HAL
open science

Wittgenstein et la vie à venir : éthique et logique dans le Tractatus logico-philosophicus

Anthony Morel

To cite this version:

Anthony Morel. Wittgenstein et la vie à venir : éthique et logique dans le Tractatus logico-philosophicus. Philosophie. Université Clermont Auvergne, 2021. Français. NNT : 2021UCFAL005 . tel-03564101

HAL Id: tel-03564101

https://theses.hal.science/tel-03564101

Submitted on 10 Feb 2022

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

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

UNIVERSITE CLERMONT AUVERGNE
UFR LETTRES, CULTURES ET SCIENCES HUMAINES
Ecole doctorale « Lettres, langues et sciences humaines »
Unité de recherche : PHIER (Philosophies et rationalités)

THESE

En vue d'obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE CLERMONT AUVERGNE
Discipline : Philosophie
Présentée et soutenue publiquement par

Anthony MOREL

Le Jeudi 20 Mai 2021

WITTGENSTEIN ET LA VIE A VENIR

Ethique et logique dans le Tractatus logico-philosophicus

Directeur de thèse :

M. le Professeur Sébastien Gandon

Co-directeur de thèse :

M. Mauro Luiz Engelmann (Associate Professor)

JURY

M. Emmanuel Cattin, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), *rapporteur*

M. Mauro Luiz Engelmann, Associate Professor à l'Universidad Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brésil), *co-directeur*

M. Sébastien Gandon, Professeur à l'Université Clermont Auvergne, *directeur*

Mme Elise Marrou, Maître de Conférences à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

M. Jean-Philippe Narboux, Maître de Conférences Habilité à l'Université Bordeaux Montaigne, *rapporteur et président du jury*

Mme Elisabeth Schwartz, Professeur émérite de l'Université Clermont Auvergne

Remerciements

Je remercie mon directeur, Sébastien Gandon, pour sa patience, son aide, ses conseils, sa disponibilité et sa grande bienveillance. Sans lui, ce travail ne serait jamais venu à terme.

Ainsi que mon co-directeur, Mauro Engelmann, pour ses critiques franches et vives, lesquelles sont parvenues, et c'est somme toute précieux, à me faire voir à quel point ma lecture de Wittgenstein ne va décidément pas de soi.

Je remercie Elisabeth Schwartz qui m'a, alors que j'étais jeune étudiant à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, et pour ce qui nous occupe ici, introduit au *Tractatus logico-philosophicus* ainsi qu'à l'œuvre de Granger, a ensuite dirigé mon mémoire de Master II consacré à Wittgenstein, puis accompagné l'élaboration du présent travail. Les mots manquent pour dire tout ce que je lui dois, la dette philosophique et humaine que j'ai contractée à son égard. Sans elle, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Je remercie Alexandre Lowit, pour nos conversations de toutes ces années. Là encore, les mots me font défaut pour dire tout ce qu'il m'a apporté. Et je ne peux qu'avouer et déplorer la faiblesse de mon propre « regard », lequel peine à voir et n'a de cesse de passer à côté de l'essentiel.

Je remercie Emmanuel Cattin, pour son enseignement à l'Université Blaise Pascal ainsi que son soutien et ses encouragements durant toutes ces années.

Je ne saurais oublier Alain Petit, son enseignement, son exemple, ni le souvenir d'une discussion mémorable à propos de Wittgenstein.

Je remercie également Philippe Le Mer qui m'a tant appris, à commencer par ce qu'est un problème philosophique, et qui est parvenu à débloquer ma plume autant que ma tête, M. Potter, qui a eu la générosité de m'accueillir dans son cours à l'Université de Cambridge, Elisabeth Rigal, Agathe Camus, Bertrand Nouailles, Reza Hosseini, Emeline Durand, Marco Bastianelli, l'équipe de la Bibliothèque Lafayette de Clermont-Ferrand, en particulier Frédéric Lazuech, ainsi que le service du Prêt entre Bibliothèques, notamment Benoît Martin, les étudiants de deuxième année de Licence de Philosophie, pour l'année scolaire 2017-2018, de l'Université Clermont Auvergne, que j'ai essayé d'introduire au *Tractatus* et qui m'ont en retour tant apporté, l'Université Clermont Auvergne, enfin, sans l'aide, le contrat doctoral, de laquelle ce travail n'aurait pu être réalisé.

Les autres, essentiels, sont trop intimes pour être nommés ici.

Introduction : D'où vient l'ambiguïté du *Tractatus logico-philosophicus* ?

> Les œuvres des grands maîtres sont des soleils qui gravitent autour de nous. Aussi toute grande œuvre qui aujourd'hui a disparu sous l'horizon verra-t-elle revenir son heure.
>
> L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, 1931.

> C'est une grande tentation que de vouloir rendre l'esprit explicite.
>
> L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, 1930.

> Il y a deux raisons qui me donnent le droit de ne rien vous dire, dit Carrier. D'abord, il faut préserver le secret, pas tellement d'ailleurs pour ne pas le dévoiler, mais pour qu'il continue à produire. Le secret, théorisa-t-il, n'est pas le dernier voile qui dissimule un certain objet au bout d'un certain parcours, il est ce qui anime la totalité de ce parcours. La ruse du secret, c'est de vous faire croire qu'il n'est qu'un masque, alors qu'il est un moteur. Et c'est ce moteur qu'il faut entretenir parce qu'il vous fait marcher. Si je vous révélais le moindre fragment de secret, vous n'en sauriez pas beaucoup plus et cela risquerait de casser quelque chose dans le moteur, personne n'y gagnerait.
>
> Jean Echenoz, *Le méridien de Greenwich*.

Le *Tractatus* est un livre ambigu. Preuve en est qu'on ne sait toujours pas comment on doit le prendre, comment il doit être lu : comme un traité de métaphysique métaphysiquement tourné contre la métaphysique – et c'est bien l'apparence qu'au prime abord il prend – mais comment alors pourrait-il échapper au porte-à-faux, à la contradiction essentielle qu'il voit ainsi être inscrite en lui ? Comme un traité de métaphysique, thérapeutiquement c'est-à-dire ironiquement tourné contre la métaphysique – auquel cas sa première apparence, très concertée, ne serait que pose ou affectation, soit une fausse apparence – mais comment alors en assurer le contenu, c'est-à-dire, somme toute, être encore en mesure de le lire ? Comme une œuvre de clarification logique interne du langage, auquel cas il pourrait prétendre à une forme de neutralité envers la métaphysique qu'il finirait, ainsi œuvrant, par dissoudre – mais échappe-t-on si facilement à cette dernière ?

Cette ambiguïté massive se décline à son tour en quatre équivoques plus localisées : une *équivoque logique* – elle concerne le statut du discours du Traité : si la langue même du *Tractatus* ne satisfait effectivement pas aux conditions du sens par et en lui tout du long élucidées, comment aura-t-il pu être compris ? – une *équivoque éthique* – elle a trait au domaine qui revient à l'ineffable : fait-il un au-delà substantiel à l'exprimable à bon droit, ou bien finit-il par se réduire à rien, se résoudre à une stricte vacuité ? – une *équivoque métaphysique* – elle renvoie au sujet connaissant : le *Tractatus*, empruntant à Schopenhauer, a-t-il son fondement dans une *doctrine*, certes plus tue que dite, ou bien, ignorant souverainement ce dernier, s'élève-t-il sur du vide ? – une *équivoque ontologique*, enfin, qui ne fait que porter à son comble la précédente – faut-il lire l'ouverture du Traité, soit les élucidations en 1 et en 2 comme délivrant une authentique ontologie, c'est-à-dire comme se prononçant sur l'être, ou bien n'y-a-t-il là qu'un examen systématique des réquisits nécessaires à la bonne marche du langage, soit une sorte d'équivalent ou de transposition de l'analytique transcendantale kantienne ?

A l'examen, il nous a semblé que toutes ces équivoques avaient à céder la place, et l'ambiguïté apparente, à s'évanouir, si on restituait au livre sa visée éthique, c'est-à-dire le système en quoi il consiste et que font la logique – *logique* étant pris ici au sens large : celui d'investigation transcendantale du langage, laquelle occupe le Traité pour sa plus grande part

– et l'éthique – dont l'élucidation, lapidaire, se trouve renvoyée en queue d'ouvrage. Car précisément, lire le *Tractatus* comme un dispositif éthique – étant précisé qu'un tel dispositif se découvrira tout autant (c'est tout un), au fil de ce travail, constituer un dispositif de sortie, par rebroussement, de la métaphysique – cela s'avérera finalement la seule manière, radicale, de cesser de le lire comme un traité de métaphysique sans plus, comme l'exposé d'une doctrine, bref comme un *Lehrbuch*, et ainsi, ainsi seulement, la seule manière d'être en mesure de sauver et d'assurer, tout en l'exhibant, sa profonde unité[1].

Soit. Mais quel système ? Car des manières de faire système, il y en a beaucoup. Aussi en essaierons-nous successivement plusieurs. En contrepoint de Granger – selon qui, dans le *Tractatus*, « […] l'organisation de l'argumentation se confond avec une organisation de l'univers philosophique lui-même, […] l'ordre des raisons est indiscernable de l'ordre des matières »[2] – nous userons, comme d'autant de paradigmes, de Pierre Hadot, puis de Hegel.

C'est qu'à mesure qu'on s'enfonçait dans le *Tractatus*, qu'on travaillait le texte, il nous a semblé que l'ordre des raisons venait se décoller de l'ordre apparent des matières, le livre se mettre en branle, et en dernier lieu, une conjonction inédite du *système* et du *temps*, de la *dialectique* et de la *structure*, se faire jour : ce qui aura dicté et comme nécessité l'ordre même du travail qu'on va lire.

Il se compose de deux parties. La première se présente comme un vaste mouvement de clarification préliminaire : elle tente de faire tenir ensemble *et* la visée éthique du livre *et* sa dimension critique, c'est-à-dire, au fond, l'avant-propos du *Tractatus* avec la fameuse lettre à von Ficker d'octobre ou novembre 1919, bref, de donner un commentaire croisé des deux. On objectera certainement que c'est faire beaucoup de cas d'une simple lettre[3]. Mais il nous paraît que c'est l'un des rares, sinon le seul, textes où Wittgenstein, ces années, aura cherché à expliciter le sens entier, à exprimer la signification ultime de sa propre tentative philosophique, et non pas seulement à préciser, ce qui certes est très précieux, certains détails du livre pris en sa technicité. Aussi ne voit-on pas pourquoi, ni comment, de quel droit pour ainsi dire, on pourrait ou devrait en faire l'économie. Et l'objection, nous semble-t-il, cache en dernier lieu une difficulté de méthode : c'est qu'on ne saurait pas, pensons-nous, au nom de la précompréhension qu'on a du livre, faire le tri et exclure *apriori* tout ce qui ne cadre pas avec nos attentes, avec ce qu'on voudrait que le livre soit. Ou alors il faut être rigoureux, et si

---

[1] Nous renonçons ici, en ouverture, à donner un tableau systématique, un panorama de la littérature secondaire consacrée au *Tractatus logico-philosophicus*. Le lecteur trouvera cependant, au fil du présent travail, à chaque fois et pour chacun des problèmes ou équivoques rencontrés, une revue des différentes positions, et verra ainsi, petit à petit, se constituer une histoire de la réception critique du Traité, ou plutôt qu'une histoire : l'espace des thèses soutenues à son propos.

[2] G-G Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix, Alinéa, 1990, « L'argumentation du *Tractatus* : systèmes philosophiques et métastructures. », §8, p.127. Rappelons en outre ceci : « L'architecture d'ensemble d'une œuvre de connaissance semble devoir correspondre à l'un des deux « ordres » distingués par Descartes : ordre des matières, ordre des raisons. Le premier est celui de la genèse des contenus objectifs de la connaissance, le second celui d'une production de la certitude dans l'esprit qui connaît. […] Si Descartes peut tenter de présenter sa doctrine selon l'ordre des matières – comme dans les *Principes* –, n'est-ce pas justement dans la mesure où il vise à constituer une *science* universelle, dont la philosophie au sens strict, ou métaphysique, ne serait que la démarche préparatoire de fondation ? » (*Ibidem*, §2, p. 119).

[3] Position défendue entre autres et très explicitement par Hans-Johann Glock : « Wittgenstein maintained that the 'point' of *Tractatus logico-philosophicus* was an ethical one, namely to delimit the 'Ethical' from within, by 'remaining silent about it' [citations de la lettre à Ficker que nous évoquions, datée du 10 novembre 1919]. However, the structure and composition of the *Tractatus* suggest rather than the mystical passages owe their existence to Wittgenstein's experiences during the war, and were grafted onto a logical trunk (the connection being provided by the saying/showing distinction). This is confirmed by the fact that ethics plays only a minor role in Wittgenstein's subsequent rethinking of the *Tractatus*. » [Entrée *Ethics*, p.108] ; « In a letter to von Ficker [celle du 10.11.1919], he proclaimed that the *Tractatus* 'consists of two parts : of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within…by my book ; and I'm convinced that, *strictly* speaking, it can ONLY be delimited in this way.' // There are reasons for regarding this as a slightly hysterical piece of self-promotion *vis-à-vis* a potential publisher. » [Entrée *saying/showing*, p.330]. (H-S Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1996).

on décide, par principe, de ne point mobiliser la correspondance, ni, tant qu'on y est, les carnets préparatoires, s'y tenir radicalement, sans exception et jusqu'au bout. Mais reprenons. Ce premier mouvement, donc, essaie de prendre un peu de champ, de faire une sorte de synopsis. Idéalement, il aurait dû consister en un unique développement continu, d'un seul bloc. Nous nous sommes finalement résolus, sans quoi il eût risqué d'être totalement illisible, à le découper en trois chapitres, et chacun d'eux en autant de sections, et quand ces dernières étaient décidément encore trop longues, en sous-sections.

Quant à la seconde partie, elle se divise en trois études, intrinséquement liées, chacune se focalisant sur des endroits précis du livre, ceux précisément qui, à l'examen, nous sont apparus stratégiques, c'est-à-dire constituant les linéaments de l'ordre inapparent du Traité. Là encore, on objectera, mais cette fois avec raison, croyons-nous : c'est qu'arrivé au terme de ce travail, le lecteur ne pourra pas ne pas se dire que le travail qu'il a lu n'a pas été à la hauteur des déclarations qui l'ouvrent. Car pour qu'un système soit effectivement restitué et constitué comme système, faut-il que sa restitution ait été exhaustive et systématique. Or on doit reconnaître nos lacunes : bien des points essentiels ne seront pas ici abordés. Rien n'y sera dit des mathématiques, à peu près rien des sciences de la nature, quant à la logique elle-même, force est d'admettre qu'elle n'aura pas été ressaisie dans toute sa technicité. Et celui qui écrit ces lignes – même s'il ne voit pas bien comment il aurait pu faire autrement, compte tenu de ses infirmités et du dilemme qui était le sien : comment restituer le système en son détail si d'abord, étant pris en son entier, n'en pas été élucidé le sens général ? – ne saura ainsi, *in fine*, que faire aveu de sa propre impuissance.

On s'étonnera peut-être, en outre, de ce que la seconde philosophie de Wittgenstein, celle qui prend le relais à la fin des années vingt, soit une décennie après que le *Tractatus* ait été achevé, ne soit pas considérée dans ce travail. Telle absence ne doit cependant pas faire maldonne : nous nous en remettrions bel et bien pour notre part, et contre ce qu'il pourrait sembler, à la thèse, très tôt défendue en France par Granger, d'une unité forte de l'œuvre de Wittgenstein – pareille unité étant, selon nous, à mettre au compte d'une persistance, tout du long de l'œuvre et jusqu'à son ultime bout, de la visée éthique qui était déjà et inauguralement celle du Traité : et peut-être ici se séparerait-on de la lecture qu'a donnée Granger. Pourquoi, alors, si peu de considération, dans ce travail, pour la « seconde philosophie », laquelle ne viendra, au mieux, être çà et là convoquée que pour attester de la persistance, et donc de l'importance, d'un thème, ou témoigner de ce qu'une idée au premier abord étrange n'était en vérité nullement étrangère à notre auteur ? Encore une fois, pour raison de méthode, sans parler d'un problème de temps. C'est que le risque de rétro-lecture, soit de lire le *Tractatus* à partir des *Recherches philosophiques*, ou ne serait-ce que du *Big Typescript*, voire des *Some Remarks on Logical Form*, c'est-à-dire, somme toute, de finir par ne pas le lire, nous a paru trop grand. Et quant à proposer une lecture intégrale de toute l'œuvre, il n'en était pas question. Aussi bien a-t-on dû essayer de désapprendre tout ce qu'on croyait savoir de la seconde philosophie, et surtout des critiques qu'après coup Wittgenstein adressera à la première, afin d'avoir une chance de voir le *Tractatus* se montrer tel qu'en lui-même il aura d'abord été, et partant, cela étant présentement renvoyé à plus tard, d'être en mesure de l'articuler un jour avec ce à quoi il s'avérera avoir ouvert.

On s'étonnera peut-être enfin – en cause : une certaine image qu'on se fait parfois de Wittgenstein et de son œuvre – de ce que ce travail n'aille pas sans convoquer souvent, trop laborieusement certes, bien des pages de l'histoire de la métaphysique. C'est que d'une part, il nous est apparu, à l'examen, que le *Tractatus* avait ses racines, profondes, dans la philosophie de langue allemande[4], de l'autre, qu'en tant qu'il est une grande œuvre de l'histoire de la

[4] En ce sens, nous souscrivons au jugement de George Pitcher rapporté par Allan Janik : « […] the *Tractatus* was primarily a Continental, one almost wants to say, a German rather than an English work…its content and style are German rather than English. » (A. Janik, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, Studien zur österreichischen Philosophie, Bd 9, 1985, « Schopenhauer and the Early Wittgenstein », p. 26).

philosophie, et en vertu de la prétention même qui est sienne d'en constituer le point final, il ne saurait être exilé ou mis à part de cette dernière.

Arrivé là, au terme de cette introduction, nous n'avons toujours pas répondu : D'où vient, alors, l'ambiguïté du *Tractatus logico-philosophicus* ?

Pour des raisons essentielles, telle question ne trouvera pas de réponse ici, non plus que dans le reste de ce travail. Car il faudrait, pour répondre, laisser se déployer les expériences de fond, les *grund Erfahrungen* qui portent le livre et le font parler comme il parle – et à les laisser ainsi se déployer, se découvrirait peut-être, *in fine*, que c'est d'abord et avant tout le seul travail du texte qui aura motivé et même causé de telles expériences, phénoménologiquement attestées – soit, somme toute, laisser se déployer un débat de fond entre la pensée à l'œuvre dans le *Tractatus* et la phénoménologie prise au sens large, assez large pour accueillir, en sus de Husserl, Heidegger. Un tel débat à venir est l'horizon même de ce travail.

PREMIERE PARTIE : Clarifications préliminaires

Une intention éthique ou critique ?

Le *Tractatus Logico-Philosophicus* ainsi que les textes qui le préparent (à savoir, principalement, les *Carnets 1914-1916*) seraient donc à lire, tout entier et en chacune de leur partie, comme une tentative éthique, tentative dont il revient alors au commentateur de retrouver le dispositif, de mettre au jour les linéaments et d'exposer le système.

Une telle thèse, si elle prescrit bien au lecteur une tâche et un travail, ne va pourtant pas sans obscurité. De fait, elle enveloppe *et* une difficulté de méthode – quel usage devons-nous faire des *Carnets 1914-1916* ? Si, bien souvent, Wittgenstein s'y montre plus loquace que dans le *Tractatus*, à les utiliser comme un commentaire du livre qu'ils préparent, ne risquons-nous pas d'en manquer l'originalité et la différence ? Comment résoudre cette tension entre la diachronie et la synchronie[5], le génétique et le structural ? – *et* une carence d'ordre conceptuel – que mettons-nous derrière ce mot d'*éthique*, dont l'histoire est si longue et les significations, multiples ? Et que signifie, pour la philosophie tractarienne, d'être animée par une visée éthique ?

Surtout, une telle thèse se heurte d'emblée à une objection factuelle : c'est que Wittgenstein lui-même n'a précisément pas, semble-t-il, entrepris la rédaction du *Tractatus* (achevée en août 1918[6]) dans une intention éthique. Si, dans l'enfance, des questions d'ordre moral agitent notre auteur[7], si ses premières années à Cambridge semblent être tourmentées par un sens aigu du « péché »[8], et si les *Geheime Tagebücher*, dès l'année 1914, consignent des inquiétudes éthico-religieuses, il faut toutefois reconnaître que l'éthique n'est prise explicitement et officiellement pour thème de la réflexion philosophique qu'à une date très tardive. De fait, elle ne fait effraction dans les *Carnets*, jusque-là occupés par des problèmes de logique et de langage, qu'en 1916. Et ce n'est qu'à partir de cette date[9], si l'on en croit Michael Potter, que ce qui avait été inauguré dès 1911[10] à Cambridge comme un travail de philosophe logicien ambitionne de s'emparer des thématiques éthiques et religieuses[11]. Aussi, plutôt qu'une intention séminale qui préside à l'élaboration de l'œuvre, l'éthique ne serait-elle qu'une greffe tardive qui ne permet nullement de rendre compte du livre en son entier. Et cela apparaîtra d'autant plus clairement si l'on se reporte à la *Préface* du *Tractatus* (elle-même

---

[5] Sur cette tension, voir notamment G-G Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, 7.17, p. 209.

[6] Sur ce point, la lettre de Wittgenstein à Russell du 13.03.1919, est très claire. Cf. *Wittgenstein in Cambridge, Letters and documents, 1911-1951*, B. McGuinness (ed.), Oxford, Wiley Blackwell, 2012 ; trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, Paris, Gallimard, 2015, [40], p.71.

[7] Voir Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape Ltd., 1990 ; trad.fr. A. Gerschenfeld, *Wittgenstein. Le devoir de Génie*, Paris, O. Jacob, 1993, Chap.1, « Le laboratoire de l'autodestruction », p. 13.

[8] Cf. l'anecdote rapportée par Russell (citée dans B. McGuinness, *Wittgenstein : A life : Young Ludwig (1889-1921)*, Londres, Duckworth, 1988 ; trad.fr. Y. Tenenbaum, *Wittgenstein. 1. Les années de Jeunesse*, Paris, Seuil, 1991, chap.5, « Cambridge 1912-1913 », p. 196) : « Une fois je lui demandai : « A quoi pensez-vous ? A la logique ou à vos péchés [*sins*] – Aux deux », me répondit-il, et il continua son manège. Je n'osais lui rappeler qu'il était temps de se mettre au lit, car nous avions lieu de supposer, lui et moi, qu'après m'avoir quitté il se suiciderait. »

[9] Sur les limites d'une méthode génétique lorsqu'il s'agit de restituer l'ordre d'un système, se reporter à la mise au point de G-G Granger à propos de D. Favrholdt, in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990, p. 39.

[10] C'est ainsi que Wittgenstein présente le *Tractatus* – *i.e.* comme fruit d'un travail initié dès 1911 – dans une lettre à Ficker vraisemblablement datée de la mi-octobre 1919. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G.H. von Wright (ed.), Salzbourg, Otto Müller, 1969 ; trad.fr. *Correspondance Philosophique*, op.cité, [186], p.234.

[11] M. Potter, « Wittgenstein's Pre-*Tractatus* manuscripts : a new appraisal », in *Wittgenstein's* Tractatus. *History and interpretation*, P. Sullivan & M. Potter (eds.), Oxford, University Press, 2013, p. 38 : « It [the book] began as a work in what we would now call philosophical logic narrowly conceived, and its concluding sentence specified a recursive procedure by which all propositions are obtainable from elementary propositions. What I have suggested here is that it is consistent with the available evidence to suppose that the widening of the book's ambitions to encompass an appreciation of mathematics, ethics, and religion did not take place until after the summer of 1916. »

écrite à une date très tardive, une fois le corps de l'ouvrage achevé[12]), laquelle, loin d'affirmer la préséance de l'éthique, assigne plutôt au traité une portée et une intention essentiellement critiques.

Mais que le sens d'une œuvre ne se manifeste qu'au final – de même que, parfois, la destination d'un chemin ne se révèle et ne s'impose qu'à l'arrivée – cela les disqualifient-ils pour autant comme sens et comme fin ? Ne faut-il pas qu'ils soient là dès l'initial – à la manière d'une idée cachée qui secrètement dirige, dicte à l'aveugle et fait rapsodiquement travailler – pour, *in fine*, avoir une chance de se montrer au plein jour et, à rebours, de tout unifier ? Toujours est-il que la première tâche qui nous incombe est de clarifier ce que nous voulons dire par ce mot d'*éthique*.

Chapitre 1 : Clarification préliminaire de la notion d'éthique.

1.1 Le sens éthique du Tractatus.

Après avoir essuyé le refus de trois éditeurs[13], et doutant fortement que son livre puisse être jamais compris (dans la mesure où ni Russell ni Frege ne semblent, à ses yeux, en avoir saisi le sens[14]), Wittgenstein se tourne vers Ludwig von Ficker – éditeur de la revue *Der Brenner* – et, dans une lettre, se résout finalement à lui livrer la clef de l'œuvre. Voici comment il présente alors (en octobre ou novembre 1919) son ouvrage :

> Peut-être vous aiderais-je en vous donnant quelques précisions sur mon livre. Car j'ai la certitude que vous ne tirerez pas grand-chose de sa lecture, parce que vous ne le comprendrez pas. La matière vous en paraîtra totalement étrangère. Mais, en réalité, elle ne vous l'est pas vraiment, car le livre a un sens éthique [*denn der Sinn des Buches ist ein Ethischer*]. J'avais un moment pensé inclure dans la préface une phrase [*Satz*] qui n'y figure pas, mais que je vous livre, car elle vous fournira peut-être la clef [*Schlüssel*]. Ce que j'avais envisagé d'écrire était ceci : mon livre comporte deux parties [*mein Werk bestehe aus zwei Teilen*], celle qui est présentée ici, et tout le reste que je n'ai pas écrit [*was ich nicht geschrieben habe*]. Et c'est justement cette seconde partie qui importe [*ist der Wichtige*].[15]

A ce stade de la lecture, il apparaît clairement que l'auteur lui-même assigne, au moins rétrospectivement (c'est-à-dire en 1919), un sens éthique à son livre, même si, selon lui, ce sens n'est, pour le lecteur, ni évident ni immédiatement apparent.

Il est en outre à noter que c'est bien d'éthique dont il est question et non pas de morale. Autrement dit, la philosophie tractarienne aurait plus à voir avec la visée d'une vie bonne et accomplie, c'est-à-dire heureuse, qu'avec une réflexion sur le devoir, l'obligation des normes et le bien. Si une telle distinction[16] (qui réserve au terme *éthique* la dimension téléologique et à celui de *morale*, la part déontologique) peut paraître arbitraire et surtout

---

[12]Voir notamment la biographie de B. McGuinness, *op.cité*, trad.fr. p. 321 ; et G. H. von Wright, "Historical introduction", in *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, Edited by B. Mc Guinness, T. Nyberg, G.H. Von Wright, London, Routledge and Kegan Paul, 1971 ; trad.fr. E. Rigal, *Wittgenstein*, Mauvezin, TER, 1986, "L'origine du *Tractatus*", p. 87.

[13] Sur ce point, voir la lettre à Ficker de la mi-octobre 1919 (trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, op.cité, [186], pp. 234-235).

[14] Sur le sentiment d'incompréhension de Wittgenstein, se reporter notamment à la correspondance avec Russell dont c'est un motif récurrent. Voir notamment les lettres du 19.08.1919 et du 12.06.1919.

[15] Nous reprenons la traduction d'Elisabeth Rigal, in *Correspondance Philosophique*, op.cité, [187], pp.236-237. On peut consulter l'original allemand dans *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, op.cité, "Historical Introduction", p.15.

[16] Nous empruntons cette distinction à Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1990, « Septième étude. Le Soi et la visée éthique. », p. 200. Notre paragraphe est particulièrement imprégné de cette lecture.

immotivée ici, un rapide examen des textes suffit à convaincre qu'elle n'est pas sans pertinence pour ce qui nous occupe. De fait, un des moteurs de la réflexion des *Carnets*, pour l'année 1916, est bien la recherche acharnée de la formule de la vie heureuse. Cette recherche est caractérisée par deux traits : la position du bonheur comme fin de la vie humaine[17] et la destitution des valeurs cardinales que sont le bien et le mal au profit d'une telle fin[18]. Les propositions du *Tractatus* numérotées en 6.4 et 6.5, les seules à prendre explicitement pour thème l'éthique, recueillent – nous y reviendrons – sous une forme particulièrement lapidaire ces investigations, et ne remettent pas en question, semble-t-il, ces deux traits. Par ailleurs, une telle déchéance de la morale (corollaire de la primauté de la visée éthique) trouve un écho dans la biographie du jeune Wittgenstein : ses premières années à Cambridge font montre – Russell le relève à plusieurs reprises – d'un mépris pour les théories morales [19] (qui énoncent prescriptions, principes et obligations à prétention universelle) ainsi que pour ceux qui les prêchent, tout en attestant d'une quête personnelle, particulièrement exigeante et passionnée, d'accomplissement de soi[20].

Enfin, il faut remarquer que c'est au livre *en son entier* qu'est attribuée une signification éthique, signification dont les propositions numérotées en 6.4 et 6.5 n'ont donc pas le monopole. Autrement dit, toutes les propositions du traité doivent être d'égale valeur eu égard à leur participation à l'éthique (et ce, même si elles n'ont pas toutes même valeur d'exposition[21]). Et puisque la philosophie du *Tractatus* forme un système[22], et quand bien même l'ordre, les parties et les connexions intimes de ce système ne sont pas immédiatement apparents – Wittgenstein, par le refus d'une métalangue, s'étant interdit à lui-même d'en dresser à part la table et surtout de la dire – il paraît nécessaire de distinguer entre deux acceptions du terme *éthique* : soit qu'il désigne ce qui n'est qu'une partie (parmi d'autres qui restent à identifier) du système philosophique consigné dans le livre, partie ramassée comme telle dans les propositions en 6.4 et 6.5 ; soit qu'il désigne le sens général de ce même système pris comme tout et ramené à son unité.[23]

Mais que veut dire alors, pour un système philosophique, avoir un sens éthique ? La réponse, à ce stade, nous semble être : en ce qu'il vise et concourt à la réalisation d'une vie bonne et accomplie, c'est-à-dire heureuse. Une telle vie serait donc le couronnement, la fin architectonique, d'un tel système. Ce serait elle qui, ultimement, lui confère son unité tout en donnant au livre qui l'expose sa signification – livre dont il convient désormais d'élucider le dispositif qui repose, si l'on en croit l'auteur, sur une division en deux parties (dont la

---

[17] Notamment, l'entrée du 6.7.1916 : « Et en ce sens Dostoievski a parfaitement raison, qui dit que l'homme heureux parvient au but de l'existence. », et celle du 29.7.1916 : « Il semble qu'on ne puisse rien dire de plus que : soyez heureux ! » (trad.fr. G-G Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971)

[18] Entre autres, l'entrée du 8.7.1916 : « Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal. » et celle du 30.7. 1916 : « J'en reviens toujours à ceci : que, simplement, la vie heureuse est bonne, et mauvaise la vie malheureuse. » (trad.fr. G-G Granger, *Carnets 1914-1916*, op.cité)

[19]Cf. Le témoignage de Russell rapporté par B. McGuinness dans sa biographie de Wittgenstein, in *op.cité*, Chap. 4, « Cambridge, 1911-1912 », trad.fr. p. 143 : « Il abomine l'éthique et la morale en général ; il se veut totalement impulsif et pense que c'est ainsi qu'il faut être. »

[20] Sur l'accomplissement de soi et les « impulsions », voir les témoignages de Russell repris dans *Ibid.*, Chap. 4, « Cambridge, 1911-1912 », trad.fr. p. 143-145.

[21] Se reporter à l'unique note de bas de page du *Tractatus* dans laquelle l'auteur explicite le système de numérotation des propositions du livre.

[22] C'est ce qu'une autre lettre à Ficker, datée vraisemblablement de la mi-octobre 1919, affirme sans doute aucun : « Il [le *Tractatus*] consiste à proprement parler en l'exposition d'un système. [*Es handelt sich, ganz eigentlich, um die Darstellung eines Systems.*] » in *Correspondance Philosophique*, op.cité, trad.fr. [186] p. 234. On pourra consulter l'original allemand dans : Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1914-1925*, (Her.) I. Zangerle, W. Methlagl, F. Seyr, A. Unterkircher, Innsbruck, Haymon Verlag, 1988, pp. 189-190.

[23] Une distinction semblable est faite par Piergiorgio Donatelli dans *Wittgenstein e l'etica*, Roma, Laterza, 1998, chap. II, 1., p. 68 : « La comprensione dell'etica del *Tractatus* dipende perciò dalla comprensione di come l'intero libro - la logica e l'etica allo stesso modo – può avere un senso etico e, in secondo luogo, di quale sia la connessione con l'etica come tema trattato *nel* libro. »

seconde, précisément la plus importante, n'est pas écrite), et qui, selon nous, appelle, pour être bien compris, un détour par la philosophie antique.

1.2 Le dispositif du Tractatus.

Que le terme *éthique* soit susceptible de recevoir deux sens – celui de partie d'un système *et* celui de fin venant parachever et unifier ce même système – c'est en effet ce qu'a bien vu, nous semble-t-il, Pierre Hadot alors qu'il s'agissait pour lui, non pas, certes, de commenter Wittgenstein mais de s'enquérir du mode de fonctionnement de la philosophie antique.

Selon lui, cette dernière vise avant tout à opérer une transformation, un perfectionnement de celui qui s'y exerce, c'est-à-dire à lui faire atteindre un état (ou niveau) supérieur de son *moi*[24], état dont la mesure absolue (l'idéal en tant que tel jamais atteint mais susceptible d'une approche infinie) est la *sagesse*[25]. La philosophie antique, saisie dans sa provenance platonicienne, serait alors à penser comme amour d'une sagesse qui la transcende et ne peut que lui échapper, tout en lui étant pourtant, d'une certaine façon, présente (puisque son idée l'anime et la détermine pour ainsi dire de l'intérieur)[26].

Aussi, relevant d'un choix existentiel et cherchant à transformer de fond en comble et sous toutes ses dimensions celui qui s'y adonne, la philosophie consisterait-elle avant tout, pour les Anciens, en une manière de vivre[27]. De là, et selon un partage emprunté aux Stoïciens, Pierre Hadot peut distinguer entre discours philosophique et philosophie (laquelle est l'exercice effectif, vécu, concret de ce dernier)[28]. Oublie-t-on cette distinction (étrangère à la plupart des modernes) – cet oubli, notons-le, est d'autant plus aisé que nous n'avons plus, entre les mains, qu'un texte inerte dont la meilleure part, à savoir l'effectuation vivante, a disparu avec l'auteur et plus largement avec l'Antiquité grecque et latine – et voilà qu'on se méprend sur les œuvres, les réduisant à une simple affaire théorique (d'où bien des apories et pseudo-problèmes)[29] là où leur souci est, selon lui, essentiellement pratique.

Mais faire porter à ce point l'accent sur la dimension pratique des philosophies anciennes, n'est-ce pas nier leur forte exigence de systématicité ? Non pas, nous semble-t-il, car système il y a et très cohérent[30] : c'est plutôt dire, pour Pierre Hadot, qu'à l'époque, on ne faisait pas des systèmes pour faire des systèmes, que leur vraie fin était ailleurs, que les séparer de la vie qu'ils visent et préparent équivaut à les tronquer de l'essentiel, à savoir de la réalisation vivante en laquelle ils culminent et qui les parachève.

Si, par exemple, le discours philosophique des Stoïciens se divise bien en trois parties – éthique, logique et physique – intrinsèquement liées et formant, sur le papier, un tout organique, il ne vaut réellement que dans la mesure où il est effectué dans la vie même du disciple, et ce d'une triple manière : comme éthique vécue (il s'agit d'accomplir devoirs et obligations morales), comme physique vécue (laquelle consiste en la contemplation de l'univers, la prise de conscience de notre appartenance au Tout, et dans le consentement à la

---

[24] P. Hadot, « Qu'est-ce que l'éthique ? », *in* P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 379.

[25] Sur la définition de la sagesse – laquelle implique un certain rapport au savoir, ainsi que bonheur, autarcie et liberté – se reporter à : P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, folio essai, 1995, Partie II, chap. IX, « Le sage », 'La figure du sage et le choix de vie', pp. 334-339.

[26] *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* op.cité, Partie I, Chap. IV « La définition du Philosophe dans le *Banquet* », p. 70-85 ; « Avant-propos », p.19.

[27] Cf. « La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », *Discours et mode de vie philosophique*, op.cité, p. 159 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* op.cité, « Avant-propos », p. 19.

[28] Sur cette distinction, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ?», *loc.cité*. p. 164-168 ; *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Livre de Poche, 2003, p. 154-155.

[29] « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », loc.cité, p. 156-157.

[30] Cf. « La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », loc.cité, p.155 et p.161.

Volonté de la Nature) et comme logique vécue (qui demande de critiquer représentations et jugements). Ces trois dimensions, simultanément réalisées qu'elles sont dans chaque acte du philosophe, n'en forment au final qu'une seule. Autrement dit, c'est la vie (philosophique) elle-même qui opère leur synthèse (laquelle fait rétrospectivement apparaître comme artificielles leur division et leur distinction, pourtant nécessaires dans l'ordre du discours) et qui tend à les unir toutes trois dans la simplicité parfaite d'un point sans extension, et ce dans et par la visée d'une sagesse idéale[31]. Un tel système philosophique est donc ouvert ; il ne trouve son achèvement ainsi que son unité effective (unité qui, certes, n'en finit pas d'advenir et qui n'est somme toute jamais définitivement accomplie, pour autant que la sagesse soit un idéal inaccessible et à chaque fois reporté) qu'en tant qu'une fin éthique (c'est-à-dire la visée d'une vie bonne et accomplie, sage) le couronne : le point de mire qui vient l'unifier est au-delà du discours et des mots.

Le terme *éthique* ne désigne plus alors une partie parmi d'autres du système mais bien sa fin architectonique. Et c'est précisément pour éviter la confusion des deux usages, c'est-à-dire pour ne pas faire accroire que vivre philosophiquement, c'est simplement accomplir ses devoirs et obligations morales[32] – mais aussi en vertu même de la connotation morale voire moralisante que peut prendre le mot et qui le gêne[33] – que Pierre Hadot lui préfère celui de *pratique*. Précisons qu'il ne s'agit pas là, comme le propose Cora Diamond[34], de refuser la division du discours philosophique en parties ou matières (dont l'une serait la philosophie morale) – l'éthique, saisie alors comme attitude générale à l'égard du monde, pénétrant chacune d'entre elles et dissolvant finalement tout cloisonnement et de là toute exigence de systématicité d'un tel discours – mais seulement d'admettre que si la philosophie consiste bien en la construction de systèmes divisés en partie articulées, ces derniers (en leur ambition totalisante) ne valent ultimement qu'en tant qu'ils sont réalisés comme vie.

Toujours est-il que la philosophie antique serait, si on l'en croit – et c'est là où nous voulions en venir – divisée en deux parties : la première étant écrite (ce sont les ouvrages des philosophes à nous être parvenus et plus généralement le discours) quand la seconde, la plus importante, ne l'est pas, pour la simple et unique raison qu'elle est une vie et que se contenter de parler, de discourir – voire de prêcher – ne suffit pas (ce serait bavarder au lieu de faire et la philosophie demande bien plus). Certes, il ne faut pas se méprendre sur l'articulation de ces deux parties : pour Pierre Hadot, une « dialectique » les unit, chacune se nourrissant respectivement de l'autre. Autrement dit, entre elles deux, les ponts ne sont jamais coupés et il n'est pas question de clôturer la première en la quittant définitivement pour la seconde, mais bien plutôt d'aller et venir perpétuellement de l'une à l'autre[35] (une vie sans concept étant aveugle quand un discours sans vie est vide), ce mouvement étant celui-là même d'une philosophie qui se sait condamnée à ne jamais atteindre la sagesse, laquelle seule pourrait se permettre, à bon droit, d'être silencieuse et de laisser derrière elle tout discours.

Reprenons. Nous pouvons désormais reformuler notre thèse, à la lumière des Antiques tels que Pierre Hadot les entend – le cadre qu'il propose pour les lire nous paraissant, à ce stade, susceptible d'éclairer la *Lettre* à Ficker dont nous avons initié la lecture. L'emprunt pourra sembler anachronique et pour cause : il ne faut cependant pas oublier que, si Wittgenstein n'a jamais lu Pierre Hadot, Pierre Hadot, lui, a lu Wittgenstein très tôt et de très près, tout l'enjeu restant pour nous de déterminer jusqu'à quel point un tel modèle permet de rendre raison de la tentative philosophique wittgensteinienne.

---

[31] « La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », op.cité, p.168-169 ; « La philosophie comme manière de vivre », in P. Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 293-295.

[32] « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », op.cité, p. 169.

[33] « Qu'est-ce que l'éthique ? », in P. Hadot, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, op.cité, p. 377-378.

[34] Cora Diamond, « Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus* », 2. (C), (i), p. 153, *in* Crary, A. & Read, R. (eds.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000.

[35] « Qu'est-ce que l'éthique ? », op.cité, p. 385 ; « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », op.cité, p. 170 ; *Qu'est que la philosophie antique ?*, op.cité, « Avant-propos », p. 18-19.

Cette dernière – telle qu'elle se cherche dans les *Carnets 1914-1916*, avant de s'exposer, d'une manière qu'elle veut définitive, dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* – serait à saisir comme la tentative de faire advenir une vie qui ne fasse pas problème (comme notre vie à nous fait problème), libre (là où la nôtre est aliénée), heureuse (là où le bonheur ne nous est jamais qu'un accident, la grâce d'un destin dont on ne sait jamais les malheurs qu'il nous réserve et tient pour l'avenir dans sa manche), bonne et accomplie (car la nôtre est mauvaise, en dissension qu'elle est avec le monde ; jamais elle ne se possède et ce point où l'on coïnciderait enfin avec nous-mêmes, qui serait son accomplissement, force est de constater qu'on ne l'atteint jamais, étant toujours reporté à plus tard, là où il n'y a somme toute que la mort à attendre, et quand bien même, y parviendrait-on, sa tenue ne saurait jamais être que précaire et toute provisoire), au fait et les yeux ouverts (là où nous ne sommes jamais que confus, et oublieux de ce que nous sommes nous-mêmes).

L'enjeu est alors de retrouver, à même le livre qui l'expose tout en le recouvrant et le réservant, « le système de renvois entre des notions, que ces renvois mêmes déterminent »[36], d'identifier les « points délicats où les jonctions entre les parties sont difficiles, voire impossibles, à préciser »[37], bref de repérer les grands moments de cette architecture en mouvement qu'est l'argumentation, c'est-à-dire, somme toute, de faire affleurer « l'ordre des raisons » qui structure intimement l'œuvre – tâche particulièrement ardue si l'on considère que l'auteur lui-même, pour des raisons essentielles, s'est interdit de présenter, sous la forme d'une architectonique, sa propre tentative, et ainsi d'en surligner les articulations.

Quant à la partie non-écrite, elle serait à comprendre en un sens actif, précisément comme acte consistant à faire tenir ensemble toutes les parties du système ainsi retrouvé, et ce jusqu'à les ramener à la simplicité d'un point sans épaisseur, un tel procès d'unification ayant son terme dans la relève, l'assomption même du système dans une vie qui, bien loin de l'annuler, l'effectuerait.

1.3 La concurrence de l'éthique et de la critique.

Reste à savoir si la suite de la *Lettre à von Ficker* autorise de telles hypothèses. Reprenons, là où nous l'avions laissée, sa lecture :

> Mon livre trace les limites de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur [*Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt*], et je suis convaincu que c'est la SEULE façon *rigoureuse* de les tracer [*begrenzen*]. Voici en bref ce que je crois : tout ce dont *bien d'autres* parlent aujourd'hui pour ne rien dire [*schwefeln*[38]], c'est en le taisant [*schweige*] que mon livre l'a établi. Si je ne me méprends pas complètement, le livre dit bien des choses [*Und darum wird das Buch (...) vieles sagen*] que vous-même cherchez à dire. Mais peut-être ne vous rendrez-vous pas compte qu'elles s'y trouvent dites. Pour l'instant, je vous recommande de lire la *Préface* et la *Conclusion*, car c'est en elles que le sens trouve son expression la plus directe. –

Et on ne peut que reconnaître qu'elle leur oppose, du moins à première vue, un démenti catégorique, qu'elle refuse le cadre que nous tentions, dans les lignes qui précèdent, d'imposer à la philosophie tractarienne.

---

[36] G-G Granger, « Systèmes philosophiques et métastructures. L'argumentation du *Tractatus*. », in *Etudes sur l'Histoire de la Philosophie en Hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, 1964, p.139.

[37] *Ibid.*

[38] F. Latraverse, qui traduit *schwefeln* par « bavarder » donne de précieuses indications sur ce terme : « Je rends ainsi [i.e. par bavarder] *schwefeln*, du dialecte viennois, apparenté à *schwafeln* (dire n'importe quoi, radoter) et à *schwabbeln* (parler de manière incompréhensible). » (« Ce que se taire veut dire. Remarques sur la question du silence dans le 'Tractatus' », *Corps écrit*, n°12 « Le silence », Paris, PUF, 1985, p.40, n.3.

