors clair, ce problème est à l'origine même des interprétations inexactes qui apparaissent dans *The Literary Wittgenstein*. Dans ce sens, une autre alternative de traduction de l'expression qui est ici en jeu (et alors plus proche de l'allemand lui-même) pourrait être la suivante « la philosophie, on devrait en vérité seulement la poétiser ». Par souci de clarté, voici l'extrait original en sa totalité: « Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muss sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht ».

³²³ La conception de ce qu'est ici « littéraire » semble donc inclure aussi bien la prose que la poésie; et le terme « poésie » lui-même est ainsi employé dans un sens large, engendrant également d'autres genres littéraires.

Wittgenstein does not declare explicitly that he is about to tell us the story of how that 'likeness' got absorbed into our language. But that is the most obvious reading of what he goes on to do. For surely the most striking fact about the sections leading from § 112 to § 115 is that they form a little narrative. And the most natural way to read this narrative is, precisely, that it tells us how that 'likeness' got absorbed into our language in the form of a picture. This fact about these paragraphs has never really been commented on. Yet the marks of narration and other forms of continuity are all in place, requiring only that we be able to read them (Gould, 2004, p.83).

En fait, outre l'observation des *Remarques mêlées*, ce que Gould est en train d'examiner ici est une suggestion mise en œuvre par Stanley Cavell à propos des *Recherches Philosophiques*:

[Wittgenstein's] literary style has achieved both high praise and widespread alarm. Why does he write that way? Why doesn't he just say what he means, and draw instead of insinuate conclusions? [...] The first thing to be said in accounting for his style is that he writes: he does not report, he does not write up results. Nobody would forge a style so personal who had not wanted and needed to find the right expression for his thought (Cavell, 2002, p.70).

Cependant, ne pourrait-on pas se demander: s'il y a bien là un style, est-il effectivement un style *littéraire*? Pourquoi le besoin d'un style propre *d'expression* devrait-il nécessairement amener à l'expression *littéraire*? Peut-on vraiment y voir de *la littérature* par le seul fait qu'il y ait là un style particulier d'expression des pensées, et des éléments apparemment littéraires – tels que les supposés «petits récits»? Si la réponse est positive, comment devrait-on alors comprendre dorénavant ce qu'est *la littérature*? En outre, si le style de Wittgenstein est effectivement un style littéraire, alors que faire de l'observation finale de l'extrait des *Remarques mêlées* selon laquelle Wittgenstein se reconnaît comme quelqu'un qui ne peut pas faire tout ce qu'il voudrait faire – c'est-à-dire, «poétiser la philosophie»? Parmi les auteurs qui citent cette remarque, les seuls qui semblent vraiment

se pencher sur cette question sont Marjorie Perloff et David Schalkwyk. Et l'interrogation de Perloff est notamment la suivante:

What does this enigmatic statement mean? [...] And why should as rigorous a thinker as Wittgenstein declare that he himself is not quite up to the task of formulating this new role for philosophy? (Perloff, 2004, p.38).

Curieusement, l'auteure cite ensuite plusieurs remarques critiques de Wittgenstein concernant le rôle supposé de la philosophie vis-à-vis de la littérature et de l'art en général. On voit d'ailleurs fort bien dans ces remarques, le mépris de Wittgenstein pour toute sorte de théorisation philosophique (ou de n'importe quel genre de théorie) sur l'art³²⁴. Et néanmoins, si concrets soient-ils, ces exemples cités par l'auteure ne semblent pas être vraiment pris au sérieux; au contraire, au lieu de répondre à la question qu'elle venait de formuler, Perloff insiste sur le chemin qu'elle avait choisi depuis le début à l'égard de la qualité littéraire des œuvres mêmes de Wittgenstein:

To understand what he meant by the proposition that 'One should only do philosophy as a form of *poetry*', we must, accordingly, look elsewhere – not at what Wittgenstein *said* about the poetic but at the example his own writing provides (*ibid.*, p.39).

³²⁴ Les exemples cités par l'auteure sont les suivants: «Vous pourriez penser que l'Esthétique est une science qui nous dit ce qui est beau – c'est presque trop ridicule pour des mots. Je suppose qu'elle devrait également inclure quelle est la sorte de café qui a un goût plaisant» (Wittgenstein, 2000, p.34); «Si je dis que A a des beaux yeux, on peut alors me demander : que trouves-tu de beau à ses yeux? Je répondrai quelque chose comme : la forme en amande, la longueur des cils, la tendresse des paupières. Qui y a-t-il de commun entre ces yeux et une église gothique, que je trouve belle aussi? Devrais-je dire que tous deux me font une semblable impression?» (1933) (Wittgenstein, 1984, p.35); «Là encore le concept de "beau" a fait bien du mal» (1946) (*ibid.*, p.68); «Ou dois-je me contenter de cette platitude: "Il [le thème] sonne de façon plus belle si on le répète"? (On voit ici, soit dit en passant, la platitude du rôle que joue en esthétique le mot "beau"). Et cependant il n'existe justement aucun paradigme en-dehors du thème» (1946) (*ibid.*, p.64).

Ce qui ne répond pourtant pas la question précédente, c'est-à-dire, le fait que Wittgenstein ne se voyait pas à la hauteur de la tâche demandée. Or, pourquoi alors ne pas considérer précisément le contraire? Pourquoi insister sur la qualité littéraire des œuvres de Wittgenstein devant son propre aveu? Pourquoi ne pas tenir compte du simple fait que Wittgenstein n'est pas un poète ou un écrivain, mais un philosophe, et que c'est là la raison pour laquelle il ne peut pas accomplir tout ce qu'il désirait?

Schalkwyk considère cette possibilité (mais pour la rejeter ensuite et prendre ainsi la même voie déjà prise par Perloff):

Is it because Wittgenstein was not a poet that he could not live up to his belief in the poetic nature of philosophical activity? Or was that belief so out of tune with the times that philosophy could not then be written as poetry? The first suggests a personal incapacity, the second a cultural or generic one. Wittgenstein feels both (Schalkwyk, 2004, p.57).

Et l'auteur justifie ici sa dernière observation en citant un autre extrait des *Remarques mêlées* où il est question, pour Wittgenstein, de ses propres *limites*:

De même que je ne puis écrire des vers, de même je ne puis écrire de la prose que *jusqu'à un certain point*, et pas au-delà. Ma prose a une limite bien déterminée, et je suis tout aussi peu capable de *la* franchir que d'écrire un poème. Mon appareil est *ainsi* fait; et je n'ai que cet appareil à ma disposition. C'est comme si quelqu'un disait: dans ce jeu-ci je ne puis atteindre que *tel* degré de perfection; et non *tel autre* (1947) (Wittgenstein, 1984, p.72; traduction modifiée).

Pourtant, se demande finalement Schalkwyk, «écrire des vers», est-ce la même chose qu'«écrire la philosophie *comme* poésie»?

I suspect not. And the difference lies precisely in the distinction that Winch's translation (unwittingly) obscures, between form ('verse', 'a poem') and activity ('to poetize'). One can poetize in prose. In what sense, then, was Wittgenstein *already* writing

philosophy as poetry? And in what sense is he right to acknowledge his incapacity to do so? (Schalkwyk, 2004, p.57).

Certes, on ne doit peut-être pas ici mettre l'accent sur cette supposée «incapacité» de Wittgenstein. Mais lorsqu'il parle de ses propres limites, on doit tout de même prendre en compte le fait qu'il ne concevait pas son rôle comme celui d'un poète ou d'un écrivain, et que pour ce qui est de ses œuvres, il n'a jamais eu l'intention d'écrire de la poésie ou bien de la *philosophie comme poésie*.

Cependant, cette réponse ne peut être considérée et effectivement comprise que si l'expression qui est à l'origine de la présente discussion – «on ne devrait en vérité que *poétiser* la philosophie» – est elle-même d'abord saisie en sa pleine signification. Et dans ce sens la traduction de l'extrait en question devient assurément importante. L'expression en allemand étant «philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*», elle ne veut sans doute pas dire que la philosophie devrait être écrite *sous la forme* de la poésie (comme le veut la traduction en anglais: «One should only do philosophy as a form of *poetry*», selon Perloff et «philosophy ought really to be written as a form of poetic composition», selon la traduction de Winch), ou *sous la forme* d'un autre genre littéraire quelconque. Or, Wittgenstein y emploie un verbe – et dans ce sens Schalkwyk a raison lorsqu'il parle de *l'activité de poétiser* selon laquelle on peut même écrire de la poésie en prose. L'auteur retombe pourtant lui-même dans l'erreur dénoncée lorsqu'il poursuit sa recherche en ayant pour guide l'idée selon laquelle Wittgenstein aurait écrit de la philosophie *comme* poésie.³²⁵ Pourtant, il n'y a aucune *comparaison* qui soit impliquée par l'original allemand. Wittgenstein ne parle pas de la philosophie

³²⁵ Une autre formulation de Schalkwyk était en effet plus proche de la signification de l'expression en allemand, mais l'auteur n'y revient malheureusement plus: "To philosophize is to poetize – one should write philosophy only ("*nur*") as one would write poetry; philosophy should be nothing other than the writing of poetry." (Schalkwyk, 2004, p.56) «Que la philosophie ne devrait être *autre chose que* de la poésie» semble être en effet, comme on verra ci-dessous, au moins une partie de la bonne interprétation.

comme de la poésie ni de la poésie *comme* de la philosophie³²⁶: il ne s'agit pas là de domaines interchangeables, et quoiqu'on puisse peut-être trouver des solutions à des supposés problèmes philosophiques – surtout si ces problèmes sont liés au sens de la vie – *dans* la poésie, le contraire n'est pas valable. Ainsi, lorsqu'on cherche à voir de la poésie *dans* la philosophie (et là, oui, vice-versa), c'est qu'on est encore aux prises avec une mauvaise compréhension de ce que la philosophie doit être. «Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*» signifierait alors que tout ce qui est réellement important pour la philosophie peut être, *en vérité (eigentlich)*, trouvé dans la poésie *comme poésie*, ce qui signifie finalement qu'on ne devrait plus *philosopher*, mais, en vérité, *seulement poétiser (nur dichten)*.

Cette conclusion est tout à fait nécessaire du point de vue du *Tractatus*³²⁷. Comme on a pu le voir, d'après la distinction entre dire et montrer, la poésie – et, bien sûr, la littérature en général – *montre* ce que la philosophie essaie de *dire* par le moyen du langage, en tombant conséquemment toujours dans le non-sens. Si toute «proposition philosophique» doit ainsi disparaître, ce n'est plus à travers la philosophie elle-même qu'on saura trouver ce qu'on cherche, mais à travers le seul domaine du montrable. Autrement dit, puisqu'il n'y a dorénavant de la philosophie que l'*activité*, il ne reste en effet, encore une fois, que de la poésie. Dans ce sens, même une expression telle que «poétiser la philosophie» – employée par la traduction en français – peut devenir trompeuse: il ne s'agit pas de transfigurer ou

³²⁶ Perloff semble notamment considérer cette comparaison de manière réciproque: «[...] 'philosophy' shades into 'poetry' and vice-versa" (Perloff, 2004, p.40); et ailleurs: "Presumably the converse would be equally valid: 'Poetry ought really to be written as a form of philosophy'." (Perloff, 1996, p.184) La poésie serait-elle encore de la poésie si elle prétendrait être *de la philosophie*?

³²⁷ Pourtant, j'ai également suggéré ci-dessus que cela ne serait pas moins vrai pour les *Recherches Philosophiques*, quoique pour d'autres raisons. – Dans le même sens, dans les *Fiches*, Wittgenstein le dit: « N'oublions pas qu'un poème, quand bien même composé dans le langage de la communication [in der Sprache der Mitteilung], n'est pas utilisé dans le jeu de langage de la communication » (Wittgenstein, 2008, §160). De plus, que la philosophie ne soit pas non plus un jeu-de-langage pour ainsi dire « informatif », comme l'est la science, ce seul fait n'est pas suffisant pour rendre celle-là du coup *littéraire* – ce qui répond aussi d'ailleurs à la question posée par Cavell dans l'extrait cité ci-dessus.

de convertir la philosophie en poésie (et vice-versa), mais de n'avoir désormais affaire qu'à la poésie; celle-ci devrait donc à elle seule combler les besoins et les tendances qui nous poussent, de façon illusoire, à la philosophie-métaphysique. La philosophie, dit Wittgenstein, ou plus spécifiquement, ce que l'on cherche en philosophie, on ne devrait le chercher que dans la poésie, en abandonnant par là toute autre tentative de le dire hors de la poésie elle-même. C'est pourquoi on ne devrait que *poétiser*. Ainsi, penser à une *philosophie comme poésie* signifie encore insister sur la possibilité même de philosophie *comme* philosophie (-métaphysique), - en la gardant ou en la masquant dans la poésie - et non comme *pure activité*.