En effet, l'éthique ne semble pas tant être la visée d'une vie (que chercherait à faire advenir le livre) qu'un domaine de la connaissance circonscrit par une critique et comme tel voué au silence. C'est ainsi que Jacques Bouveresse peut écrire : « [l'ambition de Wittgenstein] dans le *Tractatus* n'est pas descriptive, mais purement 'topique', il s'agit uniquement d'assigner une fois pour toutes à l'éthique son lieu sans chercher le moins du monde à y pénétrer, de tracer une frontière *de l'intérieur*, c'est-à-dire sans avoir soi-même à la franchir.[39] »

Dit autrement, la dimension critique paraît l'emporter sur l'intention éthique, puisque si éthique il y a bien, elle n'est somme toute que la résultante et comme le résidu du crible appliqué au langage, une telle activité critique apparaissant alors comme l'enjeu principal du livre, enjeu qui, comme tel, suffirait à en épuiser toute la signification.

En outre, si l'éthique n'est autre que ce dont on ne peut parler et qu'il faut se résoudre à taire[40], rien n'interdit alors que *la morale* (que nous avons peut-être trop vite mise au rebus) ne resurgisse et ne vienne faire son lit de ce silence, silence dès lors gros et plein de tout le désir frustré de la dire et d'énoncer principes, prescriptions et normes.

Quant à la seconde partie du *Tractatus*, elle serait manquante et indicible, non pas pour la raison que dire, là où il s'agit de faire et de vivre, n'est jamais que bavarder et fuir la tâche, mais plutôt pour ceci que, ramené à la mesure du silence (seul admissible quand il s'agit d'éthique) et eu égard aux conditions qui pèsent sur le sens, tout dire, en ces matières, aussi profond qu'il se veuille ou paraisse, n'est au final que cacophonie dépourvue de sens.

Il convient donc, suivant en cela les indications mêmes de l'auteur, de nous reporter à la *Préface* du livre et de nous pencher sur la dimension critique de sa philosophie, afin, si ce n'est de déterminer laquelle, de l'éthique ou de la critique, l'emporte, du moins de se donner les moyens d'élucider leur rapport.

Chapitre 2 : Examen de la dimension critique de la philosophie tractarienne.

2.1 De Wittgenstein à Kant

Qu'il s'agisse, par le *Tractatus*, de réactiver « une bonne fois », *semel in vita*, l'entreprise critique, et que ce soit là tout l'enjeu du livre, c'est bien ce que semble indiquer la *Préface*. Wittgenstein écrit :

> Le livre traite des problèmes philosophiques, et montre – à ce que je crois – que leur formulation repose sur une mauvaise compréhension [*Missverständnis*] de la logique de notre langue [*der Logik unserer Sprache*]. On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.
>
> Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser [*Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen*], – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées [*Ausdruck der Gedanken*] : car pour tracer une frontière à l'acte de penser [*Denken*], nous devrions pouvoir penser [*denken*] les deux côtés de cette frontière [*dieser Grenze*] (nous devrions donc pouvoir penser [*denken*] ce qui ne se laisse pas penser [*was sich nicht denken lässt*]).
>
> La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue [*Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können*], et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens [*und was jenseits der Grenze liegt, wird Einfach Unsinn sein*]. [41]

---

[39] *Wittgenstein : La rime et la raison*, Paris, Editions de Minuit, 1973, « Avant-propos », p.10.

[40] C'est, dans cette perspective, le sens que prend la conclusion du *Tractatus*, à savoir la proposition 7.

[41] La traduction française est celle de G-G Granger, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993. Concernant la version originale en allemand, nous nous référons au texte de l'édition de 1922 : *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, Paperback, 1981, 2005.

En quoi, précisément, le geste que cherche à faire le livre ainsi que la posture qui le sous-tend peuvent-ils être caractérisés de *critiques*[42] ? En ceci, d'abord, qu'il s'agit de circonscrire un domaine et d'établir sa limite (*Grenze*). Quelle limite ? C'est ici qu'un double déplacement attire notre œil : limite, non pas du penser (*Denken*) lui-même, se reprend en effet Wittgenstein, mais de l'expression (*Ausdruck*) des pensées (*Gedanken*).[43]

Finalement, et en vertu même de ce déplacement, la limite en question s'avèrera être celle de l'exprimable. Son tracé, selon l'auteur, peut être effectué comme de l'intérieur (sans que l'on ait à sortir du domaine du sens ni de la sphère des signes), et ce, semble-t-il, par la mise au clair immanente (*i.e.* à même la langue) de la logique du langage – le truchement, la médiation de ce dernier devant justement permettre de faire la part, le crible, entre le sens et le non-sens (*Unsinn*) sans pour autant compromettre à penser l'impensable.

Mais pourquoi, au juste, un tel déplacement ? Et de là, quel sens et quelle portée lui donner ? S'il en vient presque à passer inaperçu, se jouant qu'il le fait en seulement quelques lignes, et si l'on croit bien apercevoir où il mène et veut finalement en venir (*i.e.* à une critique entendue comme critique du langage), il ne va pourtant, pris en lui-même, nullement de soi.

Car après tout, pourrait-on demander, s'il s'agit bien, par la critique, de mesurer les pouvoirs et d'apprécier les limites de notre connaissance, pourquoi serait-il impossible d'au moins *penser* – et ce, sans nullement prétendre à le *connaître* – ce qui justement se tient de l'autre bord et dépasse toute connaissance possible ? En quoi une telle tentative serait-elle, en son fond, contradictoire (revenant à penser l'impensable) ?

C'est que, à la différence de Kant[44], notre auteur ne semble pas distinguer entre connaissance et pensée, entendement et raison[45]. Au contraire, tout son effort paraît plutôt consister à rendre le tout du pensable strictement coextensif du connaissable[46].

---

[42] Sur les différents sens de *critique*, on pourra notamment se reporter à L. Guillermit, *Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*, Paris, Vrin, 2008, pp.17-49). Il en identifie au moins quatre : (négatif) destruction / décision qui apprécie / crible qui sépare / « science des limites ».

[43] Ce déplacement, pour être opéré en un seul et même geste, n'en est pas moins *double* puisqu'il consiste bien à faire passer du penser (*Denken*) aux pensées (*Gedanken*) et *simultanément* à leur expression verbale (*Ausdruck*). C'est dire que la nuance (et le jeu) entre *Denken* et *Gedanke* ne paraît pas devoir être négligée : en effet, si *Denken* réfère à l'acte (subjectif) de penser, *Gedanke* semble quant à lui désigner la pensée saisie en tant que contenu objectif. E. Schwartz nous fait par ailleurs remarquer que *Gedanke* est le terme qu'utilise Frege dans la première des *Recherches Logiques* (« *Der Gedanke* », trad.fr. C. Imbert, « La pensée », *in* Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil 1971, 1994) pour souligner la réalité des contenus de pensée – *i.e.* le troisième domaine (*Dritten Reich*), entre « l'effectif sensible » et le « subjectif psychique » – qu'exprime le langage. Sur ce point, et pour un magnifique commentaire de la *Préface* du *Tractatus*, nous renvoyons à son article : « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », in *Wittgenstein. Etat des lieux*, E. Rigal (éd.), Paris, Vrin, 2008, pp. 136-168 (article dont nos lignes sont particulièrement imprégnées sans que l'on puisse déterminer exactement la mesure de son influence ni de nos contresens). Toujours est-il que Wittgenstein, dans le corps du *Tractatus*, recourt exclusivement à *Gedanke* pour désigner la pensée (les occurrences de *Denken* et de ses dérivés sont particulièrement rares), et ce, semble-t-il, précisément pour insister sur son caractère objectif. En ce sens, G.H. von Wright (dans *Logik, filosofi och språk*, cité par D. Favrholdt dans *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Munksgaard, Copenhagen, 1967, p. 80) remarque : « […] by 'thought' Wittgenstein does not mean anything subjective or psychological (thought-processes). What he means is so to speak 'the content' of the thought, something objective. »

[44] Pour une confrontation rigoureuse des critiques kantienne et wittgensteinienne, il faudra se reporter à E. Schwartz, « Wittgenstein et le problème du bord de l'échiquier. » *in* J. Sebestik & A. Soulez (éd.), *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992. On pourra également consulter : E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, 1964, chap. XI, « Wittgenstein as a kantian philosopher », pp. 214-222 ainsi que P.M.S Hacker, *Insight and illusion*, Oxford, University Press, 1986, reprint Thoemmes Press, 1997, chap. VII, §4 et chap. I, §4, sur lesquels nous reviendrons.

[45] Sur ce point, voir E. Schwartz, « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », art.cité, p. 154.

[46] En ce sens, P.M.S Hacker (*Insight and illusion*, op.cité, Chap.I, §4, p.23) note : « Wittgenstein's critique of language reached more radical conclusions [que celle de Kant]. What we are not able, *in principle*, to know, we cannot think either. ». Voir également la conclusion de l'article de Justus Hartnack (« Kant and Wittgenstein »,

N'est-ce pas précisément ce que montrent les propositions 4.113-115, à condition, certes, qu'on les fasse tenir ensemble : que marquer la frontière du pensable (*Denkbare*) [4.114], cela revient, ni plus ni moins, à circonscrire le *territoire*[47] (contesté, ajoute Wittgenstein, et pour cela à justifier par une critique) de la science de la nature (*Naturwissenchaft*) [4.113], c'est-à-dire à établir la sphère du dicible (*Sagbare*) [4.115] ? Que ces trois limites n'en font en réalité qu'une ? Qu'on les trace en un seul geste, lequel égale (tout en le rejetant) l'impensable (*Undenkbare*) [4.114] à l'inconnaissable par la science tout autant qu'à l'indicible (*Unsagbare*) [4.115] ? On comprend alors qu'il n'y ait, pour Wittgenstein, aucun interstice, aucun jeu où puisse venir se loger un *penser* qui ne soit pas connaissance objective.

Qu'implique, à son tour, cette prétention de la critique à circonscrire le tout du pensable, à en établir la limite absolue (absolue puisque rien ne viendra la relativiser) ? A quelle condition pourra-t-elle, à bon droit, se réaliser ?

Pour être effective, elle suppose – l'irruption du *dicible* dans le paragraphe précédent l'indiquait déjà – la réduction, l'identification de la pensée elle-même[48], si ce n'est au langage (pris en sa matérialité), du moins à sa forme[49].

Sans cela, en effet, la limite en question ne serait pas tant limite que borne (arbitraire), et Wittgenstein, pas tant critique que censeur : son entreprise entière – ramenée au rang de simple exploration faite sans méthode et pour cela possiblement lacunaire – serait minée par le risque qu'une contrée du pensable ne lui ait échappé ; quant à la limite, elle ne saurait prétendre à l'absoluité. D'où cette réduction qui, dans la mesure précise où elle garantit systématicité et exhaustivité au relevé[50], fera mériter *et* à Wittgenstein le titre de critique *et* à la limite celui d'absolu.

Ainsi est-ce seulement à cette condition, assuré de cette prise qu'est la langue, et pourvu des moyens offerts par la nouvelle logique, que notre auteur pourra opérer un

---

Kant-Studien, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, Vol. 60, 1969, p. 134) : « In *Tractatus* Wittgenstein is trying to find the conditions and limits of language. For Kant, the task (according to traditional exposition) is to find the conditions and limits of knowledge. In the *Tractatus*, however, a sentence is the same as a thought. *Tractatus* is consequently an attempt to find the conditions and limits of our thought – or, which comes to the same, to find the conditions and limits of knowledge. »

[47] Territoire de la science voulant dire ici : champ d'investigation possible de la science, domaine de ce qui est en droit connaissable (et non pas : ce qui est effectivement connu, entendu comme connaissance bornée d'une époque). Il ne s'agit donc pas de réduire le pensable à ce qui est vrai, ni le possible à ce qui est le cas. Dit autrement, la science de la nature (saisie idéalement comme totalité des propositions vraies [4.11], c'est-à-dire comme description ou image du monde [3.01]) n'épuise pas le tout du dicible (la langue entendue comme totalité des propositions [4.001]). « Ce qui est pensable (*denkbar*) est aussi possible » affirme en ce sens 3.02.

[48] E. Schwartz, *Ibid.*, p. 154-155

[49] A la question de savoir ce que peuvent bien être les constituants de la pensée (lesquels ne sauraient être les mots eux-mêmes du langage, comme Russell paraît pourtant en faire l'hypothèse), Wittgenstein ne donne aucune réponse, dans la mesure précise où ce serait l'affaire de la psychologie que d'y répondre – psychologie qui comme telle relève de la science de la nature, et dont il démarque nettement sa propre entreprise (sur l'affirmation de la différence entre psychologie et philosophie, et le risque que fait courir leur confusion, se reporter à 4.111 et surtout à 4.1121). Sur ce point, la lettre à Russell du 19.08.1919 (qui répond à certaines perplexités de ce dernier quant aux propositions 3, 4 et 4.001) est par ailleurs très claire : « Je ne sais pas ce que sont les constituants d'une pensée (*Gedanke*), mais je sais *qu'*elle doit posséder des constituants, lesquels 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. […] Est-ce qu'un *Gedanke* consiste en mots ? Non ! Mais en constituants psychiques qui ont le même genre de relation à la réalité que les mots. Ce que sont ces constituants, je ne le sais pas.» (trad.fr. E. Rigal, Wittgenstein, *Correspondance Philosophique*, op.cité, [44], pp. 79-80)

[50] Sur la distinction entre *critique* et *censure* (ainsi qu'entre *limite* et *borne*), se reporter à Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, 2001, II. Théorie transcendantale de la méthode, Chap. I « Discipline de la raison pure », Section 2, « De l'impossibilité où est la raison pure en désaccord avec elle-même de trouver la paix dans le scepticisme », p.518-524. Quant au caractère exhaustif et systématique de la critique (laquelle est de l'ordre du *tout ou rien*), voir Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad.fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, 2001, « Préface », AK. IV p. 261-262 (trad.fr. p. 19-20) ; AK. IV p. 263 (trad.fr. p. 22) ; ainsi que L. Guillermit, *Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*, op.cité, p. 31-32.

quadrillage systématique du langage, c'est-à-dire des pensées[51] (de là, du pensable), et qu'il sera en mesure de faire œuvre (authentiquement) critique sans pour autant rogner sur la prétention de la limite à être absolue.

C'est donc, en dernier lieu, à une radicalisation[52] extrême de l'idée de critique que se livre en vérité Wittgenstein. Et on comprend désormais pourquoi tracer la limite du pensable doit revenir ni plus ni moins à tracer celle de l'exprimable. Le déplacement – qui fait passer du *penser* à *l'expression des pensées* – non seulement ne fait rien perdre du tout (il n'y a, par principe, aucun jeu où puisse se loger un penser *inexprimable* et comme telle échappant à la critique telle que Wittgenstein entend la mener) mais surtout, il ménage et assure la possibilité même du tracé (tracé absolu, rappelons-le, dont l'inscription ne saurait donc compter sur une avance de la pensée sur elle-même, en l'espèce d'un écart entre connaissance et pensée), puisque ce dernier – justement pour cela qu'il pourra faire fond sur ce *medium* qu'est la langue – n'aura pas à se commettre à penser directement ce qui l'excède[53] et qui à ce compte-là ne sera que pur et simple non-sens (non-sens aisément identifiable une fois élucidées les conditions du sens de la proposition et qu'il s'agira alors de cesser de produire en nous taisant – ayant compris, par reconnaissance de leur limite absolue, que ni dire ni connaître ne sont là possibles, et sans, donc, que le silence en question soit celui d'une censure – lorsque ces conditions ne sont pas réunies).

De là, selon la *Préface*, le sens entier du livre que ne font que réaffirmer les propositions 4.116 et 7, tout l'enjeu étant de les faire tenir ensemble : « Tout ce qui peut proprement être pensé peut être pensé clairement (*Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klach gedacht werden*). Tout ce qui se laisse exprimer (*aussprechen*) se laisse exprimer clairement[54]. » et « Sur ce dont on ne peut parler (*sprechen*), il faut garder le silence (*schweigen*) ».

Au final, on croit déjà le deviner, et à la différence de ce que pouvait espérer Kant, une telle critique, ainsi radicalisée, ne pourra que prendre le sens, négatif, d'une destruction de la possibilité même de toute métaphysique, du moins de sa condamnation au silence, bien plutôt que d'en réaliser les prolégomènes[55].

Restera néanmoins à déterminer la motivation profonde, ultime, d'une telle réduction (de la pensée au langage) c'est-à-dire de la radicalisation du geste critique[56]. Arbitraire,

---

[51] Une telle réduction (laquelle fonde toute l'entreprise critique en assurant sa systématicité), les *Carnets 1914-1916* qui, jusque-là, semble-t-il, la supposaient sans parvenir encore à la justifier, la mettront au jour et l'exposeront le 12 septembre 1916 : « La raison pour laquelle je pensais que la pensée et la parole (*Denken und Sprechen*) étaient une même chose est maintenant devenue claire. La pensée (*Das Denken*) en effet est une espèce de langage (*eine Art Sprache*). Car la pensée (*der Gedanke*) est naturellement *aussi* une image logique de la proposition (*eine logisches Bild des Satzes*), et par conséquent justement une sorte de proposition (*eine Art Satz*). » Le *Tractatus*, quant à lui, la redira plus expéditivement ('en en fixant la clarté') – au terme, certes, d'un patient travail d'explicitation – dans la proposition (principale) 4 : « La pensée (*Der Gedanke*) est la proposition pourvue de sens (*der sinnvolle Satz*) ». (trad.fr. G-G Granger) ; sur ce point : E. Schwartz, *Ibid.*, p.155.

[52] Pour le dire mieux : « Critique du langage, la philosophie de Wittgenstein est plus radicalement critique que celle de Kant en ce que, rendant la pensée coextensive du langage, elle lui interdit d'en sortir en sortant du connaissable. » (E. Schwartz, « Wittgenstein et le problème du bord de l'échiquier », art.cité, 2.2, p. 230 ; sur ce point et du même auteur, se reporter également à « Logique et Philosophie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 21 mai 2005, Paris, Vrin, Vol.99, n°4, Oct.-Déc. 2005, p. 23)

[53] De fait, et c'est 3.03 qui l'écrit : « Nous ne pouvons rien penser [*denken*] d'illogique [*Unlogisch*], car alors nous devrions penser illogiquement. »

[54] Trad.fr. modifiée.

[55] En ce sens (du moins en un sens proche), P.M.S Hacker (*Insight and illusion*, op.cité, Chap. I, §4, p.27) écrit : « [The Tractatus] is not a prolegomenon to any future metaphysics, but the swansong of metaphysics. »

[56] Cela permettrait en outre de décider si cette radicalisation du geste critique doit être entendue comme une humiliation de la pensée et un appel à la résignation (quelque *chose* se tient au-delà du monde et de la pensée, qui ne sera jamais, *pour nous*, que non-sens), ou bien comme une déclaration de liberté, un affranchissement (notre monde est le seul et unique monde, absolument aucun mystère ne pèse sur lui, rien ne se réserve en son au-delà, c'est-à-dire au-delà des *phénomènes* ou derrière eux, qui viendrait le relativiser) – somme toute, à mesurer la portée *sceptique* de la pensée de Wittgenstein.

dénuée de fondement, cette dernière l'est bien en effet, et surtout elle ne peut que le demeurer : lui étant suspendue comme à un fil, l'entreprise qu'elle rend possible et qui s'ouvre à partir d'elle ne saurait en retour la justifier ni en rendre raison (à moins de s'enfermer dans un cercle). Cette décision de fond, elle-même sans fondement aucun (ce qui par ailleurs coupe court à toute régression à l'infini) et sur laquelle tout repose, aura donc au moins à répondre de sa propre effectuation.

Mais encore faut-il, avant d'en venir là, demander si une telle critique, à ce point radicalisée, est tout simplement *possible*[57] : la langue, dans l'espace du livre, trouvera-t-elle assez de recul pour l'opérer – assez de recul, c'est-à-dire sans mordre sur elle-même ni outrepasser la limite que précisément elle cherche, de manière interne, à se tracer ? Malgré elle, n'aura-t-elle pas à se tenir des deux bords, écartée, un pied dans le non-sens ?

2.2 La tâche de la philosophie.

Et d'abord, poser une stricte coïncidence, en droit, du pensable et de l'exprimable, cela ne revient-il pas à rendre caduque et sans emploi la philosophie elle-même (entendue comme critique du langage) ? Dit autrement, si tout ce qui peut être pensé peut être pensé clairement, si nous ne saurions penser illogiquement, et si, par ailleurs, la pensée elle-même se réduit toute entière au langage (tout ce qui est pensable étant par là même exprimable et se laissant exprimer clairement), on voit mal ce qui pourrait encore motiver une critique :

A quoi bon établir une limite en quelque sorte déjà claire et subsistante[58] – puisque toute pensée en tant que pensée (et de là, en vertu de leur identification, tout langage en tant que langage) la porte avec elle – et que, de toute manière, nous ne saurions franchir, langage et pensée se limitant finalement comme d'eux-mêmes (sans quoi ils ne seraient plus ni langage ni pensée[59]) ?

Mais précisément, le droit n'est pas le fait et il s'en faut de beaucoup pour que la philosophie soit mise au chômage, étant entendu qu'elle n'est pas non plus simple redondance.

Comment cet écart – écart qui insiste entre le fait et le droit – se manifeste-t-il ? En ceci que l'apparence de nos langues – des langues naturelles – se révèle trompeuse : en elles, la forme logique des propositions, c'est-à-dire des pensées, se masque, s'oublie, au point d'être rendue indiscernable. Il en va de la langue, ajoute Wittgenstein, comme d'un vêtement qui, aussi ajusté soit-il, ne fait jamais que cacher – à tout le moins, déformer – la forme du corps qu'il enveloppe, la nudité seule étant au fond sans écart[60].

---

[57] C'est ce dont semble douter Max Black, alors qu'il commente la Préface du *Tractatus* : « There is a serious question whether a limit to the expression of thought can, on Wittgenstein's views, even be put '*in* language'. » (*A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge, University Press, 1964, « Wittgenstein's Preface », p.23)

[58] Une difficulté semblable a été aperçue par S. Gandon : « Nous avons insisté sur l'idée que, pour Wittgenstein, la langue se soucie d'elle-même, c'est-à-dire délimite elle-même la frontière entre expressions pourvues de sens et pseudo-expressions absurdes. Si c'est le cas, un locuteur devrait pouvoir reconnaître immédiatement un problème philosophique pour ce qu'il est : un non-sens. Aucun problème métaphysique ne pourrait donc véritablement surgir. Or, ce n'est, de fait, pas le cas. » (*Logique et Langage chez le premier Wittgenstein*, Thèse sous la direction de C. Chauviré, Université Paris I-Sorbonne, 1999, chap. 17 « Le Statut de la philosophie », p.529).

[59] Etant entendu que « les propriétés formelles du langage », sur lesquelles veille la logique, ne sont « [ni] règles conventionnelles, [ni] normes de bien-penser », mais « conditions d'une pensée effective » : ne pas s'y conformer revient, non pas à « mal penser », mais bien à ne rien penser du tout. (G-G Granger, « L'espace logique dans le *Tractatus* », *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §1.2, p.140.)

[60] 4.002 : « La langue déguise la pensée [*Die Sprache verkleidet den Gedanken*]. Et de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme du vêtement, découvrir la forme de la pensée qu'il habille [*Form des bekleideten Gedankens*] ; car la forme extérieure du vêtement est modelée à de tout autres fins qu'à celles de faire connaître la forme du corps. » Ainsi que 4.0031 : « […] Le mérite de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition [*scheinbare logische Form des Satzes*] n'est pas nécessairement sa forme logique

Qu'en est-il alors de la pensée s'exprimant au naturel ?
Pris dans le drapé de la langue, n'étant pas au fait des limites et des possibilités de cette dernière (lesquelles ne sont pourtant que les siennes propres), comme ignorant de sa forme et de sa logique réelles, le *penser* (entendu comme *Denken*, acte subjectif) s'égare et finit par ne plus rien penser du tout, c'est-à-dire par être privé de tout contenu objectif – de toute pensée (saisie cette fois comme *gedanke*) c'est-à-dire de tout sens, par où il se réduit à un pur et simple non-sens (*Unsinn*) – et ce alors même (c'est ici que l'égarement atteint son comble) qu'il en a non seulement l'apparence (apparence du sens c'est-à-dire de la pensée) mais que lui-même pense encore penser.

Quel nom, pour Wittgenstein, ces apparences de propositions (qui, à l'examen, se révèlent dépourvues de sens, *unsinnig*) portent-elles ? Et qui, ceux qui les profèrent, sont-ils ? Il s'agit par excellence des philosophes, la philosophie elle-même n'étant que confusions qui tournent à vide, la méconnaissance de la logique de la langue (*i.e.* l'oubli de soi dans lequel se relègue, au naturel, la pensée) faisant naître autant de crispations et faux problèmes[61] – étant bien entendu que nul n'est à l'abri de s'égarer, de se perdre au jeu du langage et de ses apparences, que c'est même certainement là (se dépasser sans cesse et s'outrepasser en non-sens) la pente naturelle de la langue, l'écueil que couve toute pensée ; bref, que la philosophie est un risque que chacun, pour autant qu'il parle et s'ose à penser – Wittgenstein le premier – encourt.

Mais alors, quelle tâche peut-il encore revenir à la philosophie ? Rendre le fait conforme au droit, l'écart subsistant entre les deux mesurant justement l'ampleur du travail qui lui revient et dont elle seule peut s'acquitter. Plus précisément, une stricte coïncidence du pensable et de l'exprimable, laquelle est posée en droit par Wittgenstein, suppose que la langue elle-même soit au clair quant à sa logique réelle, que la pensée s'y tienne et soit en mesure d'exactement lui correspondre ; là où, en fait, il ne saurait y avoir stricte coïncidence dans la mesure où, de fait, ni la langue ni la pensée (c'est tout un) ne savent leur limite – limite qui ressort de leur forme même – et ne peuvent finir que par violer les conditions de leur propre effectivité (le *penser* se perdant dans les ornements et faux-semblants de la langue, *i.e.* se perdant lui-même).

Dit autrement, tout l'enjeu (tout l'effort) est d'amener à faire strictement coïncider la langue avec elle-même, c'est-à-dire la pensée avec elle-même, les conditions de l'une et de l'autre (leur forme même) étant, par principe, identiques – en d'autres mots encore, de faire passer la langue de l'état de nature à l'état civil ; comme si, de leur naïveté naturelle, langue et pensée, par la philosophie, étaient amenées à prendre enfin conscience d'elles-mêmes (de leur pouvoir comme de leur limite), que c'était là leur libération, la fin, au terme d'un laborieux travail logique, de l'aliénation ordinaire qui les fait se perdre de vue et les rend comme étrangères à elles-mêmes.

En quoi la philosophie, ainsi rénovée, consistera-t-elle ? Non pas en un corps de doctrines inertes, ni même en la position de thèses philosophiques : plus modestement, en l'élucidation de la forme logique réelle des propositions (c'est-à-dire des pensées), élucidation par laquelle ces dernières (*i.e.* les pensées) seront « rendues claires [*klar machen*] et nettement délimitées [*scharf abgrenzen*]», là où, au naturel, elles ne sont que « troubles et confuses [*trübe und verschwommen*] »[62]. C'est dire que la philosophie, saisie dès lors comme critique du langage (*Sprachkritik*)[63], sera avant tout clarification – mise au clair – logique, et donc essentiellement une activité[64]. Aussi ne saurait-elle prendre exemple sur les sciences de

---

réelle [*wirkliche*]. » Wittgenstein a certainement en tête, de Russell, l'article *On denoting* (*Mind*, London, Vol.14, 1905, pp.479-493), lequel montre qu'une apparence de nom propre peut masquer une description.

[61] « Préface », 3.323-3.324, 4.003.

[62] 4.112

[63] 4.0031 : « Alle Philosophie ist 'Sprachkritik'. »

[64] 4.112 (trad. Granger légèrement modifiée du dernier paragraphe) : « La philosophie doit rendre claires et nettement délimitées, les pensées [*die Gedanken*] qui autrement sont, pour ainsi dire troubles et confuses. »

nature[65], lesquelles produisent des propositions (scientifiques) ; et on comprend désormais que justifier par une critique le domaine de la science c'est-à-dire de la connaissance légitime, cela revienne tout autant à exorciser la philosophie de la tentation de s'hypostasier en théorie (et ce jusqu'à prétendre à un domaine d'objets dont elle aurait le monopole).

Cependant, doit-on se demander, si la philosophie a bien à labourer, à retourner le champ *entier* du langage, c'est-à-dire la totalité des propositions, afin de mettre au jour sa logique profonde, et si par ailleurs, le philosophe n'a entre les mains, pour commencer, que la langue de tous les jours, dont l'apparence, rappelons-le, est trompeuse (au point qu' « il est humainement impossible [*menschenunmöglich*] de se saisir immédiatement [*unmittelbar*], à partir d'elle [*aus ihr* i.e. *die Umgangssprache*], de la logique de la langue [*Sprachlogik*] »[66]), une telle activité est-elle effectivement réalisable ? Est-elle réellement à même, ne serait-ce que de se mettre en branle (les apparences de la langue se mettant en son travers et barrant l'accès de sa tâche, quand il s'agit pour elle de commencer) et, y parviendrait-elle, de trouver un terme (un parcours infini de la langue – *i.e.* de toutes les propositions – étant somme toute attendu d'elle, d'où le risque pour elle de ne jamais finir d'en faire le tour) ? Serait-elle destiner à rester vœu pieux, ou simple mise en garde ?

C'est sans compter, semble-t-il, sur les moyens que paraissait alors promettre la nouvelle logique – sa médiation et puissance d'analyse permettant justement de déjouer les apparences du langage, jusqu'à ramener le *corpus* entier des propositions au partage, à la communauté d'une unique forme, dispensant par là d'une enquête sans fin.

N'est-ce pas là ce que confirme un examen – survol ou simple paraphrase – du *Tractatus* lui-même, saisi dans son mouvement général ?

Après avoir réduit le monde à la totalité de ce qui a lieu, c'est-à-dire des faits, les faits eux-mêmes à la subsistance d'états de choses[67] – par où l'on aperçoit déjà que le monde ne saurait être défini comme somme de tous les étants, c'est-à-dire des choses – et explicité les états de choses en combinaisons d'objets[68], le Traité distingue la propriété qu'ont certains faits du monde de pouvoir en représenter d'autres[69], c'est-à-dire de faire image. Les conditions de possibilité du faire image ayant à leur tour été élucidées[70] – en focalisant la

---

[65] D'où le refus, par Wittgenstein, de la *scientific method in philosophy* que Russell défend , par exemple dans « On the scientific method in philosophy » (conférence prononcée à Oxford le 18 novembre 1914, publiée la même année chez Clarendon et reprise dans *Mysticism and Logic*) ou encore dans ses *Lowell Lectures* (publiées sous le titre *Scientific method in philosophy* en 1914), pour la raison précise qu'elle relève d'une confusion des domaines : « La méthode de Russell dans sa « Scientific Method in Philosophy » est tout simplement un pas en arrière par rapport à la méthode en physique » (*Carnet 1914-1916*, trad.fr. G-G Granger, op.cité, 1.5.1915). Notons que la proposition 4.1122 paraît elle aussi tournée contre les thèses soutenues par Russell à cette époque (1914) quant à une « philosophie évolutionniste », en ce qu'elles témoignent d'une même confusion (à ce propos, P.M.S Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, chap. I, §2, pp.14-15). Sur les désaccords (profonds et essentiels, si l'on en croit Wittgenstein) entre Russell et Wittgenstein (notamment quant à la 'valeur d'une œuvre scientifique' et la question de la science), la lettre à Russell de février 1914 et celle du 3 mars de la même année (*Correspondance Philosophique*, op.cité, [28], [29], pp. 58-61) sont très révélatrices.

[66] 4.002

[67] Précisons. Le monde (*Welt*) est tout ce qui a lieu [1], c'est-à-dire la totalité des faits (*Tatsachen*) [1.1]. Et puisqu'un fait consiste lui-même en la subsistance (*Bestehen*) d'états de choses (*Sachverhalte*) [2], le monde peut tout aussi bien être défini comme la totalité des états de choses subsistants [2.04]. La réalité (*Wirklichkeit*), quant à elle, englobe *et* les états de choses subsistants *et* les états de choses non-subsistants [2.06]. Mais dans la mesure où la donnée de tout ce qui a lieu détermine négativement (comme son ombre) tout ce qui *n'*a *pas* lieu (mais qui aurait pu être) [1.12 ; 2.05], *monde* et *réalité* doivent finir par strictement coïncider [2.063]. Dit autrement, le monde ne saurait être réduit (sans plus) à ce qui est positivement le cas : en effet, ce serait oublier ce rien qui change tout, à savoir l'espace logique des faits (entendu comme espace de toutes les possibilités) et limiter singulièrement le réel (en réduisant la *Wirklichkeit* à l'empirie). Finalement, il apparaît donc que le monde est bien tout ce qui a lieu, les faits, mais tels que saisis dans l'espace (transcendantal) de tous les faits possibles [1.13]. Sur ce point, et en ce sens, se reporter à G-G Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, « L'espace logique dans le *Tractatus* », p. 145 ; « Le système du *Tractatus* », p. 45.

[68] [1-2.063]

[69] [2.1 ; 2.141]

[70] [2.15-2.225]

réflexion sur la relation représentative elle-même, ce qui a fait s'enquérir des formes *a priori* de représentation et élire parmi elles la forme logique, forme insigne que toute image en tant qu'image (et pour pouvoir être image, c'est-à-dire avoir un sens, être susceptible d'être vraie ou fausse) doit posséder et partager avec la réalité qu'elle figure[71] – la pensée est alors identifiée à l'image logique des faits[72], et de là, à la proposition pourvue de sens[73]. Reste alors à mettre au clair la forme générale de la proposition[74] : c'est ce dont le livre s'acquitte en laissant se déployer toutes les combinaisons possibles de coexistence et de non-coexistence d'états de choses sous forme de tables de vérité, lesquelles donnent à lire le système de tous les connecteurs logiques. Toute proposition, aussi complexe soit-elle, se découvre alors être ultimement caractérisable comme fonction de vérité de propositions élémentaires[75]. Dans la mesure où le système des connecteurs logiques peut à son tour être réécrit en usant de la seule négation conjointe[76] – de là, la totalité des propositions possibles, être générée par l'application successive de cette unique opération, si l'on prend pour base l'ensemble des propositions élémentaires – et puisque la conjonction de deux images (tout autant que leur négation) est elle-même une image, se trouve alors finalement confirmé que toute proposition de la langue, aussi complexe soit-elle et quelque qu'en soit l'apparence, est elle-même image (logique)[77] d'un fragment du monde, dont elle partage la forme.

---

[71] Toute image, faudra-t-il néanmoins ajouter, n'est pas une pensée, quand bien même, en tant qu'image, elle ne peut pas ne pas posséder (parmi ses autres formes de représentation), la forme logique : elle ne le devient qu'à condition que soit mise en exergue (et prenne le dessus) sa forme logique, c'est-à-dire à condition d'être pensée. [2.18-2.182]

[72] [3-3.05]

[73] *4. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz*. Il faut noter que l'identification de la pensée à la proposition pleine de sens (c'est-à-dire, somme toute, l'identification de la pensée au langage) intervient comme telle relativement tardivement dans l'économie du traité, ce dans la mesure précise où elle est le fruit d'un très patient travail d'explicitation, de «mise en coïncidence » (amorcé dès l'ouverture du livre) : c'est seulement après avoir explicité la constitution du monde en faits et états de choses, puis élucidé la propriété qu'ont certains faits d'en figurer d'autres, de là avoir distingué l'image logique, que le *Tractatus* identifie cette dernière à la pensée (proposition 3) et de là, la pensée à la proposition (la *satz* faisant irruption comme telle en 3.1, et travaillant, à partir de là, à sa propre clarification jusqu'à en recueillir les fruits en 3.5 puis 4 et subordonnées). Tout cela paraît plaider *et* contre le statut de fondement *et* contre l'arbitraire ou le dogmatisme que nous attribuions tantôt (section 2.1 de ce chapitre) à cette réduction de la pensée au langage. A quoi nous répondrons qu'*expliciter* n'est pas *rendre raison* ; qu'en outre, à régresser (de cette identification à ce qu'elle suppose), c'est l'analyse du monde en faits et des faits en états de choses qui devra être reconnue comme arbitraire (ce qui ne fait que repousser le problème).

[74] Propositions en 4.

[75] Propositions en 5.

[76] Propositions en 6.

[77] En effet, tout se passe bien comme si le *Tractatus* était en avance sur lui-même, et le déploiement des propositions, affecté d'une sorte de « décrochage », d'écart ou de *discordance* entre ce qui est à chaque fois annoncé *et* sa propre effectivité (le livre annonçant à chaque fois *plus* que ce qu'il est en mesure d'à bon droit poser, le mouvement d'élucidation comme anticipant sur lui-même). De fait, si les propositions 2.1- 2.225 s'efforcent de clarifier ce qu'il en est de *toute* image (qu'elle vienne figurer *un* état de chose tout autant qu'un *fait*, en témoignent par exemple 2.1, 2.11, 2.201), et si les propositions 3.1- 3.24 cherchent bien, quant à elles, à élucider, en faisant fond sur les analyses du faire-image, ce qu'il en est de *toute* proposition en tant qu'image (que la proposition en question soit élémentaire ou non, en témoignent par exemple 3.1, 3.11, 3.12, si on garde à l'esprit la proposition principale 3) – ce mouvement d'élucidation venant lui-même se recueillir dans la proposition principale 4 et ses subordonnées – il n'en reste pas moins que la détermination de la proposition comme image logique (réaffirmée par exemple en 4.01) n'est effective et ne vaut, à ce stade et à chaque fois, qu'au niveau élémentaire (les propositions élémentaires faisant 'officiellement' irruption comme telles en 4.21). Dans cette perspective, ce serait la tâche des propositions en 6 (ces dernières pouvant, pour ce faire, tabler sur les acquis des propositions en 5) que de montrer que toute proposition (aussi complexe soit-elle, et pas seulement élémentaire) est bien, en tant que telle, *image* logique (et non pas simplement fonction de vérité de propositions élémentaires qui seules pourraient prétendre à ce titre). Sur ce point, l'article de J. Hintikka (« An Anatomy of Wittgenstein's Picture Theory », in *Ludwig Wittgenstein : Half Truths and one-and-a-half truths*, Dordrecht, Kluwer, 1996) nous paraît particulièrement pertinent et convaincant (surtout le §13 *The enigma of proposition 6* et le §14 *Thruth-function theory as a way of extending the picture idea to complex propositions*, pp. 38-41). Sur

Au terme de ce travail d'explicitation (de clarification) qu'est le livre, la forme logique du langage, du monde et de la pensée, en ce qu'elles se découvrent être une et la même, finissent donc par strictement coïncider[78] ; et tout se passe comme si le champ entier de l'exprimable c'est-à-dire du pensable, avait été exhaustivement et systématiquement repéré. Aussi les propositions sont-elles nettement délimitées[79] et le *penser* lui-même prend acte de ce qu'il ne vaut (*i.e.* n'a de sens, de contenu) que pour autant qu'il projette la réalité sur elle-même, plus précisément, un fait du monde sur un autre fait du monde ayant même structure logique – ce, contre et à rebours de toute échappée métaphysique – la pensée se réduisant somme toute, en tant qu'image logique, à être comme le pli, le renvoi spéculaire qu'opère le monde sur lui-même ; et sa seule condition, pour être effective (*i.e.* image qui tourne à plein), étant finalement que les noms, au niveau élémentaire, aient reçu une référence déterminée par où les propositions puissent s'accrocher au réel qu'elles figurent et qui les retient (de métaphysiquement s'envoler).[80]

Le projet critique que Wittgenstein, dans la *Préface*, assigne au *Tractatus*, paraît donc, au terme de la lecture, être réalisé. Est-ce pourtant bien le cas, ou n'y-a-t-il là que simple apparence ? Une telle critique, à ce point radicalisée, et ainsi menée, est-elle vraiment effective ?

De fait, si, relisant depuis le début, on examine, pour elles-mêmes et en tant que telles, les propositions qui composent le traité – l'activité clarificatrice à l'œuvre ayant *in fine* à se retourner sur son véhicule, c'est-à-dire sur elle-même, afin de se scruter à son tour, de se passer à son propre crible (un tel retour final du *penser* sur soi étant exigé par le livre en lequel il se dépose et qui le déploie)[81] – force est de constater (et Wittgenstein lui-même y est forcé le premier) qu'elles se révèlent, non pas vides de sens (*sinnlos*, à la manière des tautologies et des contradictions, formes limites du sens[82]), mais bien privées, dépourvues de tout sens (*unsinnig*), c'est-à-dire être simples non-sens ; et ce dans la mesure précise où elles ne sont pas images logiques de faits (*i.e.* n'énoncent rien de factuel) mais prennent au contraire pour thème ce qui ne saurait justement pas en être un, à savoir les caractères essentiels[83] du langage (*i.e.* ce qui fait du langage le langage, et qui s'élucide, au cours du livre, comme condition de toute expression, de toute pensée et de toute objectivité, en l'espèce de la commune architecture logique des trois, laquelle n'est pas un fait).

---

la distinction entre propositions élémentaires et propositions complexes, se reporter, outre qu'au *Tractatus*, à la lettre à Russell (Postscriptum [1]) du 19.08.1919.

[78] Coïncidence qui, si elle s'élucide dans les propositions en 2, s'énonce plus explicitement en 4.014.

[79] C'est ce dont prend acte la proposition 4.51.

[80] 5.4733 ; *Carnets 1914-1916* : 22.8.1914 ; 5.473. En ce sens et à ce propos, voir G-G Granger, « La conception du langage dans le *Tractatus* », *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §3.4, pp. 183-184.

[81] 6.54 : « Mes propositions sont des élucidations [*Mein Sätze erläutern :* mes propositions élucident, éclaircissent] en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin [*am Ende*] comme dépourvues de sens [*als unsinnig erkennt*], lorsque étant passé (monté) à travers elles, *par leur travers* [*wenn er durch sie*] (*i.e.* les ayant traversées) – sur, au-dessus d'elles [*auf ihnen*] (*i.e.* étant monté sur elles) – il les a surmontées [*über sie hinausgestiegen ist* : *über sie hinaus steigen* : est monté ou passé *au-delà* d'elles]. » (trad. Granger modifiée. C'est nous qui soulignons). Ce que la traduction Ogden rend par : « My propositions are elucidatory in this way : he who understands me finally recognizes them as senseless, when he has climbed out throught them, on them, over them. ». Être en mesure de passer *au-delà* des propositions (de les dépasser) nécessite donc bien de passer *par leur travers*, et de (re)passer *sur*, elles : de les traverser, puis survoler, afin de les surmonter. La traduction donnée par P. Klossowski (Paris, Gallimard, 1961) rend peut-être plus sensible les trois stations en jeu dans le renvoi de l'échelle : « Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, – sur elles – par-dessus elles, il est monté pour en sortir. »

[82] Sur les tautologies et contradictions en tant que vides de sens (*sinnlos*), voir les propositions 4.46-4.462 (sur la distinction entre *sinnlos* et *unsinnig*, 4.4611 est très claire).

[83] Sur la distinction entre trait essentiel/trait inessentiel d'une proposition, voir 3.34.

Autrement dit, arrivé au terme de son chemin – au point où la critique paraît être réalisée, le *Tractatus* avoir rempli son office – jetant rétrospectivement sur soi un regard[84] par lequel il s'embrasse, se remémore et se récapitule, et appliquant à lui-même (à chacun de ses pas, à chaque barreau de cette échelle qu'il est ou a été), la clarté conquise, les conclusions auxquelles il est (pas à pas) finalement parvenu, le *penser* à l'œuvre découvre qu'il est en réalité privé de tout sens et contenu, et ce alors même qu'il en avait pourtant tout l'air, et que lui-même, alors, pensait certainement penser. N'a-t-il fait que rêver les yeux ouverts, durant ces laborieuses veilles logiques ? Pire, tout cela ne serait-il qu'une grande farce ?

C'est dire, en tout cas, que *tout* risque de s'effondrer – et dans de bien plus grandes mesures qu'il n'y paraît d'abord – si l'on considère que cette prise de conscience finale (par laquelle la pensée à l'œuvre dans le livre prend acte de son illégitimité, la langue, de ce qu'elle a outrepassé la limite que, de l'intérieur, elle cherchait à se tracer), suppose tout le chemin parcouru (celui-là même qui, consigné dans le *Tractatus*, est renvoyé comme dépourvu de sens) : aussi risque-t-elle d'être elle-même emportée avec le texte qu'elle congédie (dans une sorte de suicide terminal)[85]. Et que restera-t-il alors ?

Symptôme de ce risque d'effondrement total est aussi la différence qui insiste entre la méthode enseignée (la seule méthode, en droit, strictement correcte, si l'on en croit Wittgenstein) et la méthode pratiquée en fait dans le *Tractatus* (les deux n'étant pas, loin s'en faut, identiques, et la seconde se révélant illégitime)[86] : en d'autres mots, l'écart entre une investigation transcendantale menée par des moyens logiques *et* un traitement thérapeutique administré au métaphysicien par voie dialogique[87]. Ce dernier est composé de deux ingrédients essentiels : ne répondre rien que de factuel aux inquiétudes du philosophe, c'est-à-dire ne former que des images des faits, seules pensées légitimes ; lui faire admettre qu'il a omis de donner des références aux noms, et qu'en cela il se prive de sens – et ce afin de le ramener, de son échappée, au sol du seul et unique monde pensable et exprimable. Par où il apparaît que le traitement préconisé ne consiste somme toute en rien d'autre qu'en l'application concrète, dans un dialogue vivant, des acquis du *Tractatus* c'est-à-dire de l'activité critique elle-même (*i.e.* de la méthode pratiquée en fait) : si ce dernier est renvoyé dans l'enfer du non-sens, le premier risque d'être entraîné avec lui, du moins de se retrouver, une fois rejetée l'échelle, flottant dans l'air et sans fondement aucun, au point que l'on devra se demander ce qui peut encore motiver son administration (sans justification aucune, arbitraire, ne se réduira-t-il pas à une pure et simple censure ?).

---

[84] En vérité, il faudrait mobiliser ici (et ce, malgré les commodités d'expression qu'il offre) non pas le registre de la vue et du regard, mais bien plutôt celui de l'ouïe.

[85] Cette difficulté a été particulièrement bien aperçue par P.M.S Hacker : « […] si la façon dont le *Tractatus* rend compte des conditions de la représentation est correcte, les phrases du livre ne sont que de pseudos-propositions […] s'il en est effectivement ainsi, le compte rendu des conditions de la représentation est lui-même un non-sens. Et cela semble être une *reductio ad absurdum* de l'argument même qui conduit à soutenir que les phrases du *Tractatus* ne sont que des pseudo-propositions. » (« Did he try to whistle it ? », trad.fr. J-L Gautero et E. Rigal, « Essayait-il donc de le siffler ? », in *Wittgenstein. Etat des lieux*, op.cité, p. 16.)

[86] Cet écart entre méthode pratiquée ('the philosophical method practised *in* the *Tractatus*') et méthode enseignée ('the method preached *by* the *Tractatus*') a été relevé par P.M.S Hacker (*Insight and illusion*, op.cité, chap. I, §4, pp. 24-25). Notons qu'une astucieuse tentative (sur laquelle nous reviendrons) de résoudre cette tension (entre le fait et le droit) en affectant à chaque méthode une valeur temporelle différente – ce qui revient à distinguer trois manières de philosopher : avant le *Tractatus* [4.003], dans le *Tractatus* [4.112-4.115], après le *Tractatus* [6.53] – a été proposée par K.T Fann dans *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley&Los Angeles, University of California Press, 1971, Chap. IV, p. 30.

[87] 6.53 : « La méthode correcte en philosophie [*Die richtige Method der Philosophie*] consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire [*Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt*], à savoir les propositions des sciences de la nature [*also Sätze der Naturwissenschaft*] – 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 [*in seinen Sätzen*], une signification [*Bedeutung*] à certains signes [*Zeichen*]. 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 [*aber sie wäre die einzig streng richtige*]. »

Bref, se découvrant non-sens, au moment même où elle semble enfin être advenue, la critique peut-elle encore prétendre à être effective et si oui, comment ? Ou bien le *penser* à l'œuvre – *i.e.* la philosophie elle-même, aussi réformée soit-elle – prenant finalement acte de son illégitimité, a-t-il à s'évaporer sans ne laisser *aucune* trace ? La reconnaissance finale et comme rétrospective de son caractère non sensé annule-t-elle tout le chemin parcouru (jusqu'à s'emporter et se détruire elle-même) ?

Avant d'aller plus loin, et de tenter une réponse, tâchons de rassembler provisoirement tous nos fils :

Il ressort des développements précédents que la philosophie tractarienne n'est pas tant tentative vers l'éthique qu'activité clarificatrice : le livre en son entier est avant tout au service du projet critique – dont la *Préface* avait donné la formule et fait la promesse (promesse tenue, semble-t-il, quand bien même il reste à examiner, et même à conjurer, le risque d'ineffectivité qui pèse sur elle) – de part en part, il semble travailler à sa réalisation et non pas chercher à libérer l'accès d'une vie nouvelle et libre. Et encore une fois, la dimension critique paraît donc l'emporter sur le dispositif éthique – chose d'autant plus étonnante que la *Lettre à Ficker* que nous citions tantôt et qui assurait du sens éthique du livre, renvoyait, pour confirmation, à cette même *Préface*.

Quant à « l'ordre des raisons », il consiste à « déployer de façon sensible les degrés successifs de l'explicitation d'une donnée significative »[88] – ainsi des sept propositions principales[89] qui « scandent et résument la recherche », « chacune d'elles [introduisant] un noyau de sens qui se trouve explicité par la suivante »[90]. Aussi ce dernier, contrairement à notre hypothèse première, paraît-il être on ne peut plus manifeste, loin donc de se réserver dans l'intimité des méandres du livre qui l'expose.

Concernant l'illégitimité d'un usage métalinguistique du langage, elle semble essentiellement empêcher de discourir sur la langue elle-même (du moins sur ses caractères essentiels) – ce que fait pourtant tout du long le *Tractatus* – et non pas, comme nous l'envisagions d'abord, interdire à Wittgenstein de rendre explicite l'ordre de la tentative éthique en dressant sa table et soulignant ses articulations ou moments (ce, sous forme d'une architectonique qui aurait à exposer, à *dire*, comment chaque partie ainsi identifiée du système – parties qui, du reste, pourraient désormais très bien se révéler introuvables, du moins le doute s'installe – participe et concourt à la réalisation de cette fin ultime qu'est la vie éthique elle-même). Dit autrement, un tel interdit paraît avant tout être d'ordre logique (le langage ne peut dire ce qui lui est essentiel pour exprimer) et non pas de tonalité éthique ('faire plutôt que dire ce que tu es en train de faire : sans quoi, pris au jeu du discours, tu risques de ne rien faire que bavarder ou prêcher').

Enfin, si le livre, c'est-à-dire le système lui-même tel qu'il se déploie selon l'ordre des raisons (lequel coïncide avec la « stratification » du Traité en propositions et se matérialise dans leur numérotation), met bien en jeu un acte final par lequel il se passe en revue et se reprend, se rassemble et se récapitule, il apparaît que c'est – non pas, étant ramené à la simplicité indicible d'un point, pour se relever dans une vie qui, s'inaugurant là où finit le

---

[88] « L'argumentation du *Tractatus* : systèmes philosophiques et métastructures. », *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §7, p. 125.

[89] Deux « hiatus », selon Granger, viennent rompre ce développement continu et introduisent un « clivage » de l'univers philosophique en trois niveaux (le monde – l'image du monde et sa forme *a priori* – l'au-delà de l'expression) : ainsi « l'organisation de l'argumentation » vient-elle « se confondre avec une organisation de l'univers philosophique lui-même », « l'ordre des raisons », être « indiscernable de l'ordre des matières ». (« L'argumentation du *Tractatus* : systèmes philosophiques et métastructures. », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §8, p. 127). Sur ce point, du même auteur et dans le même ouvrage, on pourra se reporter à : « Le Système du *Tractatus* », « L'organisation 'rhétorique' du *Tractatus* », *Ibid.*, pp. 31-38.

[90] « L'argumentation du *Tractatus* : systèmes philosophiques et métastructures. », *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §7, p. 126

papier, l'accomplirait (l'achevant, le réalisant, bien loin que de l'annuler) – mais pour prendre acte de sa propre illégitimité, c'est-à-dire de son caractère non sensé.

Reste donc à nous pencher sur cette difficulté – celle du statut des propositions (mieux, des explicitations) qui composent le *Tractatus* – à laquelle, encore une fois, nous sommes reconduits. Si, à l'horizon, le port a pu, quelques lignes durant, sembler poindre, nous sommes désormais comme rejetés en plein océan, et doutant qu'existe ne serait-ce qu'un rivage.

2.3 L'effectivité de la Critique

Reprenons. L'activité clarificatrice aurait donc finalement à prendre acte de sa propre absence de sens – la critique, de ce qu'elle a outrepassé, et ce précisément afin de la tracer, la limite qu'elle se donnait pour tâche d'établir : bref, la langue même du *Tractatus*, c'est-à-dire la pensée, se découvrirait *in fine* être du mauvais bord, reléguée dans le non-sens, à l'extérieur du mur qu'elle a elle-même érigé, du domaine qu'elle a circonscrit.

La chose est d'autant plus cocasse que cette reconnaissance finale paraît être la preuve, l'attestation, sinon de ce que la critique est effective, du moins de ce que le livre a été bien *compris*, par un lecteur alors à même de tirer ses conséquences les plus radicales et de lui appliquer (jusqu'à paradoxalement le détruire) sa propre leçon : semblant ainsi comme un geste qui se sape lui-même, annulant cela même qui la rend possible.

L'équivoque logique. Si l'on met de côté l'ironie plus ou moins appuyée par laquelle certains des premiers lecteurs de Wittgenstein – et non des moindres : il s'agit de Russell et de Ramsey[91] – ont pu manifester la difficulté (tout en, d'une certaine manière, la refusant comme telle[92]), ainsi que les stratégies de défense (héroïques et désespérées) visant à sauver le *Tractatus* de sa propre radicalité (en niant expressément la conclusion que 6.54 dresse[93]), deux voies semblent s'offrir à l'interprète :

(1) *Ou bien* considérer que, si les propositions qui composent le traité ont bien à être, au final, démasquées, reconnues comme non-sens, il n'en reste pas moins que je les ai *comprises* – sans quoi je ne serais tout simplement pas en mesure de les déceler comme telles. Etant intelligibles, elles ne sauraient donc être d'indigents non-sens (*i.e.* non-sens

[91] Russell dans son «Introduction » au *Tractatus* (op.cité, p.22) : « What causes hesitation is the fact that, after all, Mr Wittgenstein manages to say a good deal about what cannot be said , thus suggesting to the sceptical reader that possibly there may be some loophole throught a hierarchy of languages, or by some other exit. » Quant à Ramsey (dans ses *Foundations of Mathematics*, cité par P.M.S Hacker dans *Insight and Illusion*, op.cité, Note 33, p.25) : « One might indeed say that the *Tractatus* gives an impression of similarity to the child's remarks in the following dialogue : 'Say 'breakfast''. 'Can't.' 'What can't you say ?' 'Can't say 'breakfast.'' ».

[92] Cela vaut au moins et assurément de Russell, puisque, selon lui, une métalangue (ne semblant pas illégitime) pourrait certainement sortir, *comme de l'extérieur*, Wittgenstein de l'ornière. Dit autrement, il s'agit en définitive, dans cette perspective, de nier la difficulté elle-même, de la renvoyer comme pseudo-problème, en tablant sur ce qu'elle s'évanouira par supplément de travail et amendement (à venir), par exemple en l'espèce d'une hiérarchie de langages ou encore d'un approfondissement de l'analyse logique. Et c'est bien là également la perspective de Ramsey dans sa *Review* du *Tractatus* de 1923 : « Je pense toutefois que cette activité [clarificatrice : la philosophie] donnera lieu à des propositions philosophiques dès que nous découvrirons quelque chose de neuf à propos de la forme logique des sens de tout ensemble intéressant de phrases, comme celles qui expriment les faits de la perception et de la pensée. » (« Etude critique : *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein », *in* F. Ramsey, *Logique, Philosophie et probabilités*, trad.fr. P. Engel et M. Marion (dir.), Paris, Vrin, 2003, p. 43.)

[93] Une telle stratégie (qui vise à sauver le *Tractatus* de la condamnation terminale que lui adresse son auteur, de sa propre radicalité) est notamment adoptée par Max Black, dans *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, op.cité, LXL, « Is the Tractatus' self-defeating ? », pp. 378-386. Nous souscrivons à la critique que lui adresse P.M.S Hacker dans *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. I, §4 « Philosophy as Critique and as Analysis », pp. 25-26.

sans plus, à la manière de n'importe quelle suite inintelligible de signes). Et on devra alors admettre que les propositions du *Tractatus* ont cette propriété insigne d'être d'importants, de suggestifs, d'éclairants, non-sens – *illuminating nonsense*[94] dira notamment P.M.S Hacker – de là, que le discours philosophique déployé dans et par le livre, bien qu'illégitime (comme toute métalangue), sert *au moins* (*a minima*) à « orienter la pensée vers une conscience de sa démarche, vers la compréhension de la 'logique du langage' »[95] ; par où le contenu de l'œuvre[96] est sauf[97] (et ce, quand bien même la notion d' « éclairant non-sens » est problématique : comment, de ce qui est, au sens strict, dépourvu de tout sens, de toute pensée, peut-il par ailleurs être positivement tiré un enseignement ou donné à comprendre quoique ce soit ?).
En bref, et pour détourner le mot, célèbre, de Frank Ramsey[98] : dans le *Tractatus*, Wittgenstein, non pas seulement essaierait, mais parviendrait effectivement (et comme miraculeusement) à *siffler* (c'est là toute l'ambiguïté d'un *dire* en violation des principes qu'il pose, d'une parole, c'est-à-dire d'une pensée, présumée impossible et néanmoins à l'œuvre) cela même qui, précisément et dans le même temps, ne saurait absolument pas être, en droit et à rigoureusement parler, *dit* (au point qu'on pourra alors, dans cette direction, au moins faire montre de quelques suspicions, en demandant s'il n'y aurait pas là un démenti catégorique, par le fait même du succès du livre à énoncer ce qui pourtant, selon lui, ne saurait l'être, *et* de la conception de la philosophie mise en avant par le Traité *et* du caractère non sensé des propositions qui le composent c'est-à-dire, somme toute, de l'illégitimité d'une métalangue).

(2) *Ou alors*, refuser d'accorder un statut si singulier aux propositions du livre (*i.e.* de distinguer différents types de non-sens)[99], et se résoudre, au terme de la lecture – parvenu au sommet de l'échelle, grisé par le vertige, la liberté du vide – à le renvoyer comme pur et simple non-sens[100] ; par où est annihilé, annulé, le contenu même (du moins ce que l'on

---

[94] P.M.S Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. I, §3, p.18-19, §4, p. 26. Pour une vue historique sur la formation de l'expression « *illuminating nonsense* » (qui n'est pas, loin s'en faut, de la plume de Wittgenstein) et des réactions suscitées par 6.54, on pourra consulter : K.T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, op.cité, chap. IV, pp. 33-35 ; ainsi que, plus récemment, P.M.S Hacker, « Essayait-il donc de le siffler ? », *op.cité*, pp. 15-16.

[95] G-G Granger, « La conception du langage dans le *Tractatus* », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §4.1, p. 185.

[96] Et quelque soit par ailleurs le *sens* que le contenu en question sera, par après, susceptible de recevoir (la dotation d'un sens supposant comme condition que le contenu à doter soit assuré comme contenu) : qu'il soit lu, par exemple, comme contenu de l'activité même d'élucidation et d'auto-clarification interne de la pensée c'est-à-dire de la langue, ou encore comme acquis d'une investigation métaphysique à propos de l'essence du monde et de la structure intime de la réalité.

[97] Ce qui, il faut le noter, va dans le sens de la « Préface » du *Tractatus*, laquelle confère bien un contenu – et quel contenu ! – au livre : « Néanmoins la *vérité* [*die Wahrheit*] des pensées ici communiquées [*der hier mitgeteilten Gedanken*] me semble intangible et définitive [*unantastbar und definitiv*]. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive. Et si en cela je ne me trompe pas, la valeur de ce travail consiste alors, en second lieu, en ceci, qu'il montre combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus. »

[98] « Mais ce que nous ne pouvons pas dire, nous ne pouvons pas le dire, et nous ne pouvons pas non plus le siffler », cité par P.M.S Hacker, *in* « Essayait-il donc de le siffler ? », *op.cité*, trad.fr. p. 16. Notons par ailleurs que c'est au même Ramsey que l'on doit l'expression « non-sens important », dans une intention polémique : si la philosophie s'avère réellement être de l'ordre du non-sens, alors « nous devons prendre au sérieux le fait qu'elle [la philosophie] est un non-sens, et non pas prétendre, comme le fait Wittgenstein, qu'il s'agit d'un non-sens important. » (cité dans *Ibid.*, pp. 15-16)

[99] Refus, donc, d'une distinction entre *illuminating (*ou *deep) nonsense* et *mere nonsense* –défendu par exemple par Cora Diamond dans : « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus* », in *The New Wittgenstein*, op.cité, §1 (surtout pp. 149-150), §2 (B), p.153 ; également §5, pp. 158-159 ; et début du §7 p.162.

[100] A l'exception notable, certes, des « propositions cadres », à savoir, *au minimum*, la *Préface* et les trois dernières propositions de l'ouvrage (6.53, 6.54, 7), lesquelles seules feraient sens, et seraient à lire, dans cette perspective, comme guide de lecture, ou plutôt mode d'emploi thérapeutique, du *Tractatus*.

prenait pour tel) de l'œuvre (cette dernière, ainsi évidée, étant quant à elle réduite au simple geste de la rejeter).

C'est dire que, du sens, le livre n'aurait que l'apparence (trompeuse) et que le lisant (je m'en aperçois rétrospectivement) j'étais sous le coup d'une *illusion*[101] : illusion de comprendre, c'est-à-dire de penser, là où, en vérité, il n'y a rien à penser ni à comprendre, si ce n'est – la nuance est fondamentale – l'auteur lui-même, non pas le livre, et plus profondément encore, ce qui lui a fait l'écrire, sa motivation.

La pensée cède alors à l'*imagination*[102], étant attendu du lecteur qu'il se mette imaginativement à la place de celui qui profère des non-sens (en l'occurrence Wittgenstein), ce afin de saisir ce qui l'y pousse et qui n'est somme toute (on le découvre finalement) que la philosophie elle-même en ce qu'elle cherche à clarifier les rapports du langage, de la pensée et du monde (*i.e.* la philosophie tractarienne lue comme travail d'explicitation amenant la pensée, identifiée au langage, à prendre conscience de ce qu'elle n'est effective qu'en tant qu'image logique du monde).

Renvoyé à son propre rapport aux mots, à l'examen de ce qu'il veut vraiment dire, le lecteur aperçoit que, s'exprimant philosophiquement, il ne voulait au fond rien dire du tout (n'ayant fait tout du long que brasser des non-sens) – alors se trouve-t-il soigné de son penchant pour la philosophie (du moins pour la métaphysique) et, rééduqué (ou plutôt, déniaisé, et comme guéri de ses illusions, ainsi que de la quête d'un fondement à son dire), pourra-t-il s'en remettre aux usages (ordinaires) ainsi qu'à sa propre volonté de faire sens[103].

Le *Tractatus* serait donc un livre de second degré et comme essentiellement *ironique* – d'une saine ironie[104], destinée à éveiller (non à moquer) le lecteur. Aucune critique (si par *critique* on entend l'activité d'établir une limite, de circonscrire un domaine) ne serait à l'œuvre[105], ou plutôt la critique elle-même ne serait effective qu'en se faisant thérapie (thérapie qui paradoxalement l'annule en faisant disparaître l'exigence – exigence d'une position de limite – qui la gouverne).

Dit autrement encore, la critique, rabattue sur le thérapeutique, n'advient qu'en s'éclipsant, au point que ne demeure, au final, nulle limite (de limite substantielle, fixée *apriori*, c'est-à-dire indépendamment d'un usage vivant de la langue). Quant au risque corollaire de l'outrepasser, ainsi qu'à la résignation d'avoir à se tenir sous son orbe, ils sont emportés avec elle[106] : le sens – à condition que le locuteur soit au fait de ce qu'il veut

---

[101] C. Diamond, *Ibid.*, §1, p.150, §5(sur la 'psychologie de l'illusion' et la *false imagination*) ; James Conant, « Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*. Carnap and Early Wittgenstein. », in *Wittgenstein in America*, T. McCarthy & S.C. Stidd (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2001, pp.59-60 ; J. Conant (trad.fr. J-Y Mondon), « Kierkegaard, Wittgenstein, et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs. », *Europe*, N°206, 2004, notamment pp. 30-31, 33 et 42.

[102] Sur le rôle de l'imagination (et la distinction entre comprendre l'auteur/comprendre son livre), C. Diamond, « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus », art.cité, §3 et 4, pp. 155-158.

[103] C. Diamond, « Throwing Away the Ladder » (*in* C.Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachusets, MIT press, 1991 ; trad.fr. E.Halais et J-Y Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, Puf, 2004), section III, trad.fr. p. 262-269 ; Sandra Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010, Chap. 7 « Le non-sens de la métaphysique et le non-sens de l'éthique », pp. 167-172, 183-184.

[104] J. Conant a particulièrement insisté sur cette « stratégie du leurre » : il effectue notamment, sur ce point, un rapprochement entre le *Tractatus* et certains textes de Kierkegaard (par exemple dans « Kierkegaard, Wittgenstein, et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs », art.cité ; et, de manière plus développée, dans « Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense », in *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, T. Cohen, P. Guyer, H. Putnam (eds.), Texas Tech University Press, 1993, pp.195-224.)

[105] S. Laugier, *Ibid.*, Chap.7, p. 177 ; J. Conant, « The Method of the *Tractatus* » (in *From Frege to Wittgenstein : Perspectives on Early Analytic Philosophy*, E.H. Reck (ed.), Oxford University Press), §XIV, pp.422-424.

[106] C. Diamond met l'emphase sur ce point dans « The Tractatus and The Limits of Sense » (in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, O. Kuusela & M. McGinn (eds.), Oxford, at the University Press, 2011), notamment dans l'introduction et les deux premières sections (pp. 240-249).

vraiment dire, de ses besoins réels – se régule de soi (et transporte avec lui, à la manière d'un angle mort, les limites mouvantes et variables qu'à chaque fois il se donne librement).

Tâchons désormais de rendre la difficulté plus saillante. Le dilemme se ramène somme toute à ceci :

(1) *Soit* conjuguer le Traité exclusivement au présent – présent (ou durée) de la lecture, dans l'immanence duquel se déploie, s'actualise un contenu qui est la critique elle-même en devenir, en voie de réalisation. A la fin de l'ouvrage, cette dernière est accomplie. Et c'est dire que le livre suffit à établir la limite de l'exprimable (*i.e.* du pensable) : à son terme, elle est effective. Mais alors le contenu de l'œuvre devient par là même problématique, puisque, à proprement parler et à l'aune de la critique elle-même, il ne saurait prétendre au titre de *contenu* – comme si Wittgenstein sciait délibérément la branche sur laquelle il se tient et dont il a pourtant patiemment assuré et soigné la croissance. Or, que le contenu de l'œuvre (s'il est bien, en un sens, sauf et pérenne, étant assuré de son intelligibilité) soit problématique (en tant que non-sens intelligible, contenu qui n'en est pas un, pensée qui pense sans penser) peut faire douter que la critique elle-même, à ce point radicalisée, soit vraiment effective, dans la mesure précise où, non seulement elle suscite et met en œuvre, mais tolère pour ainsi dire en son propre sein, de tels paradoxes ou ambiguïtés (lesquels ne semblent pas devoir être admissibles par une authentique critique, rigoureuse c'est-à-dire exhaustive et systématique) : l'effectivité finit donc elle aussi par faire difficulté[107].

(2) *Soit* renvoyer l'ouvrage à la transcendance d'un futur qui seul permet alors d'en assurer l'effectivité et la pertinence (le Traité ne vaut dès lors plus que par cet *à-venir* qui se tient au-delà de lui, le présent de la lecture étant quant à lui placé sous le signe de l'illusion). Ce futur qui transcende le livre est celui de l'acte venant l'effectuer (acte double : l'imagination du lecteur répondant à l'ironie de l'auteur). Mais alors, l'effectivité elle-même devient problématique, puisque, n'entretenant aucun lien substantiel avec le contenu de l'œuvre (laquelle n'étant que pur et simple non-sens), elle n'est plus effectivité *de rien* ; plus précisément, elle n'est que l'annulation consciente, le geste vide de la négation de ce contenu (ou plutôt, de cette apparence de contenu) : la limite, et ne serait-ce que l'exigence de l'établir, sont finalement reniées. Dans cette perspective, *effectuer* (rendre effectif) signifie paradoxalement *détruire* (faire disparaître jusqu'à la moindre trace, à la manière d'un médicament qui se dissout en s'administrant). Le contenu de l'œuvre est nié ; quant à l'effectivité, elle tombe dans le vide (en tant qu'annihilation prétendue sans reste de la pensée *i.e.* de la philosophie ; négation anéantissante de ce qui fut pensé, ou plutôt de ce que l'on a cru penser) : toute entière et seulement négative, elle s'égale et se réduit finalement à rien[108].

---

[107] Ne serait-ce que pour la raison que contrevenir aux conditions du sens (et ainsi violer la limite de l'exprimable) ne paraît pas, loin s'en faut, empêcher le discours en question d'être intelligible, c'est-à-dire, finalement, de faire sens : en témoignerait le *Tractatus* lui-même, lequel aurait omis, à tout le moins, de critiquer le site de son propre établissement. Dit autrement, on serait comme forcé d'admettre, à lecture du Traité, la possibilité de *pensées* qui, n'étant pas image logique des faits (c'est-à-dire, somme toute, n'étant pas des *propositions*) seraient, en tant qu'élucidantes, néanmoins intelligibles : ce qui semble bien remettre en cause l'effectivité (ne serait-ce que la *systématicité* ou *l'exhaustivité*) de la critique (en quoi elle ne serait que *censure*), tout autant que les acquis du procès d'élucidation mené par le livre.

[108]Resterait encore à décider si, dans cette perspective, la négation en jeu parvient effectivement à s'emporter radicalement elle-même, *ou bien* si elle ne demeure pas, en vérité, tributaire d'une *contradiction* qui lui échappe, qu'elle ne rejoint jamais, et qui, au final, l'en empêche (auquel cas la pensée en œuvre serait dans l'impossibilité de véritablement se nier elle-même, d'aller jusqu'au bout de son propre sacrifice) ; autrement dit, à décider dans quelle mesure une telle lecture s'appuie sur, ou convoque implicitement certains contenus et enseignements positifs du livre (non pas seulement son *cadre*), afin de le déterminer comme *einfach unsinn* (en quoi, si c'était le cas, ce serait pour elle, paradoxalement, affirmer le contenu du livre là même où elle prétend résolument le

Un tel dilemme, nous semble-t-il, amène à interroger *ce que peut un livre*, son pouvoir, à demander : en quelle mesure et à quelle condition un simple livre – quand bien même lu avec passion, et mieux encore, avec pensée – est-il à même de *tracer* une limite ?

La question est assurément très naïve, d'une naïveté enfantine – *comment un livre peut-il* tracer *une frontière ?* – mais peut-être n'est-elle pas sans pertinence aucune.

Car après tout, pourrait-on poursuivre, n'est-ce pas là, qui parle dans cette question, toute la différence entre *tracer* et *établir*, différence, on le sait, à laquelle Wittgenstein lui-même était sensible – en témoigne la correspondance avec Ogden[109] ?

La distinction apparaîtra peut-être plus clairement si on prend le détour d'une image : ce serait là, à se profiler – toutes proportions étant gardées par ailleurs – la même différence qu'entre, d'une part, *établir* sur le papier, à la règle et au compas, une frontière et, de l'autre, la *tracer* effectivement sur place, c'est-à-dire dans la terre : inscrire[110], matérialiser (en creusant par exemple un sillon) cela même qui a été *anticipé* au crayon sur la carte.

Et dira-t-on que le premier (l'établissement *a priori*), sans l'œuvre et le supplément du second (le fait de tracer pour de bon), est suffisant pour que la frontière soit effective (tout en comprenant bien que le second, sans l'anticipation que lui a été le premier, ne saurait pas non plus advenir, puisqu'alors il n'y aurait précisément *rien* à tracer) ? Le papier suffit-il à faire frontière ? Qu'un livre soit à même d'établir une limite, cela s'entend, mais qu'il puisse la tracer pour de bon – et c'est bien la tâche que se fixe le Traité en sa *Préface* – comment l'entendre ? Cela ne sonne-t-il pas comme une erreur de catégorie, ou une confusion de registre ?

Pour autant, répondra-t-on, il ne s'agit, chez Wittgenstein, ni de terre ni de propriété, mais bien du langage, du sens, de la pensée : l'image est-elle vraiment adéquate ? Nous aurait-elle fourvoyés ?

S'il ne faut certes pas minimiser l'écart des registres, il n'empêche que, par cette image (ou plutôt, la distinction qu'elle sert à illustrer), une possibilité de dépasser notre dilemme paraît bien s'esquisser (possibilité par laquelle *effectivité* et *contenu* de l'œuvre seraient tout deux pleinement assurés et comme réconciliés, loin de s'entre-détruire ni même de s'entre-amoindrir ou de se faire l'un l'autre difficulté) :

Tentative de résolution de l'équivoque logique. Ce serait dire que le *Tractatus* seul, pris en tant que tel, n'est pas à même de tracer la limite qu'il annonce et anticipe, et qu'il faut donc lui adjoindre un acte – acte qui, ayant à parachever l'activité critique se déployant dans le présent de la lecture, se tiendrait au-delà du livre dans lequel elle s'est déposée. Un acte,

---

nier, et ce, précisément afin d'être en mesure de le nier). P.M.S. Hacker donne, dans cette direction, de précieuses indications et des arguments particulièrement efficaces, dans « Essayait-il donc de le siffler ? », *op.cité*, trad.fr, pp. 24-29. Bref, c'est dire qu'ici, reste ouverte la question de savoir ce qui est réellement retenu, utilisé et conservé du livre lors même que l'on prétend le renvoyer, le nier comme non-sens pur et simple.

[109] C'est ainsi que Wittgenstein corrige la traduction (d'Ogden) de *Grenze Ziehen* (que l'on traduit en français par 'tracer une frontière, une limite' ; et *ziehen* par 'tirer'). Là où Ogden propose *to set* (établir), Wittgenstein élit *to draw* (tracer, tirer) : « 3 [les chiffres servent à identifier les paragraphes de la Préface du *Tractatus*] instead of : 'to set a limit' I propose 'to draw a limit'. 4 instead of : 'be set in' I propose 'be drawn in'. » (L. Wittgenstein, *Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the* Tractatus Logico-Philosophicus, G.H. von Wright Ed., Oxford, Basil Blackwell, 1973, Lettre du 23.4.1922 [Comments I on separate sheets], p.21). E. Rigal en donne la traduction suivante (Wittgenstein, *Correspondance Philosophique*, op.cité, [513], p. 701) : « 3 – Au lieu de 'établir une limite', je propose : 'tracer une limite'. 4 – Au lieu de 'être établi dans', je propose : 'être tracé dans'. », et ajoute en notes (notes 2 et 3 de la page 701) une traduction littérale de la traduction (finale) imprimée par Ogden : « *The book will, therefore, draw a limit to thinking…*/Le livre tracera donc une limite à la pensée… ; *The limit can, therefore, only be drawn in language* / La limite ne peut donc être tracée que dans le langage… ».

[110] Pour filer l'image : s'installer au cœur de la forêt et, à la hache, ouvrir de l'intérieur une clairière, élaguer les faux semblants des feuillages, ainsi marquer là où commence ce qui nous échappe, les limites de la clarté, sans pour autant aller voir ni tenter d'explorer l'autre bord (jusqu'à découvrir, peut-être, que cette nuit de jungle qui nous cerne, nous inquiète, n'est rien).

donc, par lequel le livre (c'est-à-dire la critique en devenir), au terme de la lecture, se rassemblerait en vue d'être effectif ; par lequel la limite pourrait alors advenir pour de bon, et qu'aurait en charge le lecteur.

De quelle nature serait-il ? Ce serait un acte de penser, qui engagerait certainement la vie entière de celui qui l'endosse, et qui, assurément, plutôt que d'annuler le livre c'est-à-dire la pensée qui s'y donne, aurait à les réaliser, les accomplir – un tel acte ne relevant donc plus ni de la psychologie (en l'occurrence d'une psychologie de l'illusion) ni de la passivité d'une affection (qu'elle soit imagination ou ironie).

Dit autrement, si le traité en tant que tel est bien à même d'*établir a priori* la limite du pensable (c'est-à-dire de l'exprimable) en ce qu'il déploie en son présent une activité clarificatrice et critique, il ne suffirait pourtant pas à la *tracer* effectivement et nécessiterait pour ce faire un acte qui le transcende comme son futur et vienne l'effectuer.

En d'autres mots encore, *le livre ne tracera la frontière de l'exprimable qu'à la seule condition de se rassembler finalement dans un acte qui le réalise, c'est-à-dire, somme toute (et pour le dire prématurément) à la condition de s'accomplir comme vie.*

N'est-ce pas ce que semble déjà indiquer un simple examen du temps et des modalités des verbes qu'utilise Wittgenstein dans certains passages stratégiques du *Tractatus*, passages où il présente la tâche qui revient au livre, et qu'il conjugue précisément au futur ou bien place sous le signe du *vouloir* (non pas du déjà acquis)[111] – ce, comme pour signifier que le livre (en tant que livre, clôturé dans le présent de son propre déploiement en élucidations) n'est pas, comme tel, à même de tracer quoi que ce soit, que la fin (qu'il vise et prépare, qui tout entier le gouverne) se situe au-delà de lui, en un futur auquel il aura donc à s'ouvrir, qu'il ne vaut ainsi que comme prolégomènes (vestibule ou propédeutique) à un acte à venir qu'il ne saurait *seul* (laissé au présent sans plus d'une lecture linéaire) accomplir ?

Et peut-être que le scandaleux casse-tête qu'est 6.54 – qui se résume somme toute à ceci : si tu as compris le livre, c'est que tu n'as rien compris ; si la critique est effective alors elle n'est pas effective – est-il avant tout destiné, sans ironie aucune, à faire questionner le lecteur : la critique est-elle réellement, à ce stade, effective ? Ai-je vraiment compris l'auteur, c'est-à-dire ce qu'il entend faire par ce livre, ou plutôt ce que le livre a fait (ou du moins tenter de faire) de lui ? Et ce livre, qu'exige-t-il pour que je sois à sa hauteur ? Qu'il soit dit devoir tracer (et non pas seulement établir), cela ne doit-il pas amener à demander : que lui, et donc que me, reste-t-il à accomplir ? Qu'ai-je manqué ? Bref, à interroger mes propres faiblesses plutôt que celles du livre – c'est-à-dire, somme toute, à passer et repasser sur les barreaux, les élucidations qu'il enchaîne, plutôt qu'expéditivement les annihiler ?

Car le risque est grand de ne pas achever la lecture c'est-à-dire l'actualisation du livre – laquelle exige de rassembler, dans la simplicité d'un acte, tous les fils qu'il a laissé courir – de s'arrêter en chemin (une fois la limite établie) sans aller jusqu'au bout (jusqu'à la tracer), ce que demande pourtant bien la *Préface*.

Comme si le dilemme – ce dilemme qui se pose nécessairement : furie du disparaître *ou* inconfort de l'ambiguïté – ne s'était tramé que pour être dépassé, que pour soit dépassé (non pas *dénié* sans plus) le point qui demeure commun aux deux membres de l'alternative : que les *propositions* du Traité sont *immuablement* des non-sens (qu'on les dise éclairants ou indigents), c'est-à-dire non-sens en leur être même, toujours déjà non-sens.

Car précisément, tant que la critique, c'est-à-dire la limite, n'est pas effective, les élucidations qui la déploient ne sauraient *être*[112] en retour déterminées comme non-sens (rien

---

[111] Ainsi de la *Préface – Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen […],* qu'on pourrait littéralement rendre par « Le livre cherche ainsi à (a l'intention de) tracer [et non pas : *trace*] une limite au penser […] (veut, au penser, tracer une limite) » ; *Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein* : « La limite ne *pourra* ainsi être tracée que dans la langue, et ce qui se tient au-delà de la limite *sera* simplement non-sens. » (c'est nous qui soulignons).

[112] Précisons que cette thèse (selon laquelle les élucidations composant le *Tractatus* ne sont *pas* d'immuables non-sens) n'est pas à entendre en un sens *psychologique.* Ce serait dire (dans cette perspective qui serait encore celle de la psychologie de l'illusion) que, pour le lecteur naïf et tant qu'il n'a été pas « déniaisé » (en

d'effectif ne pouvant les poser comme tel) ni d'ailleurs comme *propositions* (au sens strict du terme, tel qu'élucidé), pas plus qu'on ne saurait affirmer, à strictement parler (*i.e.* au sens précis et limité que prend le terme dans le Traité), qu'elles font sens[113].

Et ce sera dire que chacun des deux tenants du dilemme projette rétrospectivement sur le livre une sentence (*i.e.* les propositions qui le composent sont des non-sens) qui n'est pas *encore* en application (que le livre *seul* ne saurait *s*'appliquer) – sentence qui n'est pas encore, bien qu'ayant été prononcée, entrée en vigueur – et qui n'est ainsi que l'ombre d'une condamnation *à venir*, pas même inéluctable (puisque rien ne semble l'assurer, tout paraissant dépendre *in fine* du lecteur et de ce à quoi il consent) : tout se passant au fond comme si chacun des membres de l'alternative (par ce mouvement rétrograde trop précoce, comme empressé) sanctionnait et mettait en difficulté, voire reniait et détruisait, le présent au nom d'un futur qui n'est pas encore advenu, qu'il nous revient justement d'accomplir, et qu'il se privait par là même de réaliser – bref, comme s'il lâchait la proie pour l'ombre.

L'acte terminal, qu'implique (qu'appelle) 6.54 et par lequel le livre se relit afin d'examiner ce qu'il en est de lui-même, de ses propres élucidations, plutôt que de valoir auto-condamnation immédiate[114], inviterait en vérité à mesurer le travail, la tâche qui reste, et à y consentir : en lui et par lui, le livre se passerait en revue et se ramasserait en vue de sa propre effectuation, étant entendu que cette dernière, une fois consommée, le laissera bien en arrière, le neutralisera même, le déposera en tout cas comme simple livre de papier – livre caduque et dès lors non sensé (*unsinnig*), illisible, inintelligible : et pourra-t-il encore simplement recevoir le nom de livre ? – mais sans pour autant l'annihiler ou le détruire *sans plus*, puisqu'elle sera la vivante relève[115] de son contenu.[116]

---

reconnaissant leur caractère non sensé, qui était pourtant bien leur depuis le début), les propositions du Traité *font en quelque sorte, apparemment, sens* (quand bien même ce sens n'est que l'ignorance de leur caractère non sensé, *i.e.* simple illusion qui aura *après coup* à être levée) : par où, en jouant sur l'idée de rétrospection, on pourrait tenter de sauver la possibilité d'une lecture (et d'une étude) du Traité tout en maintenant par ailleurs qu'il n'était, à chaque fois et depuis le début, qu'*indigent* (non pas *éclairant*) non-sens, à l'apparence certes trompeuse – tout dépendant ainsi de la perspective selon laquelle on le lit (soit que l'on cherche à lui donner du sens ; soit que l'on se soit rendu compte qu'il ne pouvait en recevoir aucun). Or on voit mal comment ce qui est un pur et simple non-sens pourrait être en quelque sorte (du moins aura pu être, avant d'être reconnu comme tel) intelligible, ni comment, par après, sens et non-sens pourraient coexister dans la conscience du lecteur.

C'est tout au contraire, non pas une telle prise de conscience (*i.e.* la contingence d'une découverte par laquelle l'illusion vient à être finalement levée), d'ordre psychologique, que nous entendons convoquer, mais bien une mutation d'ordre « ontologique » par laquelle, radicalement, l'être même des élucidations du *Tractatus* ne pourra pas ne pas être modifié : en tant que l'acte effectuant la critique les consommera, les adviendra comme non-sens. Ce serait là une sorte de mobilité du sens, de l'être même du livre (tantôt investi d'une pensée qui se cherche, tantôt renvoyé comme signe mort une fois qu'elle s'est trouvée) qui ne laisse aucune place ni aucun droit à *l'illusion* (pas plus qu'à la psychologie). Autrement dit, les élucidations du *Tractatus* seraient susceptibles d'une modification, mutation ou bouleversement, qui précisément les fera *être* propositions dépourvues de sens, les renverra en arrière et qui ne sera autre que l'acte de leur propre effectuation c'est-à-dire de l'effectuation de la critique elle-même. Ainsi le livre serait-il susceptible de croître en son ensemble (ou de diminuer jusqu'à s'éteindre) comme par adjonction (ou retrait radical) de pensée, d'intelligibilité.

[113] Quant à dire ce qu'elles sont positivement, il faudrait oser ceci : qu'elles sont *hors-sens* (comme on dit d'une construction qu'elle est *hors-sol*). Restera alors à savoir, à déterminer ce que cela veut dire et comment ce doit s'entendre (si ce peut s'entendre). A ce propos, se reporter à l'**appendice** de ce premier chapitre.

[114] Notons que 6.54 paraît bien signifier que le livre ne saura être effectivement reconnu, c'est-à-dire déposé, comme non-sens, *qu'après (et seulement après)* avoir été traversé, repassé et *dépassé* par son lecteur ; tout l'enjeu étant alors de déterminer en quoi consiste précisément, et en tant que tel, pareil dépassement, ce qu'il exige.

[115] Nous peinons à trouver, dans la langue française, le juste mot pour dire cette suppression qui conserve. Peut-être le plus approchant serait-il l'allemand *aufheben* en tant qu'il « réunit intimement deux significations opposées, celle de conserver [*aufbewahren*] et d'abroger ou supprimer [*hinwegräumen*] » (B. Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, art. *aufheben*, p.13).

[116] Et dira-t-on qu'une telle vie – cette vivante relève – aura encore besoin de ce livre qu'aura été le *Tractatus* ? Se laissera-t-il encore lire ? Sera-t-il seulement lisible ? Et quant à cette vie, aura-t-elle encore à lire ? Même, le pourra-t-elle tout simplement ? Aura-t-elle encore usage de ce qui ne sera plus pour elle, au mieux, que *pense-bête* ou lointaine répétition, répétition passée ayant joué son office – avant que ne s'ouvre la Première qu'elle est

De quelle tâche s'agira-t-il exactement ? A quoi sommes-nous mis en demeure de consentir ? Et que faut-il précisément (quel sacrifice ? quelle résolution ?) pour que le livre (c'est-à-dire, somme toute, le lecteur qui l'actualise) puisse pour de bon, une fois l'acte consommé, se laisser lui-même en arrière comme simple sédiment – sédiment ou signe mort de cette poussée, de cette avancée énergique ayant fini par devancer (de là, par repousser) le livre même en lequel elle s'était déposée : *l'ayant devancé* voulant dire ici *l'ayant accompli* en le (en se) réalisant comme une vie (vie ne pouvant alors que surpasser, dépasser le livre qui n'a fait que la préparer et l'anticiper) ? Bref, que faut-il précisément pour que se renvoie cette échelle qu'est le livre, et pour que le livre lui-même, en tant que livre, ne relève plus que du passé ? Que nous est-il demandé ? De là – la chose est encore obscure – que peut bien vouloir dire tracer effectivement la limite, effectuer le contenu du livre c'est-à-dire la critique, et la réaliser comme vie ? En quoi cette dernière consistera-t-elle ? Et n'est-ce pas une énormité que d'affirmer (car c'est bien à ceci que tout revient au fond) que *sens* et *non-sens*, jamais encore, ne sont comme tels advenus ; qu'ils sont, en tant que tels, *à venir* – que tout n'a jamais été qu'errance et égarement, *penser* se perdant de vue, c'est-à-dire oubliant sa propre provenance comme sa propre tâche, jusqu'à ce que, par et dans le *Tractatus* (ce chemin de la clarté, du discernement critique, du retour sur soi), il se mette laborieusement en quête de ce qu'il veut vraiment dire et a à être[117]? Pourrons-nous jusqu'au bout l'assumer ? Qu'est-ce à dire, au juste et avec précision, que tout cela ?

Mais avant d'en venir là, il faut objecter à cela qui précède – pour formel qu'il soit encore – que, s'il en est bien ainsi et tant que le livre, c'est-à-dire la critique, ne s'est pas accompli (et quand bien même on aperçoit mal, à ce stade, ce que peut vouloir précisément dire, pour la critique, que de s'accomplir), la *métaphysique*, qu'il s'agit justement, pour Wittgenstein, de faire taire, se trouve être singulièrement mise à la fête. Cela ne doit-il pas dissuader de chercher plus avant dans cette direction qui s'esquisse ?

En effet, tant que la critique n'a pas été effectuée, il semble bien que l'on soit forcé d'admettre que les phrases de la métaphysique sont, pour l'heure, tout aussi peu non-sens que celles qui composent le Traité, rien d'effectif ne faisant encore qu'elles ne font pas sens (*i.e.* n'étant en mesure de les déterminer ni comme sens ni comme non-sens). Et de quel droit, au nom de quoi, pourra-t-on les condamner ou interdire l'errance que l'on prétend (ou préjuge) qu'elles sont ?

Et pourquoi – s'il est vrai que sans l'acte ayant à les effectuer, les contraintes pesant sur le sens sont ineffectives – ne pas, plutôt que de s'efforcer à les réaliser, s'adonner tout simplement à la métaphysique ? Pourquoi brimer cet élan, cette échappée qui nous est somme toute naturelle, au profit d'une contrainte, d'une ascèse bel et bien contre-nature ? N'est-ce pas là une exigence que rien ne motive, gratuite et arbitraire ? Bref, pourquoi me déciderais-je pour la sobriété critique au lieu de la surenchère métaphysique ? Des raisons logiques suffiront-elles à arracher notre consentement ?