De cette manière, il me semble que le point de départ de certains auteurs de *The Literary Wittgenstein* est lui-même déjà erroné. La tentative d'appliquer la philosophie de Wittgenstein à la littérature aussi bien que de comprendre celle-là comme une «philosophie littéraire» est porteuse de confusion; les questions suivantes s'imposent: d'abord, si cette philosophie est «littéraire» et si la littérature devrait toujours être «philosophique», alors quelle conception de la *littérature* est ici en jeu? Peut-on vraiment parler d'un «style littéraire» d'après le seul fait que Wittgenstein ait un style spécifique? Peut-on vraiment penser au *Tractatus*, par exemple, comme une œuvre littéraire ou poétique, étant donné le fait que Wittgenstein lui-même le conçoit comme métaphysique? ³²⁸ Peut-on vraiment

³²⁸ Certes, en écrivant à von Ficker, Wittgenstein dit que le *Tractatus* est une œuvre «strictement philosophique, et en même temps littéraire». Pourtant, ne pourrait-on pas penser que ces termes furent ainsi utilisés en vue de la publication du livre dans une revue à caractère surtout «littéraire» telle que le *Brenner*? Cette suggestion semble pouvoir être confirmée à travers la considération de l'intégralité de la remarque en question: «En définitive, je me tournai vers un professeur, en Allemagne, qui connaît l'éditeur d'une sorte de revue philosophique. Je reçus de lui la promesse d'accepter l'ouvrage, à condition que je veuille bien l'estropier du début jusqu'à la fin, en un mot que j'en tire un autre travail. Dès lors, j'en vins à me demander si vous ne pourriez envisager de prendre le pauvre hère sous votre protection. Et voilà ce pour quoi je souhaiterais faire appel à vous. Je ne vous adresserai le manuscrit que si vous pensez qu'il est concevable de l'accueillir dans le *Brenner*. Jusque là, je voudrais seulement vous en dire ceci: l'ouvrage est strictement philosophique, et en même temps littéraire, mais il ne porte aucune trace de verbiage» (Cometti, 1986, p.218).

comparer certains aspects de l'œuvre de Wittgenstein à ces aspects proprement *littéraires* tels que pensés par les auteurs lorsqu'ils parlent de fiction, narration et poésie? Le fait que Wittgenstein fasse usage, dans le cadre de son «style», d'aphorismes, d'exemples et de dialogues, suffit-il pour rendre compte de ce qui est ici essentiellement *littéraire*? Or, aussi bien pour ce qui est du *Tractatus* que pour ce qui est des *Recherches Philosophiques*, l'intention de Wittgenstein ne semble pas être celle d'écrire une œuvre de fiction ou une histoire, quoiqu'on y puisse parfois trouver, entre autres choses, des descriptions ou des dialogues. En effet, il me semble que c'est notamment à l'*intention* sous-jacente à chacun de ces domaines qu'on doit faire ici attention pour enfin éclairer la présente discussion.

Il est ainsi clair que la science, la philosophie et la littérature ne partagent pas la même intention, quoiqu'à première vue elles puissent faire usage d'un même «matériel linguistique»³²⁹. Dès lors, d'après les conditions données par le *Tractatus*, le seul langage légitime possible est le langage comme représentation, tel qu'employé par la science : ses propositions ont pour intention de fournir une description du monde et des faits du monde qui se montre subséquemment en accord ou en désaccord avec la réalité ; évidemment, ces propositions peuvent donc être vraies ou fausses. Pourtant, même la «fausse science», c'est-à-dire, la science vis-à-vis de laquelle chacune de ses hypothèses se montrèrent à la fin comme «fausses», même donc cette «fausse science» n'a jamais eu d'autre intention que celle d'être *science*, c'est-à-dire l'intention de fournir une vraie description du monde – et non l'intention d'être, depuis le départ, par exemple, une simple fiction. Même un auteur comme Dale Jacquette – dont l'objectif est celui d'établir un «critère pour une logique de la fiction» – reconnaît ce fait:

³²⁹ En effet, c'est peut-être cet usage apparemment commun qui déconcerte les auteurs lesquels prétendent légitimer le «langage littéraire» *comme langage*. Or, que pour Wittgenstein le «langage littéraire» n'ait pas de *sens* – dans l'acception de «sens» telle qu'établie par le *Tractatus* – ne signifie nullement qu'il n'ait pas d'importance ou qu'il n'ait pas de rôle à jouer – même donc pour ce qui est de l'activité philosophique. – Il est curieux de constater qu'une telle mise en garde soit toujours encore nécessaire même après le revers de l'interprétation positiviste du *Tractatus*.

A false science is ordinarily intended to be a true description of objects and events that fails because in one way or another it gets things wrong, whereas a work of fiction is not intended as a true description, but as an effort to entertain an audience, or in some cases to change attitudes, to offer insights into the human condition, and the like, with what the author from the outset understands to be descriptions of nonexistent complex objects or nonexistent states of affairs (Jacquette, 2004, p.306).

Cela est tout à fait exact³³⁰. On pourrait dans ce sens comprendre la critique de Wittgenstein à l'égard de la philosophie-métaphysique, par exemple, comme une critique de la prétention derrière son affirmation d'être quelque chose qu'elle n'est pas ou bien de dire quelque chose qui dépasse ses propres limites. C'est bien la prétention d'être science – ou plus généralement la prétention de fournir une approche également valable du monde – qui caractérise l'illusion philosophique-métaphysique. Ainsi, de la même manière, toute littérature prétendant être «une philosophie» – et vice-versa – ou prétendant être «une science», devance ses propres limites. Peu importe ici la «vraie» intention de la littérature, elle n'est pas ou, du moins, elle ne devrait pas être celle de donner une description des faits du monde *à la manière* de la science; de même, son intention n'est pas non plus celle d'argumenter pour une théorie quelconque ou de se constituer elle-même en tant que théorie. Quoique son intention puisse être celle de moraliser ou qu'elle puisse être pour une ou autre tendance (morale, philosophique, scientifique, etc.), elle n'est pas *elle-même* une éthique, ou une philosophie, ou une science. Elle est *littérature*, et son intention n'est autre que celle d'être littérature. On pourrait dire dans ce sens que la littérature et la poésie se suffisent à elles-mêmes, et que tout ce qui pourrait d'une certaine manière être

³³⁰ Pourtant, en même temps, l'auteur fait ensuite l'affirmation suivante: "The expression of thoughts in a novel or other work of fiction is presumably as much a meaningful use of language as the propositions of a scientific treatise" (Jacquette, 2004, p.308). Cette conclusion est encore plus frappante du fait qu'elle se rapporte spécifiquement à la conception du langage du *Tractatus*. Il n'y a là en outre aucun sens à penser à la possibilité d'une «logique de la fiction»: dans le *Tractatus* on ne parle de *logique* que lorsqu'on parle du langage légitime – *comme* représentation.

essentiel à la philosophie, elles le montrent *à travers leurs propres moyens*.

Remarquons finalement que lorsqu'une description littéraire coïncide avec la réalité, – qu'elle est donc dans un sens «vraie» par rapport aux faits du monde – ce n'est pas cette simple coïncidence qui lui donne un statut de vérité ou un statut «scientifique» quelconque ; et la raison demeure toujours ici dans le fait que la description littéraire n'est pas *délibérément vraie* comme l'est une vraie description empirique de la science, c'est-à-dire, la littérature ne devient pas par là, elle aussi, une science³³¹.

Et cette conclusion nous révèle déjà beaucoup à propos de ces tentatives de fonder, justifier ou expliquer *philosophiquement* la littérature. Si la philosophie ne doit pas s'instaurer *comme* littérature, elle ne doit non plus vouloir rendre compte, élucider ou en un sens quelconque interpréter la littérature, en mettant en évidence par le moyen du langage (ou par le moyen d'un supposé langage philosophique) ce qui est déjà montré par la littérature elle-même.

Or, toute sorte d'explication ou de justification de ce qui se montre est insensée, et inutile. L'esthétique comme l'éthique ne laissent pas dire et, dans ce sens, on ne compte que sur l'*expérience* indicible de l'esthétique et de l'éthique – qui peut en effet s'accomplir par le moyen de la littérature. En outre, comme on l'a vu, la tentative même d'expliquer cette expérience par excellence devient non-sens si elle a une intention théorique ou philosophique quelconque. Cependant, comme dans le cas de l'éthique, il est clair que cela n'exclut pas l'expression de l'*appréciation esthétique* – comme d'un jugement moral – d'une œuvre d'art, d'une œuvre littéraire, de la musique, etc. Une expression telle que, par exemple, «ce poème est vraiment magnifique», ne contredit ainsi pas le rejet de toute

³³¹ Ou, comme le dit John Gibson, ce n'est pas parce qu'on trouve des exemples de *non-fiction* dans une œuvre de fiction qu'on est en mesure d'expliquer pourquoi on comprend une œuvre littéraire : "But it is worth noting that *any* attempt to respond to the question by finding a layer of non-fiction in works of literary fiction will be every bit as silly [...]" (Gibson, 2004, p.115).

théorisation littéraire – ce que Perloff semble en effet suggérer lorsqu'elle dit:

At the same time, the Wittgenstein who refused to theorize about art was quite ready, in his letters, journals, and conversations, to pronounce on a given work with great conviction (Perloff, 2004, p.38).

Évidemment, ce n'est pas *cela* qui est ici interdit. Ce qui est interdit est toute approche voulant expliquer ou donner l'essence de l'œuvre en question, comme l'essence de l'acte esthétique lui-même, en mettant par là aussi en évidence ce que celle-là aurait, entre autres, de *philosophique*; et ceci est interdit parce que tout ce qu'une œuvre peut avoir de philosophique, – et d'éthique – *se montre*. Or, si pour Wittgenstein une théorie éthique n'apporte aucun intérêt, il en va bien sûr de même pour toute supposée théorie esthétique. Ainsi, une «théorie littéraire» ne peut certainement pas l'intéresser. En effet, cette interdiction (ou au moins ce mépris) de la théorisation sur l'art s'étend même aux théories réalisées non pas par un «philosophe», mais par l'écrivain lui-même. Dès lors, Wittgenstein ne s'intéresse, par exemple, que pour *la littérature* de Tolstoï, – qu'il admire – et non pour ce qu'il a appelé la «mauvaise théorie tolstoïenne» sur l'œuvre d'art³³². Ce contraste est également mis en évidence dans une lettre de Wittgenstein envoyée à Malcolm, où il est notamment question de ce qui *se montre* à travers *les histoires* de Tolstoï:

I once tried to read 'Resurrection' but couldn't. You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems to me *most* impressive. Perhaps one day we can talk about this. It seems to me his philosophy is most true when it's *latent* in the story (Malcolm, 1989, p.98)³³³.

³³² Cf. Wittgenstein, 1984, p.71.

³³³ Anscombe observe en outre: "He means that they have failed to state what they wished to state; that it was never possible to state it as it is possible to state indifferent truth. He probably had Tolstoy especially in mind, whose explanations of what he thought he understood are miserable failures; but whose understanding is manifested,

Dans ce sens, ce n'est pas le fait qu'il y a dans la littérature quelque chose de philosophique, d'éthique ou de «vrai» qui est problématique, – au contraire, c'est bien dans la littérature qu'il faut maintenant chercher ce qui est philosophique, éthique, etc. – mais plutôt le fait qu'on prétend l'exprimer à travers une approche explicative, ou théorique ou, en un sens, métalittéraire. Le problème, la confusion et l'illusion surviennent ainsi lorsque la littérature veut elle-même devenir philosophie, ou bien lorsqu'on veut rendre compte de sa raison d'être à travers autre chose qu'elle-même – et, on l'a vu, la littérature devrait en fait se suffire à elle-même. Dans une lettre antérieure, Wittgenstein venait notamment de recommander à Malcolm la lecture de la nouvelle *Hadji Murat* de Tolstoï, de laquelle il disait: «[...] I hope you'll get a lot out of it, because there is a lot *in* it. [...] There's a real man; who has a *right* to write» (*ibid.*, p.97). Il semble ainsi qu'on n'aurait «le droit» d'écrire que lorsqu'on écrit de la littérature *comme* littérature et de la poésie *comme* poésie, c'est-à-dire, lorsqu'on *montre* par soi-même et à travers le récit ce qu'on ne peut pas *dire*.

En guise de comparaison, on peut voir que le passage de *Résurrection* auquel Wittgenstein et Malcolm font référence – que Wittgenstein n'a même pas pu lire – porte effectivement une certaine prétention explicative de teneur morale:

Un des préjugés les plus enracinés et les plus répandus consiste à croire que tout homme a en propre certaines qualités définies; qu'il est bon ou méchant, intelligent ou sot, énergique ou apathique, et ainsi de suite. Rien de tel, en réalité.

and whose preaching comes through, in a story like *Hadji Murad*» (Anscombe, 1963, p.170). – Pourrait-on voir dans ce qui se montre de manière «latente» dans une histoire une quelconque approche avec la «communication indirecte» dans le sens de Kierkegaard? Cette suggestion est faite par Janik et Toulmin par exemple (Janik et Toulmin, 1978). Mais voir aussi Biletzki, 2003, huitième chapitre, en lien avec le sujet de la religion; Cavell, 1988; Zijlstra, 2006. En effet, cette question pourrait s'appliquer à chacune des stratégies pédagogiques telles que pensées ici vu qu'elles s'accomplissent toujours dans le cadre du domaine du montrable, et que ce qui y est possiblement exprimé ne l'est pas «directement» par le moyen du langage. La question échappe pourtant à la portée de ce travail.

Nous pouvons dire d'un homme qu'il est plus souvent bon que méchant, plus souvent intelligent que sot, plus souvent énergique qu'apathique, ou inversement, mais c'est méconnaître le vrai caractère de la nature humaine, erreur que nous commettons journellement. Les hommes sont pareils aux rivières qui toutes, sont faites de la même eau, mais dont chacune est tantôt large, tantôt resserrée, tantôt lente et tantôt rapide, tantôt tiède et tantôt glacée. Les hommes, eux aussi, portent en eux le germe de toutes les qualités humaines. Parfois ils en manifestent une, parfois une autre, se montrant souvent différents d'eux-mêmes, c'est-à-dire autres qu'ils ne paraissent d'habitude (Tolstoï, 1962, p.266-267).

Par contre, le récit purement littéraire de *Hadji Murat* semble déjà rendre compte, de manière intégrale, de ce qu'on pourrait vouloir dire autrement, et c'est là que réside la vertu même de la littérature et de celui qui l'écrit – celui qui a «le droit» d'écrire:

Dès que Hadji-Murat se trouva seul dans sa chambre que l'on venait de mettre à sa disposition, l'expression de son visage changea ; de sereine, douce et satisfaite, elle devint soucieuse. L'accueil que Vorontzov lui avait réservé était meilleur qu'il ne l'avait espéré, ce qui diminuait sa confiance en lui et en ses officiers. Il s'attendait à tout, et surtout à être arrêté, enchaîné, envoyé en Sibérie ou plus simplement à être tué, et il tenait à rester sur ses gardes.

Eldar arrivant sur ces entrefaites, il l'interrogea tout de suite, voulant savoir où se trouvaient ses *murids*, ses chevaux, et si ses hommes n'avaient pas été désarmés.

Eldar expliqua que les chevaux se trouvaient dans l'écurie du prince, ses hommes dans le hangar à provisions, qu'ils avaient leurs armes et que l'interprète leur avait donné de la nourriture et du thé.

Hadji-Murat hocha la tête en signe d'incompréhension, se dévêtit et commença ses prières. Puis il demanda qu'on lui apportât son poignard d'argent, se rhabilla, s'assit sur le divan, les jambes croisées, attendant les événements (Tolstoï, 1995, p.45-46).