Plus profondément encore, à la séduction métaphysique, à la tentation qu'elle est et à l'évasion qu'elle promet, ne faudra-t-il pas opposer, non pas seulement la froide et aride logique du langage – dont on voit mal comment, face à tant de promesses, elle pourrait peser – mais bien des motifs autrement plus vitaux, c'est-à-dire qui engagent toute la vie (son malheur comme son bonheur) et qui, comme tels, relèvent de l'éthique ? Or on voit mal ou pas du tout, à ce stade, la charge éthique que peuvent recéler aussi bien la métaphysique que

---

en tant que vie toute entière et virtuosement absorbée – partition répétée jusqu'à s'être vidée et dépourvue de tout sens, et comme telle, désormais *de trop* ? Un tel retour au livre, ne sera-ce pas là remords, régression, *échec à vivre de la vie* ?

[117] Et au terme du livre, arrivé au bout de soi, il faut concéder que bien peu (quand bien même la grandeur de l'œuvre) a été fait, tout restant à faire, c'est-à-dire restant encore au *penser* à effectuer pour de bon ce à quoi il est pensivement parvenu.

son autre (et sa fin) que sera la critique accomplie – c'est-à-dire ce que toutes deux peuvent bien avoir à faire avec notre bonheur et les problèmes de la vie.

Opposer cela, c'est sans compter, nous semble-t-il, sur ce que le livre a *établi*, et dont l'ombre – comme une condamnation *en train* qui aura à s'appliquer par retour – porte déjà tant sur les élucidations du *Tractatus* que sur les paroles, les élans du métaphysicien (ce, en des sens très différents : étant entendu que les premières s'éclipseront en se réalisant, en s'accomplissant, là où les secondes seront annihilées sans plus et rendues radicalement impossibles par l'effectuation même des premières).

Surtout, c'est se méprendre sur le mouvement profond du Traité c'est-à-dire de la pensée : non pas surenchère, ni « transascendance » ni hémorragie du verbe, lesquelles sont bien le lot du métaphysicien, mais à l'inverse, chemin d'une ascèse, d'une simplification, et même : aller-simple vers la simplicité.

La grande concision du *Tractatus*, le refus de toute ornementation qui va avec, bref la simplicité du livre lui-même (livre peut-être le plus simple qui jamais ne fût, dans son immense complexité même) – concision sur laquelle il est arrivé à Wittgenstein en personne de s'exprimer, pour dire à quel point elle était *essentielle* (et non pas contingence d'une forme empruntée ou coquetterie d'esthète) ainsi que l'impossibilité corolaire où il était de revenir dessus, ce quand bien même elle rend la tâche difficile au lecteur qui s'y attèle[118] – n'en est-elle pas déjà l'indice ?

Et entrant plus avant dans la complexité du livre, passé son prime abord, si on ne peut certes pas ne pas relever le mouvement – lequel saute aux yeux pour gouverner la « stratification » des élucidations, l'avancée de leur numérotation – d'explicitation, de discernement par où les significations sont déployées, les distinctions faites, la clarté en devenir, faut-il pour autant négliger le mouvement conjoint (et autrement puissant, à la mesure d'une lame de fond) d'unification par où le multiple est, à chaque fois, ramené (par le lecteur) à une unité plus profonde – par où les termes disjoints viennent, à chaque fois et au terme d'un travail, à strictement coïncider c'est-à-dire à s'identifier ? Ainsi des domaines du dicible, du pensable et du connaissable qui finissent par se recouvrir exactement ; du monde venant s'égaler à la *Wirklichkeit* ; du langage et de la pensée, qui, ramenés à leur essence, se découvrent finalement un et le même ; de la forme logique se révélant être tout autant forme des faits que du langage c'est-à-dire de la pensée[119].

Et s'il est bien vrai qu'on ne saurait négliger ce mouvement de fond (certes moins apparent que son conjoint), ne faut-il pas précisément et déjà lire en lui cet élan vers la simplicité par où le livre, d'unification en unification, tend à se ramasser et s'unifier – ce jusqu'à peut-être finir (c'est du moins vers ceci qu'il paraît aller) par faire de soi quelque chose de si simple que nul mot ne saura alors plus le dire ?

Toujours est-il que l'on devra au moins admettre que le *Tractatus* lui-même ne laisse nulle distraction à la métaphysique – aussi la possibilité même d'un abandon à cette dernière est-elle par lui défaite.

---

[118] Sur ce point, la lettre à Ogden du 05.05. 1922 est particulièrement claire et intéressante – surtout concernant le statut et la nature des suppléments (*Ergänzungen*) que Wittgenstein se refuse à publier. Il écrit : « *Je suis vraiment navré* que le livre soit si peu volumineux ; *mais que puis-je y faire ?!* Même si vous me pressiez comme un citron, vous ne pourriez tirer de moi rien de plus. […] (Plutôt que d'étoffer l'ouvrage en les imprimant [*i.e.* les suppléments], laissez donc une douzaine de pages blanches pour que le lecteur puisse y écrire quelques jurons parce qu'il a acheté un livre qu'il ne parvient pas à comprendre !). » (trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, op.cité, [514], p.726). Voir aussi la lettre à Ficker de la mi-octobre 1919 (*Ibid.*, [186], p.234) : « […] Sa présentation [*i.e.* celle du *Tractatus*, lequel 'consiste à proprement parler en l'exposition d'un système' (*ibid.*), et qu'il considère comme 'l'œuvre de sa vie' (*ibid.*)] est concise *à l'extrême*, car je me suis attaché à ce qui me venait à l'esprit, comme cela me venait. […] L'ouvrage est d'un gabarit très modeste – il ne comporte qu'une soixantaine de pages. Qui donc, en philosophie, écrit des petits livres d'une soixantaine de pages ? Les œuvres des grands philosophes en couvrent toutes aux alentours de mille et celles des professeurs de philosophie ont un gabarit comparable. »

[119] Cf. section 2.1 du présent chapitre / note 72 de la section 2.2 du présent chapitre.

C'est que le Traité est proprement comme le retour, l'odyssée, de la langue (c'est-à-dire de la pensée) vers elle-même, sa laborieuse libération de l'oubli où dès l'ordinaire, incarcérée qu'elle est dans sa propre naïveté, elle se trouve – oubli qui ne se manifeste et ne se consomme dramatiquement, pour Wittgenstein (et dans le *Tractatus*), qu'en tant que *métaphysique*.

Rappelons que cette dernière consiste, pour un *penser* n'étant pas au fait de lui-même[120], à prendre appui (et ce, non pas, d'ailleurs, sans rigueur) sur les drapés, les écarts d'une langue naturelle (langue n'étant pas, et c'est tout un avec l'ignorance de soi du *penser*, au clair avec elle-même : ses écarts n'étant ainsi autre que ceux de la pensée) pour s'élever toujours plus haut, à un ailleurs absolument autre (*i.e.* autre que les faits, que le monde qu'on connaît), à tenter une échappée on ne peut plus vertigineuse – laquelle (par cette clarté sur soi qui se fait progressivement dans et par le livre) s'avèrera n'être en retour que, non pas seulement égarement labyrinthique dans les plis d'une méconnaissance de soi (*sur-place*[121] empêtré dans le langage), mais chemin même de l'oubli (à chaque pas plus oublieux) de la langue, c'est-à-dire du *penser* lui-même : chemin, donc, d'une aliénation, d'une perte, d'un devenir étranger à soi.

Mouvement à rebours de la métaphysique, chemin de remémoration (*i.e.* de désaliénation) de la langue c'est-à-dire de la pensée, retour pensant du *penser* à lui-même contre son propre égarement, le *Tractatus* s'efforce ainsi, tout du long – et pour ce faire, il ne peut pas ne pas dire c'est-à-dire penser ce qui bientôt ne se laissera plus dire ni penser, tout en sachant bien que, sans ce dire, il ne saurait précisément pas être en mesure de finir par se taire – de ramener le métaphysicien (qui cherche l'Un comme dans la mauvaise direction[122]) de son échappée, de le rebrousser jusqu'au plancher du seul et unique monde, c'est-à-dire aux faits dans leur espace, c'est-à-dire au silence qu'il a rompu pour s'enfuir, dont la rupture même est toute la fuite – silence auquel, encore une fois, nous sommes reconduits et qu'il convient désormais d'examiner en tant que tel, sans que cela doive pourtant nous faire oublier nos questions :

Que faut-il pour que la pensée c'est-à-dire la langue soit enfin toute entière auprès d'elle-même, à se strictement coïncider au point de ne plus pouvoir se perdre ? Un livre, aussi pensant soit-il (pensant en quelque sorte à rebours de la métaphysique), y suffira-t-il ? Et que sera cette pensée (et de là cette langue) *à venir*, libre pour la première fois peut-être ? Quel sera l'acte – inaugural et qui, jamais acquis ni une fois pour toutes effectué, ne peut être et

---

[120] N'étant pas au fait de lui-même : de ce qu'il est, de ses propres possibilités, *de ce qu'il a à être*.

[121] Aussi Wittgenstein souscrirait-il certainement à l'état des lieux de la Métaphysique – cette « mer sans rivage, sur laquelle le progrès ne laisse aucune trace » (AK. XX. 259) – que dresse Kant dans *Les Progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf* (trad.fr. A. Grandjean, Paris, GF, 2013. Nous donnons la pagination de l'édition de référence) : que depuis Platon et Aristote, elle n'a pas fait le moindre progrès ou pas en avant (AK.317), prise qu'elle était dans une stagnation agitée digne de Sisyphe (AK 260). A ceci près (et cela change tout) que pour Wittgenstein, la critique (radicalisée) qu'il entreprend n'aurait plus pour fin de faire passer la métaphysique de *rien* à *tout* (ainsi que se comprend le pas critique kantien lui-même, scandé en trois stades, dont le premier, théorico-dogmatique ou ontologique, n'est que vestibule ou propédeutique à la métaphysique [AK 260] entendue comme passage du sensible au suprasensible, passage que le troisième stade, pratico-dogmatique ou théologique, vient achever et accomplir [AK 281] – la métaphysique étant de l'ordre du *tout ou rien* [AK 259]) mais plutôt de *presque rien* à *rien du tout*, ou mieux, de *rien* (saisi comme néant agité d'un égarement qui n'a que l'apparence de penser, rien qui fait illusion, qui ne se sait pas comme tel) à *plus rien* (les apparences étant levées, l'illusion évaporée et le penser revenu chez soi).

[122] Il n'est peut-être pas anodin, dans cette perspective, que le paradigme (le patron) de toutes les interrogations métaphysiques – lequel est certes un patent non-sens, en ceci qu'il met en vedette le terme 'identique' comme adjectif qualificatif [3.323 ;5.473, 5.4733], non-sens auquel toutes les questions des métaphysiciens se ramènent et se réduisent *in fine*, en dépit de l'apparence de sens qu'elles sont susceptibles d'offrir – donné par Wittgenstein en 4.003 soit précisément celui-ci : « Le Bien [*das Gute*] est-il plus ou moins identique que [*identisch sei als*] le Beau [*das Schöne*]? » – si l'on se rappelle avec R. Schürmann que 'quand des métaphysiciens parlent d'un être suprême, ils l'appellent « le Bien », « le Beau », « le Vrai » ou « l'Un ». ' (R. Schürmann, « L'Hénologie comme dépassement de la métaphysique », *Les Etudes Philosophiques*, 1982, N°3, p. 331 ; voir aussi *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996, T.I, sec. II, p.183-186, 202-205).

advenir qu'en durant, en vivant et se reconduisant – de cette liberté ? Qu'est-ce qui me fera taire une bonne fois sans possibilité d'à nouveau parler métaphysiquement c'est-à-dire d'oublier ? Sur quelle aurore, ce crépuscule de la métaphysique qu'est le Traité – et tout ce dernier est bien au fond l'effort de clarté crépusculaire que fait la métaphysique *elle-même,* c'est-à-dire le *penser* lui-même pour revenir de son exil, de sa perte, pour se ramener à l'unique chez soi auquel il puisse prétendre et que lui est le seul et unique monde, le monde *entier*, bref pour se mettre fin en tant qu'échappée oublieuse ou écart, pour se retrouver et devenir ce qu'il a à être[123] c'est-à-dire ce qu'il est essentiellement sans le savoir – aura-t-il à s'ouvrir ?

Chapitre 3 : Tentatives de connexion de l'éthique et de la critique.

3.1 « The cardinal problem of philosophy »

A ressaisir ce qui précède et tenter de faire le point, notre situation se révèle très singulière, étant tout à la fois comme en retard et en avance sur nous-mêmes :

D'une part, en effet, nous avons, semble-t-il, pris une avance considérable (quitte, peut-être, à *trop* anticiper) : tâchant d'examiner (et de mesurer) la dimension critique du *Tractatus*, nous avons découvert que, pour être effective (et sauf le contenu du Traité en et par lequel elle se déploie, se déroule linéairement), la critique nécessitait un acte dans la simplicité duquel elle vienne finalement, à l'extrême limite du livre, se ramasser, ce afin de se réaliser comme telle, au-delà de lui (c'est alors et par là seulement que l'ouvrage est déposé comme non-sens). Or, ayant par ailleurs, au début de ce chapitre, commencé à poser dans ses grandes lignes ce qui ambitionnait alors d'être cadre ou guide de lecture (du *Tractatus* en son

[123] Quant à savoir ce que le *Denken*, le *penser*, aura à être, à faire de lui-même, ce à quoi tout son effort tend, ne peut-on pas d'ores et déjà faire l'hypothèse que ce sera, ni plus ni moins, cela même qui, dans le *Tractatus*, s'anticipe comme *Gedanke* c'est-à-dire comme *sinnvolle Satz* ?
Le double déplacement qui se joue dans la *Préface* (de *Denken* à *Ausdruk der Gedanken*) et que nous tâchions de commenter tantôt, se comprendrait dès lors, plus profondément et en sa dynamique même, comme ceci : que le *Denken* (acte subjectif, confus, métaphysiquement égaré, incapable de faire la part de soi) parvienne à établir, pour ainsi dire de l'intérieur, sa propre limite, est rigoureusement impossible. Ne lui reste plus qu'à tenter d'élucider *a priori* (en mettant à profit les moyens offerts par la nouvelle logique) ce qu'il aurait à être. Comment ? En retrouvant, par examen de sa propre expression verbale (extériorité, *medium* seul susceptible d'être considéré objectivement, *i.e.* avec discernement), et en-deçà des apparences de la langue en lesquelles il se perd (apparences qui sont son égarement lui-même : se perdre dans les drapés de la langue voulant dire pour lui se perdre soi, penser ou parler de trop), la *forme* qu'il ignore et qui est pourtant la sienne propre. Tout l'effort du livre consisterait précisément à réduire cet écart (flottement, écart de la langue avec elle-même, c'est-à-dire du penser avec lui-même : c'est tout un) jusqu'à les amener à coïncider strictement : par lui, il s'agirait ni plus ni moins que de ramener le *Denken* à lui-même (de mettre fin à sa naïveté) en le faisant prendre acte de soi comme *Gedanke* c'est-à-dire comme *Satz*.
Resterait alors au *penser* à se faire effectivement *n'être plus que cela* – cela seul qu'il puisse prétendre à être, car l'étant déjà, essentiellement – bref, à s'effectuer comme tel : c'est par là seulement qu'il en serait une bonne fois fini de ses écarts, de son égarement ou flottement, que le *fait* serait conforme au *droit*. En cela, la limite se tracerait-elle, c'est-à-dire se ferait-elle effective, tout autant que serait effectuée l'identification du langage et de la pensée, dès lors et par là seulement (*i.e.* par son effectuation même) sauve de tout arbitraire : comme si le fondement, sur lequel tout repose, et dogmatiquement posé d'emblée, n'advenait et ne se justifiait que finalement et par après. Aussi le double déplacement qu'opère la *Préface*, l'écart qui s'y manifeste, serait-il à lire comme mesure de la tâche que se fixe dès son seuil le livre c'est-à-dire la philosophie (entendue comme écart devant aller à sa propre réduction). Quant à la vivante relève du livre, elle serait une pensée enfin identifiée, si ce n'est au langage lui-même en sa matérialité, du moins à sa forme, c'est-à-dire pensée qui lui (et qui se) coïnciderait strictement – qui se tiendrait en sa *forme* ; forme qui, alors seulement et pour de bon, serait, par-delà les apparences qu'elle prend dans sa naïveté, et contre son propre oubli ou anonymat, forme effective de la pensée (et pensée en tant que telle essentiellement projective). A ce propos, voir l'**appendice** de ce chapitre, lequel tente de développer cette note.

entier) en l'espèce d'un *dispositif éthique* – du reste, le terme de *dispositif*, c'est ce qui s'est découvert entre-temps, n'est-il pas ultimement adéquat pour ressaisir le Traité (car désignant quelque chose en tant que tel, lui-même, statique, ce quand bien même les éléments qu'il configure ne sauraient jouer simultanément leur partie dans la réalisation de la fin non-écrite qu'ils visent et qu'ils servent) : partant, le mot de *dialectique* (malgré les malentendus qu'il prête[124]) irait-il certainement mieux, à condition d'entendre par là une pensée (pensée n'étant *ni* illusion *ni* simple apparence, soient-elles transcendantales) faite mouvement, qui ne se pose ni ne s'arrête dans sa propre réalisation, surtout qui n'obéit qu'à sa propre loi, la loi de son propre déploiement, ne se règle ainsi sur rien d'autre qu'elle-même (selon une nécessité qui lui est propre, interne), n'est rythmée ou scandée librement que de soi[125] – d'au moins deux choses l'une : *ou bien* l'idée de la critique (dont le Traité, dans cette perspective, non pas seulement recueille ou consigne, mais *est* toute la péripétie, le déploiement même qui, finalement, et nécessairement, a à se surpasser pour s'effectuer, se sacrifier pour vivre, dans et par une négation de soi qui conserve, sans donc ne rien anéantir, faire disparaître ni abandonner de la motion élucidante qu'il aura été, ayant plutôt à en être comme la mémoire vivante[126], ou l'anamnèse vécue) chasse la fin éthique (qui perd ainsi sa position architectonique) et prend sa place (alors le devenir de l'éthique fait problème) ; *ou bien* idée critique et fin éthique viennent-elles *in fine* se confondre au point de ne faire qu'un,

---

[124] La mise en garde du Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, 1997, art. « Dialectique ») – « Encore y-a-t-il lieu de se défier, même sous cette réserve [*i.e.* indiquer avec précision le sens en lequel il est pris], des associations impropres qu'on risque d'éveiller ainsi [*i.e.* en utilisant ce mot de *dialectique*] » – en annonçait déjà le risque.

[125] Aussi, *dialectique* n'est-il pas à prendre ici comme signifiant un art ou une méthode (subjective) de découverte de la vérité (telle que la dialectique ironique – maïeutique – de Socrate), pas plus que comme logique de l'apparence (transcendantale) telle que chez Kant, mais bien comme « mouvement de l'immanence », dialectique des contenus (positifs) du *Tractatus*, de là, dialectique 'objective' du *penser* lui-même, en et par laquelle, retrouvant le chemin de sa propre nécessité, qui est tout autant celui de sa liberté, il défait les apparences de son oubli, et revient de son errance (étant bien précisé que le rythme ou la scansion, la temporalité en jeu ici, étant celle du *penser* lui-même c'est-à-dire du système, ne doit surtout pas être confondue avec la chronologie empirique et finalement contingente de la découverte des thèmes par l'auteur – datation sur laquelle fait fond une méthode génétique). Sur la dialectique, on pourra consulter l'article « Dialectique » du *Vocabulaire de Hegel*, de B. Bourgeois, op.cité ; ainsi que les chapitres I (Simplicité) et XI (Sacrifice) d'E. Cattin, *Vers la Simplicité. Phénoménologie Hégélienne.* Paris, Vrin, 2010.

[126] Est certain ceci : que *dialectique* ne veut pas dire ici activité destructrice, anéantissante (*i.e.* dialectique négative, comme telle bloquée sur un négatif indépassable ; *aufheben*, certes, mais dont le résultat n'est que négatif), somme toute (et rapportée aux études actuelles sur Wittgenstein) *thérapeutique* (notons que P.M.S Hacker opère un tel rapprochement dans son désormais classique « Essayait-il donc de le siffler ? », *op. cité*, trad.fr, p. 22-23) : nullement ce qui serait un scepticisme, donc, sous notre plume – le sceptique étant précisément celui en et par qui le négatif s'absolutise (« […] le scepticisme [fait] culminer la pensée en son moment dialectique destructeur de tout ce qui est pensé » écrit B. Bourgeois dans son *Vocabulaire de Hegel*, op.cité., et ce, « sans voir qu'il affirme le penser comme identique à lui-même en cette activité négatrice de tout ce qui est.»), et finalement celui « qui ne sait pas se sacrifier » : « Le Soi sceptique est justement celui qui, même lorsqu'il prétend s'emporter lui-même dans son compte, ne sait pas se sacrifier, se nier en sa négativité, précisément en ceci qu'il ne tient jamais ses pensées ensemble, ne rejoint jamais la contradiction qu'il est […]. Le scepticisme, c'est l'ἄπειρον d'une négativité qui n'est la négation de rien parce qu'elle est la négation de tout, et qui ne sait pas non plus se nier elle-même. Le sérieux sceptique finit en bavardage – en « dispute de jeunes gens entêtés » –, ne pouvant tenir ensemble son dire et son faire. » (E. Cattin, *Vers la simplicité. Phénoménologie Hégélienne*., op.cité, Chap. XI, p. 227). Ajoutons qu'il ne s'agit pas plus, ici, de lire le *Tractatus* comme n'étant que simple apparence métaphysique produite par une langue ignorant ses limites, illusion en mouvement animée d'une dialectique interne, laquelle aurait finalement à s'auto-dissoudre, s'anéantir *sans plus* dans son propre renvoi libérateur, tel que semble notamment le proposer M. Ostrow dans son *Wittgenstein's* Tractatus. *A dialectical interpretation*, Cambridge, at The University Press, 2002). Quant à l'ampleur de ce qui, par ailleurs, sépare la pensée (anhistorique, du moins dans le *Tractatus*) de Wittgenstein et celle de Hegel, il n'est pas, bien-sûr, question de la minimiser pour autant ; une conversation tardive (Automne 1948) avec M. Drury en donne un aperçu : « 'What about Hegel ?' 'No, I don't think I would get on with Hegel. Hegel seems to me to be always wanting to say that things which look different are really the same. Whereas my interest is in shewing that things which look the same are really different. » (*Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections.*, op.cité, Chap. VI, p. 171)

s'identifier en leur réalisation. Ce serait alors dire que la critique effective est l'éthique réalisée. Mais on ne voit pas du tout, du moins à ce stade, en quoi une langue au fait des réquisits de sa bonne marche, consciente de ses limites, pourrait suffire à faire une vie bonne et heureuse, ni comment critique de la pensée et clarification des conditions du sens, en être la recherche efficace.

De l'autre, nous avons contracté un retard non moins grand en passant complètement sous silence ce qui, pour Wittgenstein, n'est autre que « le point essentiel » du *Tractatus*, et de là, le « problème cardinal de la philosophie », à savoir : « […] la théorie qui distingue ce qui peut être dit [*gesagt*] par des propositions – c'est-à-dire par le langage – (ou, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*), et ce qui ne peut pas être dit, mais seulement *montré* [*gezeigt*]. »[127]. Omission, on le voit, massive, non seulement responsable d'un certain flottement dans notre usage des termes *inexprimable* et *indicible*, mais surtout, qui fait courir le risque d'une cécité à ce qui pourtant se montre (jusqu'à égaler, de là réduire, le contenu du livre à ce qui s'y trouve être dit seulement[128]), omission dont il convient désormais de tenter de conjurer les effets – tâche d'autant plus pressante et nécessaire à notre propos que la distinction en question, si sa provenance, ainsi que son prime usage, sont bien de l'ordre du logique (en cela se trouve-t-elle logiquement armée, et impliquée dans l'entreprise critique dont elle est, nous allons le voir, une pièce essentielle) est, dans les propositions finales du livre, convoquée pour cerner, sinon l'éthique, du moins ce qui reçoit alors le nom de *Mystique*, lequel mystique, (c'est ce qu'un regard, peut-être trop rapide, enseigne) paraît excéder le champ de l'application initiale de cette dernière (strictement immanente à la logique du langage) : ainsi n'est-il pas exagéré d'espérer trouver en elle la connexion qui nous manque entre fin éthique et idée critique. Et aussi bien est-ce l'unité du couple (dire/montrer), en ses divers usages, qu'il s'agira d'abord de questionner dans les clarifications préliminaires qui suivent.

On sait que la distinction pointe relativement tôt, en l'occurrence dans les *Notes dictées à G.E. Moore en Norvège* (datées d'Avril 1914), lesquelles en archivent la première apparition connue[129] ; qu'une telle invention[130] ne va pas sans rabattre les cartes qu'alors Wittgenstein avait en main, à commencer par sa conception de la philosophie[131] (philosophie

---

[127] Lettre de Wittgenstein à Russell du 19/08/1919, trad.fr. E. Rigal légèrement modifiée, *Correspondance Philosophique*, op.cité, [44], p. 78.

[128] Risque sur lequel, déjà, Max Black avait attiré l'attention (même si nous ne partageons pas les conclusions qu'il tire) : « Wittgenstein may be too willing, at the very end, to equate communication exclusively with 'saying'. There is much on his own principles that can be shown, thought not said. There is much in the book that he has shown : this ladder need not be thrown away. » (*A companion to Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, LXL, pp.376-377).

[129] De fait, elle est absente, nominalement et conceptuellement, des *Notes on Logic* (datées de Septembre 1913). Il apparaît également, à lecture, que c'est la méditation de la théorie russellienne des types qui semble être le terreau de sa poussée et élaboration (sur ce point, voir notamment, J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. III, §2, p. 19-23). Sur les origines frégéennes de cette distinction, on se reportera à P. Geach, « Saying and showing in Frege and Wittgenstein », *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*, J. Hintikka (éd.), *Acta Philsoophica Fennica*, Vol. 28, Amsterdam, North-Holland, 1976. On pourra consulter l'original (anglais), tant des *Notes on Logic* que des *Notes dictated to G.E. Moore in Norway*, dans L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe (ed.), New York, Harper & Brothers, 1961, Appendix I et II, pp. 93-118 ; trad.fr. G-G Granger, *Carnets 1914-1916*, op.cité, Appendices I et II, pp. 169-216.

[130] Comme on invente un trésor ou un nouveau continent.

[131] De fait, si dans les *Notes on Logic*, c'est-à-dire en Septembre 1913, la philosophie pouvait encore prétendre au titre de *théorie* (quand bien même purement descriptive) – « Philosophy is the doctrine of the logical form of scientific propositions (not primitive propositions only) » pose le *Preliminary* de celles-ci (*Notebooks 1914-1916*, op.cité, « Appendix I », p. 93) – la distinction faite, dès Avril 1914, entre ce qui peut être dit et ce qui se montre, en interdisant toute constitution d'une métalangue *légitime* (laquelle reviendrait, dans cette perspective, à dire ce qui ne saurait être que montré), vient balayer une telle prétention (et certainement sceller l'écart avec

par elle privée d'un domaine propre d'objets – d'objets qui seraient les siens et les siens seulement – dont elle aurait le monopole, de quoi parler et sur quoi théoriser : de là sa position comme activité clarificatrice) ; même, et cela perçait déjà dans la lettre à Russell citée, que c'est son oubli, son ignorance, précisément, à avoir été responsable de bien des perplexités philosophiques[132] (non pas, cependant, de toutes), c'est-à-dire de la métaphysique (d'où sa cardinalité, celée jusqu'à Wittgenstein, en philosophie), de même que c'est sa transgression à être responsable, au moins pour une part, de l'ambiguïté apparente du *Tractatus* lui-même (tel qu'il s'essaie délibérément à dire ce qui ne saurait être, en définitive et selon lui, que montré : ainsi de son usage des concepts formels). Ces quelques anticipations suffisent à établir la centralité du couple. Reste à en élucider le détail : pour ce, faisons retour-arrière.

Nous sommes en effet arrivés – *via* ce qui était alors une première approche[133] de l'ambiguïté du *Tractatus* (*i.e.* du paradoxe 'transcendantal' qu'il semble être) – à ceci que c'est pour la raison précise où le langage se révèle, au fil de la clarification, n'être langage qu'en tant qu'il figure des faits, et où la condition de toute figuration possible s'élucide, quant à elle, comme communauté de la forme logique (laquelle forme, en tant que *condition* tant de l'objectivité que de l'expressivité, n'est pas elle-même d'ordre factuel), *d'une part* qu'une métalangue prenant pour objet et exposant ladite forme est radicalement impossible, *de l'autre*, que la métalangue déployant le Traité (précisément en ce que, cherchant à clarifier ce qui fait du langage le langage, elle parle de ce qui est essentiel à la langue elle-même, et ne fait donc plus image des faits) semble illégitime (*i.e.* ne saurait recevoir le titre de langage), Wittgenstein paraissant ainsi être comme en porte-à-faux avec lui-même.

Il convient donc en premier lieu d'articuler, à rebours, ce premier diagnostic avec la notion de monstration (et ce qui la motive) : en effet, sans examen plus poussé de cette dernière, la stricte impossibilité d'une métalangue (prenant pour objet et énonçant la forme logique du langage) ne risque-t-elle pas de se révéler arbitraire, c'est-à-dire tenir plus du dogme ou du tabou (comme telle, être un interdit proprement, idiosyncratiquement, wittgensteinien : la coquetterie, un peu ridicule ou énervante[134], d'un Autrichien têtu) que de la nécessité de la Chose même ? En outre, le confinement du langage au domaine des faits, faits dont il aurait, par essence, à être l'image (logique) suffit-il vraiment à consacrer effectivement l'illégitimité (présumée et pourtant comme démentie par le Traité lui-même) d'une langue sur la langue (cherchant à élucider ce qui est essentiel au langage pour être langage) ?

Car après tout, pourrait-on objecter – et c'est bien là, somme toute, la position de Russell dans son « Introduction » au *Tractatus*, introduction dont on sait par ailleurs ce que Wittgenstein pensait[135] – à en rester là, et du fait même que le *Tractatus* réussisse finalement très bien à en dire beaucoup (beaucoup, et intelligiblement, à propos de ce qui pourtant est présumé ne savoir en aucun cas accéder à la parole), non pas d'ailleurs sans clarté ni élégance

---

Russell), de là, la détermination, dans le *Tractatus*, de la philosophie comme activité [4.112]. Sur ce point (l'effet de la distinction dire/montrer sur la conception de la philosophie du jeune Wittgenstein, les modifications qu'elle entraîne) on pourra également consulter P.M.S Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. I.

[132] En effet, la production du non-sens philosophique est bien, pour partie, imputable à une cécité envers cette distinction : le philosophe disant, ou plutôt tentant de dire, ce qui ne saurait être que montré : ainsi de l'usage illégitime des concepts formels [4.126-4.1274], ou des tentatives, impropres, de dire les propriétés internes des choses (ou des faits) [4.122-4.125]. Notons que, dans les deux cas, cela revient bien, pour le philosophe trop loquace, à ne pas savoir ce qu'il veut dire (à ignorer que cela qu'il veut dire ne saurait être dit) et de là, somme toute, à omettre de donner une signification à certains signes (du moins, à ne pas apercevoir qu'ils ne sauraient en recevoir : c'est ainsi que les philosophes parlent à vide).

[133] Section 2.2 du précédent chapitre, certes de manière peut-être moins explicite.

[134] Et comme telle pouvant inciter, par réaction, à une certaine ironie.

[135] Les lettres à Russell du 9 Avril et du 20 mai 1920 (Wittgenstein, *Correspondance Philosophique*, op.cité, trad.fr. [62], [63], pp. 96-97) sont explicites, et plus encore celle à P. Engelmann du 24 avril 1920 (*Ibid.*, [223], pp. 271-272).

(la difficulté, c'est-à-dire la concision, du Traité étant, dans cette perspective, non plus à mettre au compte d'une nécessaire ascèse du *penser* lui-même, ni d'une difficulté objective rencontrée par toute expression frayant son chemin, funambule, sur un fil, mais se révélant toute subjective : parce qu'il se croit, non pas certes, sans raison, être en porte-à-faux avec ses propres principes, en définitive arbitraires, l'auteur mettrait sa langue au régime, ce qu'en réalité rien n'exige), pourquoi ne pas aller jusqu'à tabler sur une « hiérarchie de langages », c'est-à-dire admettre que si (à la rigueur) la langue, en sa picturalité, règne bien, au niveau qui est le sien (celui des faits), en monarque absolu, rien cependant n'empêche (en droit) la constitution d'un surplomb de second ordre, qui permette sa dissection, et de là, autorise d'en exposer, avec volubilité, la structure (par exemple sous forme d'une présentation axiomatique) ?

Que répondre à ce « lecteur sceptique », qui fait fond sur l'écart, investit la brèche, le déchirement à première vue irréconciliable, bref la contradiction entre le *dire* et le *faire* (théoriques) tractariens[136], ce pour, *du dehors*, en multipliant de manière boulimique les langages[137], la désamorcer et faire s'évanouir[138] ?

---

[136] A cette stratégie, qui vise à défaire *de l'extérieur* l'ambiguïté, la contradiction pourtant *motrice* du *Tractatus*, s'opposerait la tentative visant à la travailler *du dedans*, ce en la dépliant en temps et en affectant aux pôles qui se heurtent des valeurs temporelles différentes (par où elle ne serait plus *contradiction* mais *avance*, et corollairement *retard*, contractée par la pensée sur elle-même, non-coïncidence malheureuse ne faisant contradiction que par défaut de temporalisation, jusqu'à sa propre réconciliation finale, par et en laquelle elle viendrait se rattraper et comme se dépasser ou résorber), bref la tentative faisant fond sur une dialectique interne au *Tractatus* (non pas, bien-sûr, une dialectique négative ou anéantissante, qui, si elle est bien celle d'un Mauthner voire d'un Schopenhauer, n'est pourtant pas, selon nous, celle de Wittgenstein).
Resterait au moins une troisième voie : convertir l'ambiguïté, la maladresse de la contorsion, la contradiction patente, en une figure d'équilibre dynamique pleinement assumée, héroïquement tenue, et riche de sens (ainsi que d'enseignements pour notre aujourd'hui), à ressaisir en l'espèce d'un très singulier et inédit *scepticisme logique* – scepticisme dont le modèle serait à trouver, non pas chez les Modernes, ni en la figure d'un scepticisme phénoméniste, mais bien, dans toute sa radicalité et pureté, chez les Anciens (ce, au prisme si dense de la *Phénoménologie de l'Esprit*, en insistant cette fois, plus subtilement, et bien-sûr en les transposant, non plus sur l'absolutisation du négatif, mais sur « […] le sérieux et la frivolité du dire sceptique qui sont l'endroit et l'envers d'un même dire théorique désaccordé d'avec son faire, où il faut bien effectivement que, d'une certaine façon, la conscience se suicide au profit du monde mais où elle ne s'y déciderait qu'en jetant une échelle qu'elle ne cesse de franchir […] », tels que Hegel les ressaisit), et qui permettrait d'articuler très fortement et systématiquement la dimension pratique, essentielle pour Wittgenstein, tout en la préservant en retour du risque sceptique (dont elle serait ainsi, dans cette perspective, l'échappatoire et comme la conjuration). Pour une telle lecture, virtuose et on ne peut plus profonde, il faudra se reporter à E. Schwartz, « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », in *Wittgenstein. Etat des lieux*, op.cité ; ainsi qu'à, du même auteur, « Wittgenstein and the Ladder Metaphor », Ochanomizu University, Departmental Bulletin, Mars 2010, pp. 44-53 ; sans oublier *Philosophie et Logique*, op.cité, pp. 23-27 et page 33 (dont est issue la citation qui précède). De Hegel, on consultera, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad.fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, pp. 216-220.
Tout compte fait, le dilemme, la question, nous semble se ramener, et en ne considérant que le seul *Tractatus* (sans donc convoquer la seconde, ni la dernière, philosophie de Wittgenstein, ni tenter, à ce stade, leur articulation dans la perspective d'une unité forte de l'œuvre), à ceci : le dernier mot doit-il être laissé à la contradiction, à la scission, au déchirement (lequel ne trouvera alors, *au mieux*, repos et arrêt que dans « une sorte de transposition logique de la figure de la conscience malheureuse », en laquelle, en tant qu'elle serait sa vérité, il serait comme intériorisé ou intégré, et somme toute conservé ; étant par ailleurs rappelé que Wittgenstein, « par la visée éthique du sujet libre », parvient bien à sortir, loin donc d'en rester prisonnier, « du vertige sceptique radical », *in* « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme… », op.cité, pp. 166-167) – auquel cas ce serait dire que la pensée ne demeurerait jamais, en dernier lieu, que, si ce n'est simplement déliée d'avec soi (écartelée sans synthèse entre sérieux et frivolité), indépassablement 'scindée *au-dedans* d'elle-même' ? *Ou bien* la pensée à l'œuvre dans le *Tractatus*, aurait-elle au final comme à devenir vivante, de là, à entrer dans l'existence (et ce serait une sorte de transposition *logique* de la figure de l'esprit), ce pour activement s'accomplir en ce qui serait bien, alors, une réconciliation *absolue* (par quoi la contradiction, ou l'écart, viendrait ultimement se résoudre) ? Et si oui, en quoi cette dernière consistera-t-elle (s'il est vrai qu'elle ne saurait pourtant, et assurément pas, prendre le visage d'un *savoir* absolu) ? Bref, que faudrait-il à la logique pour entrer dans l'existence, se réconcilier avec le monde, et ainsi se mettre à soi-même fin en tant que pensée malheureuse ? Quelle philosophie ?

Nulle régression à l'infini ni enchâssement des langages, avait répondu par anticipation le *Tractatus*. C'est que la logique est absolue, Dieu en personne ne saurait lui contrevenir[139]. Et si, pour le Traité, mener son travail d'élucidation interne veut bien dire (contrairement à ce que paraît penser Russell) : mettre au clair, de l'intérieur, la condition formelle *du* langage (lequel langage, rappelons-le, s'identifie pour Wittgenstein à *la* pensée), c'est-à-dire de *toute* expression ou symbolisme possible[140], on comprend qu'un surplomb – en l'occurrence : surplomb duquel je serais en mesure de ressaisir, comme de l'extérieur, et ce afin de la dire, la forme logique garante du fonctionnement de la proposition comme proposition c'est-à-dire comme image – soit impossible à tenir, puisque revenant à sortir de la pensée (laquelle est strictement coextensive au monde, c'est-à-dire à tous les états de choses possibles), somme toute à s'établir dans l'impensable et partant, à s'interdire toute possibilité de penser. En d'autres mots, dire en tant que telle la condition du langage, cela demanderait de s'extraire du langage et, par là même, reviendrait à se priver de tout langage pour en retour la dire[141] – une langue de second niveau, telle que l'envisage Russell, ne pouvant qu'être, dans la perspective de Wittgenstein, *ou bien* redondante (simple répétition, à l'identique, du « langage-objet » : donc nullement *de second niveau*), *ou bien* illogique (donc nullement un *langage*) puisque ne consistant plus en propositions (*i.e.* en images logiques des faits).

Ainsi peut-on lire, en 4.12 : « La proposition [*Der Satz*] peut figurer [*darstellen*] la totalité de la réalité [*die gesamte Wirklichkeit*], mais elle ne peut figurer [*darstellen*] ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité [*Wirklichkeit*] pour figurer [*darstellen*] celle-ci : la forme logique [*die logische Form*]. / Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, *avec la proposition* [*mit dem Satze*], nous placer en dehors de la logique [*der Logik*], c'est-à-dire en dehors du monde [*der Welt*]. »[142]

De là, suivant immédiatement en 4.121, la notion de monstration, laquelle vient clarifier à son tour ce qu'il en est de cette indicibilité de la forme logique, tout en faisant voir

---

Sur l'articulation de la conscience malheureuse et de l'esprit, dans Hegel, la note 1(de B. Bourgeois), de la page 221 de *La Phénoménologie de l'Esprit* est par ailleurs très éclairante ; on y lit notamment ceci : « L'esprit sera l'élévation au pour-soi de cet en-soi de lui-même qu'est la conscience malheureuse. Et il le manifestera, en sa pleine conscience de soi de lui-même, en ce qu'il se comportera comme *causa sui* totalement responsable de son existence […] »

[137] Russell, dans son « Introduction » au *Tractatus* : « These difficulties suggest to my mind some such possibility as this : that every language has, as Mr Wittgenstein says, a structure concerning which, *in the language*, nothing can be said, but that there may be another language dealing with the structure of the first language, and having itself a new structure, and that to this hierarchy of languages there may be no limit. » (p. 23).

[138] En quoi la difficulté se révélerait ainsi, après coup, ne pas réellement en être, ni, au fond, n'en avoir jamais été, une (que Wittgenstein soit parvenu à exprimer ce qui, selon lui, ne saurait l'être, étant déjà, dans cette perspective, un symptôme de ce qu'elle n'est qu'une apparence, en attente d'être levée, de difficulté).

[139] 3.031

[140] De fait, Russell semble considérer que le *Tractatus* prend pour thème « the conditions which would have to be fulfilled by *a* logically perfect language » (« Introduction », p.7, nous soulignons), et non pas celles de *tout* langage ; ce que Ramsey relèvera dans sa *Review* de 1923 (« Etude critique : *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein », *in* F. Ramsey, *Logique, Philosophie et probabilités*, op.cité, p.28 ; sur ce point, voir aussi A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, §2.2322, p.87). Ainsi peut-il envisager de recourir à une multiplicité de langages structurellement hétérogènes (et hiérarchisables : l'un venant décrire la structure du suivant), recours interdit à Wittgenstein qui, quant à lui, cherche à élucider les conditions de tout langage, c'est-à-dire *le* langage lui-même dont l'unicité n'est pas remise en cause par la multiplicité des symbolismes possibles. Pour Russell, il semble au fond ne rien y avoir de tel que *la* forme logique (telle que l'entend Wittgenstein, c'est-à-dire partagée par tout langage) mais une pluralité indéfinie de structures logiques ainsi que de langages pouvant se décrire les uns les autres.

[141] Ce que les *Notes dictated to G.E. Moore in Norway* expriment très clairement : « Il est impossible de *dire* ce que sont ces propriétés [*i.e.* 'les propriétés logiques du langage et par conséquent de l'univers'], 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 [cf. *Tractatus*, 3.03]. / 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 ni par lui ni par *aucun* langage. » (Trad.fr. p. 196).

[142] C'est nous qui soulignons.

que l'impossibilité d'un surplomb linguistique sur le langage, en un sens, ne prive pour autant de rien ni ne fait perdre quoique ce soit (par où l'on aperçoit qu'un tel surplomb, non seulement est impossible à tenir, mais encore serait, élucidation faite, inutile et superflu[143]) : « La proposition ne peut figurer la forme logique [*Der Satz kann die logische Form nicht darstellen*], elle en est le miroir [*sie spiegelt sich in ihm*. Plus littéralement : elle (*i.e.* la forme) se reflète en elle (*i.e.* dans la proposition)]. / Ce qui se reflète dans la langue [*Was sich in der Sprache spiegelt*], celle-ci ne peut le figurer [*kann sie nicht darstellen*]. / Ce qui *s'exprime* dans la langue [*Was sich in der Sprache ausdrükt*], *nous* ne pouvons par elle l'exprimer [*können wir nicht durch sie ausdrücken*]. / La proposition *montre* la forme logique de la réalité. [*Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit*] / Elle la manifeste [*Er weist sie auf*]. » [144]

De la forme logique. Précisons. D'abord ceci : la forme logique – ce qui est commun à deux faits dont l'un fait image de l'autre[145] – pour ne pas se laisser dire en tant que telle, n'en parvient pas moins, précisément en cela qu'elle se montre [*zeigen*] (se reflète [*spiegeln*], se manifeste [*aufweisen*]), à l'expression.

Aussi faut-il bien distinguer entre *inexprimable* et *indicible*, les deux termes, on l'aperçoit, étant loin d'être synonymes (le *dire* [*Sagen*] n'ayant pas le monopole de l'*expression* [*Ausdrück*]) : si, en effet, « ce qui peut être montré ne peut être dit[146] [*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden*] », ce qui ne peut être dit, (*i.e.* comme tel : l'indicible [*Unsagbare*]), en se montrant [*zeigen*] s'exprime [*ausdrücken*] et ne saurait donc être qualifié d'*inexprimable*.[147]

Ceci précisé, qu'en est-il de cette venue à l'expression de la forme logique que constitue le *se montrer* ? Relevons, pour commencer, que c'est dans une stricte *immanence* à ce qui est dit – ou plutôt à ce que *nous* disons (quoiqu'il en soit de l'identité de ce *nous*, laquelle reste à élucider) – qu'il opère. En d'autres mots, la forme logique (tant du langage que de la réalité : c'est tout un) s'exhibe, loin de se cacher, à même le *dit* : c'est sur sa propre surface qu'elle loge ou plutôt se mire. Ne se manifestant nulle part ailleurs que sur lui, sur le texte qu'il fait – *i.e.* certainement le texte d'un symbolisme bien construit : c'est ce que semble indiquer 4.1213 – elle ne saurait en être abstraite[148].

Partant, ce que dit Wittgenstein, dans une lettre à Paul Engelmann, de l'inexprimable, mieux (nous y reviendrons) de l'ineffable[149] [*Unaussprechliche*] – dans un tout autre contexte, certes, que celui qui, ici, est le nôtre – paraît, en dépit de la différence des registres, pouvoir s'appliquer, au moins formellement, à la forme logique du monde se reflétant dans la langue : « Le poème d'Uhland est vraiment magnifique. Il en est ainsi : si on ne cherche pas à

---

[143] Sur le caractère superflu de ce que serait un tel surplomb linguistique, voir J-P Narboux, « Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus* », *Philosophical Topics*, Vol.42, n°2, Automne 2014, I, §2, p.210 (l'auteur tend, nous semble-t-il, à faire primer ce caractère superflu sur l'impossibilité 'logique', laquelle passe alors au second plan).

[144] Trad. Granger légèrement modifiée.

[145] Ce qui a déjà, en un sens, été établi par l'élucidation du faire-image menée par les propositions en 2, en particulier [2.16-2.2]. En outre, si l'image logique des faits est bien la pensée [3], et la pensée, la proposition pourvue de sens [4], il apparaît que la proposition c'est-à-dire la pensée doit avoir en commun avec la réalité qu'elle figure (et pour pouvoir la figurer), la forme logique.

[146] 4.1212

[147] J-P Narboux, dans son « Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus* », (art.cité, I, §1, pp. 205-206 notamment), procède également à une clarification critique de ces notions, contre leur confusion ou amalgame.

[148] J-P Narboux, dans *Ibidem* (dès l'introduction, p. 302 ; I, §3, p. 213, 221, notamment) met très bien en lumière ces traits de stricte immanence, et de non-séparabilité (*i.e.* impossibilité de ce qui serait *abstraction*) de cela qui se montre. Sur la grammaire de l'allemand – la « medial diathesis » sur laquelle Wittgenstein fait fond pour dire le *zeigen* – et les implications proprement philosophiques d'un tel usage, se reporter en particulier au 3ème § (« The medial diathesis of tractarian 'showing' and its logical signifiance ») de la partie I du même article.

[149] En ce sens, E. Stenius (dans son *Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, XI, §4, p. 223) remarque : « The German word *Unaussprechlich* means not only 'inexpressible' but also 'ineffable'. »

exprimer [*anszusprechen*] l'inexprimable [*das Unaussprechliche*], alors rien n'est perdu. L'inexprimable [*das Unaussprechliche*] est plutôt – inexprimablement [*unaussprechlich*] – *contenu* dans l'exprimé [*in dem Ausgesprochenen enthalten*] ! »[150], quitte à le réécrire, pour lever tout malentendu, comme suit : « si on ne cherche pas à dire ce qui se montre, alors rien n'est perdu. Ce qui se montre est plutôt – indiciblement – *contenu* dans ce qui est dit. »

Quoiqu'il en soit, une chose est certaine : *ce qui se montre* ne doit pas être saisi comme constituant un domaine autonome, substantiel et séparé (*i.e.* un obscur réservoir de formes ou de propriétés formelles, voire de « vérités ineffables ») venant transcender le domaine de ce qui est en droit dicible[151] : telle métaphore spatiale (deux territoires séparés se bornant l'un l'autre, le second étant au-delà du premier, et le premier faisant signe vers le second) se révèle inadéquate et fourvoyante[152]. C'est plutôt, faudra-t-il poser, que l'un étant radicalement immanent à l'autre, ils se recoupent, le second se dessinant à même le premier, sans pouvoir se manifester ailleurs ni autrement.

Il en va ainsi de la peinture, dont l'exemple peut venir donner un peu de corps à notre propos[153] – et c'est bien, rappelons-le, par une méditation de l*'image* que s'introduisent, dans le *Tractatus*, le *se montrer* (en l'espèce d'un *Aufweisen*) ainsi que l'impossibilité pour *n'importe quelle* forme de représentation [*Form der Abbildung*] (non pas seulement pour la forme logique) de se représenter elle-même[154].

Si l'art pictural fait fond sur la forme de représentation [*Form der Abbildung*] spatiale, ainsi que colorée, et les met en exergue, si le peintre est bien celui qui est à son affaire devant les couleurs, les lignes, les plans, il ne saurait pourtant y avoir, pour Wittgenstein, de peinture « au carré » (*i.e.* de peintures représentant la peinture elle-même, si l'on entend par là la forme même de la représentation picturale). L'artiste pourra certes se représenter sur la toile, dans un

---

[150] Lettre à Paul Engelmann du 9 avril 1917, *in* L. Wittgenstein/P. Engelmann, *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr. F. Latraverse, Paris, Editions de l'Eclat, 2010, p. 33. Concernant le texte allemand, on devra se reporter à L. Wittgenstein/P. Engelmann, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Ilse Somavilla (Hrsg.), Innsbruck/Wien, Haymon Verlag, 2006, [12], p. 24.

[151] La lecture thérapeutique proposée par Cora Diamond paraît avoir été d'abord, et essentiellement, construite en réaction à une telle compréhension de la distinction *dire/montrer*, c'est-à-dire élaborée *contre* elle, dans une intention strictement polémique. Ainsi de son « Throwing Away the Ladder » (« Rejeter l'échelle : comment lire le *Tractatus* », *in* C. Diamond, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, trad.fr. J-Y Mondon et E. Halais, Paris, PUF, 2004), dont c'est la cible exclusive. Toujours est-il qu'à l'examen, l'alternative (*soit* admettre que la monstration fasse signe vers un contenu ineffable, substantiel et séparé, comme tel au-delà du langage, *soit* résolument, et contre toute présumée lâcheté, renvoyer *sans plus* le livre comme pur et simple non-sens) posée par C. Diamond dès ce premier article (de manière explicite aux pages 244 et 245 de l'édition française citée) s'avère être singulièrement restrictive et arbitraire, ce pour la raison précise qu'elle se fonde sur une restitution somme toute caricaturale de la notion de monstration, et de ce qui se montre (que le texte même du *Tractatus* n'admet aucunement). Sur cette « substantial conception of nonsense », cible des lectures thérapeutiques – laquelle, encore une fois, englobe les lectures du *Tractatus* supposées mobiliser et introduire une *pensée* substantielle transcendant le langage, pensée dont toute tentative d'expression verbale ne saurait que produire du non-sens – se reporter également à C. Diamond, « Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus* », in *The New Wittgenstein*, op.cité, §5, p. 158 ; à M. Kremer, « The Purpose of Tractarian Nonsense », *Noûs*, Vol. 35, n°1, 2001, §II, p. 44 ; ainsi qu'à (c'est un exposé plus critique) M. MacGinn, « Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought », *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. IX, 2001, §3, pp. 27-28.

[152] Pour notre part, nous croyons déceler une telle conception (spatialisante) de *ce qui se montre* à l'œuvre dans K.T. Fann, *Wittgenstein's conception of Philosophy*, op.cité, p. 24 (Diagramme I et II). En outre, elle nous paraît parler dans certains passages de l' « Introduction » de Russell au *Tractatus* (notamment p. 23 de l'édition Ogden) : « The totalities concerning which Mr Wittgenstein holds that it is impossible to speak logically are nevertheless thought by him to exist, and are the subject-matter of his mysticism. », le *mystical* ayant été (p.22) précisément déterminé comme constituant une « inexpressible region ».

[153] Jean Greisch, (dans « La religion à l'intérieur des limites du simple langage », in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Publications de la faculté de philosophie, Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, n° 13, 1991, p. 335), à la suite de Donald Hudson, fait également fond sur une analogie avec la peinture, afin d'illustrer la distinction *dire/montrer*, d'une manière néanmoins différente de celle proposée ici.

[154] [2.16-2.172, en particulier 2.17-2.172]. 2.172 : « Seine Form der Abbildung aber, kann das Bild nicht abbilden ; es weist sie auf. »

curieux jeu de miroir, en train de peindre la peinture même que l'on contemple, il pourra tout autant inscrire, ironiquement, sur la surface du tableau, que ce n'est là, ce qu'on regarde, qu'un tableau, voire tenter d'inventorier, pour eux-mêmes et sur la toile, les moyens dont il dispose (alors s'exhiberont pour elles-mêmes couleurs et figures qui, en tant que telles, ont tendance à se faire oublier et à ne plus être vues). En tout cela, pourtant, le peintre n'aura pas un seul instant cessé de peindre, et son œuvre d'être peinture, de là l'impossibilité, pour lui, de s'extraire de son propre geste, de la forme même du *peindre* [*Form der Darstellung*] [155] en laquelle tous ses efforts se meuvent (et qui n'est autre, somme toute, que la perspective qu'il adopte sur la réalité en tant qu'il peint c'est-à-dire en tant qu'il fait sienne la *Form der Abbildung* picturale). Là semble être la limite de la peinture (et peut-être le moteur de son histoire). C'est que, cela commence à s'apercevoir, pour réaliser ce rêve de peintre – peindre la peinture elle-même, comme de l'extérieur, et ce faisant l'accomplir en une toile absolue – il faudrait parvenir à peindre sans peindre : s'installer au dehors du *peindre* tout en continuant de s'y adonner, que la peinture se transcende elle-même, se dépasse, se mette fin, tout en se demeurant immanente c'est-à-dire tout en restant peinture.[156] C'est seulement à cette condition (contorsion qui paraît bel et bien impossible à réaliser) qu'elle serait en mesure de représenter proprement, en tant que telle, sa propre forme [*Form der Abbildung*], c'est-à-dire ce qu'elle doit avoir de commun avec le monde pour pouvoir en être une représentation picturale (*i.e.* ce qui fait d'elle une peinture : la peinture même), et qui se manifeste dans une stricte immanence, se montre de soi sur toute œuvre peinte.

Ainsi, et encore une fois, de la forme logique. Toute proposition, c'est-à-dire toute pensée la porte, l'exhibe. Mais la pensée ne saurait se penser elle-même, ni le dire lui-même se dire (si l'on entend par là : penser cela qui fait d'elle une pensée, dire cela qui fait du sens du sens, à savoir sa propre forme).

Et force est de constater que nulle part dans le *Tractatus*, Wittgenstein ne prétend énoncer en tant que telle, ni ne cherche à abstraire, la forme logique[157] : bien plutôt la laisse-t-il se montrer sur les formules d'un symbolisme bien construit (*i.e.* de la langue formulaire, *bien construit* voulant dire ici : laissant se montrer, sans distorsion ni fausse apparence, ce qui se montre), de manière insigne, nous allons y revenir, sur le texte des tautologies et des contradictions.

Preuve en est notamment que lorsqu'il s'agit, en 4.1211, d'illustrer 4.121 (*i.e.* la manifestation de la forme logique à même la proposition), l'illustration achoppe, la série d'exemples donnés (à savoir, l'impossibilité de *dire* que l'objet *a* apparaît dans le sens de 'fa', que 'fa' et 'ga' traitent du même objet, que deux propositions se contredisent ou que l'une suit de l'autre) ne prenant précisément pas en vue la forme logique comme telle, mais plutôt

---

[155] Sur la *Form der Darstellung* (en sa différence avec la *Form der Abbildung*) : 2.173-2.174. Si la *Form der Abbildung* est ce que doit avoir en commun l'image avec la réalité pour être en mesure de la représenter, la *Form der Darstellung* est quant à elle la *perspective* sur la réalité qui est celle de l'image (perspective qui est déterminée par la *Form der Abbildung* elle-même). Pour pouvoir représenter proprement la *Form der Abbildung*, il faudrait parvenir à s'extraire de la *Form der Darstellung* sans cesser pour autant de lui appartenir.

[156] Autrement dit, on ne saurait peindre l'espace et la couleur, mais seulement peindre dans l'espace et avec des couleurs. Peindre l'espace lui-même, la couleur elle-même, *de l'extérieur*, faire d'eux l'objet (ou plutôt le sujet) même de la peinture, voilà ce qui est impossible au peintre, et qui s'avère ainsi être la limite même de la peinture : limite comme immanente (il la porte avec lui) au geste de peindre, et qui peut-être en est le moteur. Si, en un sens, la peinture se transcende – et de fait, elle n'a de cesse de se dépasser : elle a une histoire – elle ne se transcende (ne se transcendera) pourtant jamais que dans ce qui ne saurait qu'être irrémédiablement, et à chaque fois, peinture (à l'intérieur, donc, de sa propre limite). Nul au-delà inaccessible (ni domaine substantiel dont elle serait à jamais séparée) ne vient, de l'extérieur, la border ; et c'est dire, somme toute, que la limite en question n'ouvre sur *rien*.

[157] Dans cette perspective, précisons qu'il ne faut pas confondre *forme générale de la proposition* et *forme logique* (la première donne la procédure de construction de toutes les propositions, étant donné l'ensemble des propositions élémentaires, et de là permet d'établir que toute proposition, aussi composée soit-elle, est image logique ; la seconde est la condition même de l'image propositionnelle, c'est-à-dire ce que doit partager l'image avec le fait qu'elle figure pour en être l'image logique). Certainement la seconde se montre-t-elle dans la première et qu'appliquer la première revient-il à manifester la seconde.

anticipant ce qui sera juste après[158] thématisé (ce en faisant jouer de nouveau la distinction entre *dire* et *montrer*) comme propriétés et relations formelles, propriétés et relations internes, concepts formels,[159] lesquels, à chaque fois, concernent d'abord la structure (non la forme) [160].

Si, assurément, le Traité transgresse les conditions du sens, celles-là même qu'il élucide (en cela, précisément, qu'il les élucide), l'entorse est ainsi nécessairement comme limitée (limitée par ce qui n'est autre que la limite absolue de la pensée : l'impossibilité de dire sa propre forme, et que Wittgenstein lui-même serait bien en peine de violer[161]). C'est tout l'écart entre dire qu'il y a de l'indicible *et* dire cet indicible en tant que tel, entre énoncer que la forme logique se montre sans se dire *et* énoncer cette forme elle-même.[162]

Sur la différence entre élucider et montrer. Par quoi nous sommes désormais en mesure de lever une seconde méprise possible : celle qui consiste à confondre[163] *montrer* [*zeigen*] et *élucider* [*erläutern*][164] (ou clarifier, rendre clair [*klarwerden*]), ce en posant que les « propositions » (les élucidations [*Erläuterungen*]) qui composent le Traité *montrent*, si ce n'est la forme logique, les propriétés formelles (au sens large) du langage, c'est-à-dire de la

---

[158] 4.122-4.1274.

[159] Bornons-nous à relever pour l'instant que ces derniers paraissent, contrairement à la forme logique (d'une indicibilité radicale, sur laquelle la langue, telle qu'elle s'élucide et cherche à établir de l'intérieur sa propre limite, achoppe et bute absolument), admettre des tentatives d'entorse, de transgression (du type 'on ne peut pas dire *ceci*' : on ne peut pas dire cela même que pourtant je suis en train de dire, et qui se montre de soi), à des fins d'illustration, voire peut-être à la manière de coups de sonde (la pensée sondant par leur moyen ce qu'il en est de sa propre limite, et de son approche). Ainsi par exemple en 4.123 et 4.126.

[160] La forme étant la possibilité de la structure [2.033], et la structure, *au niveau élémentaire*, la manière *déterminée* dont les objets se rapportent les uns aux autres dans l'état de chose [2.031-2.032] – la structure d'un fait consistant elle-même dans la seule structure des états de choses qui le composent [2.034]. De même, s'agissant de l'image, la structure est la manière *déterminée* dont ses éléments se rapportent les uns aux autres [2.15], structure dont la possibilité est la forme de représentation (*Form der Abbilung*) [2.151]. C'est le partage de cette forme avec la réalité (forme qui est tout autant celle de la réalité figurée que de l'image qui la figure) qui fait de l'image une image [2.17], la forme logique se distinguant des autres formes de représentation en ceci que toute image la possède, quelque soit par ailleurs ses autres formes (spatiale, colorée, etc.) [2.18-2.182], seule la pensée mettant en exergue la forme logique au détriment des autres formes de représentation (lesquelles passent au second plan), c'est-à-dire étant image logique [3]. Sur les difficultés afférentes aux notions de *forme* et de *structure* (ainsi qu'à leur articulation), signalons l'article (de 1956) de B. Mc Guinness, qui les rend très saillantes : « Pictures and Form », repris dans *Approaches to Wittgenstein. Collected Papers.*, London, Routledge, 2002, pp. 61-81 (en particulier pp. 68-72) ; ainsi qu'A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, §2.2321, p.85.

[161] D'où, et pour cause, la perplexité de bien des lecteurs face à cette « entité insaisissable dont il est intrinsèquement impossible de discuter » (selon les mots de F. Ramsey, « Etude critique du *Tractatus Logico-Philosophicus* », in *op.cité*, trad.fr. p. 32). Sur ce point ('l'obscurité' de ce qui concerne la forme logique), voir également J. Bouveresse, *La rime et la raison*, op.cité, p. 64.
Notons que Mc Guinness, dans son « Pictures and Form » (*art.cité*), tente, nous semble-t-il – et quand bien même il anticipe l'objection pour aussitôt la démentir : « It might be thought that I have erred, or even that Wittgenstein have erred, against the principle that a picture cannot depict its own form of depiction (2.172-2.174) and that we cannot represent the logical form of a proposition of a fact by a proposition (4.12-4.121). » (*Ibid.* p.76) – d'abstraire et de présenter en tant que telle la forme logique d'une proposition déterminée, à partir de la considération de sa structure, ce que Wittgenstein s'interdit pour des raisons essentielles.

[162] C'est semble-t-il ce qui distingue le discours tractarien (qui relève bien d'un usage *métalinguistique* du langage si l'on entend simplement par là qu'il parle sur la langue, de ce qui fait de la langue, la langue, en tant qu'en et par lui la langue se clarifie d'elle-même de l'intérieur) de ce qui serait une « authentique » métalangue (prenant pour *objet* la structure logique de ce qui par là même est constitué comme « langage-objet », en l'espèce d'une axiomatique) telle que paraît l'envisager Russell sous la forme d'une « hiérarchie de langages » dans son « Introduction » au *Tractatus*.

[163] K.T Fann, dans son *Wittgenstein's conception of philosophy*, op.cité, paraît commettre une telle confusion et tend à identifier *élucider* et *montrer* : « Wittgenstein's whole task in the *Tractatus* is to *show* or *elucidate* the distinction between what can be said and what cannot be said .» (p. 35), « […] *how* do those 'propositions' *show* the *truth* contained in the *Tractatus* ? » (p.36).

[164] Cf. 4.112 : La tâche de la philosophie est déterminée comme « die logische Klärung der Gedanken », c'est-à-dire (et c'est tout un) comme « das Klarwerden von Sätzen ». (Voir également 6.54).

réalité. Si on considère en outre que ces dernières constituent, au-delà du dicible (voire de l'exprimable, si on réduit l'un à l'autre), un domaine séparé et substantiel, *et* que les élucidations du *Tractatus* sont dépourvues de sens [*unsinnig*], cela revient à soutenir que *certains* non-sens, en l'occurrence ceux proférés par Wittgenstein, sont à même de délivrer un accès à ce royaume ineffable, de manifester des contenus transcendants et indicibles[165]. Or, à proprement parler (*i.e.* selon la détermination précise du *montrer* qu'opère le Traité), un non-sens ne saurait rien montrer du tout – si ce n'est, au mieux, qu'il est un non-sens –, la forme logique elle-même, tout autant que les propriétés formelles qui en dérivent, ne trouvant à se refléter que sur des *propositions* [*Sätze*] *soit* pleines de sens [*sinnvoll*] *soit* vides de sens [*sinnlos*].

Reste que, pour ne rien *montrer*, le *Tractatus* n'en *élucide* pas moins. Faut-il donc encore marquer la différence et l'articulation des deux notions. Ce faisant – la tâche est ardue – nous commençons d'apercevoir qu'*élucider* veut dire, pour la pensée, *établir* [*to set*] de l'intérieur sa propre limite, laquelle se découvre, par le travail d'élucidation qu'est le Traité lui-même, n'être autre que sa forme même : forme qu'elle porte avec elle, qui sur elle se manifeste ou s'exhibe, se mire, sans qu'elle puisse à son tour la ressaisir. Somme toute, élucider, c'est finir par établir que la limite de la pensée s'exprime, se montre sans se dire sur le texte même de tout ce qui est dicible c'est-à-dire pensable.

En d'autres mots encore, le mouvement d'élucidation d'elle-même, de sa propre essence[166] que mène la pensée (c'est-à-dire la langue) dans et par le *Tractatus* – s'il s'en

---

[165]Une telle interprétation – qui attribue à certains non-sens un pouvoir de monstration –, en tant que variante radicalisée de la « substantial conception of nonsense » (radicalisée, puisque non seulement *ce qui se montre* est supposé former un domaine substantiel et indicible au-delà de ce qui est en droit dicible, mais que les non-sens produits par les tentatives de diction de ce qui pourtant ne saurait accéder à une parole sensée, sont supposés parvenir à *montrer* de tels contenus ineffables), est tout autant la cible des lectures « thérapeutiques », en particulier de celle proposée par J. Conant. Ainsi peut-il écrire (c'est ainsi qu'il présente sa cible), dans son « Throwing Away the Top of the Ladder » (*The Yale Review*, Vol. 79, n°3, 1991) : « […] deep nonsense – intrinsically nonsensical linguistic strings that throught the very manner of their construction flout the conditions of sense and throught their defiance of these conditions show what cannot otherwise be expressed. » (p. 341, voir également p. 336, et 340). Dans son « The Method of the *Tractatus* » (in *From Frege to Wittgenstein : Perspectives on Early Analytic Philosophy*, E.H. Reck ed., Oxford, University Press, 2002), James Conant, dans une intention polémique, présente de la même manière la position adverse, tout en nuançant son propos dans une note (et par l'usage de guillemets) : « According to the ineffability interpretation, illuminating nonsense illuminates by 'showing' [note 4] what cannot be said » (p.377). Quant à la « note 4 », elle précise : « I am using the word 'show' here *not* in the sense that the *Tractatus* itself reserves for this term (which, as we shall see, is not applicable to nonsense), but rather (as it is often used by proponents of the ineffability interpretation) to refer to the activity of 'hinting' or 'gesturing' at ineffable truths by means of nonsense. […] I am here adopting the idiom of many commentators with whose work I wish to take issue. […] Any commentators who holds that the sentences of the *Tractatus* aspire to hint or gesture at ineffables truths counts, by my lights, as a proponent of the ineffability interpretation, even if he or she (unlike most proponents of the ineffability interpretation) is textually scrupulous enough carefully to refrain from ever employing the term 'showing' to designate the activity of so hinting or gesturing. » (p. 425).

[166] Déplions un peu : la forme générale de la proposition [*Die allgemeine Satzform*] est, dit Wittgenstein en 5.471, l'essence de la proposition [*das Wesen des Satzes*]. Indiquer cette essence [*Das Wesen des Satzes angeben*], poursuit-il en 5.4711, c'est tout autant indiquer l'essence de toute description [*das Wesen aller Beschreibung angeben*], et partant l'essence de tout fait, c'est-à-dire du monde [*das Wesen der Welt*].

Quant à l'élucidation : si, concrètement, elle consiste bien en un travail de clarification logique des pensées [*die logische Klärung der Gedanken*] (travail auquel vient s'identifier la philosophie elle-même, ainsi déterminée comme *Tätigkeit* , non comme *Lehre*) – les pensées étant, par elle, rendues claires et nettement délimitées [*klar machen und scharf abgrenzen*] – c'est-à-dire si elle consiste bien, tout autant, en un ' rendre claires les *propositions*' [*das Klarwerden von Sätzen*] [4.112] (par où on comprend que ladite clarification vienne précisément culminer dans l'invention de la forme générale de la proposition, ce que paraît confirmer 4.51) ; et si en outre, on garde bien à l'esprit que l'identité de la pensée [*Gedanke*] et de la proposition pourvue de sens a elle-même, en 4, été élucidée ; il appert au final qu'*élucider* veut dire, pour la pensée menant son travail de clarification logique, *élucider sa propre essence*, c'est-à-dire, pour le *penser* lui-même [*Denken*], *élucider de l'intérieur ce que* penser *veut dire et a à être* – tâche que réalise le Traité, non pas en produisant des propositions philosophiques [*philosophische Sätze*], mais en enchaînant des élucidations [*Erläuterungen*]. Plus

dégage bien que la pensée a à être proposition, c'est-à-dire image logique des faits[167] – aboutit à ceci : que tracer [*to draw*] sa propre limite, pour la pensée, reviendra en vérité à renoncer à la tracer, c'est-à-dire à la laisser se tracer, puisque telle limite adviendra en se manifestant de soi, en se dessinant à même la pensée faite proposition (sans que la proposition puisse pourtant à son tour la dire, ni la penser, étant précisément sur quoi elle achoppe et bute).

Là est, semble-t-il, la tâche, le travail que le *penser* découvre être essentiellement siens, ce en quoi consisterait, pour lui, réaliser sa propre essence[168] : en se faisant *image* logique des faits, être le *miroir* de la forme logique du monde.

Sur la monstration de son propre sens par la proposition. Or une telle approche se heurte à au moins une objection : que la distinction entre *ce qui est dit* et *ce qui se montre* n'est pas à ce point tranchée ni exclusive – ce qui se montre paraissant susceptible, dans certains cas, d'être dit (en quoi l'unicité du couple est-elle remise en cause)[169]. Ainsi du sens d'une proposition, Wittgenstein écrivant, en 4.022, « La proposition [*Der Satz*] *montre* [*zeigt*] son sens [*seinen Sinn*]. / La proposition *montre* [*Der Satz zeigt*] ce qu'il en est des états de choses [*wie es sich verhält* : (plus littéralement) comment ça se comporte, ça se tient, sous-entendu par 4.021, comment la situation, *Sachlage* se comporte, comment les choses se tiennent] *quand* elle est vraie [*wenn er wahr ist*]. Et elle *dit* [*Und er sagt*] *qu'*il en est ainsi [*dass es sich so verhält* : que ça se comporte ainsi].[170] »

Aussi peut-il sembler, du moins à première vue et dans ce cas précis, qu'une proposition soit tout à fait susceptible de dire ce que par ailleurs elle montre, en l'occurrence son sens, la distinction qui nous occupe étant ainsi comme brouillée[171]. Qu'en est-il ?

Reprenons un peu en-deçà. On sait que la proposition est une image de la réalité [*ein Bild der Wirklichkeit*] [4.01, 4.021].

Reprécisons d'abord ce point. Que veut dire, au juste, pour la proposition, être image [*Bild*], c'est-à-dire représenter, dépeindre [*Abbilden*] la réalité ? Comment s'acquitte-t-elle, à chaque fois, de cette tâche qui s'élucide comme la sienne propre ? En ce qu'elle figure, présente [*Darstellen*] une situation [*Sachlage*] c'est-à-dire une possibilité de subsistance et de

---

simplement dit, si la pensée est la proposition pourvue de sens, il apparaît qu'élucider l'essence de la proposition *et* élucider l'essence de la pensée (ce, par le travail de clarification logique), c'est tout un.

[167] En quoi c'est tout autant une stricte coïncidence – une identité d'essence – entre dire, voir, et penser, qui se trouve être clarifiée.

[168] Resterait à comprendre en quoi réaliser l'essence de la pensée reviendrait tout autant à réaliser l'essence du monde, c'est-à-dire à faire le monde, monde, et somme toute l'être, être ; Wittgenstein écrivant, dans cette direction : « *Toute* ma tâche [*Meine* ganze *Aufgabe*] consiste à clarifier [*erklären*] l'essence de la proposition [*das Wesen des Satzes*]. / C'est-à-dire à indiquer [*anzugeben*] l'essence des faits [*das Wesen aller Tatsachen*] dont la proposition *est* l'image [*deren Bild der Satz* ist]. / Indiquer [*angeben*] l'essence de tout être [*Das Wesen allen Seins*]. / (Et être [*Sein*], ici, ne signifie [*Bedeutet*] pas existence [*existieren*] – car ce serait un non-sens [*unsinnig*].) » (*Carnets 1914-1916*, op.cité, entrée du 22 janvier 1915, trad.fr. Granger modifiée), voir aussi l'entrée du 2 août 1916 (trad.fr. p. 149).

[169] Il ne s'agit pas ici de la question de savoir si et dans quelle mesure, *en fait*, Wittgenstein parvient, dans le *Tractatus*, à dire (ou du moins tente de dire), ce qui ne saurait que se montrer (somme toute de mesurer l'entorse qu'il paraît commettre à l'endroit de la distinction même qu'il élucide). C'est *en droit* qu'est ici interrogée la distinction.

[170] Trad.fr. Granger hors crochets.

[171] C'est notamment la position d'Erik Stenius. Dans son *Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, ce dernier distingue en effet au moins deux sens de 'montrer' : *soit* que la proposition parvienne à dire ce que par ailleurs elle montre, *soit* qu'il lui soit impossible de dire ce qu'elle montre : « What *can* be shown in language *cannot* be said, Wittgenstein states here [*i.e.* 4.1212]. But this statement seems to be contradicted in 4.022, according to which a sentence *shows* how things stand, if it is true, *and says* that they do so stand. Obviously Wittgenstein uses the word 'show' (*zeigen*) in two different senses : in one sense of 'show' sentences *say* what they show, in another they *cannot say* what they 'show'. (X, §2 « What can be 'shown' and what can be 'said' », p. 178). A cette distinction, selon Stenius, il faut ajouter une seconde : celle entre « that which can be shown in language but not said » et « that which can be neither shown nor said in language ». (XI, §4. « Nonsense », p. 223).

non-subsistance d'états de choses [*Sachverhalt*] [2.201, 4.1]. C'est ainsi seulement – à cette seule condition – que la proposition est proposition, bref, qu'elle est dotée d'un sens, lequel sens s'avère n'être précisément rien que cela même qu'elle figure [2.221, 4.031[172]]. Avoir, ou mieux *être un sens* signifie *être la figuration d'une situation possible*. Et partant, comprendre une proposition, en déplier le sens, peut ajouter Wittgenstein, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie [4.024].

Être image, on vient juste de le voir, veut dire, pour la proposition, *être un sens*, être la projection d'une situation. Mais faut-il encore préciser. En effet, si la proposition ne contient bien que la forme de son sens [3.13], la méthode de projection (*i.e.* le *penser* du sens de la proposition) [3.11] ne saurait lui conférer que la possibilité de figurer une multiplicité de situations (celles, précisément, qui sont de même forme logique). Il apparaît alors que seule l'application [*Anwendung*] à une situation possible *déterminée* est à même de déterminer ladite forme, c'est-à-dire, somme toute, de la spécifier en structure (de même que par le travail du peintre, une esquisse se précise en dessin, ou une épure se colorie) – par quoi seulement la proposition advient comme figuration d'une situation déterminée, c'est-à-dire comme *sinnvolle Satz* [3.5, 4], dont seule une comparaison avec la réalité pourra, dans un second temps, établir la vérité ou la fausseté, l'accord ou le désaccord [2.222-2.224].[173]

Revenons désormais à notre difficulté. Si la proposition est la figuration, la présentation d'une situation (et elle l'est, précisément, en disant ce qu'elle dit, c'est-à-dire en étant ce qu'elle est), nous commençons de comprendre qu'elle ne saurait toutefois dire *ce qu'*elle dit : pour ce faire, ne pourra-t-elle, au mieux, que se répéter, se redire elle-même à l'identique.

C'est que, encore une fois, la proposition ne possède pas son sens comme quelque chose qui lui est extérieur, dont elle disposerait et à quoi elle pourrait se rapporter de multiples manières : elle l'est. Elle est ce sens, c'est-à-dire qu'elle est image, exhibition d'une situation possible. Et une image parle de soi.[174] Aussi, pour être en mesure de dire *ce qu'*elle figure, d'épeler le sens qu'elle est, lui faudrait-il s'extraire, sortir de soi sans pour autant se quitter : se placer elle-même, avec elle-même, au dehors d'elle-même. Telle ubiquité étant impossible (tel geste, contradictoire), elle ne saurait donc se redoubler.

Et ainsi finissons-nous par mieux comprendre qu'à une proposition, il soit impossible de dire son propre sens : bien plutôt le montre-t-elle en s'énonçant. Ce que rappellera, à sa manière, 4.461 : « La proposition montre ce qu'elle dit [*Der Satz zeigt was er sagt*], la tautologie et la contradiction, qu'elles ne disent rien [*dass sie nichts sagen*][175] ». Etant entendu que, ne disant rien – en cela, ne sont-elles pas *image* d'une situation[176], mais plutôt formes limite du sens (*i.e.* de toute image[177]), et peuvent-elles encore recevoir le titre de *proposition* ? – tautologies et contradictions n'en reflètent que plus explicitement (plus explicitement que les propositions proprement dites) c'est-à-dire pour elle-même (sans passer par le détour d'un sens plein, d'un contenu[178]), la forme logique du monde[179]. Quant à la proposition au sens strict, en disant ce qu'elle dit, elle montre son sens (ce sens qu'elle est), à

---

[172] Remarquons ce trait de structure du *Tractatus* : le parallélisme entre l'élucidation de l'image menée par les « propositions » en 2 et l'élucidation de la proposition opérée dans les « propositions » en 3 et 4.

[173] Sur ce point, se reporter à l'appendice du présent chapitre, §2.2.

[174] De là : 4.02-4021 : « Et je comprends la proposition sans que son sens m'ait été expliqué. »

[175] Trad.fr. Granger légèrement modifiée.

[176] 4.462

[177] Ainsi dessinent-elles comme la limite de toutes les images, de toutes les propositions : « La contradiction est la limite externe des propositions [*die äussere Grenze der Sätze*], la tautologie, leur centre sans substance [*ihr substanzloser Mittelpunkt*]. » [5.143] (trad. Granger légèrement modifiée).

[178] Précisément, tautologies et contradictions sont *vides* de sens (*sinnlos*), dénuées de contenu [4.461] – non pas *dépourvues* de sens (*unsinnig*) [4.4611].

[179] Si les propositions de la logique sont des tautologies [6.1], et si sur les tautologies se montre « la logique du monde » [6.22], en ce qu'elles figurent son échafaudage [6.124], la logique (au sens restreint) est alors « image qui reflète le monde » [6.13], miroir cristallin de sa forme.

l'occasion de quoi, se montre, se reflète, se manifeste sur elle, la forme logique. Pas plus qu'elle ne saurait dire sa forme, elle n'est en mesure de dire son propre sens.

L'unicité de la distinction entre *dire* et *montrer* est donc, semble-t-il, bel et bien sauve – ce qui peut être montré ne pouvant pas, on le voit, et y compris lorsqu'il s'agit du sens d'une proposition, être dit par la proposition.

Notons pour finir qu'une remarque de 1931 paraît confirmer cette lecture du « rapport » (rapport qui n'en est somme toute pas un, si le terme sous-entend bien une extériorité relative des termes qu'il rapporte) de la proposition à son sens, Wittgenstein écrivant (sans que l'on cherche ici à déterminer s'il s'agit simplement d'une réminiscence du *Tractatus*, venant enfin trouver, une dizaine d'années plus tard, son expression adéquate, ou si l'auteur, à cette date, fait encore sienne la pensée qui s'y exprime) : « La limite de la langue [*Die Grenze der Sprache*] se montre [*zeigt sich*] dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. / (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie [*der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie*].) »[180].

Ce qui nous reconduit encore une fois au thème critique, placé dans ces lignes sous patronage kantien – au tracé de la limite – qu'il convient de réexaminer une fois encore, d'essayer de reprendre une bonne fois, au prisme de la distinction du dire et du montrer.

Tracer critique et monstration de la limite. Pour commencer, tentons d'abord de relire et préciser 4.113-4.115, et ainsi de compléter ce qui en était une première approche[181] : « La philosophie délimite [*begrenzt*] le territoire contesté de la science de la nature [*das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft*]. // Elle doit [*Sie soll*] marquer les limites [*abgrenzen*] du pensable [*das Denkbare*] et partant de l'impensable [*das Undenkbare*]. / Elle doit [*Sie soll*] délimiter [*begrenzen*] l'impensable de l'intérieur [*von innen*] par le moyen du pensable [*durch das Denkbare*]. // Elle signifiera [*Sie Wird…bedeuten*] l'indicible [*das Unsagbare*] en figurant le dicible dans sa clarté [*indem sie das Sagbare klar darstellt*].[182] »

Nous avions vu qu'à faire tenir ensemble ces élucidations, il ressortait une stricte coïncidence du dicible, du pensable et du connaissable : que les trois limites n'en font en vérité qu'une. Et c'est dire que seule la science pense.[183]

---

[180] L. Wittgenstein, *Remarques mêlées (Vermischte Bemerkungen)*, trad.fr. G. Granel, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990, [1931], p. 22 (avec texte original allemand en vis-à-vis).

[181] Dans la section 2.1 du présent chapitre.

[182] Trad. Granger légèrement modifiée.

[183] Notons que sur ce point – seules les sciences pensent – Wittgenstein paraît prendre le contrepied de Kant (et certainement de Heidegger). Une telle position était en un sens enveloppée dans le refus (wittgensteinien) de distinguer entre connaissance *et* pensée. Sur la reprise (et radicalisation) de cette distinction kantienne par Heidegger, on pourra notamment consulter : R. Schürmann, « Que faire à la fin de la métaphysique ? », *Cahier de l'Herne n°45 (Martin Heidegger)*, Paris, l'Herne, 1983 : « Dans Heidegger, aucune dialectique ne lie la pensée à la connaissance, aucune synthèse ne permet de passer de l'une à l'autre : 'Les sciences ne pensent pas'. Cette opposition, héritée de Kant (mais malgré l'usage consistant que Heidegger en fait, il ne reconnaît jamais cette dette), établit comme deux territoires, deux continents, entre lesquels il n'y a ni analogie, ni ressemblance même. » (p. 359)

Que seules les sciences pensent, donc. Faudrait-il néanmoins certainement nuancer. Car il n'est nullement assuré que, pour Wittgenstein, les sciences sachent ce monopole (du penser) qui est leur, encore moins ce que *penser* veut dire. En d'autres mots, il n'est nullement assuré que les sciences elles-mêmes soient au clair quant à leur propre juridiction, ainsi qu'à la tâche qui leur revient, et soient donc sauves de toute mésinterprétation. Peut-être même faut-il entendre que la contestation de leur « territoire » est avant tout leur propre fait, et comme interne. D'où la nécessité de la philosophie, inexpugnable (quand bien même le discours tractarien lui-même est condamné à l'ambiguïté, voire à être en porte-à-faux avec lui-même), c'est-à-dire de l'activité clarificatrice – la critique ayant précisément à justifier le « territoire contesté des sciences de la nature », tout autant qu'à élucider leur activité et ses conditions [notamment dans les élucidations en 6.3]. De là, peut-être, une possible conversion des sciences.

Mais qu'advient-il de l'impensable [*das Undenkbare*] tout autant que de l'indicible [*das Unsagbare*] en jeu dans ces lignes, lorsqu'il apparaît que le *dire* [*Sagen*] n'a pas le monopole de l'expression [*Ausdrück*], qu'ainsi indicible et impensable, en se montrant, s'expriment ? Autrement tenté : les « propositions » 4.12-4.121 (qui, rappelons-le, suivent presque immédiatement) ne sont-elles pas justement à lire comme poursuivant l'élucidation de ce qui, de l'entreprise critique c'est-à-dire de l'établissement de la limite, commence, dans ces lignes qui nous occupent, à se déceler tout en se réservant encore ?

Précisément, si la forme logique s'avère bien indicible, c'est-à-dire impensable, si elle est bien ce sur quoi bute, comme sur sa propre limite, la proposition c'est-à-dire la pensée, il apparaît alors qu'établir la limite du pensable – élucider le dicible – c'est justement en faisant la part de ce qui se montre sans pouvoir être dit, en localisant ce qui se manifeste sans pouvoir être pensé, que le Traité s'en acquitte. Et finalement est-ce l*'exprimable* en son entier – tel qu'il se décline en *dire* et en *montrer* – qui se trouve, à terme, mis au clair et rigoureusement délimité.

Si, en outre, la forme logique ne se reflète nulle part que dans la langue, se manifeste dans une stricte immanence à la proposition, sans pouvoir en être séparée, si elle est, pour ainsi dire, ce que la pensée a de plus intime (étant ce qu'elle partage avec la réalité et qui seul fait d'elle une image, c'est-à-dire fait d'elle ce qu'elle est), on comprend, comme y insiste Wittgenstein, que ce soit seulement *par le travers* [*durch*] du pensable, et *de l'intérieur* [*von innen*] – de l'intérieur : sans surplomb ni échappée possibles – qu'elle puisse être attestée, et de là l'impensable qu'elle est, circonscrit[184].

C'est pourquoi, semble-t-il, les deux tâches (à savoir, circonscrire l'impensable-indicible / circonscrire le pensable-dicible) se révèlent, dans les lignes citées, à chaque fois étroitement solidaires et inséparables. Non pas, cependant, pour cela qu'établir la limite du second équivaudrait à établir (en négatif) la limite du premier – ce qui pourrait sous-entendre que la contrée de ce qui ne peut être ni dit ni pensé s'ouvre, là où finit celle de ce qui peut être dit et pensé, comme un dehors absolu[185] – mais plus essentiellement parce qu'indicible et impensable, en l'espèce de la forme logique, logent au cœur même du pensable c'est-à-dire du dicible. On le voit : les deux registres s'entrelacent, se tressent, bien loin que d'univoquement s'exclure.

Encore une fois, c'est que ce qui se montre – et qui ne peut être ni dit ni pensé – n'est pas à saisir comme un territoire extérieur, une terre sauvage, venant borner, en la transcendant, la parcelle familière de ce qui peut être dit et pensé, mais comme se manifestant à même cette dernière, s'y dessinant dans une stricte immanence.

Par où s'aperçoit déjà qu'en l'absence du *dit* sur lequel elle se mire, l'indicible forme logique ne viendrait pas à l'expression, ne saurait se manifester. Plus encore, il semble que sans ce miroir qu'est la proposition-image, la forme même du monde demeurerait non seulement anonyme et ignorée, mais virtuelle voire ineffective.

Penchons-nous avec plus de précision sur cette manifestation, cette expression de la forme. Qu'en est-il de ce reflet ? Pour quoi ou pour qui se montre-t-il ?

Pour rien et pour personne, paraît-il. De fait, si la pensée est bien image logique des faits [3], proposition pleine de sens [4], que la forme logique ne puisse être figurée (dite) par une proposition, cela signifie tout autant que la pensée ne saurait s'en saisir, bref, qu'elle est impensable.[186] Aussi ne saurait-il y avoir quelque chose comme une intellection de la forme

---

[184] Ce que la « Préface », en un sens, annonçait déjà : « La limite ne pourra être tracée que *dans* la langue […] », tout autant, d'ailleurs, qu'elle anticipait l'impossibilité d'un surplomb.

[185] La limite qui enclot et borne l'un serait, dans cette perspective, la limite à partir de laquelle s'ouvre l'autre, la fin du premier marquant le début du second (à la manière de deux champs se jouxtant et partageant une barrière mitoyenne), de là, établir positivement l'une reviendrait à établir négativement l'autre.

[186] Ce que confirme la lettre à Russell que nous citions tantôt et qui, en distinguant ce qui peut être dit et ce qui peut seulement être montré, identifie bien *dicible* et *pensable*, Wittgenstein écrivant: « ce qui peut être exprimé (*gesagt*) [gesagt : dit] par des propositions – c'est-à-dire par le langage – (ou, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*) ». On pourra consulter l'original (anglais avec précisions en allemand) dans *Wittgenstein in*

logique. Et c'est dire, somme toute, que le *montrer* ne relève pas du registre du *voir* (pas plus que la philosophie ne relève de celui de la *théorie*), qu'il n'y a pas, pour la pensée, d'évidence de la forme[187].

Recourir à une intuition[188], une accointance de la forme logique, ce serait en effet admettre la possibilité d'une pensée qui ne soit pas proposition, d'un *penser* qui ne soit pas projection d'un signe propositionnel, en quoi le *Tractatus* entrerait en contradiction avec lui-même. Surtout, ce serait reconnaître qu'à la pensée, il est tout à fait possible de se tenir de l'autre bord de sa propre limite, afin de se saisir comme de l'extérieur jusqu'à *voir* la forme qui est la sienne et qu'elle partage avec le monde, là où en vérité – telle posture étant impossible – elle est essentiellement aveugle, c'est-à-dire, somme toute, symbolique. .

Bien plutôt, tout se passe comme si la pensée, de l'intérieur, touchait sans la voir sa propre limite (*i.e.* la forme logique), bref comme si le tact, ici, chassait finalement la vue, ou que la vue s'abolissait en toucher. Et pour cause : si la forme est bien constitutive de la proposition, nulle distance – cette distance, cette extériorité nécessaire à la vision – ne saurait se ménager entre elles deux.

Le faire *et le* dire. Par quoi nous sommes par ailleurs mis en mesure de préciser encore ce qu'il en est de ce mouvement d'auto-élucidation de la pensée c'est-à-dire de la langue qu'est le *Tractatus,* tel qu'il s'articule avec la distinction du *dire* et du *montrer*.

Se découvre alors ceci : que l'unicité du couple, en ses divers usages – du moins ceux que nous avons jusqu'ici examinés – se soit avérée à chaque fois sauve (c'est-à-dire sauf le principe selon lequel ce qui peut être montré ne peut, *en droit*, être dit), cela n'empêche pourtant pas que la distinction en question soit affectée de degrés, eux-mêmes corrélés aux degrés – à tout le spectre – du travail d'élucidation.