Maintenant, d'après tout ce qu'on vient de voir, il doit être clair pour ce qui est de la littérature comme *stratégie pédagogique*, que ce

n'est qu'à travers ce qu'elle montre qu'elle peut accomplir sa tâche sans aucune contrainte. Et c'est là que réside alors la différence entre mon interprétation et celle de plusieurs auteurs de *The Literary Wittgenstein*, lesquels prétendent comprendre et interpréter la littérature à travers l'application de la philosophie de Wittgenstein – ou bien aussi comprendre la philosophie de Wittgenstein à travers sa supposée écriture littéraire: pourtant, la littérature doit être prise *comme* littérature et rien d'autre, et la philosophie (-métaphysique) en tant que telle ne peut plus participer à la tâche pédagogique qui est maintenant propre à l'*activité philosophique*. Tout ce qu'on peut apprendre avec la littérature, on l'apprend alors dans les contours de ses limites. La littérature accomplit pleinement et parfaitement son rôle sans avoir à sortir de son domaine – comme c'est d'ailleurs le cas de chacune des stratégies pédagogiques dont on a déjà parlé ci-dessus.

Dans ce sens, pour ce qui est de la manière dont cette tâche peut être accomplie, je me sers ici de la proposition très pertinente de John Gibson, qui parle de l'apprentissage par la littérature, *en tant que* littérature, en faisant usage de l'expression «lire pour la vie» (*“reading for life”*) (Gibson, 2004). Quoique la source centrale de Gibson soit surtout les *Recherches Philosophiques*, plusieurs aspects de son interprétation s'accordent également à l'objectif général et au contenu éthique spécifique du *Tractatus* tels que donnés par mon interprétation. Ainsi, dit Gibson, si la littérature nous enseigne quelque chose sur le monde et sur la vie, c'est que la littérature toute entière, c'est-à-dire «le *fait* de la littérature», (*“the fact of literature”*) doit être compris non pas comme *représentationnel* (*“representational”*), mais comme *fondamental* (*“foundational”*). Et il suggère:

I would like to think that this accounts rather nicely for the sensation we often have of being able to see our world so clearly in a literary work while all the while knowing that we are witnessing nothing actual. Literature shows us reality, but at a level we might call *foundational* rather than *representational*, placing before us those narratives that hold in place and in so doing structure our understanding of large regions of cultural reality. We see nothing actual in literature. But we do see something just as crucial from the worldly point

of view: those stories in virtue of which entire expanses of human experience and circumstance are made visible to us. And if this is so, the idea of reading for life can be seen as resting upon a perfectly legitimate picture of literary appreciation. For it is nothing but the words that run through a literary work that generate these narratives that are so essential to a culture's ability to articulate to itself a sense of its world. There is, as far as I can see, no threat of literary isolationism on a model such as this, for the life we read for is a proper feature of literary content itself, in fact is in no significant respect distinguishable from it (Gibson, 2004, p.122).

La littérature est dans ce sens une «*partie constitutive*» (*ibid.*) de la manière dont on voit le monde, et non une quelconque représentation (objective, externe) du monde. C'est pourquoi elle est plutôt *fondamentale*, et non représentationnelle. Ce qui veut dire, d'une certaine manière, que tout ce qui y est montré, toutes les «expériences et les circonstances humaines» décrites, ne se rapportent pas à un critère de description préétabli, mais *forment* la vie elle-même en tant que «critère». Ainsi, ce n'est qu'à partir de cette signification *fondamentale* et *constitutive* de la littérature que celle-ci peut effectivement être comprise comme un «modèle de représentation» pour la vie – mais, il faut le dire, un «modèle» qui s'établit plutôt à travers *l'intégralité de la littérature*. Sans la littérature, dit encore Gibson, on ne serait même pas capable de voir la vie et le monde de la manière dont on les voit, vu que ceux-ci sont eux-mêmes constitués, d'une manière ou d'une autre, par la littérature:

[...] for it is literature that offers us a *shared fabric* out of which we can weave such intricate visions of the world. This is what it means to claim that something – some object, some image, some narrative – is a standard of representation. It is to claim that it opens up a way of seeing the world, and all that this implies. We require the archive that is in effect our literature heritage to be able to develop and sustain such evolved and sophisticated representational practices (*ibid.*, p.122; je souligne).

Mais c'est en outre parce que la littérature est *fondamentale* dans le sens voulu, que «lire pour la vie» est une activité d'apprentissage qui se fait à partir de la littérature elle-même, dès pour ainsi dire l'*intérieur* de la littérature. Une lecture faite de l'*extérieur* n'est plus une lecture *de la littérature*: on perd par là en effet la signification de ce qui rend possible la compréhension d'une œuvre littéraire, c'est-à-dire, le «partage vital» de tout ce qui est humain à partir de sa seule «humanité». C'est pourquoi Gibson conteste toute lecture «indirecte»³³⁴ des œuvres de fiction, lecture selon laquelle l'engagement imaginaire ne sert que pour une investigation externe à la littérature elle-même, c'est-à-dire, une investigation de la réalité et de la vie en général telles que «représentées» par la littérature:

And we read for this life not as the indirect theorist says we must, by looking away from the literary work and towards something external to it. It is precisely by exploring the interior of the literary work, by looking directly within it – *by reading it* – that we come into contact with the life it has to show us (*ibid.*, p.123).

Et c'est là, dit l'auteur, la contribution de Wittgenstein : il nous amène à comprendre la spécificité de la littérature, son caractère *sui generis*, et le rôle *fondamental* qu'elle accomplit *à elle seule*. Là, la philosophie n'y est pour rien, comme non plus aucune théorisation «externe» sur la littérature. En effet, l'idée est ici poussée encore plus loin, en ce que Gibson conteste également *n'importe quel usage* «non-littéraire» de la littérature:

But as soon as we have done this we have left aside literary appreciation and stepped into something more like social science: we are now investigating the world and not the literary work. These questions may be infinitely important to us, and the indirect theorist is right to emphasize ways of using literature to engage in non-literary investigations; but they ultimately say nothing about how we experience literary works, and thus they will fail to help us understand the ways in which we can read the literary work of art (*ibid.*, p.113).

³³⁴ Voir dans ce sens Currie, 1995 ; Feagin, 1996 ; Wilson, 1983.

Pourtant, ici, il me semble que Gibson n'est que partiellement juste: si on peut comprendre la littérature comme quelque chose de fondamental dans le sens dont on vient de parler, il est clair qu'elle ne doit pas être prise comme une simple représentation de la réalité; cependant, pour qu'on puisse «lire pour la vie», comme l'auteur lui-même le veut, il me semble que comprendre «la manière à travers laquelle» on lit et on vit les œuvres littéraires n'est pas pour autant suffisant. Au moins, cela n'est pas suffisant si «lire pour la vie» doit signifier «apprendre quelque chose sur la vie». Autrement dit, si la littérature nous met réellement face à face avec le monde, elle doit alors nous permettre de voir *ce qui* nous aide à le comprendre, ou bien, *ce qui* nous aide à comprendre l'éthique, le sens de la vie, la rectitude morale, et ainsi de suite. Or, ce «matériel brut» – pour employer le terme que Gibson lui-même emploie (*ibid.*, p.112) – que l'on trouve dans la littérature, ne peut en vérité pas être dissocié de la manière dont on lit la littérature. Si une œuvre littéraire peut changer la vie de quelqu'un, comme le reconnaît aussi l'auteur, si elle peut changer nos valeurs, notre compréhension de ce qu'est la souffrance, le bonheur, la moralité, alors ce «matériel brut» *sur la vie* est intrinsèque au «*fait* même de la littérature». En effet, Gibson lui-même pourrait être d'accord avec une telle conclusion – quoiqu'il insiste pour aller vers une autre direction – et l'extrait suivant me semble ainsi fournir une image tout à fait semblable à la mienne en ce qui concerne *la nécessité* de ce «matériel brut»:

This is not to ascribe any extraordinary property to literature. It is, ultimately, just to mark the role – or at least one crucial role – literature plays in our form of life. It is to say that if we want to understand what we are talking about when we represent some item in the world as, for example, suffering, we will do better than to look at *Notes from Underground*. For there Dostoevsky created not merely fictions but fictions that draw together at such a level of clarity and order all that goes into what we call 'suffering' that there is no wedge to be placed between his work and what our idea of suffering most basically is (*ibid.*, p.122).

En effet, c'est précisément cela que je veux dire lorsque je parle d'*apprentissage par la littérature*: «lire pour la vie» signifie lire

également *ce qu'est* la vie; et dans ce sens la littérature est l'espace privilégié où la compréhension qui est en cause invoque exactement *ce qui* constitue la vie elle-même, c'est-à-dire, son fondement.

Curieusement, la distinction mise en place par Gibson entre «représentationnel» et «fondamental» semble être encore plus valable dans le contexte du *Tractatus* que des *Recherches Philosophiques*. Ce qui est *fondamental* pourrait être alors compris comme *ce qui* nous fait humains – par opposition aux faits contingents du monde, c'est-à-dire, ce qui peut être notamment représenté par le langage. On pourrait alors peut-être parler de cette qualité fondamentale dans le même sens qu'on a parlé de la transcendantalité: «lire pour la vie» toucherait ainsi, justement, à la perspective à partir de laquelle on considère le monde, les fondements ou les conditions mêmes du monde, c'est-à-dire, le sujet qui le voit; dans ce sens, tout changement et tout apprentissage apporté par littérature se ferait vis-à-vis du sujet du vouloir lui-même, vis-à-vis de ce qui le constitue et qui constitue son attitude envers le monde et la vie. Certes, par là il devient clair que ce «matériel brut» qui est intrinsèque à la littérature ne peut pas être *dit*, mais se montre, et, comme dans le cas de l'éthique, on pourrait alors l'appeler le *contenu vécu* de la littérature. En effet, cette distinction peut également être comprise dans les mêmes termes que la distinction entre dire et montrer: la littérature *comme littérature* reçoit sa pleine «légitimité» (mais évidemment non pas sa «légitimité propositionnelle») du fait qu'elle est fondamentale et que son contenu vécu est l'étoffe même de ce qu'est *la vie*.

Par conséquent, que la stratégie pédagogique accomplie à travers la littérature ne soit pas accomplie à travers une interprétation philosophique ou théorique quelconque, ou à travers ce qu'on peut dire, ne signifie pas qu'on est par là en train de «perdre» quelque chose, vu que rien ne se perd à travers ce qui se montre – aussi parce que cela se montre de façon nécessaire. C'est dans ce sens qu'on doit maintenant comprendre les paroles de Wittgenstein et d'Engelmann concernant le poème d'Uhland – qu'on l'a déjà mentionné avant – et le rôle ainsi attribué à la littérature. Comme on l'a vu, Wittgenstein disait notamment:

Le poème d'Uhland est vraiment magnifique. Il en est ainsi: si on ne cherche pas à exprimer l'inexprimable, alors *rien* n'est perdu. L'inexprimable est plutôt – inexprimablement – *contenu* dans l'exprimé! (Engelmann, 2010, p.33).

Pour qu'aucun doute ne reste sur ce dont il s'agit ici, et pour exemplifier la possibilité elle-même de l'*apprentissage par la littérature*, je cite dans ce qui suit et le poème et les notes clarificatrices d'Engelmann et de Wittgenstein sur le sujet. Ici, on pourrait dire que le contenu de cet apprentissage nous est donné en toute simplicité, comme que le dira Engelmann, à travers le «portrait d'une vie»:

L'aubépine du comte Eberhard

Le comte Eberhard avec sa barbe
Arrive du pays de Wurtemberg,
En un pieux voyage
Aux rivages de la Palestine.
Il y chevauche un jour
À travers une fraîche forêt.
Il a tôt fait de couper
Une verte branche d'aubépine.
Il la place délicatement
Sur son casque de fer
Il la porte au combat
Et sur les flots des mers.

Et rentré chez lui
Il la plante en terre
Et bientôt maintes nouvelles pousses
Naissent au doux printemps.

Le comte lui rend bien fidèlement
Visite chaque année
Il se réjouit chaque fois du courage
Qu'elle a mis à grandir.
Le seigneur est maintenant vieux et las
La petite branche est devenue un arbre
Le vieillard s'assied souvent

En dessous en un rêve profond.

Cette voûte haute et ample
L'exhorte en de doux murmures
À revenir au temps ancien
Et au pays lointain! (*ibid.*, p.138).

Pourquoi «rien n'y est perdu»? Engelmann explique ainsi l'observation de Wittgenstein sur le poème en faisant justement appel à la distinction entre dire et montrer:

L'accomplissement «positif» de Wittgenstein, et qui n'a encore pas du tout été compris, est de pointer en direction de ce qui se montre dans une proposition et de dire que cela, la proposition ne peut aussi l'exprimer. Les phrases du poème, par exemple, ne produisent pas leur effet par ce qu'elles disent mais bien par ce qui s'y montre, comme le fait la musique, qui ne dit rien non plus (*ibid.*, p.137).

Or, il est clair qu'il est ici question à la fois de l'impossibilité du dicible selon les règles propositionnelles du sens et de la superfluité de tout essai ; en effet, c'est en essayant de dire ce qui se montre qu'on perd tout, et non le contraire, vu qu'on essaie par là non seulement de dévoiler l'essence de ce qui se montre, – sans jamais le réussir – mais aussi de rendre exprimable ce qui est *par essence* inexprimable. Et c'est justement à travers cette poursuite illégitime qu'*on ne voit pas* ce qui se montre. En effet, il suffirait de le *voir* (ou bien, de vouloir le voir). Mais, encore, c'est bien l'abandon de toute explication et de toute prétention propositionnelle qui nous permet le faire. Il faut comprendre, dirait Wittgenstein, que rien ne se perd lorsqu'on ne dit pas ce qu'on voudrait dire; *dire* n'est pas la seule manière de «tout avoir»; au contraire, avec un poème tel que celui-ci, on a déjà tout sans qu'aucune proposition légitime ne soit dite. C'est là l'accomplissement du poème, dit Engelmann, simplement en tant que poème. Et c'est finalement ce genre d'accomplissement qui est au cœur du rôle de la littérature : en laissant ainsi à la littérature la tâche qui lui est propre, sans l'ajout d'aucune expression manifestement explicative ou philosophique, artificielle ou superflue, sans surplus ni détour, la littérature accomplit avec limpidité et transparence une

tâche qui est essentiellement éthique: tout recours à l'excès semble ainsi condamner le lecteur à ne pas voir ce qu'il est censé voir. Et par là Engelmann voit aussi la mise en œuvre des éléments également essentiels à la pensée de Karl Kraus:

Ce poème d'Uhland a joué un rôle important dans ma vie, car grâce à lui s'est révélé à moi pour la première fois dans toute sa clarté ce que j'avais appris à la lecture de Kraus, à savoir qu'un véritable grand effet poétique se produit, si des circonstances particulièrement heureuses sont réunies, aussi au-delà (mais jamais indépendamment) des effets linguistiques immédiats (*ibid.*, p.138).

Et il ajoute ensuite:

Un jour, en parcourant des poèmes qui étaient pour moi restés sans signification particulière, je tombai par hasard sur «L'aubépine du comte Eberhard», qui me fit alors une profonde impression. C'était pour moi quelque chose de totalement nouveau, car aucun des vers n'avait la beauté et la profondeur manifeste des vers d'Eichendorff («Aus der Heimat hinter den Blitzen rot») ou la magie non romantique des vers de Mörike («Gelassen stieg die Nacht ans Land»). Chacun de ces vers d'Uhland est en soi simple, mais pas « simpliste », et plutôt concret («Arrive en un pieux voyage aux rivages de la Palestine»), de sorte qu'aucun, considéré isolément, ne peut nous charmer, mais le poème dans son entier donne en vingt-huit vers le portrait d'une vie. L'impression qu'il a faite sur moi était si forte que j'ai compris qu'il s'agissait là d'un niveau de poésie et de langage plus élevé, qui m'avait jusqu'alors échappé.

La lettre de Wittgenstein m'a montré à ma grande joie qu'il partageait l'impression que j'avais eue. Il avait bien entendu compris la chose avec beaucoup plus de profondeur que moi et j'attache beaucoup d'importance à la manière dont il a formulé son impression. Il me semble que son idée de ce qu'une proposition ne peut exprimer parce que cela se montre en elle, que je considère comme le cœur du *Tractatus* même si elle y est à peine esquissée, a trouvé dans cette lettre sa véritable expression (*ibid.*, p. 139).

Le poème d'Uhland montre ainsi, en toute simplicité et sans aucune superfluité, ce qui est important à l'égard du «matériel brut» de la vie ou bien de son *contenu vécu* – remarquons que Wittgenstein lui-même parle de *ce qui est contenu* dans l'inexprimable. Dans ce cas, comme le dit Engelmann, il s'agit d'un «portrait d'une vie»: c'est en le montrant que le poème enseigne, et c'est à travers une telle lecture qu'on «lit pour la vie», l'enseignement (moral) s'accomplissant ainsi à sa seule lecture – et rien de plus n'est effectivement nécessaire. C'est l'effet obtenu avec le poème ou son «impression», selon l'expression d'Engelmann, qui réalise à lui seul tout enseignement possible. D'où aussi l'importance de la simplicité et de la clarté – simplicité et clarté non-philosophique évidemment, qui ne veut pas dire, comme le remarque bien Engelmann, un «simplisme».

Le portrait ainsi donné d'une telle circonstance ou d'une telle autre est dans ce sens beaucoup plus réussi si la prétention derrière le portrait n'est pas celle d'un enseignement éthique systématique ou celle d'une approche philosophique quelconque de la littérature. À vrai dire, la prétention derrière le portrait ne peut être que celle d'offrir le portrait lui-même. Et que cela soit «pédagogique», ou d'une manière ou d'une autre «persuasif», n'est justement dû qu'à cette qualité fondamentale ou constitutive de la littérature dont on vient de parler. On partage ce «portrait d'une vie», et si celui-ci exerce sur nous une impression donnée, c'est que ce portrait est d'une certaine façon le portrait *de la vie* telle qu'on la vit nous-mêmes, telle qu'elle garnit notre propre compréhension ou point de vue de ce qu'elle est. En effet, c'est le partage inéluctable de ce qui rend la littérature *fondamentale* qui permet l'apprentissage lui-même, ou le fait qu'on y puisse «lire pour la vie». Dans ce sens, tout «portrait» offert par la littérature est aussi le portrait du lecteur lui-même: il s'y *reconnaît* lui-même comme partie constitutive – et non comme un spectateur éloigné à qui on décrit ou explique un sujet étranger.

Outre le *poème* d'Uhland, je voudrais ici finir ce chapitre avec l'exemple de quelques *récits* où cette reconnaissance et ce partage sont clairement en jeu dans la façon dont se réalise l'apprentissage – indiquant alors par là la manière même dont fonctionne cette stratégie pédagogique. Ces exemples – qui ne sont donc évidemment

que quelques exemples – peuvent être trouvés chez des auteurs appréciés par Wittgenstein lui-même ; je ne parle ici que de Tolstoï et Dostoïevski, ayant conscience que le nombre d’auteurs mentionnés ou estimés par Wittgenstein est beaucoup plus large. L’intérêt de les prendre comme exemple se justifie pourtant par le fait que le *matériel brut* ou le *contenu vécu* qui constitue leurs œuvres est marqué par une qualité qui se révèle incontestablement ou bien comme stoïcienne, religieuse ou morale. Certes, ce contenu ne se manifeste en aucun sens *comme* contenu, mais il est tout simplement l’effet produit par l’ensemble de l’histoire. Ce qui veut dire qu’on arrive à la fin de chaque lecture à la certitude d’avoir appris quelque chose d’important ou d’essentiel sur la vie et sur le monde, quoiqu’on ne soit pas capable de *dire* en quoi exactement consiste cet apprentissage. De même, on peut aussi bien avoir compris, après tout, que la seule manière de montrer ce qu’on a appris est d’agir en conséquence, ce qu’on montre alors à travers une toute nouvelle attitude. Et puisque cette attitude implique intrinsèquement de montrer à l’autre comment apprendre ou comment vouloir apprendre, on doit aussi lui montrer où le trouver. Et on pourrait penser que c’est là la raison pour laquelle Wittgenstein conseille à Malcolm – comme d’ailleurs à beaucoup d’autres – la lecture de *Hadji Murat*, par exemple, en disant qu’il y a là vraiment beaucoup à en tirer.

Ainsi, on pourrait dire que le matériel qui compose l’histoire de *Hadji Murat* est celui du courage, de la persévérance, de la dignité de la vie et de la mort, de l’honnêteté comme de l’amour de ceux qui partagent un seul et même sort ; certes, il y a là aussi de l’amitié, du pouvoir et de la futilité, comme de l’honneur. Le narrateur nous offre au tout début de l’œuvre une phrase qui résume cette histoire guerrière en parlant d’une fleur sauvage qui survit au milieu d’un champ labouré, en faisant par là également référence au personnage de Hadji Murat lui-même : «Quel courage! pensais-je; l’homme soumet tout, il extermine des millions d’herbes, mais celle-ci continue à résister» (Tolstoï, 1995, p.09). L’histoire de Hadji Murat est effectivement l’histoire d’une telle résistance devant la violence humaine, résistance menée jusqu’à la mort, même après avoir été abandonné ou trahi par ceux en qui il avait déposé sa confiance et même sa vie. À ses côtés sont restés seuls ceux qui étaient fait du

même matériel solide et immuable. L'histoire de la vie de Hadji Murat, racontée par le narrateur, nous donne ainsi le portrait d'une grande dignité – en effet, «le portrait d'une vie». Et comme dans le cas du poème d'Uhland, il y a là une grande simplicité et une clarté qui ne peut avoir de l'effet qu'à la fin, vis-à-vis de l'ensemble de ce qui nous est raconté. Et ici, tout ce que Tolstoï fait est justement raconter une histoire, narrer des faits, décrire des choses. S'il y a là une morale qui est prêchée, – celle peut-être de la dignité dans la vie comme dans la mort, et celle de la résistance sereine, stoïque, dans le calme comme dans la guerre, – cette morale n'est, comme le disait Wittgenstein, que «latente» dans l'histoire. Après avoir ainsi parcouru la vie de Hadji Murat, de ses combats comme de ses victoires, – par l'effet desquels on connaît déjà sa résistance – on parvient enfin à la description de sa mort. Ici, il ne s'agit assurément que d'une «description littéraire» et toute «prescription morale» ne peut se tirer que par rapport à l'œuvre dans son ensemble. Il n'y a là, en soi, rien qui nous autorise à prendre cette *description* comme une *prescription*. Et pourtant, on y reconnaît la nécessité d'un certain impératif, comme on y reconnaît aussi l'éloge du caractère du personnage et de sa grandeur d'âme. En effet, à la fin de l'œuvre, Hadji Murat et ses *murids* sont rendus à un dernier combat contre des ennemis beaucoup plus nombreux qu'eux ; cependant, au lieu de se rendre et d'accepter la défaite, ils combattent les autres deux cents hommes jusqu'à la fin, en sachant que leur lutte finira indéniablement par la mort :

Une autre balle toucha Hadji-Murat à l'épaule gauche. Il s'assit, arracha de nouveau de sa blouse un lambeau de coton et l'introduisit dans la plaie. Cette blessure était grave et il sentit la mort approcher. Les souvenirs et les images se succédaient dans son esprit à une vitesse vertigineuse. Il revit le colosse Abounountsal-Khan, tenant d'une main sa face mutilée, s'élancer le poignard à la main sur ses assassins. Il revit la figure pâle et rusée de Vorontzov et entendit sa voix douce ; l'image de son fils Youssouf, celle de sa femme Sophiat, le visage pâle, la barbe rousse, les yeux clignotants de son ennemi Chamyl, se dressèrent tour à tour devant lui. Et tous ces souvenirs traversant son esprit n'éveillaient en lui aucun sentiment de pitié, ni de rancune, ni de désir quelconque. Tout cela paraissait lointain et insignifiant en regard de ce qui allait

commencer ou de ce qui était déjà peut-être commencé. Son corps puissant réagit. Il rassembla ses dernières forces, sortit de la tranchée et abattit de son pistolet le premier homme qui s'élança vers lui. Puis, le poignard à la main, boitant très fort, il marcha à la rencontre de ses ennemis. Quelques coups partirent, il chancela et tomba. Les miliciens, avec des cris de triomphe se jetèrent sur l'homme abattu, mais le corps, qui leur paraissait sans vie remua brusquement. D'abord la tête rasée se dressa, puis le tronc et, s'agrippant d'une main à un arbuste, Hadji-Murat se leva. Le tableau était tellement horrible que les assistants restèrent figés sur place. Mais soudain il vacilla, chancela et comme s'il avait été fauché. Tomba la face contre terre et ne bougea plus.

Il ne bougeait plus, mais il vivait encore et lorsque Hadji-Agha arriva et lui asséna un violent coup de poignard sur la tête, il lui sembla recevoir un léger coup de marteau. Mais il ne réalisa pas pourquoi on le frappait, ni qui le frappait. Ce fut le dernier lien qui s'établit entre son esprit et son corps. Et il ne sentit plus rien. Les ennemis piétinaient et dépeçaient son corps qui n'existait plus pour lui.

Hadji-Agha posa le pied sur la poitrine de Hadji-Murat, en deux coups de sabre lui trancha la tête et, avec précaution, pour ne pas souiller ses bottes, la poussa du pied sur le côté. Le sang gicla, rouge de son cou, et noir de sa tête et arrosa l'herbe. Karganov, Hadji-Agha, Achmed-Khan et tous les miliciens, comme des chasseurs devant la bête abattue, se groupèrent autour de Hadji-Murat et de ses hommes, (Khanefi, Kourbou et Gomzalo avaient été ligotés) et dans la fumée de la poudre qui s'élevait des buissons, ils se parlèrent gaiement et fêtèrent leur victoire.

Et les rossignols, qui s'étaient tus pendant la fusillade, reprirent leurs chants.

C'est à cette mort que me fit songer le «chardon» écrasé sur le champ labouré (Tolstoï, 1995, p.166-168).

Qu'est-ce qu'on apprend en lisant l'histoire de Hadji-Murat et sa mort à la fin? Devrait-on supposer une « philosophie morale » derrière les simples descriptions littéraires? Ne devrait-on pas plutôt y voir un contenu moral et une certaine exhortation à l'action, au changement, à la moralité même, par le fait qu'on partage avec le personnage le même matériel qu'on partage avec lui comme être humain? On

pourrait dire que ce qu'on reconnaît est d'abord l'égalité de toute vie humaine, incluant donc la nôtre, et ensuite ce que veut dire vivre et mourir dans la dignité – à laquelle on voudrait bien parvenir lors de notre propre mort. Ainsi, d'une certaine manière, l'histoire nous amène à *vouloir* être aussi digne d'éloge que Hadji Murat, à *vouloir* arriver au même perfectionnement moral, au même courage, à la même résistance. Le personnage a ainsi une fonction «exemplaire» et peut servir comme un idéal de moralité dans le même sens que le sage stoïcien: en se reconnaissant dans la figure humaine du guerrier, on ne veut surtout pas être dépeint comme lâche, mauvais ou immoral – comme on ne veut non plus faire partie de la «foule» tant méprisée par les auteurs stoïciens; on aurait honte d'être placé du côté des ennemis, mais on se montrerait fier d'être semblable aux hommes tels que Hadji Murat.