De quels degrés s'agit-il ? De ceux-là mêmes qui viennent mesurer l'entorse dont, *en fait*, et dans l'espace du Traité, est susceptible (ou pas) la distinction qui nous occupe.

Car, nous avons commencé de le voir, force est de constater que le *Tractatus* se prend *parfois* à *dire* ce qui ne saurait être que montré, ce précisément afin de le localiser et de l'exemplifier – ainsi des formules de la forme : « on ne peut pas dire ceci que je suis

---

Cambridge. Letters and Documents 1911-1951., B. McGuinness (Ed.), Oxford, Blackwell, 1995, 2008, [63], p. 98 : « The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be thought) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt) ; which, I believe, is the cardinal problem of philosophy. »

[187] Peut-être même faudrait-il aller jusqu'à dire qu'à rigoureusement parler, la forme logique ne *se montre* pas, mais au mieux, qu'elle *montre dans* elle-même. Telle qu'elle se dessine ou se reflète à même la proposition, elle serait ainsi semblable à une écriture « illisible», imprononçable, non formulable ni énonçable, ne tenant lieu d'aucune voix (et ne relevant donc plus du registre de la *trace*), pareille à un texte qui s'écrirait sans pourtant pouvoir être lu, ou déchiffré, par personne.

[188] Ainsi procède, par exemple, Alexander Maslow : « Ultimately form must be grasped by direct intuitional insight. » (*A study in Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, 2.2322, p.87) ; (commentant 4.12-4.121) « While it is by virtue of form that propositions represent reality, the form itself cannot in its turn be represented, but must be grasped intuitively. Form is mystical. » (*Ibid.* Chap. 4, §4.3, p.157). Pour une critique – autrement motivée que dans ces lignes – de ce 'direct intuitional insight' (déterminé alors comme « single non-discursive act »), se reporter aux remarques capitales de M. Black (notamment quant aux connotations et usages ordinaires du terme *showing* qui peuvent induire en erreur et faire accroire à une intuition directe de la forme), dans *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, op.cité, XXXII, « The notion of 'showing' », p. 192.

Restera à élucider comment, si ce n'est par *intuition*, est saisie, appréhendée, la forme logique, y compris et surtout lorsqu'il s'agit de construire, former, une image logique. Dans cette direction, M. Black fournit de précieuses indications (« Logical form is discovered by calculation with signs – not by intuition », *Ibid.*, p.192) : c'est donc, semble-t-il, la *manipulation* des signes qui joue ce rôle d'appréhension – étant entendu que l'on peut très bien (et ce n'est là qu'une métaphore, métaphore qui d'ailleurs ne serait peut-être pas étrangère au jeune Wittgenstein, si l'on se souvient de sa double formation d'ingénieur et de soldat) démonter puis remonter un mécanisme les yeux bandés (par exemple une arme), c'est-à-dire sans intuition directe ni anticipation de la forme du complexe, mais par simple manipulation aveugle de ses éléments, ce jusqu'à découverte de la combinaison en laquelle tous ils tiennent et s'imbriquent.

justement en train de dire et qui se montre de soi »[189], lesquelles violent, pour l'établir, la distinction même qu'elles établissent.

Plus largement, *et à un second niveau*, il apparaît que le discours déployé par le Traité, pour mener à bien sa tâche d'élucidation de la langue, fait usage de concepts formels (objets, faits, complexes, propositions, etc.). Aussi bien le lexique ainsi mobilisé est-il comme « de trop », la nomenclature par là constituée, surnuméraire – les pseudo-concepts ne sachant pas être séparés de ce qui tombent sous eux (de même que les traits d'un visage sont inséparables du visage dont ils sont les traits [4.1221]), bref relevant de l'immanence de la monstration [4.126], sans quoi, utilisés comme noms de concepts propres, ils fleurissent en non-sens [4.1272]. Et c'est dire que la langue élucidante du Traité relève d'une énonciation qui, à l'aune de ce qui par elle est élucidé, n'aurait pas à avoir lieu, puisque redoublant (en le disant) ce qui devrait justement aller sans dire, se manifester (tacitement) de soi dans une langue au clair avec elle-même.

Ou plutôt, et plus rigoureusement, tout se passe comme si le *Tractatus* énonçait ce qui aurait à *être* – à être réalisé – c'est-à-dire cela même qui précisément ne devrait pas être dit mais *fait* : bref, comme s'il se prenait à dire plutôt que faire, discourir plutôt qu'effectuer, parlant en quelque sorte 'mal' pour dire ce que serait parler bien et même parler tout court (*i.e.* avec sens), et se privant en cela d'appliquer pour l'heure ce qu'il dit.

D'où la disjonction, le divorce, entre le *dire* et le *faire* (théoriques) tractariens, le *Tractatus* ne faisant pas ce qu'il dit ou disant ce qu'il ne fait justement pas (les propositions qui le composent n'étant pas images logiques des faits, *i.e.* n'étant pas des propositions mais bien des élucidations).

En définitive, toute la difficulté, l'entorse que commet le Traité à l'endroit de ce qu'il élucide, ne consiste donc pas tellement, pour lui, à *dire* ce qui ne saurait être que *montré*[190] – à énoncer un certain nombre de vérités qui en droit auraient à se manifester d'elles-mêmes – mais plutôt à *dire* ce qu'est (ce en quoi consiste) *dire*, ce que *dire* veut dire, et qui devrait aller sans dire, se dire de soi : là est le retard qu'il contracte sur lui-même, là est son ambiguïté.

Retard ou ambiguïté nécessaires, comme un détour dont on ne peut pas faire l'économie, ou un mauvais moment à passer. Encore une fois, c'est qu'au seuil du Traité, la langue, oublieuse, aliénée, telle qu'en sa naïveté, ne va nullement de soi : n'étant pas au fait de sa propre essence, pas au clair avec elle-même, elle ignore ce que parler veut dire.

Aussi lui faut-il, autant que faire se peut, se décoller de soi, se réfléchir dans des pseudo-concepts, afin de s'examiner et partant, d'être en mesure de décider de soi : l'élucidation est le premier souci de la langue pour elle-même, le premier soin d'une langue qui n'est pas encore à même d'un libre soin de soi. Plus encore, la possibilité même de

---

[189] M. Black a attiré l'attention sur ces formulations pour le moins délicates, et analysé la difficulté dans son *Companion to Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, XXXIII, (4), p. 196 (à l'occasion du commentaire du 4ème § de l'élucidation 4.122) : « This is one of several places at which W. says that something unsayable nevertheless shows itself in features of propositional symbols. There is, however, a serious difficulty in trying to say that some specific such and such cannot be said. Consider the following statement : « That 'Socrates' means Socrates cannot be said shows itself in our use of propositions containing 'Socrates' » (cf. 3.262, 3.263). Of *what* is it said that *it* shows itself ? What can only be shown has already been identified by the words, « That 'Socrates' means Socrates », i.e. by purpoting to say what cannot be said. And there is no way to identify what cannot be said, except by 'saying' it. But if it cannot be said, it cannot be said, and we deceive ourselves if we think otherwise. (Cf. 5.5422 on the impossibility of 'judging' a nonsense.) Thus we do not succeed in saying or otherwise making plain what it is that we allege to be unsayable. It is nonsensical (here in a pejorative sense) to use a form of words intented to say of something that it cannot be said. »

[190] C'est là – le *Tractatus* cherche à dire ce qui ne saurait être que montré – notamment la position de P.M.S Hacker, dans son « When the whistling had to stop. » (repris *in* P.M.S Hacker, *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford, University Press, 2001, p.142-143) : « […] althought we should indeed take seriously the claim that the sentences of the *Tractatus* fail to conform with the logical syntax of language and are accordingly nonsensical, *we should take equally seriously the claim that those sentences are a self-conscious attempt to say what can only be, and indeed is, shown by features of the relevant symbolism.* » (c'est nous qui soulignons la dernière phrase).

l'entorse, d'une transgression de fait, vient mesurer l'approche, par la pensée, de sa propre limite.

Dans cette perspective, la *forme logique* se découvre être comme le degré zéro de l'élucidation, le point où le droit et le fait viennent à coïncider strictement, où l'indicibilité radicale de droit devient indicibilité radicale de fait, où la pensée, telle qu'elle mène sa propre élucidation, telle qu'elle cherche à y voir clair, finit, à la limite, par ne plus rien voir du tout, achoppe et bute sur ce qui sonne comme le terme, appelant une relève, de sa propre tâche de clarification.

Dit autrement et plus largement encore – tentant de reprendre provisoirement tous nos fils : la pensée qui se présente au seuil du Traité est une pensée flottante, et comme ennuagée[191]. Nous voulons dire par là, simplement, qu'elle ignore ce qu'il en va d'elle-même, qu'elle n'est pas au fait de sa propre logique : aussi bien ne peut-elle qu'errer.

Sans quoi – si l'on refuse ce passé, ce précédent, au *Tractatus* – on ne voit plus très bien ce qui pourrait l'avoir motivé, c'est-à-dire motivé l'activité d'élucidation dont il est le dépôt : en l'absence de ce brouillard sans âge, immémorial, et chaque fois plus épais, n'y aurait-il en effet rien à défaire, rien à clarifier, et partant pas de Traité du tout.

Car ce dernier est bien la lutte avec soi d'une brume qui de l'intérieur d'elle-même cherche à se lever, d'une pensée qui cherche à se rejoindre, n'étant séparée d'elle-même que par le nuage, le rien qui s'étend comme une nappe, de sa propre ignorance.

Refuser un tel état – celui-là même que nous avons nommé *hors-sens* –, priver le *Tractatus* de ce passé qui seul le motive, c'est alors, nous semble-t-il, céder à une sorte d'illusion rétrospective, et d'oubli : projeter en arrière le présent du livre – *i.e.* la clarté qui s'y fait – et faire comme si la pensée avait toujours été, aussi loin qu'on régresse, au clair avec soi.

Pensée flottante, disions-nous : d'où la réduction inaugurale par laquelle la pensée se suspend dans la langue[192], étant précisément cette décision radicale qui temporalise, fait brisure, rupture. Par elle, le passé est-il posé comme passé, nuageux, et s'ouvre le présent du livre, requis par l'élucidation, c'est-à-dire une posture réflexive.

Se réfléchissant dans la langue, la pensée est en mesure de clarifier ses conditions, soit sa propre limite. Y-a-t-il là comme un effort de décollement – se décoller de soi pour se saisir, au miroir de l'expression verbale – sans bien-sûr que la pensée puisse jamais se séparer pour de bon, se quitter pour, de l'extérieur et toute entière, se voir. Ainsi se lèvent les brumes qui ont pour nom *métaphysique*.

Mais ce décollement a lui-même ses limites, limites qui ne sont certainement autres que celles de la pensée même : la forme logique. C'est ici, disions-nous, que la vision est en peine, qu'il n'y a plus rien à voir ni à dire, ne serait-ce que dans une pseudo-langue tissée de pseudo-concepts. Il n'y a plus qu'à buter, qu'à donner de la tête – les yeux morts, fermés – sur cette limite qui loge au cœur, que la pensée porte et transporte avec soi. Là se découvre la

---

[191] Précisons que l'on rencontre, sous la plume de Wittgenstein lui-même, cette métaphore du *brouillard*. Par exemple dans les *Carnets 1914-1916*, à l'entrée du 1er Juin 1915 : « Tu regardes à travers le brouillard et tu es ainsi capable de te persuader que le but est déjà tout près. Mais voici que le brouillard se dissipe, et le but n'est toujours pas en vue ! » (trad.fr. Granger) ; plus tardivement (en l'occurrence 1930) dans les *Carnets de Cambridge et de Skojlden* (trad.fr. J-P Cometti, Paris, PUF, 1999, « Entrée du 1er mai 1930 », p.32) : « Pour qu'une chose me soit claire, il me faut énormément de temps. – Cela est vrai des domaines les plus divers. […] C'est comme si un temps colossal était nécessaire pour que la grande masse nuageuse se dissipe & que l'objet lui-même devienne lui-même visible. Mais, pendant ce temps, je ne suis même pas clairement conscient de mon obscurité. Et puis tout à coup, je vois comment la chose est ou était. »

[192] Cette identification du *penser* et du *parler*, cette réduction inaugurale, étant posée, par principe, au seuil de l'entreprise critique afin de la rendre possible, et se clarifiant elle-même au cours du *Tractatus* jusqu'à donner sa propre formule.

tâche, disions-nous, c'est-à-dire l'essence de la pensée : se faire, s'étant dépolie, simplifiée, libérée des scories qui déforment, le miroir de la forme dans l'immanence du monde.

C'est alors un à-venir qui s'ouvre, laborieux et de travail[193] : une relève qui relativise et renvoie en arrière le présent encore et seulement virtuel, au nom de sa propre effectuation. Et voilà la troisième *ek-stase* du livre.

Mystique et monstration. Ceci étant tant bien que mal ressaisi, nous pouvons reprendre le fil de nos clarifications préliminaires. Car il reste au moins un aspect du *montrer* à cerner : celui en jeu dans la manifestation de ce que Wittgenstein nomme *Mystique*.

Ainsi en 6.522 : « Il y a assurément de l'inexprimable. Il se montre, c'est le Mystique[194]. [*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystiche*] »

Qu'en est-il de cet « inexprimable » ? Il convient d'abord de s'arrêter sur le terme allemand *unaussprechlich* : c'est bien lui que nous lisons, non pas *unsagbar*. Certainement n'est-ce pas anodin, et faut-il marquer la nuance.

Nous l'avons vu, en effet : le dire [*Sagen*] n'a pas le monopole de l'expression [*Ausdrück*][195], ainsi *exprimable* et *dicible*, n'ayant pas la même extension, ne sauraient être identifiés – le *montrer* (qu'il soit déterminé comme *zeigen, aufweisen,* ou *spiegeln*) se découvrant précisément être une manière de manifestation de cela qui, indicible, ne saurait jamais, en tant que tel, être énoncé, dit *par* une proposition.

Pour autant – cela aussi, nous l'avions déjà noté – il ne faut pas se méprendre : c'est dans une stricte immanence à ce qui est dit que ce qui se montre, se montre, ce, sans qu'on puisse jamais l'en détacher, séparer, ni abstraire.

Ainsi le *montrer*, tel que dans les clarifications qui précèdent, relève-t-il bien, encore, du registre de l'expression verbale [*Ausdrück*], et est-ce encore une façon de s'exprimer, et même d'accéder à la parole que de s'y manifester silencieusement, à même le dit.

Accéder à la parole, entendons-nous cependant : par là, c'est simplement indiquer l'affinité, l'intimité du *montrer* et du *dire,* que le cœur de la proposition – cela même qui fait la proposition, proposition, la langue, langue, bref leur condition dernière – se réserve, se retire, étant précisément d'une indicibilité stricte, et dessinant, lové dans la langue, comme un espace de silence, dans la toile de fond duquel nous disons tout ce que nous disons, et dont certainement nous tenons la possibilité même de dire[196].

Pudeur de la proposition, donc, qui dans l'avancée bruyante de sa propre énonciation se retire, réserve le secret de son propre dire, secret qui n'est pourtant nullement caché et que

---

[193] Et ce par le choc final d'une sorte de *réflexion de la réflexion* : 6.54 [*Meine Sätze Erläutern…*] venant finalement, en la mettant face à son propre paradoxe (en quelque sorte, face à sa propre insuffisance), enjoindre, voire exhorter, la pensée à effectuer, par-delà le livre, sa propre essence ainsi élucidée (cette effectuation étant seule à même de convertir les *élucidations* qui composent le *Tractatus* en *propositions* dépourvues de sens).
Bref, tout se passe comme si la pensée tractarienne, qui n'est autre que la pensée tout court – en une sorte de : « Regarde ! Tu n'es pas ce que tu as à être et que tu as pourtant toi-même élucidé, à partir de toi-même », qu'elle s'adresse *in fine* à elle-même ; d'exhortation au réveil – avait, au terme du Traité, à prendre acte de ce qu'elle n'a pas à s'adonner indéfiniment à la pratique de la clarification logique, mais qu'un autre travail, autrement plus difficile, l'attend : celui de se hisser à sa propre hauteur, bref, de devenir effectivement ce qu'elle a à être et qu'elle a mis au clair. Alors seulement, les élucidations s'avéreraient-elles avoir été pleinement élucidantes.

[194] Trad. Granger légèrement modifiée : nous rendons *Unaussprechlich* par *inexprimable,* et non par *indicible* (ce dernier rendant *Unsagbare*), afin de mieux marquer la différence. Ogden traduit ainsi : « There is indeed the inexpressible. This *shows* itself ; it is the mystical. » Quant à Pierre Klossowski (trad.citée), il rend 6.522 comme suit : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique. »

[195] Rappelons 4.121 (3ème §) : « Ce qui *s'exprime* dans la langue [*Was sich in der Sprache ausdrükt*], *nous* ne pouvons par elle l'exprimer [*können wir nicht durch sie ausdrücken*]. »

[196] Une remarque de 1931 semble aller dans ce sens : « L'indicible [*Das Unaussprechbare*] (ce qui m'apparaît [*erscheint*] plein de mystère [*geheimisvoll*] et que je ne suis pas capable d'exprimer [*auszusprechen*] forme peut-être la toile de fond [*Hintergrund*] à laquelle ce que je puis exprimer [*aussprechen*] doit de recevoir une signification [*Bedeutung*]. » (Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad.citée, [1931], p. 29). Pour bien l'entendre, faudrait-il avoir élucidé l'*Unaussprechbar*. Aussi aurons-nous à y revenir.

seul entend, décèle, ou mieux touche, celui en mesure de la laisser librement s'ouvrir, en mesure de se retenir d'en trop dire, un tel *trop* (*i.e.* de qui cherche à dire ce qui, indicible, se montre de soi) faisant justement occultation.

Aussi – et c'est là où nous voulions en venir – l'indicible ne saurait-il aller sans le dicible : encore une fois, c'est que la monstration s'avère un mode de l'expression verbale, laquelle expression n'est donc pas épuisée par tout ce qu'on peut dire, mais va jusqu'à se grossir de ce qui, pour ne pas souffrir d'être dit, ne s'en manifeste pas moins (à même, précisément, ce qui est dit).

Or, cette charte du dire et du montrer – telle que ressaisie à l'instant et clarifiée dans ce qui précède – semble finalement rompue par 6.522, puisque cette dernière met bien face à ce qui, pour être absolument inexprimable [*unaussprechlich*] – plus littéralement : informulable, non-énonçable, imprononçable – et non pas seulement indicible [*unsagbar*], n'en réussit pas moins à se montrer.

Ainsi notre distinction est-elle de nouveau comme brouillée, et l'unicité du couple (dire/montrer), en ses divers usages, menacée : se fait jour la possibilité d'une monstration qui irait sans dire, d'un inexprimable souffrant à ce point peu le verbe qu'il ne saurait pas même venir silencieusement s'y mirer. Comme si, en ce registre (mystique), tout dire ne pouvait que, non pas seulement troubler ou dérégler, mais bel et bien détruire, ce qui, dans le silence, se manifeste – à la manière d'une phalène si fragile que le moindre souffle ou écho la réduirait en poussière.

Si précédemment le silence, l'indicible nichait au cœur même de la langue, comme un aspect de l'expression verbale, comme la réserve même de ce qui s'avance en s'énonçant, si, en un sens, ce qui se montre venait bien à être prononcé, formulé, certes et bien-sûr négativement – à la manière d'un négatif photographique – étant comme enveloppé dans ce qui est dit, ici, tout est bousculé.

Et c'est un divorce : le *montrer* s'émancipe du *dire* (et partant, du registre de l'*ausdrück*, faisant en cela signe vers ce qui serait une expression non verbale), de ce *dire* qui seul, pourtant, semblait pouvoir le fonder et le garantir (de là empêcher toute indétermination, conjurer le péril d'une réserve sans avance, d'un secret à ce point secret, retiré et occulté, que nulle trace, nul indice ne saurait donner chance, sinon de le percer, du moins de le cerner).

En d'autres termes, et c'est, semble-t-il, la leçon de 6.522 : le Mystique, s'il se montre, ne se montre pourtant sur aucun texte, sur nulle proposition[197], s'il se manifeste, ne se manifeste cependant pas dans l'immanence du langage : ce qui se montre cesse, ici, de se donner comme le *verso* indicible de la proposition, comme l'envers silencieux du dicible, que le dicible enveloppe et transporte avec soi.

Ce qui force, dès lors, à bien distinguer deux régimes d' « indicibilité », c'est-à-dire, somme toute, deux régimes de monstration – soit : le *Logique* (à proprement parler, indicible) et le *Mystique* (comme tel informulable)[198], le premier relevant encore, à la limite, de

---

[197] En ce sens, E. Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, Chap. XI, §4, p.223 : « In Chapter X, section 8, we made a distinction between two kinds of things that cannot be said : that which can be shown in language but not said, and that which can be neither shown nor said in language. The mystical belongs, I think, to the latter kind of inexpressible things. It does not reflect itself in *language*. »
J-P Narboux (dans son « Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus* », art.cité, I, §3, p. 223) défend, nous semble-t-il une position opposée, et refuse la nuance que nous nous efforçons de marquer : le Mystique ne saurait pas, selon lui, être qualifié d'inexprimable, puisque se montrant dans ce que nous disons. Ainsi écrit-il : « What of the idea of the 'unutterable' (*das Unaussprechliches*), or of the 'ineffable', as one might also call it ? It *does* figure in the book. Of the unutterable, Wittgenstein says that it shows itself [l'auteur fait semble-t-il référence à 6.522]. Presumably, then, it is not 'inexpressible' either. Rather, it is not our business to express it : it expresses itself in what we say.».

[198] Notons, à la suite de J-P Narboux (« Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus* », art.cité, I, §3, pp. 223-224) une autre occurrence de *aussprechen*. Que les objets ne sauraient être exprimés, énoncés, mais seulement nommés, c'est en effet la leçon de 3.221 : « Je ne puis que *nommer* les objets. [*Die Gegenstände kann ich nur nennen*] Des signes en sont les représentants [*Zeichen vertreten sie*]. Je ne puis qu'en parler, non les *énoncer*. [*Ich kann nur von ihnen sprechen, sie aussprechen kann ich nicht*] Une proposition peut seulement dire

l'expression verbale, le second, non pas, étant strictement ineffable – contre leur confusion[199] ou identification, de là à lever une méprise possible.

Il faudra alors dire que la forme logique ne relève pas du Mystique, et que le Mystique est irréductible à un réservoir de propriétés formelles (qu'elles soient saisies comme propriété du langage, de la réalité, ou des deux), plus radicalement, qu'il n'a rien à voir du tout avec elles.

Usage poétique de la distinction dire/montrer. Mais – et c'est ici qu'une objection massive se présente – est-il si assuré que le Mystique supporte à ce point peu la langue, tout dire ne pouvant que l'annihiler ? Est-il effectivement établi que, si, certes, il se montre, ce n'est pourtant pas sur le texte des propositions bien construites (pas plus d'ailleurs que sur celui – nous y reviendrons – de ces non-sens que sont les propositions éthiques et

---

comment est une chose, non *ce qu'*elle est. [*Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es ist*] ». Ainsi sont-ils bien, à leur manière, de l'ordre de l'*unaussprechlich*. Pour autant, il paraît nécessaire de bien distinguer les deux registres (soit préciser que les *objets* ne relèvent pour autant pas du Mystique). En effet, 3.221 vise avant tout – d'où son usage d'*aussprechen* – à faire saisir qu'il ne saurait y avoir image (logique) que d'une situation, d'un état de choses (*i.e.* d'une combinaison, d'une configuration de choses), partant que dans la proposition, les noms sont simples « lieutenants » des choses (c'est le sens du *vertreten*), dit autrement, que le mot, le nom n'est pas l'image d'un objet. Du reste, une note des *Carnets 1914-1916* (trad.fr. citée) confirme cette différence ou nuance (entre l'impossibilité pour une proposition d'exprimer un objet *et* l'impossibilité pour une proposition d'exprimer ce qui ne serait pas un fait, sans pour autant être un objet – en quoi l'on peut lire (en ce second cas) une anticipation du Mystique (déterminé comme ce qui est strictement informulable dans le langage, inexprimable, ineffable, par contraste avec les faits que la proposition est en mesure d'énoncer [*aussprechen*], d'exprimer [*ausdrücken*]en s'en faisant l'image logique et ce tout en exhibant [*zeigen, aufweisen*], exprimant [*ausdrücken*] leur indicible forme logique) : « 'Mais ne pourrait-il pas y avoir quelque chose qui ne se laisse pas exprimer par une *proposition* [*was durch einen* Satz *sich nicht ausdrücken läßt*] (sans être pour autant un objet [*und auch kein Gegenstand ist*]) ?' 'Ce quelque chose ne pourrait alors être exprimé par le *langage* [*Das ließe sich eben dann dur die* Sprache *nicht aüsdrucken*] ; et il est également impossible de *poser une question* à son sujet. // Qu'en est-il s'il existe quelque chose en dehors des *faits* [Tatsachen]? Quelque chose que nos propositions seraient impuissantes à exprimer [*nicht auszudrücken vermögen*] ? Mais nous avons bien là les *choses* [*die* Dinge], par exemple, *et nous n'éprouvons aucun besoin de les exprimer par des propositions*. // Ce qui est inexprimable, nous ne l'exprimons pas. [*Was sich nicht ausdrücken läßt, das drücken wir nicht aus*] – Et comment vouloir demander si l'on peut exprimer [*ob sich DAS ausdrücken läßt*] CELA MÊME qui est INEXPRIMABLE ? [*was sich nicht AUSDRÜCKEN läßt*] // *N'y-a-t-il aucun domaine en dehors des faits ?* [Gibt es kein Bereich auβerhalb den Tatsachen ?] ». (*Entrée du 27.5.15*, trad.fr. p. 106, la citation suit immédiatement ce qui sera repris, dans le *Tractatus*, comme partie de l'élucidation 3.221)

[199] Symptomatique d'une telle confusion des deux régimes d' « indicibilité » (et partant de monstration) est la position qui consiste à faire relever le logique du mystique, à intégrer le premier au second. On la trouve par exemple à l'œuvre dans *A Study in Wittgenstein's* Tractatus (op.cité), d'A. Maslow : « Form is ultimately inexpressible and is a part of what Wittgenstein calls the 'mystic' […]. » (Chap. 2, §2.2322, p. 86) ; « Form […] is one of these mystical aspects of reality […]. […] Form is mystical. » (Chap. 4, §4.3, p.157). Ainsi que dans l' « Introduction » au *Tractatus* donnée par Russell (*loc.cité*, pp. 22-23), laquelle présente le *mystical*, cette « inexpressible region » (p.22) comme étant composée tout autant de la totalité des formes logiques (p.23) que du « whole subject of ethics » (p. 22). Voire dans certaines pages de Granger, aux tournures symptomatiques : « On observera par ailleurs que le mot transcendantal apparaît deux fois dans le *Tractatus* pour caractériser à la fois la logique (6.13) et l'éthique (6.421), avec la connotation purement négative de : ce qui ne peut être exprimé, c'est-à-dire, selon 6.522, le *mystique*. » (« L'espace logique dans le *Tractatus* », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, note 1, p. 139).

Notons cependant que Granger, dans « Wittgenstein et la métalangue » (in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, p.165), marque très explicitement et clairement la différence entre les tautologies (vides de sens, et comme telles paradigmatiques de la monstration logique) et les propositions de valeur (éthique ou esthétique), qui, étant non-sens, ne sauraient rien montrer ni indiquer du tout : « Les énoncés de valeur ne renvoient donc ni à un contenu, ni à une forme assignable. Ils marquent seulement, par leur inanité, la limite de l'expérience exprimable, et si « le monde d'un homme heureux » diffère dans sa totalité de celui d'un homme malheureux, cette différence est au-delà du langage. Mais cet au-delà ne peut pas même manifester sa forme dans un *simulacre de langage*, comme y parvient le transcendantal logique au moyen de la tautologie et de l'équation. »

esthétiques) ? N'est-ce pas aller un peu vite en besogne, et gonfler aux proportions d'une distinction claire et tranchée, une simple nuance, par essence ambigüe ?

Car après tout, la lettre à Engelmann[200] que nous citions tantôt et sur laquelle nous étions passés un peu vite, ne vient-elle pas opposer un démenti catégorique à tout cela ?

De fait, n'est-il pas attribué à la langue – en l'occurrence, à la parole poétique – le pouvoir d'envelopper, et de transmettre, l'inexprimable, l'ineffable, certes à la condition expresse que le poète ne cherche pas à le dire comme tel, mais le laisse, sans le forcer ni le brusquer, se montrer de soi, à même le dit (poétique) ?

De là à poser ceci : que de la même manière que la forme logique se montre sur la proposition, les mystères – le Mystique – se montrent, se manifestent, dans l'immanence du poème, et plus généralement, sont susceptibles de s'exhiber dans la langue, bien loin donc, comme nous le proposions, de ne point endurer le verbe.

Pour tenir une telle position, il aura certes fallu identifier l'ineffable, l'*unaussprechliches*, de la lettre à Engelmann, avec le Mystique du *Tractatus*.

Mais le jeu, semble-t-il, en vaut la chandelle, puisque garantissant un unique régime de monstration et ainsi l'unicité du couple dire/montrer : puisque, qu'il s'agisse, indifféremment, du logique ou du Mystique, sera à chaque fois garanti que ce qui peut être montré ne peut être dit, et que ce qui se montre se montre à même le dit, réclame en quelque sorte un « support » linguistique (qu'il soit, dans un registre logique, proposition bien construite, pleine ou vide de sens, *ou*, concernant le Mystique, parole poétique, voire énoncé éthique ou esthétique[201]) – quand bien même on devra admettre que la monstration du Mystique, ainsi pensée, ne va pas sans faire difficulté[202].

Il convient donc de nous pencher sur la lettre à Engelmann, afin de déterminer si elle autorise effectivement pareille lecture, et pour ce, d'en restituer le contexte, en convoquant d'autres lieux où Wittgenstein s'exprime sur la littérature et ses pouvoirs.

Il faut d'abord noter – c'est ce qu'atteste une remarque certes tardive, puisque datée de 1947 – que, selon Wittgenstein, si la littérature, qu'elle soit récit ou poème, est bien à même sinon de montrer, du moins de transmettre quelque chose, ce quelque chose n'est pourtant jamais *extérieur* au récit ou au poème: « L'œuvre d'art ne veut pas transmettre *quelque chose d'autre*, mais elle-même. »[203], écrit-il.

---

[200] Lettre à Paul Engelmann du 9 avril 1917

[201] Une telle thèse est notamment défendue par K.T Fann, dans son *Wittgenstein's conception of philosophy* (op.cité), et prend sous sa plume une extension maximale, un tel pouvoir de monstration n'étant pas limité à la littérature mais allant jusqu'à englober l'art (peinture ou musique) voire le geste (religieux ou théâtral) : « Wittgenstein's whole point is precisely this : the inexpressible – that which is really important – cannot be said (by natural sciences) but only shown (by music, art, literature, religion and what not). There are unlimited ways to *show* the inexpressible. For example, logic can *show* the limit of the world by arranging symbols in a certain way. Music and art can *show* something important by arranging sounds and colors in a certain way. Singing, acting, praying, yes and even whistling are possible ways of *showing*. The mystical *can* be *shown*. » (pp. 32-33). Ainsi que par P. Geach (de manière plus nuancée et subtile, car distinguant entre montrer *et* élucider, *showing* et *conveying insights* dès le premier paragraphe de l'article), dans son « Saying and Showing in Frege and Wittgenstein » (art.cité) : « Wittgenstein however held, not only that the fundamental category-distinctions of logic can be discerned but not expressed in properly intelligible well-formed propositions, but also that the same holds for the insights conveyed throught ethical, aesthetic, and religious utterances. » (p. 69).

[202] P. Geach a attiré l'attention sur la difficulté propre à la manifestation du Mystique (par contraste avec ce qui ressort de la clarification logique), en ces termes : « The insight we gain, by aid of strictly nonsignificant elucidatory sentences, into the workings of logical notation can be definitely tested – even by University examiners. But what is to be the test that ethical, aesthetic, or religious sentences have similarly conveyed a genuine insight ? So far as I can tell, no answer is to be found in anything Wittgenstein wrote. » (*Ibidem*, p. 70)

[203] Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad.citée, [1947], p.125 (c'est nous qui soulignons la phrase centrale) : « Il y a beaucoup à *apprendre* de la mauvaise théorie tolstoïenne selon laquelle une œuvre d'art transmet « un sentiment ». – On pourrait bel et bien nommer l'œuvre d'art, sinon expression d'un sentiment, du moins expression de l'ordre du sentiment, ou expression sentie. Et l'on pourrait dire également que les hommes qui la comprennent « vibrent » à elle, lui répondent sur le même mode. On pourrait dire : *L'œuvre d'art ne veut pas transmettre* quelque chose d'autre, *mais elle-même*. De même que, lorsque rends visite à quelqu'un, je ne

Ce qui suffit déjà à écarter une méprise possible : celle consistant précisément à poser que l'œuvre (littéraire) montre, fait signe vers, manifeste un contenu qui, la transcendant, se tiendrait au-delà d'elle – lequel contenu entretiendrait ainsi avec elle un rapport tout extrinsèque (l'œuvre n'étant, dans cette perspective, qu'une *occasion* possible, un simple moyen – parmi d'autres – de la manifestation de ce *quelque chose* subsistant indépendamment d'elle).

Ce que montre l'œuvre lui est-il donc bien strictement immanent[204] – de même que la forme logique est, nous avons assez insisté sur ce point, strictement immanente à (et inséparable de) la proposition sur laquelle elle se mire.

Poursuivons. Cela, étant précisé, suffit-il pour autant à asseoir la thèse d'un unique régime de monstration, à l'œuvre tant en littérature (à laquelle reviendrait la tâche de manifester le Mystique) qu'en logique[205] ? En outre, qu'en est-il de cela qui se montre dans l'œuvre littéraire, ainsi que de l'interdit, à tout le moins de la mise en garde, adressée à l'écrivain, et qui en est comme le corollaire (de prime abord mystérieux), à savoir : ne pas chercher à exprimer, à dire l'inexprimable, mais le laisser se montrer ? Quel sens donner à cette ascèse de l'expression, requise, selon Wittgenstein, si l'on veut avoir chance de faire littérature ?

Une lettre, elle aussi tardive, en l'occurrence datée du 20 septembre 1945, et adressée à Norman Malcolm, renseigne à ce propos. Wittgenstein écrit : « J'ai essayé de lire *Résurrection* mais je n'y suis pas parvenu. Vois-tu, quand Tolstoï raconte une histoire, il m'impressionne infiniment plus que quand il s'adresse au lecteur. Lorsqu'il tourne le dos au lecteur [*when he turns his back to the reader*], il me paraît *extrêmement* impressionnant. […] A mon sens, sa philosophie est très juste lorsqu'elle reste *à l'état de latence* [*when it's* latent] dans l'histoire. »[206]

Qu'est-ce à dire ? Que donner la morale du conte (plutôt que de la laisser *à l'état latent*), expliciter la leçon que le lecteur est censé tirer de l'histoire racontée, atteste de ce que l'auteur a échoué à faire un récit parlant – car serait-il *parlant* qu'il serait inutile de l'accompagner du « mode d'emploi » venant préciser l'enseignement que l'on doit en retirer : et c'est en cela justement (*i.e.* à renoncer, et plus encore à ne pas avoir à livrer la clef de l'œuvre) que consiste, pour l'auteur, *tourner le dos au lecteur*, le laisser se débrouiller seul avec le récit.

Exposer, dire en tant que telle, la morale du conte, c'est donc faire la preuve de ce que le conte est raté, qu'il achoppe à laisser se montrer ce qui devrait se montrer de soi. A tout le moins, un tel dire – qui n'est plus du registre de la narration, mais de celui l'exposé doctrinal, voire théorique, et qui opère à la manière d'une métalangue ayant à commenter, à un second niveau, cela qui est narré – occulte et même annule, en le disant, ce qui devrait ou pourrait se manifester de soi *dans* le récit, bref, défait ce qui devrait aller sans un tel dire, redondant.

Au passage, et cela permettra peut-être de donner un peu plus de corps à notre propos, relevons quelques lignes de Jorge Luis Borges, consacrées à Nathaniel Hawthorne, qui illustrent très exactement ce point : « Une erreur esthétique lui causait tort ; le désir puritain de faire de chaque fiction une fable le conduisait à y ajouter une moralité, et parfois à la

---

souhaite pas produire en lui simplement tel ou tel sentiment, mais avant tout lui rendre visite – et, bien entendu, être moi-même le bienvenu. »

[204] Une note de Paul Engelmann va dans ce sens : « *Cela se montre.* // Sous toute réserve, par comparaison à ce qu'exprime une proposition et qui est son texte, on peut peut-être appeler « mélodie » ce qui se montre en elle. » (L. Wittgenstein/P. Engelmann, *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr.citée, p. 205).

[205] Notons que Jean-Pierre Cometti, dans l' « Introduction » substantielle qu'il a donnée au *Remarques mêlées* (en GF-Flammarion) émet doutes et réserves sur pareille extension de la monstration logique à la littérature : « Une source d'embarras, de ce point de vue, réside dans ce que Wittgenstein suggère parfois à propos de la poésie, lorsqu'il lui attribue la capacité de *montrer* et non celle de *dire*. Pourtant, cette façon de voir les choses prête à des confusions que la conception de la proposition qui en constitue la source ne peut réellement justifier. »

[206] L. Wittgenstein, *Correspondance philosophique*, trad.fr.citée, [473], p. 639.

falsifier et à la déformer. On a conservé les cahiers de notes où il notait, brièvement, des arguments ; dans l'un d'eux, de 1836, il écrit : « Un serpent introduit dans l'estomac d'un homme et alimenté par lui, de l'âge de quinze à trente-cinq ans, le tourmente horriblement. » Cela suffirait, mais Hawthorne se croit obligé d'ajouter : « Ce pourrait être un emblème de l'envie ou d'une autre passion perverse. » »[207]

Mais reprenons : nous sommes en effet plus en mesure, désormais, de trancher notre dilemme. Qu'une œuvre d'art soit à même de manifester quelque chose, qui serait comme son message propre (lequel n'est somme toute, si l'on garde en tête la remarque de 1947, certainement rien d'autre qu'elle-même : sa pleine manifestation) et que pour cette raison, tout ce qui est susceptible d'altérer une telle puissance de monstration, d'automanifestation, d'*aura* si l'on veut, de déploiement, soit à prohiber, c'est en effet simple leçon de poétique, critique littéraire ou narratologie. Bref, ce n'est jamais là que relever « une erreur esthétique » possible, s'interroger sur la manière de mener un récit, de faire œuvre.

En d'autres termes, il ne faut pas se méprendre. Assurément Wittgenstein fait-il jouer – de manière nous semble-t-il pertinente – le couple dire/montrer (couple de notions inventé par lui dans un tout autre contexte : celui de la logique) lorsqu'il s'agit de littérature, mais précisément, il ne s'agit jamais que de littérature. Non pas, bien-sûr, que cette dernière, pour notre philosophe, compte pour rien.

Simplement, rien ne permet d'affirmer que Wittgenstein ait entendu confier à celle-ci, de manière insigne à la poésie, le rôle, et ne serait-ce que la possibilité, de manifester ce qui, dans le *Tractatus*, reçoit le nom de Mystique.

N'oublions pas en outre ceci, quand bien même les élucidations en question restent à être patiemment dépliées et clarifiées : que « toutes les propositions ont même valeur [*Alle Sätze sind gleichwertig*] » [6.4], que « le sens du monde doit être en dehors de lui. [*Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen*] » [6.41], que « les faits [*die Tatsachen*] appartiennent tous au problème [*Aufgabe*] à résoudre, non pas à sa solution [*nicht zur Lösung*]. » [6.4321] [208]. Aussi bien, espérer rencontrer le sens du monde *dans* le monde – en l'occurrence *dans* un livre qui, ne serait-ce que sur le mode du *montrer*, en recueillerait la *révélation* – précisément un tel espoir ne saurait jamais que nous en fermer l'accès, et certainement est-ce là le premier obstacle à l'advenue même du Mystique.

Autrement encore : s'autoriser de la lettre à Engelmann, pour attribuer à Wittgenstein (en identifiant l'*unaussprechliches* dont il y est question avec le Mystique de 6.522) une conception, sinon moralisante, du moins « mystique » de la littérature, c'est confondre les registres, et donner une extension singulièrement démesurée, exorbitante, à ce qui se donne pourtant comme restreint à des pourtours poétiques. Partant, c'est prendre le risque d'assujettir la littérature à une instance étrangère (et y transcendante), et ce à son propre péril. Et est-ce dire que le Mystique, tout autant que les Lettres, souffriraient d'une telle annexion, d'un tel brouillage des juridictions.

Quant à confier cette puissance de manifestation du Supérieur aux énoncés éthiques et esthétiques, voire religieux, c'est commettre plus grave encore :

D'une part, puisque, si ces derniers ne sont effectivement que non-sens[209], on ne voit pas comment ils pourraient montrer quoique ce soit (affirmer une telle thèse, cela revient

---

[207] J-L Borges, *Œuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2010, « Autres inquisitions », « Nathaniel Hawthorne », p. 713.

[208] Nous suivons la traduction Granger.

[209] Ce que seul un patient commentaire des propositions en 6.4 et 6.5 permettra d'établir rigoureusement : nous y reviendrons. Pour l'heure, bornons-nous à convoquer ces quelques lignes de P. Geach, auxquelles, globalement, nous souscrivons : « He [Wittgenstein] may well have believed that the failure of these [*i.e.* ethical, aesthetic, and religious] utterances to be genuinely propositional could be demonstrated by what he calls *the* correct philosophical method (6.53 : cf. 5.4733) ; namely, if we try to construe them as propositions, we shall always find a failure to give any *Bedeutung* to some sign employed. But he gives no typical instance of such a religious, aesthetic, or moral utterance, with the failure to assign *Bedeutung* clearly established. » (« Saying and Showing in Frege and Wittgenstein », art.cité, p. 69)

donc, paradoxalement, à nier l'unicité du couple dire/montrer que l'on prétend assurer, à détruire cela même que l'on prétend sauver – en effet, si *tout*, y compris des non-sens, montre, alors plus *rien* ne montre – ce en violant le « principe » qui veut que seules les propositions pleines ou vides de sens soient en mesure de monstration : et qu'un non-sens soit capable de monstration, c'est précisément ce que le Traité refuse). En outre, n'oublions pas ceci : qu'[…] « il ne peut y avoir de propositions éthiques [*Sätze der Ethik*] », que « les propositions [*Sätze*] ne peuvent rien exprimer [*ausdrücken*] de Supérieur [*Höheres*] », [6.42] bref, que « […] l'éthique ne se laisse pas énoncer [*die Ethik nicht aussprechen lässt*].» [6.421][210] On ne voit plus tellement, et même pas du tout, où, dans ces conditions, sur quel texte de quelle introuvable proposition (éthique), pourrait venir se manifester le Mystique.

De l'autre, cela suppose que le Mystique ait été identifié à l'éthique – une difficulté, dans cette perspective, et non la moindre, étant que le terme *éthique* possède, nous l'avons vu, dans la philosophie tractarienne, au moins deux acceptions[211] : par où l'on aperçoit que telle identification ne saurait être simple –, voire au religieux (et en tout cas à l'esthétique), or une telle (triple) identité, là encore, ne va nullement de soi, du moins ne saurait-elle être posée d'emblée et expéditivement[212] : seul un patient commentaire des élucidations en 6.4 et 6.5 étant à même de la justifier.

Aussi, pour toutes ces raisons, faudra-t-il soutenir que la littérature, pas plus, d'ailleurs, que l'art au sens large, ne saurait prendre en charge la manifestation du Mystique, partant, que ce dernier relève bel et bien d'une stricte et absolue ineffabilité, et même inexprimabilité – tout dire, ne serait-il pour lui que simple *miroir* où venir se refléter, ne pouvant que le faire s'évaporer.

Soit. Mais n'est-ce pas là, que de distinguer deux régimes, irréductibles l'un à l'autre, de monstration, tout autant rompre la charte que nous disions : le Mystique posant précisément le cas limite d'un *montrer* qui va sans *dire* ? Et comment alors assurer l'unicité du couple, en ses divers usages, tant mystiques que logiques, malgré cette différence, l'abîme qui les sépare ? Et après tout, une telle unicité est-elle vraiment nécessaire ? A quoi bon ? Ne saurait-on s'en passer ?

Peut-être est-ce précisément les quelques réflexions qui précèdent – celles d'un Wittgenstein à l'occasion critique littéraire – qui recèlent une réponse, et permettent de mettre en relief, malgré tout, un trait commun, et essentiel, aux deux régimes : par où l'unicité serait sauve, et le sens profond du couple restitué. Comme si la greffe, la transplantation, en terre poétique, du *montrer*, pouvait faire office, par variation, de révélateur eidétique.