Cet encouragement au perfectionnement moral qui est l'effet d'une exhortation jamais dite, mais simplement «latente» dans l'histoire, semble être en réalité toujours présente dans la littérature de Tolstoï – avec quoi l'histoire elle-même devient une sorte d'impératif. Et ce n'est pas autrement pour ce qui est de la nouvelle *Le Père Serge*, par exemple. Celle-ci est l'histoire de Stepán Kasátsky, un jeune homme qui décide de devenir moine à la suite d'une désillusion amoureuse ; c'est aussi l'histoire d'un esprit en quête d'apaisement à travers la foi en Dieu ; et donc également l'histoire de la quête pour le sens de la vie. On y accompagne l'évolution religieuse du père Serge, ses doutes, ses certitudes, ses devoirs et, plus tard, ses miracles. Le père Serge dédie sa vie toute entière au service de Dieu, parfois en total isolement, parfois à côté du peuple croyant lorsque sa principale activité est alors celle de recevoir tous ceux qui cherchent ou bien conseil ou bien guérison. Il vit donc sa vie pour la prière et la pensée de Dieu. Quand sa réputation de miraculeux atteint des niveaux imposants et presque insupportables, le père Serge n'a même plus le temps pour la prière et pour la dévotion personnelle, mais croit toujours encore servir Dieu en servant les autres. Pourtant, il est lui-même servi par d'autres moines et par tous ceux qui semblent l'aimer – ou bien aimer au moins sa réputation. Déjà vieux, le père Serge subi le coup le plus féroce de la tentation, en péchant par la luxure et par le meurtre. Comme dans le cas de *Hadji Murat* et du poème

d'Uhland, c'est en fait l'ensemble de l'histoire qui nous enseigne, et non chaque événement raconté de façon isolée; c'est aussi l'ensemble de l'histoire qui donne sens au personnage même du père Serge, qui abandonne à la fin la vie de servitude au monastère qui lui semblait être au début la «vraie vie» – et que le lecteur lui-même considérerait jusque là, malgré tout, comme la «vraie vie». C'est pourtant toujours la quête de sens et la quête de Dieu qui l'amène aussi bien à choisir la vie du monastère qu'à la quitter, et à la fin on comprend que le portrait de cette vie toute entière est censé nous montrer quelque chose à l'égard de la quête elle-même. Ce portrait est maintenant offert en vue d'un nouvel arrière-plan, celui, finalement, de la «vraie vie». Or, après avoir quitté le monastère, le père Serge est amené, à cause d'un rêve, à visiter la maison de sa cousine Pachenka, dont la vie est dédiée depuis un temps incommensurable au soin des siens, et à rien d'autre. C'est une vie d'humilité et de pauvreté, mais, on pourrait dire, «la vraie vie chrétienne». Après la visite à sa cousine, le père Serge trouve finalement la réponse qu'il avait cherchée pendant toute sa vie, en vivant pourtant, de manière illusoire, une «fausse vie»:

«Alors, voilà ce que signifie mon rêve. Pachenka est précisément ce que je devais être et ne fus pas. Moi, j'ai vécu pour les hommes sous prétexte de vivre pour Dieu; elle vit pour Dieu, en s'imaginant vivre pour les hommes. Oui, une seule bonne action, un verre d'eau donné sans la pensée de la récompense, est plus précieuse que tous les bienfaits que j'ai répandus sur les hommes. Mais, dans mes actes, n'y avait-il point un grain du désir de servir Dieu?» se demanda-il. Il se répondit: «Oui, mais tout cela était souillé, étouffé par la gloire humaine. Oui, Dieu n'existe pas pour celui qui, comme moi, ont vécu pour la gloire humaine. J'irai le chercher» (Tosltsoï, 1992, p.98).

Le père Serge devient alors un humble pèlerin, ayant pour but le «vrai dévouement» à Dieu, celui qui n'espère aucune récompense autre que le contentement du dévouement lui-même:

S'il lui arrivait de rendre service à quelqu'un, soit par ses conseils, soit par son savoir, soit en réconciliant des gens brouillés, il ne voyait point leur reconnaissance parce qu'il

s'empressait de s'en aller. Et, peu à peu, Dieu se mit à se manifester en lui (*ibid.*).

Le Père Serge semble être l'exemple littéraire de l'impératif moral et religieux que l'on trouve pourtant explicitement décrit par Tolstoï dans son *Abrégé de l'Évangile*.

De sorte que si vous faites du bien aux hommes, ne le claiionnez point devant les hommes. Ainsi font les imposteurs, pour être loués des gens. Ils en reçoivent ce qu'ils désirent. Mais si vous faites le bien aux hommes, faites-le de façon que nul ne le voie, de façon que la main gauche ignore ce que fait la droite (Tolstoï, 1969, p.108)³³⁵.

Si dans ce dernier passage l'exhortation est faite claire et directement, en déployant en même temps une doctrine positive de la vie chrétienne, dans l'histoire du père Serge c'est toujours le portrait de la vie dans son ensemble qui porte l'élément persuasif. On pourrait même dire que *Le Père Serge* nous offre le portrait littéraire de la «vraie vie» pour laquelle semble argumenter l'*Abrégé*: la rectitude qui est impliqué par les commandements de Jésus, et donc par «la volonté du Père», est montrée dans la littérature à travers l'accomplissement final du père Serge – son bonheur, son apaisement. Et cet exemple littéraire, quoique dévoilant un contenu moral et religieux (vécu), n'a en aucun moment cessé d'être *littérature*, comme il n'a pas non plus eu, en aucun moment, la prétention d'être *plus* que littérature. L'histoire se suffit à elle-même, et c'est dans cette seule mesure qu'elle est enseignement. L'apprentissage se fait ainsi progressivement à mesure que le personnage lui-même progresse, et on est à la fin fier d'avoir laissé derrière nous, nous aussi, l'image de cette «fausse vie».

Mais si chez Tolstoï l'impératif moral, l'exhortation et l'appel religieux semblent plus facilement reconnaissables, c'est-à-dire, si «la morale de l'histoire» est plus évidente, comment comprendre l'appel pédagogique d'œuvres aussi complexes que *Crime et châtiment* et *Les*

³³⁵ Voir aussi entre autres Tolstoï, 1969, p. 98 et p. 112.

frères Karamazov? Y aurait-il une «morale de l'histoire»? Sinon, à quel genre d'apprentissage a-t-on ici affaire?

Certes, comme on l'a vu, quoiqu'une certaine exhortation morale puisse y être plus distinctement présente, l'appel pédagogique peut se faire tout simplement à l'égard de notre compréhension de ce qui constitue entre autres la *vie humaine* – dans tous ses aspects: ce qu'est la souffrance, le bonheur, la vertu, la folie, etc. Tout de même, il semble que cet apprentissage n'est pas sans rapport à l'idéal de perfectionnement moral. En effet, comme on a aussi vu, si «devenir homme» est le but et la signification de l'existence, et si la littérature fournit dans ce sens la substance par excellence en vue d'une reconnaissance de l'humanité en soi-même, alors la «morale de l'histoire» peut parfois consister en une image de *ce qu'on est*.

Toutefois, la complexité des œuvres de Dostoïevski, par l'effet desquelles on peut comprendre plusieurs traits à la fois de ce que signifie être *humain*, n'empêche pas l'apprentissage d'une «morale de l'histoire» vis-à-vis notamment de la rectitude morale³³⁶.

Ainsi, par exemple, dans *Crime et Châtiment*, il s'agit considérablement de la culpabilité, mais aussi, à la fin, de la rédemption. Or, on comprend que la laceration et la tourmente vécues par le personnage Raskolnikov, après qu'il eût commis son crime, est déjà la marque de son plus grand châtiment; la punition publique et légale à laquelle on parvient à la fin de l'histoire n'est dans ce sens que le premier pas vers la régénération – et donc pas le vrai châtiment. Même après avoir passé l'histoire à contourner la punition légale à travers tous les moyens qui lui étaient disponibles, le châtiment qui résidait dans ce sens dans l'action elle-même est ce qui amène Raskolnikov à l'inéluctable confession de son crime. On voit par là tout ce qui est compris dans une telle attitude: une culpabilité apparemment inexplicable, vu la préméditation du crime; et, donc, le

³³⁶ C'est justement à cause de la complexité des œuvres citées que les exemples qui s'en suivent se bornent à un seul aspect de l'histoire en question. Je n'ai aucune prétention de rendre compte de tout ce qui y est impliqué, et je ne cite que ce qui peut éclairer la littérature comme stratégie pédagogique.

caractère intrinsèque de la correction morale; et, finalement, la possibilité même du perfectionnement, malgré ou surtout à cause de l'hypocrisie et de l'égoïsme que le personnage aperçoit chez les autres, avec quoi, toute régénération se fait uniquement en vue de sa propre personne et de sa propre valeur morale. Ainsi, lorsque la confession de Raskolnikov devient imminente, voici où l'amène sa conscience:

Il tomba dans une profonde rêverie. Il se demandait « comment il pourrait en arriver un jour à se soumettre aux yeux de tous, à accepter son sort sans raisonner, avec une résignation et une humilité sincères. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi ? Certes, cela doit arriver. Un joug de vingt années doit finir par briser un homme. L'eau use bien les pierres. Et à quoi bon, non, mais à quoi bon vivre, quand je sais qu'il en serait ainsi ? Pourquoi aller me livrer puisque je suis certain que tout se passera selon mes prévisions et que je n'ai rien à espérer d'autre ! » Cette question, il se la posait pour la centième fois peut-être depuis la veille, mais il n'en continuait pas moins son chemin (Dostoïevski, 1998, p.548).

«Certes, cela doit arriver», et on comprend avec Raskolnikov toutes les raisons impliquées dans sa décision. Quelques lignes plus tôt, toujours en lutte avec sa conscience et en parlant de sa mère et de sa sœur, il dit: «[...] mais pourquoi m'aiment-elles si profondément du moment que je ne le mérite point? Oh! si j'avais pu être seul, seul, sans aucune affection, et moi-même n'aimer personne. *Tout se serait passé autrement*» (*ibid.*, p.547). Pourtant là, ce qu'on voudrait lui dire, c'est qu'il se trompe. Encore qu'il n'aimât personne ou que personne ne l'aimât, cela ne changerait rien. C'est avec lui-même qu'il doit régler ses comptes: la réconciliation dont il parle est celle de sa propre conscience. C'est pourquoi la punition publique et légale ne peut signifier pour lui qu'un règlement final, une simple formalité en vue du châtement qui l'accompagnera pour le reste de sa vie, un châtement qui l'accompagne déjà sans cesse dès le moment du crime.

La signification de la valeur intrinsèque de l'action, de la récompense et du châtement, semble être également présente dans une autre des œuvres de Dostoïevski, *Les frères Karamazov*. En effet, cette signification littéraire serait déjà contenue dans le titre même du livre.

Selon les traducteurs de l'édition brésilienne de l'œuvre, par exemple, le nom «Karamazov» serait composé à partir du substantif «*kara*», signifiant châtiment ou punition, et du verbe «*mázat*» qui signifie salir, peindre, se tromper: «ce serait symboliquement celui qui, à cause de sa mauvaise conduite, occasionne sa propre punition» (Dostoïevski, 1970, p.08; traduction libre)³³⁷. Or, cette signification est tout à fait donnée par le récit lui-même et par la parole de quelques personnages. Lorsque Mitia se révèle le principal suspect de l'assassinat de son père, tout en donnant aux autorités des signes de culpabilité, il passe par un interrogatoire qui s'étend sur trois chapitre³³⁸. Quoiqu'il ne soit pas le coupable du meurtre de son père, Mitia paye cher son comportement douteux, son inquiétude et son propre sentiment de culpabilité; il attire vers lui toutes les preuves d'une action qu'il n'a pas commise, mais pour laquelle il semble tout de même vouloir être puni. Et c'est pourquoi, lorsqu'il est déjà en prison en attente de son jugement, Mitia explique à son frère Aliocha:

Frère, j'ai senti naître en moi, depuis mon arrestation, un nouvel être; un homme nouveau est ressuscité! Il existait en moi, mais jamais il ne se serait révélé sans le coup de foudre. Qu'est-ce que ça peut me faire de piocher pendant vingt ans dans les mines, ça ne m'effraie pas, mais je crains autre chose, maintenant: que cet homme ressuscité se retire de moi! On peut trouver aussi dans les mines, chez un forçat et un assassin, un cœur d'homme et s'entendre avec lui, car là-bas aussi on peut aimer, vivre et souffrir! On peut ranimer le cœur engourdi d'un forçat, le soigner, ramener enfin du repaire à la lumière une âme grande, régénérée par la souffrance, ressusciter un héros! Il y en a des centaines et nous sommes tous coupables envers eux. Pourquoi ai-je rêvé alors du «petiot», à un tel moment! C'était une prophétie. J'irai pour le «petiot». Car tous sont coupables envers tous. Tous sont de «petiots», il y a de grands et de petits enfants. J'irai pour eux, il faut que quelqu'un se dévoue pour tous. Je n'ai pas tué mon père, mais j'accepte l'expiation. (Dostoïevski, 1973, p.742-743).

³³⁷ Voir aussi Oxford Russian Dictionary (2006): p. 119 et p.145.

³³⁸ Chapitres qui reçoivent notamment les titres suivants: «Les tribulations d'une âme: première tribulation», «Deuxième tribulation» et «Troisième tribulation» (Dostoïevski, 1973, p.589-616).

Il est clair que le même tourment qui a mené Raskolnikov à sa confession et qui lui a servi de châtement, n'est ici encore une fois que la voie vers la régénération. La punition effective, légale, n'est dans ce sens que l'occasion de sa rédemption. Le «crime», Mitia l'a déjà payé avec sa propre souffrance d'âme. En effet, le sentiment de culpabilité – ce déchirement vis-à-vis d'une action que Mitia *aurait pu commettre* – est ainsi intrinsèque et essentiel au sentiment de responsabilité et de grandeur d'âme qui constitue *le fait* «d'être un Karamazov». Comme l'explique l'accusation lors de son procès, Mítia est malheureux parce qu'il ne semble pas capable d'être «simplement» heureux:

Pourquoi? Parce que nous sommes une «nature large», un Karamazov – voilà où je veux venir – capable de réunir tous les contrastes et de contempler à la fois deux abîmes, celui d'en haut, l'abîme des sublimes idéaux, et celui d'en bas, l'abîme de la plus ignoble dégradation. Rappelez-vous la brillante idée formulée tout à l'heure par M. Rakitine, le jeune observateur, qui a étudié de près toute la famille Karamazov: «La conscience de la dégradation est aussi indispensable à ces natures effrénées que la conscience de la noblesse morale.» Rien n'est plus vrai; ce mélange contre nature leur est constamment nécessaire. Deux abîmes, messieurs, deux abîmes simultanément, sinon nous ne sommes pas satisfaits, il manque quelque chose à notre existence (*ibid.*, p.864)³³⁹.

Si Mitia représente ainsi à la fois la culpabilité, la responsabilité morale et la correction intrinsèque à toute action, le *stáriets* Zósima est pourtant l'exemple de sagesse et le critère qui traverse l'œuvre dans son ensemble – surtout lorsque sa sagesse et son calme sont confrontés au désespoir de Mitia et d'Ivan. En effet, l'histoire de Mitia pourrait être résumée à travers les paroles du *stáriets* Zósima sur fond à la fois religieux et moral ; et sa prescription semble avoir un effet encore plus fort du fait qu'il parle lui-même du juste point de vue:

³³⁹ Ou comme le dit le juge lors de l'enquête: «Personnellement, Dmitri Fiodorovitch, je vous ai toujours considéré comme plus malheureux que coupable... Tous ici, si j'ose me faire leur interprète, nous sommes disposés à voir en vous un jeune homme noble au fond, mais hélas! entraîné par ses passions d'une façon excessive...» (Dostoïevski, 1973, p.646).

Si tu es indigné et navré de la scélératesse des hommes, jusqu'à vouloir en tirer vengeance, redoute par-dessus tout ce sentiment ; impose-toi la même peine que si tu étais toi-même coupable de leur crime. Accepte cette peine et endure-là, ton cœur s'apaisera, tu comprendras que toi aussi, tu es coupable, car tu aurais pu éclaircir les scélérats même en qualité de seul juste, et tu ne l'as pas fait (*ibid.*, p.436).

On pourrait certes poursuivre plus loin encore l'exemplification de *l'apprentissage par la littérature*, en examinant d'autres extraits d'œuvres littéraires ou en procédant à une analyse minutieuse d'un certain ouvrage en vue d'y trouver des rapports spécifiques avec l'éthique stoïcienne de Wittgenstein qui a été présentée ici. Pourtant, l'objectif n'est ici que de montrer la possibilité de la tâche pédagogique elle-même et la manière dont cette stratégie peut accomplir sa partie d'enseignement sans que son emploi n'engage aucune prétention «philosophique». En effet, l'établissement de relations strictes – et, d'une certaine façon, «théoriques» – entre la proposition éthique de Wittgenstein (ou bien son contenu « positif ») et l'enseignement d'une œuvre littéraire quelconque ne devrait se faire que par la lecture elle-même de cette dernière. Dans ce sens, l'objectif principal de cette exemplification n'est ici que montrer le rôle légitime que peut jouer la littérature vis-à-vis de l'apprentissage moral, en ne laissant par là de la place qu'à *la littérature elle-même*. Et c'est de cette manière que la tâche éthique *et* pédagogique de la philosophie s'étend au-delà du *Tractatus* en tant que pure *activité*.

Conclusion

J'aurai, je crois, atteint une partie de mes objectifs si ce livre peut contribuer à une meilleure compréhension de certains aspects de la philosophie de Ludwig Wittgenstein et du *Tractatus Logico-Philosophicus* en particulier. S'il reste bien sûr beaucoup à faire, j'espère au moins avoir été capable d'apporter un nouveau souffle à l'étude d'un ouvrage tant de fois mal compris, et de suggérer une nouvelle approche des remarques, ponctuelles mais nombreuses, de Wittgenstein sur des œuvres littéraires.

Mon objectif principal était de montrer que l'éthique de Wittgenstein ne peut être véritablement comprise que comme ayant la forme d'une éthique stoïcienne au sens propre. La cohérence interne du *Tractatus* nous demande d'aller aux sources mêmes des distinctions qu'y sont faites et de comprendre comment l'ouvrage est tout entier dirigé vers un but, qui est l'obtention d'une « vision correcte du monde ». C'est ainsi que la compréhension de ce qu'est l'éthique chez Wittgenstein dépend entièrement de la compréhension préalable de ce qui peut être *dit* et de ce qui ne peut être que *montré*, ou bien de ce qui peut être dit avec *sens* et de ce qui est *non-sens*.

C'est la raison pour laquelle une si grande partie de cet ouvrage est dédiée à l'étude des distinctions principales de l'œuvre, celles entre *dire* et *montrer* et entre *sens* et *non-sens*. Il s'agissait, dans le premier chapitre, d'examiner avec attention, dans la lettre même du *Tractatus*, chaque occurrence des termes «*sinnlos*» et «*unsinnig*», dans leur contexte, et en l'absence de tout agenda qui imposerait de l'extérieur une conception particulière du «non-sens». Cet examen systématique montre bien qu'une définition univoque de la notion de «non-sens»

est vouée à l'échec, ce qui sape les bases mêmes de l'interprétation de la *resolute reading* contre laquelle se positionne ma lecture – je parle ici bien sûr de l'interprétation développée essentiellement par Cora Diamond et James Conant à sa suite. Sans vouloir reprendre encore une fois ce débat, il me suffit de rappeler en quoi une telle lecture est impossible: pourquoi Wittgenstein aurait-il écrit une œuvre prétendument «intentionnellement absurde» – et par absurde il faut entendre ici «purement absurde» – avec des propositions apparemment sensées qui établissent elles-mêmes la distinction entre le sens et le non-sens? Si les propositions du *Tractatus* ne sont véritablement que des amas de mots dénués de tout sens, alors la métaphore même de l'échelle perd sa signification: si les propositions du livre ne sont que pur non-sens, comment peuvent-elles former les barreaux de l'échelle que nous devons monter?

On peut cependant penser à une caractérisation du « non-sens » comme la résultante de *toute tentative de dire ce qui se montre nécessairement à travers des «propositions» ayant une apparence de sens ou de légitimité*. Ici s'imbriquent à chaque fois les raisons pour lesquelles une proposition est insensée, qu'il s'agisse du manque de signification d'un de ses termes, de la confusion entre «concept formel» et «concept matériel» ou encore de la tentative métaphysique, fondamentale, de vouloir parler de l'«image primitive». Les conditions pour qu'une proposition soit pourvue de sens étant dans le *Tractatus* liées à la «syntaxe logique», toute proposition insensée est ainsi à la fois *logiquement impossible*, c'est-à-dire, une infraction due à l'incompréhension de la logique du langage, et *superflue*, car ce qui se montre, se montre nécessairement, et vouloir le dire devient ainsi tout à fait inutile. La source des difficultés auxquelles Wittgenstein fait face et, de fait, auxquelles ses interprètes se heurtent lorsqu'ils tentent de rendre compte des dernières lignes de l'œuvre, se trouve dans la réalisation de ce que les propositions du *Tractatus* tombent sous le coup de leur propre critique, et qu'elles sont elles-mêmes insensées. Pourtant, comme nous avons pu le voir, le statut de l'œuvre est simplement temporaire, bien qu'il le soit de manière nécessaire, car le but de l'œuvre est l'établissement de la méthode correcte en philosophie – dans le sens de ce purgatif sceptique qui rend finalement compréhensible la métaphore de l'échelle telle qu'on

retrouve au paragraphe 6.54. C'est d'ailleurs par le fait que les «propositions insensées» ont une apparence de sens ou de légitimité, ce qui entraîne donc une *illusion de sens*, qu'on arrive à lire le *Tractatus* de la même manière que toute autre tentative philosophique-métaphysique de dire ce qui se montre. La question du statut des propositions du *Tractatus* trouve ainsi sa solution dans le but même de l'œuvre: il n'y a pas là de contradiction ni d'auto-réfutation, puisque pour Wittgenstein il s'agit d'établir les distinctions à partir desquelles la philosophie en tant qu'*activité* est dorénavant possible à travers l'instauration d'une méthode correcte: ne rien *dire*, mais pointer du doigt le non-sens et le *dissoudre*. Et c'est évidemment ici que l'analyse logique du langage devient essentielle comme outil de clarification. Assurément, cette définition du «non-sens» et les conséquences qui s'en suivent présupposent aussi la validité de la distinction entre dire et montrer contre laquelle l'interprétation de Diamond et Conant avait été conçue.

Une partie des problèmes de compréhension chez les commentateurs est liée au fait qu'on n'attribue aux distinctions en cause entre «dire» et «montrer» et entre «sens» et «non-sens» qu'une signification ou une valeur purement logique. Or, si toute expression insensée est *logiquement impossible*, et donc interdite par le fait même qu'elle ne fait pas partie du langage, lui-même logiquement correct, elle est en outre *moralement superflue*, et donc aussi moralement interdite. Pour voir pourquoi il en est ainsi, il faut chercher à comprendre le but du livre comme un but éthique, en prenant donc au sérieux la remarque faite par Wittgenstein à von Ficker dans la célèbre lettre de 1919. Si Wittgenstein a voulu fournir à ses lecteurs une vision correcte du monde, cette «rectitude» n'est pas simplement logique, mais entraîne également une rectitude *morale*. La vision correcte du monde est ainsi *à la fois logiquement et moralement correcte*.

On est en droit de demander comment une vision uniquement logiquement correcte du monde serait capable de nous apporter cette signification éthique. Comprendre le fonctionnement logique de notre langage suffirait-il pour qu'on puisse en bout de ligne s'astreindre au silence, suite à l'injonction de se taire à la toute fin du

livre, là où la tentation de parler, caractéristique de la métaphysique, est pourtant si forte ? Cette tentation n'est-elle justement pas intimement liée à nos inquiétudes les plus fondamentales et les plus universelles, vis-à-vis de notre mort, de nos malheurs et de notre bonne conduite envers les autres ? La quête pour le sens de la vie n'est-elle pas aussi la quête de toute « philosophie-métaphysique » ?

Il semble que, pour Wittgenstein, celui qui pose des questions là où rien ne peut être dit est précisément celui qui vit une « fausse vie » ou bien celui qui vit de manière problématique, et pour qui le monde est en soi un monde malheureux. Il semble ainsi que le malheureux, tout comme le philosophe-métaphysique, est en quête d'une réponse, mais qu'il cherche pourtant toujours là où les réponses sont elles-mêmes insensées. Et la solution de Wittgenstein n'est pas à proprement parler une solution, mais plutôt une *dissolution* du problème par la reconnaissance du fait que les questions auxquelles on voudrait formuler une réponse par des énoncés métaphysiques, ne peuvent pas en fin de compte être elles-mêmes formulées ; en quelque sorte, ce sont des questions mal posées.

Si du côté logique cela semble facile et évident, vu qu'on dissout tout non-sens à l'aide des outils de l'analyse logique du langage, du côté éthique cela semble exiger une toute autre compréhension : au-delà de la compréhension du fonctionnement logique du langage, l'arrêt pur et simple de la quête exige du sujet une *acceptation* de ce qu'il n'y a pas de réponses puisqu'il n'y a même pas de vraies questions. En effet, la dissolution doit elle-même être acceptée *comme la « solution »*. Il faut donc changer l'attitude que l'on a vis-à-vis du monde et de la vie.

Cette attitude, que Wittgenstein appelle le *vouloir*, est ainsi soit heureuse soit malheureuse, et c'est en essayant de comprendre ce qu'il entend par là que l'on commence à voir en quoi l'éthique de Wittgenstein est stoïcienne. La vie heureuse est ici évidemment une vie d'abnégation plutôt qu'une vie d'exultation, et elle accomplit son but lorsqu'elle se suffit à elle-même. Et si le sens de la vie demeure précisément dans cette autosuffisance, celle-ci exige encore d'autres engagements : comprendre que la volonté est indépendante du monde

et qu'elle ne peut rien y changer, comme elle ne peut non plus être affectée par les événements ; comprendre que seule la volonté est bonne ou mauvaise, et que le bien et le mal ne peuvent ainsi advenir que par le sujet; comprendre que c'est à la volonté de bien vouloir et de se conformer au monde tel qu'il est – et par là donc d'être heureux. On peut encore ajouter à cette liste l'idée de vivre sa vie au présent, sans regretter le passé ni redouter le futur, ni même donc la mort, parce qu'il n'y a à vrai dire pas de passé, ni de futur. Si le sujet est ce point sans extension hors du temps et de l'espace, la mort ne peut pas être un événement de la vie. Et avec la mort, dit Wittgenstein, le monde ne fait ainsi que cesser. De tout cela, il s'en suit également qu'on ne doit rien *désirer*, quoiqu'il ne soit pas possible qu'on puisse *ne pas vouloir*, et pour celui qui est heureux il s'agit évidemment de *bien* vouloir.

Certes, Wittgenstein n'était peut-être pas directement influencé par la philosophie stoïcienne en tant que telle, qu'il a pu connaître au moins indirectement par sa lecture de Spinoza ou de Schopenhauer (ou même encore de Tolstoï), mais le portrait de son éthique, que je viens de brosser à grands traits, suite à mon analyse des *Carnets 1914-1916* et des *Carnets secrets*, recoupe sur de nombreux points l'éthique d'un Sénèque, d'un Épictète, et d'un Marc Aurèle. Des différences et des nuances s'imposent assurément, comme par exemple sur l'aspect essentiellement métaphysique de l'éthique stoïcienne que Wittgenstein ne saurait admettre. Pourtant, en même temps, il semble que pour celui-ci, le sens de la vie ne peut pas être pensé autrement que comme « tranquillité de l'âme », et que cette « tranquillité de l'âme » n'est pas de nature sceptique, mais bien plutôt stoïcienne, puisque l'attitude heureuse écarte d'emblée tout état de suspension du jugement. Cette vision de la vie et du monde est de surcroît *la* vision *correcte* – et la *seule* vision correcte – de la vie et du monde qui doit être atteinte à la fin de l'échelle du *Tractatus*, vision qui doit être en même temps voulue depuis le début par celui qui entame la montée. Le dogmatisme de cette vision du monde exclut donc également toute interprétation sceptique de l'éthique de Wittgenstein.

Maintenant, de la même manière qu'on écarte l'échelle, et donc le *Tractatus* lui-même, on doit aussi dorénavant se passer de toute

«philosophie-métaphysique»: pour Wittgenstein, la vie de la tranquillité de l'âme ne peut plus être liée à la manière problématique de voir le monde selon laquelle il y a quelque chose qui se perd avec l'impossibilité du dicible. Et c'est pourquoi tout ce qui reste en tant que tâche spécifique à la philosophie, après avoir rejeté l'échelle, est une *activité* à partir de laquelle on montre aussi bien où réside notre incompréhension du langage que notre incompréhension du sens de la vie ou simplement du «problème» du sens de la vie.