En effet, de quoi est-il somme toute question, dans cette critique de l'écrivain qui, ne sachant tenir sa plume, succombe, gâte son œuvre d'en trop dire ? D'une déficience ou faiblesse du récit, certes, lequel récit, nécessite alors, en vertu de son propre déficit, un supplément d'explication, une « moralité », pour ne pas laisser perdre ce qu'il ne parvient pas, par des moyens strictement narratifs, à laisser se montrer (d'où le changement de registre : du narratif au doctrinal voire théorique). Mais encore ? Et plus profondément ? Quel écueil derrière cet écueil ? Peut-être ceci : comme une paresse, ou une lâcheté (d'écrivain), qu'il reste à préciser :

Certainement ce dernier s'agite-t-il beaucoup, gâche-t-il même, par excès de zèle et réflexe de bon élève, son texte – voulant conjurer toute méprise ou malentendu possible : que la morale soit claire. Et c'est du travail que d'expliciter. Mais cette agitation, de quoi est-elle symptôme ? Peut-être de ce que l'écrivain en question a négligé ceci : *faire plutôt que dire ce*

---

[210] Nous suivons ici la traduction Granger.

[211] Se reporter à la section 1.1 du présent chapitre.

[212] En ce sens et pour cela, D. Favrholdt a donc raison, nous semble-t-il, de reprendre E. Anscombe en ces termes : « […] I do not see what statement of the *Tractatus* entitles Miss Anscombe to infer any connection between the ethical and the mystical. » (*An Interpretation and Critique of Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, Chap. V, pp. 188-189)

que tu es en train de faire, sans quoi, pris au jeu du discours, tu risques de ne rien faire que bavarder ou prêcher. Expliquons-nous :

De quel *faire* s'agit-il ici ? De quel *dire* surnuméraire, de quel bavardage ?

C'est que la prose est en peine, par manque de résolution littéraire, carence de *faire* narratif, d'où l'expédient d'une apostille doctrinale[213], soit un *dire* non narratif – simple bavardage ramené à ce qu'exige le récit – destiné à pallier la faiblesse d'une histoire échouant à laisser se montrer ce qui devrait aller sans dire (*i.e.* sans *dire* d'ordre doctrinal). Alors l'écrivain se fait-il prêcheur : expose-t-il, au lieu de le raconter, ce que précisément il devrait raconter – un tel exposé au mieux occultant, au pire empêchant, le plein déploiement du récit.

Et encore une fois, *dire* (doctrinalement) se révèle bien ici, pour l'écrivain, une façon de ne point *faire* (narrativement), de fuir la tâche (qu'exige la littérature) ou de la remettre à plus loin et plus tard.

Le bavardage dont il est question prend alors signification *éthique* (et non plus seulement *poético-logique*, si l'on entend par là : confusion des registres narratifs et doctrinaux voire théoriques) : *bavarder*, en régime littéraire, ne consistant pas tant à exposer non-narrativement ce qui pourtant ne saurait accéder à la parole autrement qu'en étant raconté, à échouer à se tenir strictement dans les limites de l'espace du récit (de là à se perdre en cacophonie doctrinale), c'est-à-dire à commettre une erreur de catégorie, mais plutôt à renoncer, sinon à agir, du moins à *œuvrer* (en l'occurrence ici, à *narrer*).

Ou plutôt, il se découvre que « l'erreur esthétique », la confusion poétique est motivée par (s'origine dans) un manquement d'ordre « éthique », qu'en retour elle recouvre et masque[214].

Sur la signification éthique du montrer. Et c'est, *via* tous ces méandres, bien là où nous voulions en venir : précisément à la tonalité *éthique*, disons *pratique*, de la distinction dire/montrer[215], laquelle tonalité vient finalement lui donner sens et unité, se révéler trait d'essence.

---

[213] Ce refus de « l'apostille doctrinale » correspond, nous semble-t-il, à ce que Gérard Granel nomme « refus de la couronne » lorsqu'il s'agit pour lui de penser le rapport de Wittgenstein à la Bible : « Mais si, de l'Ancien Testament, Wittgenstein passe au Nouveau, il s'arrête précisément à l'Evangile, entendons : il ne va pas jusqu'aux Epîtres des Apôtres (c'est-à-dire essentiellement jusqu'à Paul). […] Voici donc notre couronne : elle désigne le Paulinisme. […] » (« Ludwig Wittgenstein ou Le refus de la couronne », *in* G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, p.30). Sur quoi nous aurons à revenir, lorsqu'il s'agira de tenter d'élucider le rapport de Wittgenstein au Christianisme, rapport complexe et ambigu, et ô combien difficile à penser.

[214] Certainement faut-il ici garder en tête la parenthèse de 6.421 : « Ethique et esthétique sont une seule et même chose. [*Ethik und Aesthetik sind Eins.*] » (trad.fr.Granger) – dont toute la portée reste cependant à être élucidée.

[215] Chon Tejedor, dans un livre récent, insiste également sur la dimension pratique, et active (opératoire, manipulatoire), de la monstration (par contraste avec ce qui serait intuition muette ou contemplation passives) : à notre connaissance, la lecture qu'elle propose est, du moins formellement, la plus proche de celle que nous allons tenter dans les lignes qui suivent. Elle écrit notamment : « Interestingly, there has, in recent years, been a degree of convergence, amongst some metaphysical, resolute and elucidatory readers, on an understanding of the saying/showing distinction that presents *showing* as associated to a form of practical – rather than theoretical or representational – understanding. In this view, showing involves a form of *know-how* : knowing how to use signs and knowing how to recognise the use of signs. » (C. Tejedor, *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, op.cité, « Introduction », §1, p. 5). Cependant, les différences qui subsistent nous paraissent difficilement réductibles : elles tiennent notamment à ce que C. Tejedor, sans parler du traitement qu'elle accorde à l'éthique (et sur lequel nous reviendrons), nous paraît trop peu distinguer, jusqu'à rabattre l'un sur l'autre, *élucider* et *montrer*. Ainsi écrit-elle : « A form, as we have just seen, is a unified set of instructions for the generation of senseful pictures. […] Now, arrangements of signs (be they physical, as in linguistic and iconic signs, or psychological as in mental signs) can be used to express instructions. […] Form can be expressed insofar as sentences can be used to convey *instructions*. » (*Ibid.*, Chap. V, §5 « The ineffability of form », p. 134). Là où nous dirions : la forme, ce que partage deux faits dont l'un fait image de l'autre et qui est condition du faire-image, est d'une indicibilité stricte, elle ne saurait être énoncée, y compris par de pseudo-propositions, et s'exprime en se montrant ; néanmoins, elle ne saurait *se montrer* qu' « activement », *i.e.* seulement sous condition d'une pratique (plus rigoureusement : d'une *poïétique*) : à savoir, à la seule condition que l'on

De fait, à réexaminer de près la chose, s'avère effectivement, à chaque fois et dans tous les registres, y compris d'ailleurs poétique (et pour cause, c'est lui qui nous a mis sur sa piste), une telle tonalité :

Commençons par le régime *logique* de la monstration. Dès lors comprend-on mieux la motivation profonde tant du refus d'une métalangue – en l'espèce, comme le propose Russell dans son « Introduction » au *Tractatus*, nous l'avons vu, d'une hiérarchie de langage – tout autant que d'une présentation axiomatique de la logique, ou d'un catalogue de formes[216].

Dans un cas comme dans l'autre, cela reviendrait en effet à *dire* plutôt que *faire*, à renoncer, en tentant de la dire, à laisser se montrer de soi la forme (logique), soit à fuir la tâche qu'exige une telle manifestation, laquelle implique une réforme complète de la pensée comme de la langue (*i.e.* de ce penser/parler ou pensée-parlante dont l'essence s'élucide, au fil du Traité, comme faire-image).

Bref, faire de la logique simple *théorie*, serait-ce reculer devant l'effectuation des acquis du procès d'élucidation, c'est-à-dire de l'essence du *penser* par lui ainsi mise au clair mais seulement virtuelle à son terme – *effectuation* qu'exige précisément, on l'a vu, le *Tractatus* lui-même, et en face de quoi met 6.54.

Bavardage logique, donc, plutôt qu'authentique *œuvrer* : et rappelons, dans cette perspective, que *Wirklichkeit* (effectivité) provient précisément de *Wirken* (*i.e.* œuvrer)[217].

D'où, également, le refus d'une saisie intuitive de la forme – la pensée lui étant strictement aveugle – et le recours, pour y pallier, à la manipulation active des signes : soit le passage du *voir* au *faire*, de la *theôria* à la *poiêsis*.

Aussi découvrons-nous qu'entre impératif logique et exhortation éthique, il n'y a pas à choisir : les deux n'étant pas à même niveau, ni donc exclusif l'un de l'autre.

Plus clairement : c'est reconnaître que l'interdit logique (qui vaut condamnation et refus d'une métalangue) – *le langage ne saurait dire ce qui lui est essentiel pour exprimer* – a en vérité une signification éthique – *dire ce qui est essentiel au langage pour être langage, et s'en tenir là, c'est bavarder plutôt que faire, renoncer et fuir la tâche, celle précisément consistant à œuvrer pour que telles conditions soient effectives, telle essence effectuée* – en laquelle il s'origine et qu'il est susceptible en retour d'occulter.[218]

Quant au *bavarder* lui-même : se découvre que s'en tenir à une détermination exclusivement *logique* – soit poser qu'il consiste à dire ce dont pourtant on ne saurait parler avec sens, ce par ignorance ou méconnaissance de la logique de la langue – cela certes donne bien le *comment*, fait voir en quoi le bavardage est bavardage, c'est-à-dire une parole *logiquement* vaine, mais nullement son *pourquoi*, soit sa raison profonde – ce qui pousse au bavardage le bavard, le fait bavard – et qui est recul ou fuite (en l'espèce d'une hémorragie verbale, d'une logorrhée) face à la tâche : soit une motivation ultimement d'ordre *éthique*.[219]

---

construise, produise effectivement des propositions, soit des images des faits (sinon des tautologies ou des contradictions), à condition, donc, que la pensée se fasse projective, miroir du monde et se mette comme au service de ce dernier ; or pour qu'une telle *poiêsis* soit possible, il aura fallu – et c'est précisément la tâche des élucidations tractariennes – que l'essence du *penser* soit mise au clair, c'est-à-dire que soit élucidé, de l'intérieur, ce que le langage a à être, les conditions du sens aussi bien que ses limites. Bref, énoncer les conditions pour que la forme (logique) soit en mesure d'effectivement *se montrer*, ce n'est *pas* la même chose qu'*énoncer* cette forme en tant que telle. L'élucidation des conditions d'une monstration effective, *et* la monstration elle-même, sont deux choses différentes et irréductibles l'une à l'autre.

[216] Ainsi 6. 127 : « Toutes les propositions de la logique ont une égale légitimité, 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. » ; 6.13 : « La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. [*Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt*] » (trad.fr.Granger)

[217] Ce que rappelle B. Bourgeois dans son *Vocabulaire de Hegel*, op.cité, art. « Effectivité », p. 24.

[218] En d'autres termes : proférer des non-sens (en disant ce qui ne saurait que se montrer), c'est avant tout, en quelque sorte, renoncer à produire du sens, c'est-à-dire à construire des propositions. Ce serait là une espèce de « quand dire, c'est *ne pas* faire... »

[219] Creuser cette motivation éthique, cela permettrait peut-être, en outre, de mieux saisir la portée de la remarque mêlée de 1931 que nous citions note 196 de la présente section, soit, en forçant un peu : comprendre en quoi est-

En d'autres termes : une perspective strictement logique ne permet nullement de comprendre ce qui pousse – que l'on soit d'ailleurs logicien, métaphysicien ou éthicien – à violer limites de la langue et conditions du sens, à se perdre dans les plis et proliférations d'un *penser* ineffectif : immotivée, sans moteur, telle errance devient incompréhensible, sa condamnation, gratuite et inutile. On ne comprend plus tellement, alors, pourquoi l'auteur aurait perdu dix ans à lui consacrer un livre.[220]

L'impossibilité, revendiquée pour des raisons logiques, d'une métalangue prend donc signification et motivation éthiques : détachée de la charge éthique qui la parachève, serait-elle comme tronquée de l'essentiel, et serait-ce s'arrêter à mi-chemin que d'être sans considération pour elle.

Mais alors, si le discours déployé par le *Tractatus* lui-même relève bien d'un usage métalinguistique, ne faudra-t-il pas aller jusqu'à dire qu'il fait la preuve du manque de résolution de son auteur, bref qu'il bavarde plutôt que faire, fuyant, ou repoussant, à plus loin et plus tard, la tâche ?

Non pas. Car cela reviendrait, somme toute, à confondre *élucider* et *montrer*, et surtout témoignerait d'un oubli, d'une cécité à la temporalité si singulière de l'œuvre : soit le *retard* qu'envers lui-même contracte le livre – ce livre qui lui-même et déjà se donne, non pas comme *Lehre* mais *Tätigkeit*[221] – c'est-à-dire, au fond, le *penser* qui s'y cherche et travaille à s'y mettre au clair, se prépare, tel détour qu'est l'élucidation étant nécessaire, on l'a vu, si le *penser* veut avoir ne serait-ce qu'une chance d'effectuer finalement sa propre essence, devenir ce qu'il a à être.

De même et plus radicalement pour le *Mystique*, qui, rappelons-le, donne le cas d'une monstration limite (*i.e.* d'un *montrer* qui va sans dire) : c'est que tenter de le porter à la parole, ce serait renoncer à le laisser silencieusement – ce silence qui seul lui convient – advenir, partant se détourner ou refuser la tâche que réclame une telle advenue, laquelle tâche reste précisément à être élucidée, et qui consiste certainement, avant tout et au moins pour une part, à se *taire* (contre tout épanchement ou échappée métaphysique, ceux-ci ne sachant que l'effrayer ou dissoudre).

Toujours est-il, il faut le noter pour finir, que l'acception du terme *éthique* mobilisée dans ce qui précède, et dont la détermination opère par opposition de l'*œuvrer* et du *bavarder*, du *dire* et du *faire* – laquelle acception ne va au fond nullement de soi – et quand bien même la connexion de l'*éthique* (en sa double acception de *partie* et de *fin* d'un système philosophique) et du *mystique* demeure, à ce stade, à l'état de question sans réponse, est singulièrement adéquate à l'usage wittgensteinien :

Usage wittgensteinien dont Paul Engelmann, semble-t-il, avait très exactement saisi l'essence et la portée, écrivant : « On peut résumer la position adoptée dans le *Tractatus* en disant [*Der Standpunkt des Tractatus in dieser Hinsicht läßt sich zusammenfassend so erläutern*] qu'il n'y a pas de propositions éthiques et qu'il n'y a que des actes éthiques [*Ethische Sätze gibt es nicht ; ein ethisches Handeln gibt es*]. »[222] ; et qu'attestent – malgré le peu de loquacité dont fait preuve Wittgenstein quand il est question d'éthique : et pour cause,

---

ce de l'*unaussprechbar* mystique, du sentiment mystique lui-même – et c'est bien comme sentiment [*Gefühl*] que 6.45 le détermine – que nous tenons la possibilité même de dire, voire la motivation de parler : semblant bien être tel sentiment (dont l'advenue ne peut se faire que dans l'élément du silence) qui, en dernier lieu, nous pousse à la parole.

[220] D'autant que Wittgenstein déclare, dans une lettre à von Ficker (datée du 4 décembre 1919): « […] un livre, même s'il est écrit de façon entièrement honnête, peut être toujours considéré, d'un certain point de vue, comme n'ayant aucune valeur. Et cela parce que, en réalité, personne n'a besoin d'écrire un livre, puisque en ce monde il y a bien d'autres choses à faire. » (L. Wittgenstein, *Correspondance philosophique*, trad.fr. citée, [189], p. 239.)

[221] Restera à élucider, à penser le passage de *praxis* à *poiêsis*, c'est-à-dire le passage de la *Tätigkeit* philosophique (soit l'activité élucidante dont le *Tractatus* est le dépôt) à sa propre effectuation (d'ordre *poïétique*).

[222] Ludwig Wittgenstein/Paul Engelmann, *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr.citée, p. 161 (original allemand *in* Wittgenstein/Engelmann, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, op.cité, p. 118)

on comprend désormais mieux en quoi pareille rareté, dont la raison s'avère n'être pas tant logique qu'éthique, est essentielle – certaines déclarations : ainsi d'une lettre au même Engelmann, qui dit bien la caducité de tout discours ramené à l'urgence de la vie, et peut-être de l'Histoire : « Là où tout est aussi clair qu'une gifle, il n'y a plus de place pour le bavardage transcendantal ! [*Nur kein transzendentales Geschwätz, wenn alles so klar ist wie ein Watschen*] »[223], ou encore d'une conversation avec Waismann, datée de 1930, qui fait la preuve d'une défiance pour toute théorie (éthique), théorie dont on peut à bon droit suspecter qu'elle ne consistera jamais, pour notre philosophe, qu'à dire ce qui est à faire plutôt qu'à, sans dire aucun, simplement le faire : « 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. [*Wenn ich einem anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert*] […] *Pour moi* la théorie n'a aucune valeur. Une théorie ne me donne rien. [Für mich *hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts.*] »[224]

Arrivés là, au bout, en quelque sorte, de ce qu'il y a à dire, nous sommes en mesure – plus encore en devoir, car il s'impose à la pensée – de déplier ce *silence*, lequel n'a eu de cesse, dans les lignes qui précèdent, de se rappeler.

Alors serons-nous plus à même d'expliciter l'intention éthique du *Tractatus*, ainsi et surtout que sa connexion à la dimension critique de celui-ci, soit précisément de déterminer la juridiction, le domaine qui revient à l'éthique, et que le Traité au final lui accorde.

3.2 Les teneurs du silence.

Silence logique, silence mystique. Soit la conclusion du *Tractatus*, en l'espèce de l'ultime élucidation [7] : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence [*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*].[225] » Quel sens donner à ce *schweigen*, à ce *taire* ?

De ce qui précède, il suit qu'il ne saurait qu'être *double*, selon qu'on l'entende, *ou bien* logiquement, *ou bien* mystiquement[226] :

- *Dans le premier cas*, c'est rappeler que ce qui est essentiel à la proposition pour être proposition ne saurait être, en tant que tel, énoncé, mais se montre dans l'immanence (pour ainsi dire, à la surface) de ce qui est dit. Par où on l'aperçoit que ce qui se montre ne relève pas du registre du *secret*, ou alors d'un secret bien singulier, puisqu'à portée d'oreille de tous, ne se révélant, certes, qu'à celui qui aura renoncé à le dire. Il est, toujours est-il, frappant, que le plus profond – ce qui fait la langue, langue – ne soit jamais que surface.

Ainsi le silence en question s'abrite-t-il, se recueille dans la langue elle-même, se réserve dans toute parole pourvue de sens, loge en son cœur même comme la retenue qui

---

[223] Lettre à Paul Engelmann du 16 janvier 1918, *in* L. Wittgenstein, *Correspondance philosophique*, trad.fr.citée, [205], p.256 (texte allemand *in* Engelmann/ Wittgenstein, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, op.cité, p. 33). Sur le « bavardage sur l'éthique » [*Geschwätz über Ethik*], on se reportera également à une conversation avec Waismann : « A coup sûr, je tiens pour important que l'on mette un terme à tout le bavardage sur l'éthique (s'il y a là une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.). 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. » (*Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, d'après les notes de F. Waismann, texte établi par B. McGuinness, trad.fr. G. Granel avec original allemand en vis-à-vis, Mauvezin, TER, 1991, I, « Discussion du Lundi 30 décembre 1929 », « Sur Heidegger », p. 38)

[224] *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, op.cité, IV, « Discussion du Mercredi 17 décembre 1930 », « Valeur », p. 91.

[225] Nous suivons la traduction Granger. Klossowski rend, plus littéralement nous semble-t-il, ainsi : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »

[226] F. Latraverse insiste sur cette double acception, dans « Ce que se taire veut dire. Remarques sur la question du silence dans le 'Tractatus' », art.cité, p.42.

seule assure, en retour, sa possibilité d'être parole effective. Il est silence *dans* la langue, que la langue porte et transporte avec soi.

L'injonction finale prend alors le sens, comme limité, de ne pas (tenter de) dire ce qui, d'ordre logique (à commencer par la *forme*) se montre, tout en disant cela sur quoi il se montre. Et certainement est-ce là, à sa manière, tout autant une injonction à redevenir silencieux[227] après avoir tenté, tout au long du *Tractatus*, d'élucider, en les énonçant, les conditions du sens c'est-à-dire d'une langue (d'une pensée : c'est tout un) effective, après, donc, avoir flotté méta-linguistiquement.

- *Dans le second cas*, irréductible au premier, le silence est silence *de* la langue, et pour ainsi dire absolu (du moins dans les limites de sa juridiction). Nulle surface propositionnelle, nul dire ne saurait en assumer l'accueil, le loger : là où s'ouvre le Mystique, là s'arrête radicalement la langue.

Ce qui se montre alors, à condition que nulle parole – nulle parole tentant de le communiquer ou de l'énoncer – ne soit proférée, ne se montre précisément pas sur le texte d'une proposition (qu'elle soit, d'ailleurs, bien ou mal construite, qu'elle fasse sens ou non).

L'injonction finale est alors à saisir comme injonction à devenir, enfin et une bonne fois – non plus tellement, donc, à *redevenir* – silencieux, du moins si l'on considère, c'est là notre position, que c'est la pente naturelle de notre langue que de tenter de porter à la parole l'essentiel, lequel ne saurait que lui échapper ou s'évaporer à son contact, et que le *donner de la tête contre les limites du langage*, l'effort constant de dire ce qui ne se laisse absolument pas dire, effort qui donc ne saurait qu'être déçu et même brisé, nous est consubstantiel. D'où l'énormité de ce qui est au final demandé.

Surtout, ce cas limite d'un silence radical quand il s'agit des choses les plus hautes, d'altitude – *höhere* –, enveloppe une difficulté grande : c'est qu'il s'avère bien mystérieux. Le problème est même double : aussi bien l'accès à ce qui reçoit le nom de Mystique, que la détermination de celui-ci, font obscurité.

Car on voit mal ou pas du tout, *ni* comment opère ce silence qui seul pourtant paraît lui convenir, être apte à en accueillir l'advenue – est-ce là, que de radicalement se taire, la condition *suffisante* pour qu'il vienne à se manifester, partant, pour que s'y ménage un accès ? – *ni* ce qu'il abrite, accueille ou exhibe – étant incommunicable, l'écueil du relativisme ne guette-t-il pas, chacun, et le silence ayant bon dos, étant tenté d'y projeter ses propres lubies ?

Et court alors le risque que le Mystique ne se change en un secret si radical, à ce point secret qu'il ne saurait être percé, et comme destiné à demeurer pour toujours indéchiffré, inscrutable, voire que les dernières propositions du Traité ne soient renvoyées comme obscures paroles d'oracle[228] – ce qui paraît aller contre l'enseignement même du *Tractatus*, selon quoi, somme toute, rien n'est caché. Ainsi de 6.5, rappelant qu'« il n'y a pas d'énigme[229] » [*Das Rätsel gibt es nicht*].

Mais avant de revenir à cette difficulté, rappelons d'abord que le silence, en sa double modalité, – cette exhortation à se taire – n'est nullement à entendre comme le fait, ou la conséquence dernière, d'une *censure*, mais bel et bien d'une *critique*, puisque, ce sur quoi

[227] En ce sens – sur l'idée d'un « *re*devenir silencieux » – se reporter à F. Latraverse, *Ibidem*, p. 42.

[228] La référence à Héraclite n'est, dans cette perspective, peut-être pas anodine : ainsi P. Geach place-t-il, en exergue de son « Saying and Showing in Frege and Wittgenstein », art.cité, le célèbre «The Lord who gives oracles at Delphi neither tells nor hides, but shows. ». Le même fragment revient sous la plume de H. Wein (« Le monde du pensable et le langage : quelques réflexions sur la Critique linguistique Wittgensteinienne et sur ses conséquences », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol.66, N°1/2, 1961, p.106) – « Le Maître dont l'oracle réside à Delphes n'exprime ni ne cache rien, mais donne un signe (signi-fie) » – lorsqu'il s'agit pour lui de commenter 4. 115.

[229] Trad.fr.Granger.

l'on se doit au final de garder le silence, nous ne saurions pas, de toute manière, l'énoncer avec sens – pire encore, tenter de le dire, cela reviendrait à l'occulter.

En cela n'est-ce pas tant un interdit qui est proféré en 7, mais plutôt comme le rappel d'une impossibilité – impossibilité que le Traité, justement, a tout du long patiemment établie en l'élucidant – et partant, comme l'injonction, une fois le livre finalement laissé, à ne pas oublier sa leçon, ce, jusqu'à la rendre effective : que celle-ci ne reste pas sans suite, simples mots dont on se paye, ou lettre morte. En cela, l'ultime élucidation prend-elle une tonalité éthique : cesser tout bavardage pour *faire*, ne pas remettre à plus tard et plus loin la tâche[230].

Il faut en outre remarquer que ce silence n'est aucunement absolu, disons intégral, étant entendu qu'il n'est pas question, pour le lecteur aussi bien que pour l'auteur, de ne plus rien dire du tout, mais plutôt de *limiter* son dire à l'énonciation de *propositions*, c'est-à-dire (et c'est tout un) sa pensée à la production d'images logiques des faits : et c'est en cela semble-t-il que consiste, pour la pensée comme pour la langue, réaliser sa propre essence enfin mise au clair.

Toujours est-il que c'est ainsi seulement – en vertu de cette limitation qui est sienne et qui lui est propre – que le silence est en mesure de faire sens, et l'acte de se taire, de se distinguer, précisément de gagner le statut d'acte[231] : seul le contraste avec ce qui est dit mettant en mesure ce qui est tu de briller par son absence (mieux, par son silence : par la béance qu'il laisse dans l'espace du dit), bref de venir, à sa manière, à se manifester, d'advenir en se montrant[232].

L'équivoque éthique. Reste à s'enquérir de la *teneur* du silence en question, avant tout et exclusivement lorsqu'il s'agit du registre mystique, lequel a jusqu'ici été trop peu considéré, et dont on vient de voir la difficulté qu'il enveloppe.

Pour que le problème ait une chance de pleinement se déployer, il aura fallu, certes, accepter que les *mystical conclusions* du *Tractatus*, plus généralement, la queue éthique de ce dernier – sous réserve bien-sûr, de l'identification de la sphère mystique avec l'éthique, laquelle identification, nous l'avons déjà évoqué, ne saurait être simple, et exigeant un patient travail de clarification – fassent système, et même *système-bloc*, avec ce qui précède dans l'ordre du livre et que l'on pourrait rapidement caractériser de *logique*, à condition de prendre le mot dans une acception singulièrement large, soit l'investigation transcendantale du langage.

Il aura fallu, donc, refuser de ne voir dans les élucidations en 6.4, 6.5 et 7 qu'une apostille contingente[233], un supplément d'âme que se donne à lui-même Wittgenstein, sans lien substantiel avec le reste de l'œuvre[234], ou ne serait-ce que le symptôme d'une tension

---

[230] Et c'est bien ce que semblent vouloir indiquer le dernier paragraphe du « Vorwort » au *Tractatus*.

[231] Sur ce point, se reporter à F. Latraverse, « Ce que se taire veut dire », art.cité, p. 50 : « On peut *signifier* quelque chose en interrompant son discours ou en ne parlant pas lorsque tout indique qu'on devrait parler, mais on ne *signifie* rien en ne disant rien et en ne signifiant pas qu'on se tait […]. Sans contraste, le fait de demeurer silencieux n'est pas même un fait et ne donne rien à entendre. »

[232] Peut-être faudrait-il aller jusqu'à présenter les choses ainsi : que c'est seulement par l'acte de se taire [*schweigen*] (*i.e.* de se limiter à ne produire que des propositions-images) qu'est mis en mesure de se faire, d'advenir *de soi*, le silence [*Stille*] propre à la manifestation du Mystique. Sur l'usage allemand de ces termes, on se reportera notamment à M. Roesner, « Logos, logique et 'sigétique'. Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 97, n°4, 2007, p. 643 : « On dit en effet en allemand que « *quelqu'un* se tait » (*jemand schweigt*), tandis que le silence « *se* fait » ou « règne » (*es herrscht Stille*) sans que personne y soit pour quelque chose : la *Stille*, c'est par exemple le silence primordial des grands espaces de la nature, comme la forêt ou la montagne, où il n'y a aucun être capable de parler *ou* de se taire. »

[233] F. Latraverse met en garde contre un tel écueil dans « Ce que se taire veut dire », art.cité, pp. 42-43.

[234] Ainsi, entre autres, de P.M.S Hacker, dans *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. IV, §4, p. 106 : « In the *Tractatus* the ethical views received slender support from the logic and metaphysics. In the transitional period the same doctrines appear to be completely free-floating. »

irréductible, d'un conflit irrésolu[235], entre *d'une part*, l'exigence pour le *monde* d'un sens, et la reconnaissance de l'urgence des problèmes, dont on ne saurait se détourner, que la vie pose, *de l'autre*, l'austérité et les limites d'une rationalité, telle que clarifiée par la critique et mise en avant par le *Tractatus*, qui achoppe sur l'essentiel et échoue à saisir cela seul qui pourtant compte.[236]

Ces lectures étant laissées de côté, deux manières – ou plutôt deux grandes familles de manières – de caractériser la nature du silence (en régime mystique) se rencontrent :

(1) Considérer que le silence en question est *substantiel*, gros de tout ce qui, pour ne savoir accéder à la parole, n'est pourtant pas nul. Bref, c'est dire que ce qui est à taire, ce dont on ne peut parler, n'est pas *rien*.

Dans cette perspective, l'élucidation 6.41 paraît, du moins au premier abord, fournir de très sérieux arguments. En effet, lisons-nous : « le sens du monde [*der Sinn der Welt*] doit être en dehors de lui [*muss ausserhalb ihrer liegen*] », plus loin : « s'il y a une valeur [*Wert*] qui a de la valeur [*der Wert hat*], elle doit être extérieure à tout ce qui arrive [*alles Geschehens*], et à tout état particulier [*So-Seins*]. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel [*ist zufällig*]. // Ce qui le rend non accidentel ne peut être *dans* le monde [*kann nicht in der Welt liegen*], car ce serait retomber dans l'accident. // Ce doit être hors du monde [*Es muss ausserhalb der Welt liegen*]. »[237] ; et cela semble bien faire la preuve de l'existence – et pas tant en vérité de l'*existence*, si ce terme doit être réservé aux faits, que de la *subsistance* – d'un domaine (de valeurs) au-delà, ou à côté, de l'espace des faits, du moins laisser entendre qu'une place (dont la nature, certes, est difficile à saisir, n'étant pas d'ordre factuel) est faite, dans l'économie du système, pour la révélation du sens du monde (lequel ne saurait trouver gîte *dans* le monde[238]). Et assurément, nous ne saurions le négliger, telle question – *n'y a-t-il aucun domaine en dehors des faits ?* [*Gibt es kein Bereich ausserhalb den Tatsachen ?*] – a agité notre auteur : les *Carnets 1914-1916* en consignent la trace[239].

Partant, si le langage est par essence indexé sur les faits – ayant à en être l'image logique – on commence d'apercevoir qu'un silence « absolu » est peut-être bien le seul « lieu » encore disponible pour la manifestation, la monstration des valeurs, et se taire, l'unique moyen d'y accéder.

Toute la question est alors de déterminer *comment* : comment opère une telle mise en présence des valeurs, *ou* du sens – l'articulation des deux restant à être élucidée – dans l'*élément* du silence.

Dans la mesure où elle paraît ne pas pouvoir être d'ordre discursif, et se dérober à tout appareillage symbolique, étant donnée encore une fois la limitation du discours à l'expression des faits, on pourra notamment, pour la ressaisir, faire fond sur ce qui serait *intuition*, entendue comme acte de perception d'un objet simple, laquelle *perception* diffère bien

---

[235] Nous empruntons l'expression – *un conflitto irrisolto* – à P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, op.cité, p. 91. Le livre donne un état des lieux, une « doxographie » particulièrement utile et riche, des diverses lectures et interprétations qu'a reçues l'éthique tractarienne.

[236] Sur cette tension irréductible, qui peine à trouver une posture d'équilibre, voire notamment J. Edwards, *Ethics Without Philosophy. Wittgenstein and Moral Life*, Tampa, University Press of Florida, en particulier le second chapitre, qui prend une tournure très biographique. On lit notamment ceci (p. 50) : « Here one can begin to see something of the profound tension at the heart of the *Tractatus* : on the one hand, Wittgenstein is committed in theory to rationality-as-representation ; on the other, he cannot live with some of the most central consequences of that commitment. » ; voire également, (plus subtilement), à propos de cette « manifest tension between what his [*i.e.* Wittgenstein's] theory of language allows him to say and what it leaves him wanting to say », D. Stern, *Wittgenstein on Mind and Language*, New-York, Oxford University Press, 1995, Chap. 3, §3.4 (p.72 pour la citation). Pour un aperçu critique, se reporter à P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, op.cité, Chap. 2, §7 « *Un conflitto irrisolto nel 'Tractatus' ?* », pp. 91-94.

[237] Nous suivons la traduction Granger.

[238] Et c'est, encore une fois, la leçon de 6.41. Voir également 6.4312, ainsi que 6.432.

[239] *Carnets 1914-1916*, Entrée du 27 mai 1915, trad.fr.Granger, p. 106.

entendu de la perception sensible, et dont le contenu n'est pas empirique. Ainsi Wittgenstein serait-il tenant d'un intuitionnisme moral, pour rendre compte de l'expérience (et de la *connaissance*) des valeurs.[240]

Pour lever tout malentendu, ou équivoque possible – puisqu'une telle position semble bien supposer, et même se fonder dans la possibilité d'une *pensée* intuitive, qui ne soit donc pas propositionnelle, et d'un *penser* qui ne soit pas projection, partant, se heurter aux acquis de l'élucidation tractarienne elle-même et aux déterminations y opérées[241] – on pourra faire un pas de plus et aller jusqu'à mobiliser les ressources, notamment dans la lignée de Schlick (lui-même lecteur du *Tractatus*), de ce qui serait identification ou fusion (mystique) avec un contenu, laquelle fusion ne relèverait plus de la pensée (ni de la connaissance) mais du *sentiment*.[242]

---

[240] Ainsi des époux Hintikka, dans leur (*Investigating Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986, trad.fr. M. Jawerbaum et Y. Pesztat, *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Mardaga, 1991), qui défendent la thèse d'une influence conjointe de Russell et de Moore sur le jeune Wittgenstein. La section consacrée à l'appréhension des valeurs est très lapidaire : elle n'est qu'un des acquis, parmi d'autres, d'une argumentation bien plus ample (et qui couvre tout le chapitre 3) portant sur le statut et la nature des objets simples du *Tractatus*.
Celle-ci, dans ces grandes lignes, vise à identifier les objets simples (les choses) du *Tractatus* aux objets de connaissance russelliens (des années 1913-1914, avant tout de la *Theory of Knowledge* de 1913), ce en insistant bien sur l'ambivalence de ces derniers, leur oscillation entre l'*objectif* et le *phénoménal* : puisque, toujours selon les époux Hintikka, s'ils sont certes bien donnés par les sens (*i.e.* par et dans un acte de perception), ils ne sauraient pourtant être compris comme « un [simple] aspect de l'acte de percevoir » mais constituent plutôt un authentique contenu, c'est-à-dire « l'*objet* [même] de la perception » (sur ce point, *Ibid.*, Chap.3, §5 et 6, p. 74 pour les citations).
Partant, les « valeurs » du *Tractatus* seraient en vérité à penser sur le modèle de tels objets de connaissance (russelliens), et le recours à Moore (non seulement au dernier chapitre des *Principia Ethica*, mais également à un texte de jeunesse (1895) consacré à l'esthétique : à ce propos, se reporter à la note 18, ainsi qu'à la très substantielle note 19, du Chap. 3, *Ibid.*, trad.fr, pp. 104-105) permettrait finalement d'adapter le paradigme russellien à ces objets de connaissance *éthiques*.
Est ainsi assurée la possibilité d'une *connaissance* des valeurs, irréductible à une fusion ou effusion mystique, connaissance qui, si elle est bien directe et immédiate, c'est-à-dire de l'ordre d'une perception, ne relève pour autant pas du régime (du moins normal et pour ainsi dire ordinaire : non accompagné d'une expérience de valeur) de la perception sensible. Et serait-ce là la clef de la difficile élucidation 6.43 selon laquelle « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (trad.fr. Granger) ; nous lisons : « Tout comme la perception, ces expériences [*i.e.* de valeur] ont un certain objet immédiat. Moore ne nous montre-t-il pas, en réfutant l'idéalisme, comment distinguer en général l'expérience de X de X lui-même ? Si ces objets immédiats des expériences de valeur de Moore – les cousins émotionnels des données des sens de Russell et Moore – comptent parmi les objets du *Tractatus*, il est tout à fait exact que le monde (la totalité des objets) d'une personne qui fait des expériences de valeur est différent de celui d'une personne qui n'en fait pas. » (*Ibid.*, Chap. 3, §12, trad.fr, p. 90) Aussi le jeune Wittgenstein serait-il plus à percevoir « comme un personnage à la Bloomsbury, comme un apôtre, plutôt que comme un futur mystique à la Tolstoï ». (*Ibid.*, p. 90).
Il ne faut néanmoins pas négliger, nous semble-t-il, le peu d'entrain (voire la sévérité) du (tout) jeune Wittgenstein pour les *Principia Ethica* de Moore. En atteste notamment la lettre à Russell du 16 juin 1912 : « Je viens de lire une partie des *Principia Ethica* de Moore. Ne soyez pas choqué, mais je ne les aime pas du tout. (Et cela, remarquez-le, *indépendamment* du fait que je suis en désaccord sur presque tout). » (in *Correspondance philosophique*, trad.citée, [1], p. 21). Pour un exposé critique de cette lecture, et plus généralement des interprétations intuitionnistes de l'éthique du *Tractatus*, on se reportera à P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, op.cité, chap. 2, §4 et surtout 5 « *Etica e intuizionismo* », pp. 79-86)

[241] Par exemple, en 3, 3.5, 4 ainsi que 3.11 (pour la détermination du *denken* comme projectif).

[242] En l'occurrence en mobilisant, pour éclairer le *Tractatus*, le cycle de trois conférences, données par Moritz Schlick en 1932 (*Forme & contenu. Une introduction à la pensée philosophique*, trad.fr. D. Chapuis-Schmitz, Marseille, Agone, 2003), en particulier, les §8 (« L'inexprimabilité du contenu ») et 9 (« Pourquoi le contenu ne peut-il être exprimé ? ») de la première conférence (intitulée « La nature de l'expression »), ainsi que les §4 (« Contenu & Contact direct ») et 5 (« Il n'y a pas de connaissance intuitive ») de la seconde conférence (intitulée « La nature de la connaissance »).
Dans ces pages, Schlick procède à une critique vigoureuse de la possibilité d'une *connaissance* intuitive – il refuse la notion russellienne de connaissance par contact direct : cette dernière ne sachant, selon lui, recevoir le titre de *connaissance* – sans pourtant autant nier la possibilité d'un contact direct, d'une mise en présence d'un contenu (à préciser que telle mise en présence ne nécessite aucun *acte* de la part du sujet connaissant), sur le mode de la fusion du sujet et de l'objet. Tel contact direct est de l'ordre, non pas du *connaître* mais de

Alors une place parviendrait-elle à être ménagée pour une expérience – une rencontre ineffable et incommunicable – de ces valeurs subsistant hors du monde des faits, sans pour autant que cela fasse entrer en contradiction avec les acquis logiques de l'élucidation menée par le *Tractatus*[243]. En outre, l'écueil du relativisme que nous disions semble évité, dans la mesure où l'on peut très bien faire tenir ensemble *unicité* des valeurs et *multiplicité* des sujets[244].

Limites du substantialisme. Cependant, de telles solutions coûtent, ontologiquement parlant, cher, puisqu'elles impliquent la subsistance de valeurs (irréductibles, rappelons-le, à quelque chose d'ordre factuel c'est-à-dire, pour Wittgenstein, de contingent, d'accidentel : en cela refuse-t-il toute naturalisation de l'éthique, preuve en est 6.41 que nous citions) en sus du monde (entendu précisément comme totalité des *faits* dans l'espace logique), soit la position d'une nouvelle région de l'être, région ou extension dont il semble pourtant possible de faire l'économie, et ce, sans amputer le *Tractatus* (jusqu'à, bien plutôt, permettre de restituer le sens propre des élucidations convoquées) :

De fait, il faut d'abord noter que le Mystique [*das Mystische*] n'est pas tant déterminé, par Wittgenstein, comme *élément* que comme *sentiment* (*Gefühl*)[245] – sentiment dont la nature exacte, empirique *ou* transcendantale, reste, certes, à ce stade à être rigoureusement élucidée – bien loin, donc, de constituer un domaine substantiel, une région de l'être, transcendant les faits (ou ne serait-ce que les redoublant, se surimposant à eux).

C'est précisément la leçon du second paragraphe de 6.45 : « *Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.* », que l'on pourrait rendre, assez littéralement ainsi :

---

l'*éprouver*, bref du sentiment. Ainsi écrit-il : « L'intuition – l'identification de l'esprit à un objet – n'est pas connaissance de l'objet, et elle ne contribue pas à le connaître […]. […] Intuitionner, c'est éprouver [*Erleben*, que Schlick rend en anglais par *enjoying*, selon la note V, p. 93 du traducteur français] ; et éprouver, c'est vivre ; ce n'est pas connaître. » (*Ibid.*, §5, p. 99) et donne-t-il, comme exemple d'une telle fusion, la contemplation d'un ciel sans nuages : « Lorsque je regarde le ciel bleu et me perds entièrement dans sa contemplation, sans penser à rien, j'éprouve alors le bleu. Je suis dans un état de pure intuition ; le bleu remplit complètement mon esprit ; ils ne font plus qu'un. C'est le genre d'union dont rêve le mystique. » (*Ibid.*, §5, p. 97)

Alexander Maslow, lui-même élève de Schlick (son *A Study in Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, est par ailleurs dédié à sa mémoire) a procédé, en mobilisant la distinction schlickienne entre *intuition* et *cognition* – « We must distinguish knowledge proper from immediate awareness. […] These two are radically different kinds of knowledge, and we may distinguish the two, following Schlick, by the terms *cognition* and *intuition*, respectively. » – à une réhabilitation (et défense) du Mystique tractarien, en des pages élégantes. Il conclut ainsi sa lecture : « Mysticism becomes the last refuge for the most cherished things in life, in fact for all values, for all that cannot be discussed and yet is of the utmost importance to us. » (*Ibidem*, Chap. 4, §4.3, respectivement p.155 et 160)

[243] A. Maslow est somme toute ferme sur ce point, quand bien même il mobilise un tel contact direct pour penser la saisie de la forme logique (laquelle saisie serait donc d'ordre *mystique*). Ainsi marque-t-il bien qu'un tel contact direct avec les valeurs ne saurait être dit *vrai* (au sens que prend *vérité* dans le Tractatus) : « […] the terms 'true' and 'false' do not apply to direct apprehension », *Ibid.*, p.156.

[244] A. Maslow, *Ibidem*, §4.3, p. 159 : « Thought we cannot experience the very same sense contents, we may yet participate in the same values, for values, we notice, are outside the world and, perhaps, can be grasped by the mystic intuition of any number of persons […]. [L'auteur cite et mobilise 6.41, 6.42, 6.421] And according to Wittgenstein, we can intuit this transcendental inexpressible region ; intuition of it is the mystical feeling. [L'auteur mobilise et cite 6.4312, puis 6.521 et 6.522]. »

[245] Sur ce point, la lettre à Ogden du 23 avril 1922 est somme toute claire – le Mystique ne saurait être déterminé comme *élément* : « 6.44 : I don't like 'mystical element'. I suppose one can<n>'t say in English 'the mystical' simply. If so, I would like it better. // 6.45 : Here 'mystical' element is *wrong* ! If anything, it must be 'mystical feeling' for in *this* prop[osition] the German 'das mystische' is an adjective belonging to 'Gefühl' // […] 6.522 : 'the mystical element'. This is the same case as in 6.44 but *not* the same as in 6.45. » – ce quand bien même les nuances que Wittgenstein apporte (*i.e.* l'ambivalence, l'oscillation du Mystique *entre* le pôle du sentiment *subjectif*, même si le *sujet* en question n'est pas *moi* mais le *vouloir* tel qu'en 6.423, *et* le pôle de l'état 'objectif', c'est-à-dire de ce qui serait un état du monde lui-même, une *tonalité* ; ce second sens, *là est la nuance*, étant pourtant irréductible à celui d'*élément*) et qui font s'interroger sur la nature du Mystique ainsi que sur l'articulation, le mouvement de l'élucidation qui fait passer de 6.44 à 6.45 puis à 6.522. (L. Wittgenstein, *Letters to C.K. Ogden*, op.cité, pp. 36-37).

« Le sentiment du monde comme tout limité est le mystique. » Et encore une fois, faire du mystique – alors qu'il se révèle être de la nature ténue d'un sentiment – une région autonome, absolue, voire transcendante, c'est en faire dire beaucoup (trop) au texte.[246]

Qu'en est-il, par ailleurs, de ce sentiment qu'*est* le Mystique ? De quelle rencontre, selon le *Tractatus*, est-il le fruit ?

Là encore, le texte du Traité ne paraît nullement autoriser de le déterminer comme ressortissant de l'expérience d'une réalité subsistant hors du monde des faits (lequel pourrait bien alors s'avérer être le seul et unique monde), d'une quelconque contrée mystique, ne serait-ce même que de la connaissance immédiate de *valeurs* à l'occasion de la perception sensible d'un *fait* (contingent) du monde.