Et ici, il s'agit précisément de quelque chose qu'on peut donc montrer. En prenant pour base les conclusions des deux premiers chapitres de mon livre, je propose dans mon dernier chapitre ce qu'on pourrait appeler une *possibilité pédagogique* chez Wittgenstein, ou bien la possibilité d'un enseignement (moral) par le biais d'une *activité pédagogique*. Assurément, tout enseignement possible se fait ici à travers des moyens d'exposition, de monstration, et, selon mon interprétation, cela ne peut qu'être cohérent avec le but et les distinctions établies par le *Tractatus*: si d'une part l'idée que l'éthique de Wittgenstein soit stoïcienne nous permet de mieux comprendre la responsabilité morale comme étant celle d'un engagement à enseigner la vision correcte du monde – responsabilité qui apparaît, selon ce que j'ai montré, de façon plus claire dans la *Conférence sur l'éthique* – et si, d'autre part, la seule méthode correcte de la philosophie est maintenant presque entièrement du ressort de l'ostension, toute possible stratégie pédagogique est ainsi exigée de celui qui enseigne (ou de celui qui fait face à une mauvaise volonté, comme c'est le cas dans la *Conférence*), dans le cadre de ce qu'il peut *montrer* mais non prétendre *dire*. On montre donc ce qu'on doit ou ce qu'on ne doit pas faire, la manière correcte de vivre, l'attitude correcte vis-à-vis du monde. On enseigne donc par l'exemple, par le biais d'impératifs moraux, d'exhortations ou de conseils en vue d'une conviction précise, ou à travers l'exemple personnel de l'«enseignant» lui-même. Évidemment, le signe de l'autorité portée par celui qui enseigne est sa propre attitude, sa propre rectitude et sa propre tranquillité de l'âme. La figure du sage stoïcien nous donne ici une bonne idée de comment cela est rendu visible à celui qui apprend. Mais si la rareté d'un tel «enseignant» semble restreindre la tâche pédagogique en tant que telle, à l'autre bout de cette relation l'apprenti doit lui-même *vouloir*

apprendre, et si quelqu'un peut montrer à l'autre ce qu'il ne voit pas lui-même, pour ce dernier il s'agit avant tout de se convaincre et de se persuader lui-même à vouloir ainsi le voir.

En dernier lieu, cette tâche peut être ainsi accomplie par une stratégie par excellence, qui est celle de la littérature. Cela ne doit pas être compris de la manière dont le comprennent certains chercheurs en rapprochant Wittgenstein de la littérature par le biais d'une supposée qualité littéraire du *Tractatus* lui-même. Ce que j'entends par là, c'est que la littérature ne doit pas prétendre être philosophique, ni cette dernière prétendre être littérature. Si une tâche éthico-pédagogique visant le perfectionnement moral incombe à la littérature, alors elle doit l'accomplir par ses propres moyens, en n'étant *que* littérature. En effet, qu'elle permette au plus haut degré de *montrer* est précisément dû au fait qu'elle ne prétend pas *dire*, comme la philosophie-métaphysique prétend le faire. Et on doit pouvoir pointer ce qui se montre dans une œuvre littéraire, non pas par des explications, mais par une forme de mise côte-à-côte d'éléments, qui permet de montrer plutôt que, justement, chercher à expliquer ou à convaincre à l'aide d'arguments («philosophiques»).

J'ai donné quelques exemples de la manière dont un enseignement principalement moral se réalise à travers la littérature, selon Wittgenstein, mais je suis consciente de n'avoir qu'ouvert une piste, et d'avoir seulement esquissé une nouvelle approche. Il y a ainsi, au-delà de Tolstoï, Dostoïevski, Uhland et Tagore, un nombre significatif d'auteurs appréciés par Wittgenstein à partir desquels cette tâche peut être encore mieux comprise – pour ne parler que de ceux qui étaient nommés par Wittgenstein. Surtout, je dois insister sur le fait que cette nouvelle approche permet une lecture des nombreuses remarques de Wittgenstein sur la littérature qui les intègre au cœur de sa philosophie, alors qu'auparavant elles n'étaient comprises que comme une série de remarques secondaires, dont l'intérêt n'était dû qu'au fait qu'elles avaient été énoncées par un des grands philosophes du XX^e siècle. Au contraire, je crois que le sens de ces remarques a tout à voir avec les idées clés de sa philosophie, élaborées dès le *Tractatus*. Il reste certes du travail à faire pour compléter cette lecture de Wittgenstein,

mais je crois au moins avoir démontré qu'elle met de l'avant la cohérence intime de l'œuvre.

Bibliographie

ANSCOMBE, Gertrude E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1963, 179p.

AENISHÄNSLIN, Markus. *Le Tractatus de Wittgenstein, et l'Éthique de Spinoza: étude de comparaison structurale*. Birkhäuser, 1993, 421p.

BAKER, Gordon P. (dir. publ.). *The voices of Wittgenstein: the Vienna circle: Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*. Routledge, 2003, 558p.

BELL, Richard H. et HUSTWIT Ronald E. (dir. publ.). *Essays on Kierkegaard and Wittgenstein: On Understanding the Self*. Wooster: The College of Wooster Press, 1978, 126p.

BILETZKI, Anat. *(Over) interpreting Wittgenstein*. Kluwer Academic Publishers, 2003, 237p.

BLACK, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, 450p.

BOUVERESSE, Jacques. «Les origines fregéennes de la distinction entre ce qui 'se dit' et ce qui 'se voit' dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein». In *Recherches sur la philosophie du langage*. Université de Grenoble, 1981, p.17-54.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie. L'Antiquité et le Moyen Âge*. 6e éd., rev. et mise à jour par Pierre-Maxime Schuhl et Maurice de Gandillac. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991, 1059p.

BROCKHAUS, Richard R. *Pulling up the ladder. The metaphysical roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Chicago et Lasalle: Open Court, 1991, 340p.

BROCHARD, Victor. *Les sceptiques grecs*. Paris: Vrin, 2002, 440p.

BURRI, Alex. «Facts and Fiction». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.). London: Routledge, p.291-304, 2004.

CANDLISH, Stewart. «The Will». In: *Wittgenstein: a critical reader*. Hans-Johann Glock (dir. publ.), p.156-173. Wiley-Blackwell, 2001.

CARNAP, Rudolf. «Autobiography». In: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Paul Arthur Schlip (dir. publ.), p.24-30, Open Court, 1963.

CARROLL, Lewis. «What the Tortoise said to Achilles». In: *Mind*, New Series, vol.4, n.14 (April), 1895, p.278-280.

CARRUTHERS, Peter. *Tractarian Semantics. Finding Sense in Wittgenstein's Tractatus*. Oxford: Blackwell, 1989, 232p.

CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say? A book of essays*. 2^e éd. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 365p.

_____. «Existentialism and Analytical Philosophy». In: *Themes Out of School: Effects and Causes*. University of Chicago Press, p.195-234, 1988.

CHAUVIRÉ, Christiane. «Lire le *Tractatus logico-philosophicus*». In: *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*. Christiane Chauviré (dir. publ.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.07-16, 2009.

CHEUNG, Leo K.C. «The Disenchantment of Nonsense: Understanding Wittgenstein's *Tractatus*». In: *Philosophical Investigations*, 31:3 (July), 2008, p.197-226.

CLEGG, James. «Logical mysticism and the cultural setting of Wittgenstein's *Tractatus*». In: *Schopenhauer Jahrbuch* 59, 1978, p.29-47.

COMETTI, Jean-Pierre (dir. publ.). «Lettres à Paul Engelmann, Ludwig von Ficker et Bertrand Russell». In: *Ludwig Wittgenstein*. Hors série. Sud, 1986.

CONANT, James. «Mild Mono-Wittgensteinianism». In: *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Alice Crary (dir. publ.), Cambridge: MIT Press, p.31-142, 2007.

_____. «Must We Show What We Cannot Say?». In: *The Senses of Stanley Cavell*. Richard Fleming et Michael Payne (dir. publ.) Lewisburg: Bucknell University Press, p.242-283, 1989.

_____. «The Method of the *Tractatus*». In: *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on early analytic philosophy*. Erich H. Reck (dir. publ.), Oxford University Press, p.374-462, 2002.

_____. «Throwing Away the Top of the Ladder». In: *Yale Review* 79, 1991, p.328-364.

CONANT, James et DIAMOND, Cora. «On Reading the *Tractatus* Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan». In: *Wittgenstein's Lasting Significance*. Max Kölbel et Bernard Weiss (dir. publ.), London: Routledge, p.46-99, 2004.

CRARY, Alice et READ, Rupert (dir. publ.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, 403p.

CRARY, Alice (dir. publ.). *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge: MIT Press, 2007, 409p.

CREEGAN, Charles L. *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality, and Philosophical Method*. London: Routledge, 1991, 158p.

CURRIE, Gregory. «The Moral Psychology of Fiction». In: *Australasian Journal of Philosophy*, 73, 1995, p.250-259.

DALL'AGNOL, Darlei. «What We Cannot Say, We Can and Must Speak About». In: *Papers of 27th International Wittgenstein's Symposium*. Kirchberg am Wechsel: 2004, p.89-91.

DAVIDSON, Arnold. «Éthique, philosophie et exercices spirituels. De Plotin à Wittgenstein». In: *Europe: revue littéraire mensuelle*, 82^e année, no 906, Les Éditions Denoël, 2004, p.152-163.

DIAMOND, Cora. «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus». In: *The New Wittgenstein*. Alice Cray et Rupert Read (dir. publ.). London: Routledge, p.149-173, 2000.

_____. *L'esprit réaliste*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, 524 p.

_____. «Logical Syntax in Wittgenstein's Tractatus». In: *Philosophical Quarterly*, 55 (218), 2005, p.78-89.

_____. «Realism and Resolution: Reply to Warren Goldfarb and Sabina Lovibond». In: *Journal of Philosophical Research*, 22, 1997, p.75-86.

_____. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. MIT Press, 1995, 396p.

DOSTOÏEVSKI, Fédor. *Crime et châtiment*. Trad. de D. Ergaz. Saint-Amand: Gallimard, 1998, 669p.

_____. *Les Frères Karamazov*. Trad. de Henri Mongault. Gallimard, 1973, 980p.

_____. *Os Irmãos Karamázovi*. Trad. de Natália Nunes et Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1970, 535p.

DRAGONA-MONACHOU, Myrto. «Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein». In: *The Philosophy of Epictetus*. Theodore Scaltsas et Andrew S. Mason (dir. publ.), Oxford University Press, 2007, 181p.

EDWARDS, James C. *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. University Press of Florida, 1985, 271p.

ENGELMANN, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967, 150p.

_____. *Lettres, rencontres, souvenirs*. Sous la dir. de Ilse Somavilla et Brian McGuinness. Trad. de François Latraverse. Paris: Éditions de l'Éclat, 2010, 251p.

ÉPICTÈTE *Entretiens. Livres I à IV*. Trad. de Joseph Souilhé et col. de D'Amand Jagu. Gallimard, 2004, 349p.

_____. «Manuel d'Épictète». In: *Pensées pour moi-même*. Trad. de Mario Meunier. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, 248p.

FEAGIN, Susan. *Reading with Feeling: The Aesthetics of Appreciation*. Ithaca: Cornell University Press, 1996, 260 p.

FERBER, G. «Der Grundgedanke des *Tractatus* als Metamorphose des obersten Grundsatzes der Kritik der reinen Vernunft». In: *Kanstudien* 74, 1983, p.460-468.

FERREIRA, M. Jarne. «The point outside the world: Kierkegaard and Wittgenstein on nonsense, paradox and religion». In: *Religious Studies* 30, 1994, p.29-44.

FOGELIN, Robert J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press US, 1994, 238p.

FRASCOLLA, Pasquale. «The Tractatus System of Arithmetic». In: *Synthese*, 112, 3, 1997, p.353-378.

_____. *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. Routledge, 2007, 244p.

_____. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. London et New York: Routledge, 1994, 189p.

FREGE, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, 233p.

GEACH, Peter T. «Saying and showing in Frege and Wittgenstein». In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*. Hintikka Jaakko (dir. publ.), Acta Philosophica Fennica, 28, 1976, p.54-70.

GIBSON, John. «Reading for life». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.). London: Routledge, p.109-124, 2004.

GIBSON, John et HUEMER, Wolfgang (dir. publ.). *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge, 2004, 356p.

GLOCK, Hans-Johann. *Dictionnaire Wittgenstein*. Trad. de Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara. Gallimard, 2003, 614p.

_____. «Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will». In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Christopher Janaway (dir. publ.). Cambridge et New York: Cambridge University Press, p.422-442, 1999.

_____. «The development of Wittgenstein's Philosophy». In: *Wittgenstein: a critical reader*. Hans-Johann Glock (dir. publ.), 2001, p.01-25 [Wiley-Blackwell].

_____. «Wittgenstein and Reason». In: *Wittgenstein: biography and philosophy*. James Carl Klagge (dir. publ.), Cambridge University Press, 2001a, 272p.

GOLDFARB, Warren D. «Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond's *The Realistic Spirit*». In: *Journal of Philosophical Research*, 22, 1997, p.57-73.

GOODMAN, Russell B. «How a thing is said and heard: Wittgenstein and Kierkegaard». In: *History of Philosophy Quarterly*, vol.3, n.2, 1986, p.335-353.

GOULD, Timothy. «Restlessness and the achievement of peace: writing and method in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.). London: Routledge, p.75-91, 2004.

GRANGER, Giles-Gaston. «Introduction». In: *Carnets 1914-1916*. Introd. et trad. de Giles-Gaston Granger, Gallimard, p.07-17, 1971.

GRIFFITHS, Phillips A. «Wittgenstein, Schopenhauer and ethics». In: *Understanding Wittgenstein*. Godfrey Vesey (dir. publ.). Ithaca: Cornell University Press, p.96-116, 1974.

HACKER, Peter M.S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986, 341p.

_____. «Was he trying to whistle it?» In: *The new Wittgenstein*. Alice Crary et Rupert Read (dir. publ.). London: Routledge, p.353-388, 2000.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, 2002, 404p.

_____. *La citadelle intérieure: Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997, 386p.

_____. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin, 2004, 126p.

HALLER, Rudolf. *Questions on Wittgenstein*. Bristol: Routledge, 1988, 149p.

HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. d'Emmanuel Martineau. Gallimard, 1985, 323p.

HINTIKKA, Jaakko. «On Wittgenstein's 'Solipsism'». In: *Mind*, New Series, vol.67, n.265 (January), 1958, p.88-91.

_____. «Wittgenstein on Being and Time». In: *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and On-and-a-Half-Truths*. Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers, p.241-274, 1996.

HINTIKKA, Merrill B. et HINTIKKA, Jaakko. *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1986, 326p.

HUEMER, Wolfgang. «Introduction: Wittgenstein, Language and Philosophy of Literature». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.), London: Routledge, 2004, p.01-13.

INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon press, 1985, 348p.

INWOOD, Brad, et LOYD, Gerson P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. 2^e éd. rev. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997, 441p.

ISAVA, Luis Miguel. *Wittgenstein, Kraus, and Valéry: a paradigm for poetic rhyme and reason*. Michigan, P. Lang, 2002, 196p.

JACQUETTE, Dale. «Wittgenstein's Tractatus and the Logic of Fiction». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.). London: Routledge, p.305-317, 2004.

JANIK, Allan. *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi, 1985, 161p.

_____. «Schopenhauer and early Wittgenstein». In: *Philosophical Studies* 15, 1966, p.76-95.

_____. *Wittgenstein's Vienna revisited*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2001, 287p.

JANIK, Allan et TOULMIN, Stephen E., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1978, 239p.

JAQUET, Chantal. *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Publications de la Sorbonne, 2005, 304p.

_____. *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé, 1997, 217p.

JOHANNESSEN, Kjell S. et Nordenstam, Tore. «Wittgenstein, aesthetics and transcendental philosophy». In *Ethics: Foundations. Problems and applications*. Edgar Morscher et Rudolf Stranzinger. Vienne: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.

LANGE, E. M. *Wittgenstein und Schopenhauer*. Cuxhaven: Junghans, 1989.

LAUGIER, Sandra. *Wittgenstein: le sens de l'usage*. Vrin, 2009, 356p.

LATRAVERSE, François. «Ce que se taire veut dire: remarques sur la question du silence dans le *Tractatus*». In: *Corps écrits*, n.12, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, p.39-54.

_____. (trad.) *Tractatus logico-philosophicus*. Groupe de recherche Peirce-Wittgenstein. Université du Québec à Montréal, 2000-2001, 77p.

LERIDER, Jacques. *Les cas Otto Weininger: Racines de l'antiféminisme et l'antisémitisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

LIPPITT, John et HUTTO, Daniel. «Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein» in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III, 1998.

LITTLE, Margaret O. «Wittgensteinian Lessons on Moral Particularism». In: *Slow cures and bad philosophers: essays on Wittgenstein, medicine, and bioethics*. Carl Elliot (dir. publ.). Duke University Press, p.161-180, 2001.

LONG, Anthony A. et SEDLEY, David N. *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*. Trad de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris: GF Flammarion, 2001, 570p.

LOOBUYCK, Patrick. «Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics». In: *Methaphilosophy*, vol.36, n.3 (April), 2005, p.381-399.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Michigan: Clarendon Press, 1983, 400p.

MALCOLM, Norman. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1989, 136p.

MARC AURÈLE. *À soi-même Pensées*. Trad. de Pierre Maréchaux. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003, 287p.

_____. *Pensées pour moi-même*. Trad. de Frédérique Vervliet. Suivi de *Sur Marc-Aurèle* par Ernest Renan. Paris: Arléa, 1992, 251p.

MARCONDES, Danilo. «Ceticismo e Filosofia Analítica: Por um Novo Rumo». In: *A Filosofia Analítica no Brasil*. Maria C.M de Carvalho, M.C.M. (dir. publ.). Campinas: Papirus, p.09-38, 1995.

_____. «Duas Concepções de Análise do Desenvolvimento da Filosofia Analítica». In: *Paradigmas Filosóficos da Atualidade*. Maria C.M. de Carvalho (dir. publ.). Campinas: Papirus, p.11-38, 1989.

MARION, Mathieu. *Ludwig Wittgenstein. Introduction au "Tractatus logico-philosophicus"*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, 128p.

_____. «Operations and Numbers in the *Tractatus*». In: *From the Tractatus to the Tractatus and Other Essays*, sous la dir. de Gianluigi Olivieri, Peter Lang, p.105-123, 2001.

_____. «Throwing away the baby with the bath water: Wittgenstein, Goodstein and the equation calculus» (version anglaise de l'auteur de «Jogando o bebê junto com a água do banho: Wittgenstein, Goodstein e o cálculo equacional»). In: *Dois pontos*, vol.6, n.1 (outubro), 2009, p.195-246.

_____. *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 260p.

MASLOW, Alexander. *A study in Wittgenstein's 'Tractatus'*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1961, 162p.

MAURY, André. «The concepts of *Sinn* and *Gegenstand* in Wittgenstein's *Tractatus*». In: *Acta Philosophica Fennica*, vol.29, n.4. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1977, 176p.

MCGINN, Marie. «Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus*». In: *The Philosophical Quarterly*, 49 (179), 1999, p.491-513.

_____. *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Clarendon Press, 2006, 316p.

MCGUINNESS, Brian. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. Routledge, 2002, 299p.

_____. «Préface». In: *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. Ludwig Wittgenstein. D'après les notes de Friedrich Waismann, sous la dir. de Brian McGuinness, trad. de Gérard Granel, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, p.i-xxiv, 1991.

_____. (dir. publ.). *Wittgenstein in Cambridge: letters and documents, 1911-1951*. Oxford: Blackwell, 2008, 498p.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape, 1990, 654p.

MOUNCE, Howard O. «Reply to Read and Deans». In: *Philosophical Investigations*, 26 (3), 2003, p.269-270.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. «The Good Sense of Nonsense: a reading of Wittgenstein's *Tractatus* as nonself-repudiating». In: *Philosophy* 82, 2007, p.147-177.

MULLIGAN, Kevin. «Philosophy, animality and justice: Kleist, Kafka, Weininger, and Wittgenstein». In: *Structure and Gestalt: philosophy and literature in Austria-Hungary and her successor states*. Barry Smith (dir. publ.), Amsterdam: Benjamins, 1981.

NUSSBAUM, Martha C. *The therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton et Oxford: Princeton University Press, 2009, 558p.

PERLOFF, Marjorie. «“But isn't the *same* at least the same”: Wittgenstein and the question of poetic translatability». In: *The Literary Wittgenstein*. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.). London: Routledge, 2004, p.34-54.

_____. *Wittgenstein's ladder: poetic language and the strangeness of the ordinary*. University of Chicago Press, 1996, 285p.

PINTO, Paulo R.M. *Iniciação ao Silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998, 366p.

_____. «Sobre a Natureza da Filosofia: Wittgenstein e o Pirronismo». In: *Kriterion*, vol. 36, n.92, 1996, p.164-183.

PORCHART Pereira, Oswaldo. «Ainda é Preciso Ser Cético». *Discurso*, v.32, São Paulo, 2001, p.9-30.

_____. «O Ceticismo Pirrônico e Os Problemas Filósofos Em Cadernos». In: *História e Filosofia da Ciência*, vol.6, Campinas, 1996.

PRIEST, Graham. «Two Dogmas of Quineanism». In: *The Philosophical Quarterly*, vol.29, n.117 (October), 1979, p.289-301.

PROOPS, Ian. *Logic and Language in Wittgenstein's Tractatus*. London et New York: Garland Publishing, 2000, 121p.

ROMON, Charles. *Spinoza et la pensée moderne: constitutions de l'objectivité*. Éditions L'Harmattan, 1998, 384p.

RAMSEY, Frank P. *The Foundations of Mathematics and other logical essays*. Braithwaite, Richard B. (dir. publ.), vol.5, London: Routledge, 2001, 292p.

READ, Rupert et Deans, Rob. «'Nothing is shown': A 'Resolute' Response to Mounce, Emiliani, Koethe and Vilhauer». In: *Philosophical Investigations*, 26 (3), 2003, p.239-268.

REID, Lynette. «Wittgenstein's Ladder: The Tractatus and Nonsense». In: *Philosophical Investigations*, 21:2 (April), 1998, p.97-151.

REY-DEBOVE, Josette et Rey, Alain (dir. publ.). *Le nouveau Petit Robert*. Éd. rév. 2000.

RHEES, Rush. *Discussions of Wittgenstein*. Londres: Routledge et Kegan Paul, 1970, 161p.

RUSSELL, Bertrand. «Introduction». In: *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de Giles-Gaston Granger, Gallimard, 1993, p.13-28.

SAVICKEY, Beth. *Wittgenstein's Art of Investigation*. Routledge, 1999, 266p.

SCHALKWYK, David. «Wittgenstein's "imperfect garden": the ladders and labyrinths of philosophy as *Dichtung*». In: *The Literary*

Wittgenstein. John Gibson et Wolfgang Huemer (dir. publ.), p.55-74, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de A. Burdeau. Presses Universitaires de France, 1966, 1434p.

SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press, 2006, 201p.

SLUGA, Hans. «Wittgenstein and Pyrrhonism». In: *Pyrrhonian Skepticism*. Walter Sinnott-Armstrong (dir. publ.), Oxford University Press, 2004, 237p.

SÉNÈQUE. *Entretiens: Lettres à Lucilius*. Paul Veyne (dir. publ.), Paris: Bouquins Robert Laffond, 1993, 1103p.

SEXTUS EMPIRICUS. *Esquisses pyrrhoniennes*. Introd., et trad. de Pierre Pellegrin. Paris: Éditions du Seuil, 1997, 570p.

SMITH, Barry. «Weininger and Wittgenstein». In: *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Brian McGuinness, Gordon Baker et Aldo Gargani (dir. publ.). Michigan: ETS, p.227-257, 1985.

SMITH, Plinio J. «Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia». In: *Analytica*, vol.1, n.1, 1994, p.153-186.

_____. «Wittgenstein: Racionalidade e Ceticismo». In: *Kriterion*, n.92, 1995, p.37-65.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Trad. de Robert Misrahi, Éditions de l'éclat, 2005, 502p.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus. A critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1964, 241p.

STOKHOF, Martin. J. B. *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2002, 329p.

SZASZ, Thomas Stephen. *Anti-Freud: Karl Kraus's criticism of psychoanalysis and psychiatry*. Syracuse University Press, 1990, 180p.

THOMPSON, Della (dir. publ.). *Pocket Oxford Russian Dictionary*. 3^e éd. 2006.

THROSRUD, Harald. *Ancient Scepticism*. University of California Press, 2009, 248p.

TOLSTOÏ, Léon. *Abrégé de l'Évangile*. Nicolas Weisbein (dir. publ.) Paris : Éditions Klincksieck, 1969, 337p.

_____. *A Confession*. Trad. de Jane Kentish. Penguin Books, 2008a, 98p.

_____. *Anna Karénine*. Trad. de Henri Mongault, Gallimard, 2008, 909p.

_____. *Hadji-Mourat*. Marseille: Éditions Climats, 1995, 168p.

_____. *Le père Serge*. Trad. de J.-W. Bienstock. Cognac: Le temps qu'il fait, 1992, 100p.

_____. *Résurrection*. Trad. de Teodor de Wyzewa. Lausanne: Éditions Rencontre, 1962, 597p.

URMSON, J.O. *Philosophical Analysis: its Development Between the two World Wars*. Oxford University Press, 1956, 214p.

VEYNE, Paul. «Préface». In: *Entretiens: Lettres à Lucilius*. Sénèque, Paul Veyne (dir. publ.). Paris: Bouquins Robert Laffond, p.vii-clxxi, 1993.

XENAKIS, Iason. *Epictetus Philosopher-Therapist*. Hague: Martinus Nijhoff, 1969, 141p.

WEILER, Gershon. *Mauthner's Critique of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 364p.

WILSON, Catherine. «Literature and Knowledge». In: *Philosophy*, 58, 1983, p.486-496.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Carnets 1914-1916*. Suivi de *Notes sur la logique, Notes dictées à G. E. Moore, en Norvège* et *Extraits de lettres de Wittgenstein à Russell, 1912-1920*. Introd. et trad. de Giles-Gaston Granger, Gallimard, 1971, 249p.

_____. *Carnets secrets. 1914-1916*. Trad. de Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001, 122p.

_____. *Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey, and Sraffa*. Brian McGuinness et George-Henrik von Wright (dir. publ.), 2^e éd. rev. Wiley-Blackwell, 1997a, 349p.

_____. «Conférence sur l'éthique». In: *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. Éditions Gallimard, p.137-155, 2000.

_____. *Correspondance (Cambridge)*. Brian McGuinness et George-Henrik von Wright (dir. publ.), trad. Gérard Granel et Élisabeth Rigal. Trans-Europ-Repress, 2006, 211p.

_____. *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick*. Antonia Soulez (dir. publ.), vol.2, Presses Universitaires de France, 1997, 318p.

_____. *Fiches*. Trad. de Jean-Pierre Cometti. Gallimard, 2008, 167p.

_____. *Grammaire philosophique*. Rush Rhees (dir. publ.), trad. de Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1980, 630p.

_____. *Letters to C. K. Ogden, with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-philosophicus*. Letters of F.P. Ramsey. Oxford: Basil Blackwell, 1973, 90p.

_____. *Philosophical Occasions, 1912-1951*. James Carl Klagge et Alfred Norman (dir. publ.), Hackett Publishing, 1993a, 542p.

_____. *Remarques mêlées*. Trad. de Gérard Granel. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1984, 114p.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de Giles-Gaston Granger, Gallimard, 1993, 123p.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introd. et trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994, 294p.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de C.K. Ogden, London, New York: Routledge, 1994, 207p.

_____. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, 621p.

_____. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. D'après les notes de Friedrich Waismann, sous la dir. de Brian McGuinness, trad. de Gérard Granel. Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1991, 260p.

_____. *Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932*. John King (dir. publ.). Michigan : Rowman and Littlefield, 1980, 124p.

WRIGHT, George H.von. «A Biographical Sketch». In: *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Malcolm, Norman. Oxford: Oxford University Press, 1989, p.01-20.

ZIJLSTRA, Onno. *Language, Image, and Silence: Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*. Peter Lang, 2006, 183p.