En effet, à y regarder de près, il appert que si ce sentiment est bien tourné vers « quelque chose » qui le motive, ce « quelque chose » n'est jamais que le monde lui-même saisi comme totalité limitée – laquelle totalité, il est vrai, n'est pas elle-même un *fait* – ce, dans et par une contemplation, mieux, une intuition [*Anschauung*] caractérisée à son tour de *sub specie aeterni*.[247]

C'est là, cette fois-ci, la leçon du premier paragraphe de 6.45 : « Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. ». Ce qui peut se rendre, en essayant d'être littéral, ainsi : « L'intuition du monde dans la perspective de l'éternité est son intuition comme tout limité ».

Qu'en est-il de ce *monde* dont l'intuition comme *tout limité* motive l'advenue du sentiment qu'est le mystique ? Assurément ne consiste-t-il en rien qu'en ce qu'ont déjà clarifié les élucidations en 1, c'est-à-dire en rien d'autre qu'en « tout ce qui a lieu » [*was der Fall ist*], soit la « totalité des faits » [*die Gesamtheit der Tatsachen*], soit « les faits dans l'espace logique » [*die Tatsachen im logischen Raum*].

Et c'est dire que rien de transcendant, non plus que de non-factuel (*i.e.* de non-contingent : en l'occurrence des valeurs qui se rencontreraient *dans* ou *hors* du monde) sinon l'espace logique lui-même, ne trouve droit de citer lorsqu'il est question du sentiment qu'est

---

[246] La traduction Ogden du 2nd § de 6.45 prête peut-être à confusion : « The feeling of the world as a limited whole is the mystical feeling. » De fait elle laisse entendre une différence entre d'une part « le Mystique », de l'autre « le sentiment mystique », là où le texte allemand est bien moins engagé, puisque se bornant à déterminer le Mystique comme sentiment. Partant, il peut sembler opportun, en s'appuyant sur cette distinction suggérée par la traduction anglaise, de faire le départ entre d'une part le Mystique (en tant que région ou élément substantiel), de l'autre le sentiment mystique qu'il motive chez celui qui entre en contact avec lui. Ainsi procède A. Maslow qui cite et utilise, dans son *A study in Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, la traduction Ogden de 6.45 (p. 160) : nous retrouvons sous sa plume cette double acception, et le jeu qui s'instaure (p. 159) entre le Mystique comme « transcendental inexpressible region » et le mystique comme « mystical feeling » (précisément déterminé comme « intuition » de cette dernière).

[247] Certainement s'interrogera-t-on sur la possibilité d'une intuition ou d'une contemplation du monde comme totalité. De fait, une telle totalité, qui n'est elle-même pas *un* fait, paraît excéder les possibilités de l'expérience – comme telle être une *Idée*. Être en mesure de contempler le monde comme un tout, cela semble en effet bien supposer que l'on soit parvenu à s'en extraire, à s'en excepter, et *d'où*, alors, le contemplera-t-on ? La réponse à une telle question nécessitera de recourir à la difficile clarification du sujet connaissant (menée par les élucidations en 5.6) tout autant qu'à celle du sujet du vouloir en 6.423-6.43, lesquelles ne sauraient être dépliées ici. Bornons-nous à indiquer une piste : c'est que, précisément, « le monde est mon monde » [5.641 : *Welt meine Welt ist*]. Ce que l'entrée du 8 octobre 1916 des *Carnets* explicite et illustre en convoquant une expérience-limite – *expérience-limite* puisqu'elle ne consiste pas en la rencontre d'un fait *dans* le monde mais bien du monde lui-même tel qu'il se donne, et peut-on alors encore parler d'*expérience* ou de *rencontre* ? Ceci étant, doit-on alors la déterminer comme *Erlebnis* (et non plus comme *Erfahrung* : sur cette distinction, se reporter à E. Stenius, Wittgenstein's Tractatus, op.cité, XI, §4, p. 223 : *Erlebnis* renvoyant à une 'form of emotional experience' et *Erfahrung* à une 'ordinary fact-stating 'experience'') ? Il ne semble pas, puisque telle expérience paraît tout autant irréductible à une émotion (*dans* le monde, à propos d'un fait du monde) c'est-à-dire, somme toute, à quelque chose d'ordre psychologique : « Si j'ai contemplé [*kontempliert*] le poêle, et que l'on me dise : maintenant tu ne connais [*kennen*] que le poêle, – le résultat de ma contemplation paraît bien mince. Car la situation est présentée comme si j'avais étudié [*studiert*] le poêle pris parmi la multitude des choses du monde [*Dingen der Welt*]. Mais puisque j'ai contemplé [*kontempliert*] le poêle, c'était *lui* mon monde [*so war* er *meine Welt*], et tout le reste était flou en comparaison. » (trad.fr.Granger, p. 155)

le Mystique, lequel paraît bel et bien « coller » à l'immanence du monde ainsi déterminé, lui être strictement coextensif – comme si, au fond, le sens du monde n'était rien que la pure et stricte coïncidence du monde, libéré de tout au-delà, avec lui-même : *que ce qui est soit* (*soit* comme la Rose : sans pourquoi).

Nulle échappée, en tout cas, vers un au-delà ni même un à-côté, autre que factuel (*i.e.* mondain) : la mystique qui se dessine s'annonce comme *mystique du sensible*, de l'immanence au monde, à rebours de toute escapade « trans-ascendante ».

Mais est-ce à dire alors que le monde lui-même – nous entendons par là le simple « fait » qui n'est, encore une fois, justement pas un *fait*, de son « existence », le *qu'il soit* : qu'il y ait, au fond, quelque chose (quoique ce soit) plutôt que rien – est, en tant que tel, contingent ? Question difficile : car n'est-ce pas précisément l'adjonction au monde d'un sens qui a justement à annuler sa contingence, à faire *sentir* que ce n'est pas pour *rien* qu'il y a quelque chose, quoi que ce puisse être ?

Une chose est en tout cas assurée : que le sentiment mystique a trait, non pas au *comment* – comment sont les choses ? quelles configurations font-elles ? Ce *comment* que précisément *figure* la proposition – mais bien au *que* – le simple *qu'il soit*, qu'aucune proposition (qu'elle soit vide ou pleine de sens) ne saurait *en tant que tel* énoncer.

Et c'est bien là ce que 6.44 élucide : « Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist. », soit (nous suivons la traduction de Granger) « Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit*. »[248]

Toujours est-il – peut-être ne le remarque-t-on pas assez – que le lexique *critique* (de la *limite* et usages afférents) est (c'est bien ce qui se découvre à l'examen) réinvesti dans ces élucidations terminales : ainsi du terme *begrenztes* en 6.45, mais également du *Grenzen der Welt* de 6. 43 :

Y-a-t-il là tout un subtil jeu d'échos, non pas seulement avec le *Grenze* et le *Grenze ziehen* du « Vorwort », mais également avec le *scharf abgrenzen*, l'*abgrenzen* et le *begrenzen* des élucidations 4.112, 4.113 et 4.114, sans parler des occurrences de *die Grenzen* en 5.6, 5.61, 5.632.

Et de là à apercevoir comme l'indice ou le symptôme d'une articulation forte de l'intention éthique et de la dimension critique du *Tractatus* – que seul, certes, le patient travail des concepts sera en mesure de restituer – jusqu'à voir poindre l'idée selon quoi l'advenue du mystique comme sentiment, ou tonalité, coïncide, pour la consacrer, avec l'effectivité (du moins l'effectuation) du tracé critique, il n'y a qu'un pas que nous ne franchirons pas ici : il est encore trop tôt.

Mais reprenons. Comment entendre alors, et rendre compte – car c'est bien ce qu'on lit en 6.41 – de cet être-*hors*-du-monde, de ce ne-pas-être-*dans*-le-monde qui est celui des valeurs[249] c'est-à-dire, somme toute (en raccourcissant un peu), du sens du monde ?

---

[248] 6.44, pour être pleinement déployée, devra être articulée avec 3.221 (2nd§) : « Une proposition [*Satz*] peut seulement dire [*sagen*] comment est une chose [*wie ein Ding ist*], non ce qu'elle est [*nicht was es ist*]. » ; ainsi qu'avec 5.552 : « L' « expérience » [*die Erfahrung*] dont nous avons besoin pour comprendre la logique [*zum Verstehen der Logik*], ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses [*dass sich etwas so und so verhält*], mais qu'il y ait quelque chose [*dass etwas ist*] : mais ce n'est pas là une expérience. // La logique est antérieure [*ist* vor *jeder*] à toute expérience – que quelque chose est ainsi [*dass etwas so ist*]. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi. [*Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was*] ». A ce propos, Aimé Patri (dans la note qu'il consacre à 3.221, dans la traduction Klossowski) fournit de précieuses indications, et va jusqu'à évoquer une piste : « Avec beaucoup de précaution, on pourrait rapprocher le « ce que » [*was*] de W. de l' « Être » selon Heidegger. », piste que M. Bastianelli, au §4 « *Verso una rappresentazione aperta del reale* » de la conclusion (pp. 244-252) de son *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, Milano, Mimesis Edizioni, 2008 tente à sa manière de développer et sur laquelle nous reviendrons.

[249] Notons en passant que cela – ce *ne-pas-être-dans-le-monde* des valeurs – constitue une objection de plus à la lecture proposée par Jaakko et Merril Hintikka dans leur *Investigating Wittgenstein*, op.cité : précisément, si les valeurs sont des choses (des objets simples), alors est-ce dire, qu'à leur manière, elles sont *dans* le monde, ce que dément précisément 6.41. En outre, et c'est là un argument dont P. Donatelli a la primeur, si tel était bien le cas, on peinerait alors à saisir pourquoi il ne saurait y avoir de propositions éthiques (6.42, 6.421), c'est-à-dire

Simplement ainsi : que ne pas être *dans* le monde [*in der Welt*], c'est-à-dire être *hors* du monde, ne signifie pas nécessairement être *à l'extérieur*, *au dehors* du monde (au-delà, par-delà) – la négation du *dans* n'étant pas univoque, et pouvant recevoir une seconde acception, ouvrir une deuxième possibilité :

Être hors du monde veut dire alors, en ce second cas, *être la limite du monde* ou du moins *être sur sa limite*. Ainsi du *Je philosophique* en 5.632 ou 5.641 : « Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt » [Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde[250]] ; « Das philosophische Ich ist […] das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt. » [Le Je philosophique […] est le sujet métaphysique, la limite – et non pas une partie du monde.]

Partant, le sens du monde, par quoi le monde prend une valeur, pourrait bien s'avérer n'être rien que la reconnaissance de sa propre limite, du moins loger sur elle : ce qu'indique, à sa manière, 6.43.

Et c'est dire en tout cas que 6.41 ne force nullement à poser une région mystique substantielle ayant son site au-delà des faits dans l'espace logique, pas plus d'ailleurs que contraindre à la position de valeurs en sus de ce qui, contingent, arrive ou a lieu *dans* le monde.

Nous pouvons désormais tenter de ressaisir ces quelques clarifications : le Mystique du *Tractatus* ne saurait être identifié à un obscur réservoir de valeurs, à un règne de substances, avec quoi on entrerait en contact par intuition ou par sentiment.

Et c'est dire que le silence lui-même, à quoi enjoint 7, n'est pas substantiel, si l'on entend justement par *substantiel* : être *l'élément* de ces valeurs, être gros de ces substances qui en lui se révèlent – *se taire* [*schweigen*] (*i.e.* limiter son dire à la production de propositions, c'est-à-dire d'images logiques des faits) étant, dans cette perspective qui n'est pas la nôtre, l'unique manière pour que tel silence [*Stille*] *se fasse* et règne, puisse se déployer, advenir (tout dire qui chercherait à énoncer ce qui en lui s'abrite, ne sachant que l'occulter, l'empêcher), et partant l'unique manière pour qu'on ait une chance d'entrer en contact (voire en fusion) avec les valeurs qu'il recèle et qui ont site en lui (est-ce ainsi que l'inexprimable vient à ineffablement se montrer).

Ceci étant établi – qu'on ne saurait hypostasier, substantialiser le silence – le lecteur peut être tenté de donner dans l'écueil inverse, soit dans le second membre de l'alternative, la deuxième manière que nous annoncions de déterminer sa teneur, sa texture, en régime mystique, et qu'il convient donc d'examiner :

(2) Considérer que le silence en question est *vide*, sans épaisseur, ni rien qui remue en lui : bref, que ce qui est à taire se réduit *in fine* à zéro, auquel cas, paradoxalement, le Mystique lui-même s'évapore – telle *détermination du silence* ayant son prototype dans une remarque d'Otto Neurath de 1932, à propos, justement, de l'élucidation 7 : « On devrait en effet faire silence, mais non *sur* quelque chose qui n'est rien. »[251], et étant par ailleurs le *leitmotiv* des lectures thérapeutiques[252], lectures sur lesquelles nous nous focaliserons exclusivement dans ce qui suit.

---

pourquoi le langage ne saurait figurer, énoncer, non pas bien-sûr ces choses que sont censées être les valeurs, mais les configurations, les états de choses (éthiques) qu'elles seraient – on voit mal pourquoi elles ne le seraient pas – susceptibles de former.

[250] Trad. Granger légèrement modifiée.

[251] Citée par P.M.S Hacker, dans son « Did he try to whistle it ? », trad.fr.citée, p. 15. Pour le texte original, se reporter à : O. Neurath, « Sociology and Physicalism », *Erkenntnis*, 1931-1932, vol.2, pp. 393-431 ; repris dans *Logical Positivism*, Ayer (ed.), Glencoe, III, Free Press, 1959.

[252] Ainsi J. Conant écrit-il, contre la notion de « *pregnant silence* » : « The silence that both the *Postscript* [il s'agit du *Concluding Unscientific Postscript* de Kierkegaard] and the *Tractatus* wish to leave us with at the end is one in which nothing has been said and there is nothing to say (on the sort that we imagined there to be). To

Dans ce qui précède, nous avons tenté de mettre en lumière deux thèses au fondement de cette école exégétique : *d'une part* que les élucidations composant le *Tractatus* sont d'immuables *propositions* dépourvues de sens[253], des non-sens 'sans plus', *de l'autre* qu'on *ne* saurait *pas* attribuer à ces propositions la propriété insigne de *montrer*, de faire signe vers, des contenus indicibles, subsistant au-delà du langage[254].

Ainsi toute « mythologie de l'ineffable »[255] serait-elle défaite : rien de tels que de l'informulable substantiel demeurant une fois le livre renvoyé – d'où la vacuité du silence.

Il convient désormais de mettre en avant la portée *éthique* – que nous avons trop longtemps retardée – de cette double thèse.

Car il ne faut pas se méprendre (la référence à Neurath peut induire en erreur[256], et nos interprètes n'ont de cesse de se démarquer des lectures positivistes tout en admettant une ressemblance trompeuse avec elles[257]) : seul le refus d'un silence prégnant, substantiel, si l'on en croit cette école, mettrait en mesure de restituer au *Tractatus* sa visée éthique.

Aussi les tenants d'une telle lecture (thérapeutique) sont-ils loin, bien loin, de refuser au livre telle intention, non plus que de la renvoyer comme simple coquetterie de l'auteur.

C'est alors la psychologie de l'illusion, ainsi et surtout que l'imagination qu'elle implique comme une pièce essentielle, qui, dans cette perspective, donnent la clef de la bonne intelligence de la leçon, si tant est qu'on puisse encore parler de « leçon » (et d'*intelligence*), en dernier lieu éthique, du *Tractatus*.

De fait, le Traité, si on les en croit, mettrait en jeu un certain exercice de l'imagination – dans cette perspective, la nuance que paraît faire 6.54 entre comprendre le livre *et* comprendre son auteur est fondamentale – soit précisément : se mettre imaginativement à la place de celui qui profère des non-sens, suivre comme à distance le fil des élucidations que déplie l'ouvrage, bref, se laisser prendre et bercer par l'illusion (illusion selon laquelle le livre possède un contenu sur quoi la pensée a prise) tout en ne lui cédant pas,[258] en et par ce qui est

---

recognize it *as* a silence requires recognizing that this book does not aspire to say anything. It is a silence they [Kierkegaard and Wittgenstein] see as produced by an attempt to assert philosophical truths of a certain sort. It is not a silence that is opened up throught a procedure of delimiting the sayable and hence which is exhibited only once we have reached the conclusion of the philosophical discourse. […] The silence we are left with is not the pregnant silence that comes with a censorious posture of guarding the sanctity of the ineffable. » (J. Conant, « Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense », in *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, op.cité, p. 216. Voir également, sur ce point et du même auteur, « Throwing Away the Top of the Ladder. », art.cité, p. 344.

[253] Section 2.3 du précédent chapitre.

[254] Section 3.1 du présent chapitre.

[255] Si on entend par « mythologie de l'ineffable » : « the idea that some of our sentences count as nonsense but *do* manage to gesture towards those things that cannot be put in plain words. » (C. Diamond, « Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus* », loc.cité, §1, p. 150).

[256] Dans cette direction, la manière dont Paul Engelmann, dans ses « Souvenirs de Ludwig Wittgenstein », marque la différence de la philosophie du *Tractatus* d'avec le « positivisme logique » de l'école de Vienne, ne nous paraît pas sans pertinence pour ce qui nous occupe ici : « Toute une première génération de disciples a pu le [*i.e.* Wittgenstein] tenir pour un positiviste parce qu'il a vraiment quelque chose d'une énorme importance en commun avec eux : tout comme eux, il trace la frontière entre le lieu où l'on peut parler et celui où l'on doit se taire. La différence est simplement qu'eux n'ont rien à passer sous silence. Le positivisme estime que ce qu'on peut dire est tout ce qui importe dans la vie. C'est cela et rien d'autre qui constitue son essence. 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. » (P. Engelmann/L. Wittgenstein, *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr.citée, p. 151)

[257] Ainsi de Cora Diamond : le paragraphe 7 de son « Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus* » (loc.cité, pp. 162-164) est tout entier consacré à une telle démarcation des conceptions positivistes de l'éthique. Quant à la ressemblance trompeuse, voici comment elle est présentée : « This [*i.e.* Nonsense is nonsense ; there are no ethical propositions], however, looks like the view of ethics taken by some of logical positivists, like Carnap and Ayer. […] that leaves me with the task of explaining how one can distinguish Wittgenstein's view of ethics from that of logical positivists, without giving up the ascription to him of what I have called an austere view of nonsense. » (*Ibid.*, §2 (B), p. 153).

[258] Sur ce point – en quoi comprendre *celui* qui profère des non-sens consiste-t-il ? – se reporter au §4 de *Ibidem* : « My point then is that the *Tractatus*, in his understanding of itself as addressed to those who are in the grip of philosophical nonsense, and in its understanding of the kind of demands it makes on its readers, supposes

ainsi une lecture de second degré – *de second degré* puisque si elle est bien lecture, elle ne trouve pourtant rien à appréhender :

Etant la brusque levée, par 6.54, de l'illusion de comprendre (la *false imagination*)[259] – illusion d'avoir compris le livre, à tout le moins d'avoir pensé qu'il y avait en lui quelque chose à comprendre – qui aura, d'une part, à libérer et soigner le lecteur de son penchant pour la métaphysique, de l'autre à lui inculquer le bon usage, que nous disions à l'instant, de l'imagination.

Alors cette dernière – bien comprise : rénovée et comme réinstallée en ses droits – chasse-t-elle définitivement la *pensée*[260] (tout autant que l'illusion, la *mauvaise,* la *fausse imagination* de comprendre) et là serait la « leçon », l'impact éthique du Traité : développer chez le lecteur, et lui faire exercer, cette faculté de s'ouvrir à l'autre[261], de s'essayer à le comprendre, de comprendre non pas, bien-sûr, les non-sens qu'il profère, mais ce qui le pousse à les proférer.

Ni théorie morale ni prescription éthique, nulle protreptique – rien de tel, de toute manière, pour cette école, qu'une philosophie morale entendue comme branche de *la* philosophie ou partie d'un système[262] – mais la mise en œuvre d'une attitude et la culture d'une pratique : voilà ce qui motiverait le *Tractatus* et en quoi ultimement il consiste.

Si le Traité a bien, au final, une fois qu'il a joué son office, a être renvoyé comme non-sens *sans plus*, l'échelle à être radicalement jetée, contre tout agrippement désespéré, si, tout autant, le lecteur, désormais libre de la métaphysique, ne ressentira plus le besoin de s'épancher philosophiquement et d'énoncer ou de construire théories et thèses quant au rapport de la pensée, du langage et du monde – en quoi il se taira, sans que ce silence qui est sien ne soit lourd ni censure : n'y ayant précisément rien à taire ni sur quoi faire silence – il n'en va pas de même pour les non-sens ayant trait à l'éthique[263], à commencer par ceux exclamés au quotidien, qu'il soit question de blâmer ou de souscrire, ou ne serait-ce que d'essayer de dire ce que l'on poursuit comme notre propre accomplissement, l'idée que l'on se fait d'une vie bonne.

---

a kind of imaginative activity, an exercise of the capacity to enter into the taking of nonsense for sense, of the capacity to share imaginatively the inclination to think that one is thinking something in it. If I could not as it were see your nonsense as sense, imaginatively let myself feel its attractiveness, I could not understand you. And that is a very particular use of imagination. » (pp. 157-158).

[259] Sur la *false imagination,* on se reportera au §5 d'*Ibidem*, pp. 158-160. Somme toute, c'est dire que la métaphysique n'est qu'une maladie de l'imagination, la *false imagination* n'étant jamais que *the illusion of a thought* – tout l'enjeu du *Tractatus* étant, dans cette perspective (et c'est le sens de la stratégie du leurre) de faire apparaître la *false imagination* comme *false imagination*, de lever l'illusion, l'apparence qu'il y a là quelque chose qui serait de la pensée. Aussi faut-il marquer la différence entre les non-sens de la philosophie et les non-sens philosophiques du *Tractatus,* les seconds étant comme *piégés* et destinés à dissoudre les premiers.

[260] L'usage de l'imagination mis en avant par cette école paraît se donner comme une troisième voie – que l'on pourrait peut-être nommer *psychologie ordinaire* – entre la psychologie empirique (entendue comme science de la nature prenant pour objet les faits psychiques) et la pensée rigoureuse ayant prise sur un contenu, c'est-à-dire la philosophie, *troisième voie* puisque ne sachant relever ni de l'une ni de l'autre (la pensée philosophique elle-même ressortissant de la *false imagination*). Sur l'irréductibilité de cette activité imaginative à une psychologie empirique, se reporter aux §4 (pp. 156-158) et 9 (pp.165-168) de *Ibid.*

[261] Ce certain usage de l'imagination étant déterminé par C. Diamond comme « imaginative understanding of persons » (*Ibid.*, p. 160), et consistant, pour le dire vite, à tenter de se mettre à la place, dans la peau de celui qui profère des non-sens, le *Je* prenant alors une étrange tournure : « I as it were become the person who thinks he thinks it ». (*Ibid.*, p. 165)

[262] Sur ce point, encore une fois, se reporter à *Ibid.*, §2, (C), (i), p. 153.

[263] Sur la distinction entre non-sens métaphysiques *et* non-sens éthiques, se reporter au §6 de *Ibid.* (pp. 160-162) ainsi qu'au §8 (pp.164-165) : « The attractiveness of philosophical sentences will disappear throught the kind of sel-understanding that the book aims to lead to in philosophers ; the attractiveness of ethical sentences will not. » (p. 161). Pour bien marquer, lorsqu'on énoncera quelque chose d'éthique, que l'on est au fait de l'absence radicale de sens de nos propres paroles, on pourra mobiliser cet expédient : « Words like 'This is what I am inclined to say', used to frame such sentences, may thus mark both that they recognized by the utterer as nonsense, and that that recognition does not involve their losing their attractiveness, their capacity to make us feel that they express the sense we want to make. » (p. 161).

Non, on ne saurait imposer telle contrainte, telle chape : si tel était le cas, l'imagination éthique se retrouverait sans prise ni rien sur quoi s'exercer.

Et nous ne serions plus, alors, en mesure de saisir imaginativement les noirceurs du cœur humain – volonté démoniaque, malignité du mal – non plus d'ailleurs que la sainteté (lesquelles, d'ordre non-factuel, sont par ailleurs inaccessibles à une psychologie empirique) : or c'est bien à une telle saisie que préludent, si l'on en croit cette école, les exercices de l'imagination.[264]

C'est dire, en tout cas, que non seulement le silence est vide, non-substantiel, mais plus encore qu'il n'y a pas même à taire nos jugements et positions, nos énonciations éthiques – comme si la vacuité du silence était telle qu'on pouvait aussi bien parler à tue-tête pour le remplir, le peupler de non-sens, et comme si Wittgenstein, écrivant 7, avait eu derrière la tête : ce dont on ne peut parler, il ne faut pour autant *pas* le taire.

Ainsi le *Tractatus* laisserait-il au final son lecteur radicalement *libre* – à moins qu'il ne s'agisse pas tant de *liberté* que de *licence* –, *libre* et comme débarassé aussi bien de la recherche d'un fondement logique à son dire que de la quête d'un fondement moral (en l'espèce d'une théorie), somme toute d'une justification, à ses actes et conduites,[265] aucun *a priori* ne sachant, dans cette perspective, régler l'action (pas plus que la langue).

Bien plutôt, examinant imaginativement les non-sens qu'il profère en tentant d'exprimer ce qui *lui* est essentiel, le lecteur est mis au fait de ses besoins réels, et apprend-il ce qu'il ne saurait pourtant pas dire avec sens : qu'il n'est pas heureux d'en vouloir trop, d'en demander plus que permis[266].

Limites du vacuisme. Si, à sa manière, une telle lecture permet bien d'articuler l'œuvre avec son intention éthique, du moins de la lui restituer (l'œuvre étant, en tant que telle, évidée de tout contenu et comme entièrement happée par le geste, la performance de son propre renvoi négateur : et on ne voit plus très bien, alors, *avec* quoi pourrait s'articuler sa visée, sinon seulement avec elle-même), il faut cependant noter qu'elle coûte, exégétiquement parlant, très cher.

Nous n'irons pas, dans ce qui suit, jusqu'à examiner pour elle-même l'éthique ainsi attribuée à Wittgenstein, afin de décider de sa pertinence et viabilité en tant qu'éthique (cela excèderait notre propos), ce jusqu'à être en mesure d'entendre ce qui, en elle, parle[267] – pour

---

[264] Sur ces points – concernant *the evil, the evil will or mind*, ainsi que *the darkness of human heart* – se reporter aux §9 et 10 de *Ibid.* (pp. 165-171).

[265] M. Kremer insiste singulièrement sur ce point – le *Tractatus* viserait à libérer le lecteur de la recherche d'une justification à ses actes – et développe une telle thèse dans « The *Purpose* of Tractarian Nonsense », *Noûs*, Vol. 35, issue 1, 2001 (en particulier à partir de la quatrième section). Il anticipe par ailleurs le risque que nous disions – que la liberté se perde en licence, bref que cette liberté, vide, sans contenu, ne soit précisément plus *liberté* – et pense le conjurer en écrivant : « It would be a mistake to conclude that in showing us how to abandon the search for self-justification, and so the search for ethical principles by which to rule our lifes, Wittgenstein means to free us to 'do as we please' and so give license to unbridled self-gratification, or to a kind of ethical anarchy. […] Wittgenstein aims at a conversion which will free us not only from the need for justification but from the conflicted and impossible desires which this need both engenders and signifies. As our motivations and desires are transformed, so will be our lives and actions. » (VIII, p. 58).

[266] « In what sense is the aim of the *Tractatus* ethical ? The understanding that it is meant to lead to is supposed to be a capacity to 'see the world in the right way'. That is, it is a matter of not making false demands on the world, nor having false expectations or hopes ; our relation to the world should not be determined by the false imagination of philosophy. » (C. Diamond, « Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus* », loc.cité, § 10, p. 168)

[267] N'est-ce pas, ce qui parle dans cette étrange conception de l'éthique, cela même, précisément, que R. Schürmann a en vue – soit, somme toute, un déni on ne peut plus métaphysique de la métaphysique, qui, pourtant, ne se sait pas comme tel et continue de lui appartenir – dans ces lignes : « Mais la démesure « humaniste » atteint le superlatif quand l'homme pose à sauter par-dessus son ombre et à s'implanter de lui-même sur un terrain post-hégémonique ; quand il fait de l'économie post-thétique, post-subjectiviste, etc., son affaire dans ses moyens. […] Le déni des contre-lois transgressives atteint donc curieusement son comble quand la perte des normes devient une conviction commune, quand on s'accorde pour secouer les fixations anciennes et

notre part, il nous semble qu'il suffit parfois de tout comprendre pour ne rien pardonner du tout – et nous bornerons à ceci :

Tout d'abord, que c'est donner bien du poids, un poids singulier, à un simple pronom personnel, en l'occurrence celui de 6.54 (*i.e.* « celui qui *me* comprend » [*welcher* mich *versteht*]) : car c'est bien sur lui, et sur lui seul au fond, que cette lecture entière repose.

Non pas, assurément, qu'il soit à négliger, non plus que la nuance qu'il introduit, non plus que le *verstehen* qui là se trouve mis en jeu – *verstehen* dont la pleine élucidation nécessitera de recourir au premier paragraphe du *Vorwort*.[268]

Simplement, il se trouve que c'est faire dire beaucoup (en l'occurrence une complète et complexe psychologie de l'illusion) à très peu, ce *très peu* pouvant recevoir tout autre sens que celui y attribué.

Surtout, d'une telle psychologie de l'illusion qui met au jour et distingue différents usages de l'imagination, nous ne trouvons nulle trace dans les textes de Wittgenstein, à commencer par ceux qui entourent la rédaction, la préparation, et les tentatives de publication, du *Tractatus*.

Pire encore, l'éthique finalement attribuée à l'auteur n'entretient aucun lien substantiel avec le contenu de son œuvre – et pour cause, tout contenu est refusé à cette dernière, et peut-elle encore recevoir le nom d'*œuvre* ? – ne serait-ce avant tout qu'avec les élucidations en 6.4 et 6.5, si bien que la visée éthique risque de s'avérer n'être visée de *rien*, ne reposant arbitrairement que sur elle-même, et se reléguant dans une étrangèreté, une extériorité radicale – à la manière d'une greffe qui ne prend pas – avec la philosophie dont elle est pourtant censée constituer le parachèvement, ou l'effectuation (effectuation paradoxale puisqu'en dernier lieu destructrice, et sans reste aucun de l'ordre de la pensée).

Quant à la détermination du silence comme *vide*, elle se heurte – à condition, certes, de lire les élucidations dont est fait le *Tractatus* au *premier degré* c'est-à-dire sans s'en remettre à une supposée intention de l'auteur, lequel aurait écrit le contraire de ce qui est en vérité à comprendre, à condition, donc, de refuser de s'en remettre à une psychologie *ordinaire* mais de rester décidé pour la pensée et le déchiffrage du sens de l'œuvre, du système, qu'elle exige – à des démentis expéditifs mais catégoriques de la part du Traité :

Ainsi précisément de l'élucidation 7, laquelle fait bien la preuve, à elle seule, que ce qui est à taire n'est pas *rien*, sans quoi on ne comprendrait pas l'usage – il serait alors bien maladroit, d'autant plus si on se rappelle la concertation qui fût celle du *Tractatus* – du

---

modernes et quand ça fait bien – ou un peu désuet déjà – de parler de transgression. Il y a plus allègre encore que l'allégresse d'Agamemnon. C'est quand, sans plus de façon que le commandant à Aulis, on proclame le dépérissement de la métaphysique avec ses jeux de thèses normatives. Déni forcené qui en rajoute aux thèses et s'enferre pour de bon dans les poses et les positions prises : dans le thétisme qu'on déclare vieux jeu. » (R. Schürmann, « Des doubles contraintes normatives », *loc.cité*, p.54).

[268] Ce *comprendre* – ce que veut dire comprendre un auteur – n'est-il pas à son tour à comprendre comme un *endurer* et *traverser* les expériences – irréductibles à quoi que ce soit de psychologique, de personnel ou d'idiosyncratique – qui sous-tendent, et qu'en retour motive, à condition de le lire non pas imaginativement mais avec pensée, le texte même qu'on lit et travaille ? Et c'est dire alors la solidarité de la vie et de la pensée : « Toujours un mode de penser est rendu dépendant d'un mode de vivre. ». Nous tenterons d'y revenir. Pour l'heure, bornons-nous à rappeler ces lignes d'encore une fois R. Schürmann, lesquelles paraissent donner à tout le moins une direction pour ce qui nous occupe : « Pour comprendre la pauvreté, il faut être pauvre. Pour comprendre le détachement, il faut être détaché. Chez Heidegger : pour comprendre le tournant, il faut faire soi-même demi-tour. Pour comprendre le saut primitif qu'est l'originaire, il faut faire un bond. Pour comprendre la temporalité authentique, il faut exister authentiquement. Pour comprendre la directionnalité, *Sinn*, de l'être, il faut devenir *besinnlich*, recueilli. Pour comprendre le jeu sans pourquoi du quadriparti, il faut vivre sans pourquoi. Pour comprendre le délaissement, il faut être délaissé. » (R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne Paris, Diaphanes, 2013, Chap. V, sect. 1, pp. 342-343, ainsi que même section, §40, p. 344 pour la première citation entre tirets romains.)

pronom relatif *wovon* (de quoi, à propos de quoi, ce dont)[269] ; ainsi également de l'élucidation 6.522 selon laquelle il y a de l'informulable [*Es gibt allerdings Unaussprechliches*][270].

Anticipation d'une solution à l'équivoque éthique. Aussi le silence sur quoi laisse et ouvre le *Tractatus* – silence n'étant ni plein ni vide, ni quelque chose ni rien, ne sachant être ni hypostasié ou substantialisé, ni évaporé ou éliminé – paraît-il se dérober à toute détermination. Et nous sommes au rouet.

Peut-être, cependant, toute la difficulté provient-elle de ce que le dilemme – *ou bien* vacuité *ou bien* substantialité – est mal posé, et qu'il n'y a, en vérité, pas à choisir.

Et ce serait dire, alors, que ce silence, si difficile à cerner, ne se laisse entendre, et saisir, que comme silence laborieux, silence du travail, bref silence d'une activité se faisant.

De quelle activité sera-t-il l'accompagnement, et comme la tonalité ? A quel travail reviendra-t-il de le faire régner ? Et, avec et par lui, qu'adviendra-t-il ? De quoi tel silence, à venir, sera-t-il l'attestation ?

Attestation, certainement, de ce que la critique est effective. A tout le moins, le travail en question sera-t-il travail de l'effectuation de la critique elle-même, c'est-à-dire des acquis de l'élucidation menée par le *Tractatus*, c'est-à-dire de l'essence de la pensée par lui mise au clair – effectuation dont il reste encore, certes, à déployer l'ampleur et toutes les implications, et dont nous pouvons, à ce stade, dire simplement ceci :

Que *se taire – faire* silence sur ce dont on ne parler – ne consistera en rien d'autre qu'à limiter son dire à la *production* de propositions (*i.e.* d'images logiques des faits), et que c'est à cette seule condition que le *silence* – en raccourcissant un peu : le *Mystique* – sera en mesure de se faire, d'advenir.

Tout se passant comme si le travail en question – ce travail de production des images à quoi notre pensée a, *in fine*, à se convertir, si elle veut s'accomplir, réaliser sa propre essence – nous coupait finalement la langue, nous laissait bouche-bée, nous ôtait la tentation, et même annihilait jusqu'à la possibilité, de toute tentative d'énonciation de ce qu'on ne saurait dire avec sens, c'est-à-dire du bavardage – et encore une fois, c'est que *parler*, cela reviendrait à ne pas *faire*, dire le travail qu'il y a à faire étant une manière de ne point l'accomplir, tout autant que de parler *de trop*.

Peut-être est-ce en outre là – dans son caractère actif, énergique – la raison pour laquelle le silence en question était si difficile à cerner et échappait à l'alternative que nous disions – cette dernière n'étant valide, au fond, que pour les choses inertes, non point pour cela qui se fait : la production, le travail.

Toujours est-il que nous sommes désormais en mesure d'essayer de déterminer le *domaine* de l'éthique, et pour ce faire, après ces trop longs détours, de revenir à la lettre à Ficker que nous avions donnée en ouverture de ce premier chapitre clarificatoire.

Et c'était bien, déjà, une telle tâche de détermination, de délimitation, qui s'annonçait, avançait masquée dans les lignes qui précèdent immédiatement quant à la teneur du silence, l'alternative en quoi nous oscillions faisant, somme toute, tout autant hésiter entre : une éthique déterminée comme élément, région substantielle transcendant les faits *et* une éthique

---

[269] En ce sens, M. Black, dans son *Campanion to Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, fait cette remarque à propos de 7, à laquelle nous souscrivons : « **What** (*Wovon*) : note the implication that there *is* something we cannot speak about, cf. 6.522 (there *is* the inexpressible). » (LXL, **7**, p.377)
Quant à J. Conant, il note en passant : « The standard Pears & McGuinness translation of the final passage of the *Tractatus* – « What we cannot speak about we must *pass over* in silence » – with its implication that there is *something* to pass over loads the text in favor of a pregnant silence. » (« Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense », *loc.cité*, p. 216). A quoi nous répondrons : mais n'est-ce pas tout autant le cas de l'original allemand, lequel ne paraît pas, loin s'en faut, autoriser la prescription, à 7, du sens d'un *il n'y a rien sur quoi faire silence* ?

[270] Nous souscrivons à la remarque de M. Kremer (« The *Purpose* of Tractarian Nonsense », art.cité, p. 46), selon quoi la traduction Ogden de 6.522 est correcte, mais que celle de Pears and McGuinness, « things which are inexpressible », suggérant une chosification du Mystique, peut prêter à contresens.

se réduisant comme une peau de chagrin, rétrécie à un acte vide, au geste imaginatif de la négation de toute pensée – bref, entre un domaine exorbitant *et* pas de domaine du tout (l'éthique, dans le second cas, étant partout et nulle part), entre un contenu sans acte, puisque subsistant par soi, *et* un acte sans contenu, arbitraire et gratuit, ne pouvant ainsi qu'échouer à se muer en authentique travail, effectif.

3.3 Topologie de l'éthique.

Si, dans ce qui va suivre, la tâche qui revient est d'élucider les rapports de la critique et de l'éthique, d'essayer d'y voir plus clair quant à l'articulation des deux (*i.e.* articulation de la dimension que constitue la première *avec* l'intention qu'est la seconde), un retour à Kant est certainement nécessaire, afin d'introduire et de démarquer la difficulté.

Nous en étions venus, et arrêtés à ceci que le *Tractatus*, dès son *Vorwort*, se présente comme entreprise critique, et cette critique elle-même, comme radicalisation du geste kantien[271], c'est-à-dire comme :

- *Une critique radicale*, « hyper-criticisme » écrit Granger[272], puisqu'ayant son site et son départ dans le refus de la distinction (kantienne) entre connaître et penser[273]. Et c'est bien, encore une fois, la limite *absolue* du pensable que le Traité se propose d'établir et en dernier lieu de tracer[274].

Certainement telle radicalisation s'avérerait-elle une manière de purger le geste kantien de ce qui, en lui, pourrait sembler encore trop commis avec une psychologie (des facultés), et, en tout cas, de libérer le concept de l'intuition.[275]

Au fond, tout se passe comme si la logique formelle, déployée par et dans le *Tractatus*, se faisait logique transcendantale.[276]

- *Une critique certes problématique*, puisqu'une radicalité aussi radicale ne saurait pas tolérer, ni s'autoriser indéfiniment d'aucune ambiguïté (du moins si cette dernière a à être indépassable), ce dans la mesure précise où telle critique, justement, s'interdit à elle-même de jouer et faire fond sur un écart entre connaître et penser, et ramène le pensable au dicible.

A telle hauteur, la moindre équivoque est donc fatale et ne saurait être entretenue, la violation, ne serait-ce que pour l'établir, d'une limite qui prétend à l'absoluité, reléguant purement et simplement dans le *non-sens* – bien loin, donc, de pouvoir encore être dite ressortir d'une ambiguïté irréductible et nécessaire, être en quelque sorte bénigne, à tout le moins non-létale, simple symptôme de la limitation de nos moyens et de notre appareillage quand il s'agit de s'enquérir, afin de la relever en sa positivité, de ce qui outrepasse la limite de la connaissance possible (mais sur quoi la pensée aurait néanmoins, à sa manière, prise)[277]. D'où l'avant-dernière élucidation du *Tractatus*.

- *Une authentique critique cependant*, c'est-à-dire non pas une *censure*, puisqu'il n'est nullement question de simplement s'arrêter à conjecturer arbitrairement, par une exploration *a*

---

[271] Cf. la section 2.1, ainsi que l'appendice, du second chapitre de la présente partie.

[272] G.G. Granger, « L'argumentation du *Tractatus* », *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §12, p. 133.

[273] Sur cette distinction, se reporter à la *Critique de la Raison pure*, trad.fr.citée, « Préface de la seconde édition (1787) », *note* de la page 22.

[274] C'est donc bien à une absolutisation de la limite que se livre Wittgenstein, ce « en déplaçant le concept de limite de la connaissance à l'ensemble de la pensée » (E. Schwartz, « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », loc.cité, p.154).

[275] Sur ces points difficiles, se reporter à E. Schwartz, « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », loc.cité, entre autres pp. 150-151 et 153-154.

[276] C'est bien là, explicitement, ce qu'élucide 6.13 : « *Die Logik ist transzendental*. »

[277] Ainsi, par exemple, de l' « illusion difficile à éviter » (p.223), ou de l' « équivoque qui peut occasionner une grande erreur » (p.225) du chapitre III (« Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ») du livre II de l' « Analytique transcendantale », dans la 2nde édition de la *Critique de la Raison pure* (trad.fr.citée).

posteriori, que la pensée a des bornes[278], mais bien d'établir sa limite, par l'inventaire *a priori*, exhaustif et systématique – d'une « intégralité absolue »[279] – du tout du pensable.

Il aura certes fallu, pour qu'une telle enquête transcendantale, un recensement pareil soit *possible*, que la pensée ait opéré sa propre réduction au langage – cette *épochè* inaugurale ayant précisément son lieu dans le *Vorwort*[280] : la pensée, nous l'avons vu, pour avoir une chance de mettre au clair sa propre essence, décidant, au seuil du *Tractatus*, de se tourner réflexivement vers sa propre expression verbale.

Ainsi passe-t-on d'une critique du pensable à celle de l'exprimable, sans que rien, à l'occasion de ce passage, ne soit pourtant perdu.

Et se découvrira finalement que la limite, en tant que telle impensable et indicible, de la pensée c'est-à-dire de la langue, en l'espèce de la forme logique, se montre sans se dire, et ce faisant s'exprime, sur le texte même du dicible c'est-à-dire du pensable.

De Wittgenstein à Kant. A la différence de la kantienne, et en vertu même de sa propre exigence de radicalité, la critique tractarienne ne paraît donc plus pouvoir prétendre œuvrer au salut de « l'usage pur de la raison (pratique) » c'est-à-dire de son usage moral (lequel, en tant que tel, ne saurait qu'excéder les limites de la sensibilité, disons, en transposant : les limites du factuel), ni être en mesure de ménager un espace pour une « EXTENSION pratique de la raison pure »[281].

Une remarque de Wittgenstein fait très exactement, nous semble-t-il, la preuve de ce point :

> On entend toujours cette même remarque : que la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient déjà les Grecs nous occupent encore. Mais ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle il doit en être ainsi. Or cette raison est que notre langue est demeurée identique à elle-même et qu'elle nous dévoie toujours vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe 'être' qui semblera fonctionner comme fonctionnent 'manger' et 'boire', tant qu'il y aura les adjectifs 'identique', 'vrai', 'faux', 'possible', tant que l'on parlera d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes viendront toujours heurter à nouveau les mêmes difficultés énigmatiques et contempler d'un air fixe ce dont aucune explication ne semble pouvoir venir à bout.

---

[278] Sur la détermination kantienne des couples critique/censure, limite/borne : se reporter à la 2nde section (« De l'impossibilité où est la raison pure en désaccord avec elle-même de trouver la paix dans le scepticisme ») du premier chapitre de la « Théorie transcendantale de la méthode » de la *Critique de la Raison pure* (trad.fr.citée, en particulier aux pages 518-519 que nous essayons de suivre ici).

[279] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad.fr.citée, « Préface de la première édition (1781) », p. 10.

[280] On pourrait objecter à la lecture du *Vorwort* proposée que le déplacement faisant passer de *Denken* à *Ausdrück der Gedanken* est à lire, en vérité, comme une « revue à la baisse » des ambitions de la Critique. Dit autrement, prenant acte de ce qu'une critique de la pensée (en tant qu'elle nécessiterait de penser l'impensable) n'est pas réalisable, Wittgenstein, au seuil de son entreprise, et comme par dépit, s'en remettrait à une simple critique de l'exprimable, sans nullement préjuger de l'identité des deux tâches (c'est-à-dire sans nullement poser, comme nous le proposons, qu'établir la limite de l'expression des pensées, cela revient ni plus ni moins à établir celle de la pensée, et que c'est même la seule manière *possible* de l'établir). Dans cette perspective, la découverte de l'identité du *penser* et du *parler*, de ce que *la pensée est la proposition pourvue de sens* [4], ne serait faite qu'au cours du procès d'élucidation (bien loin que de le fonder et de l'assurer en sa possibilité) et serait ainsi sauve de tout dogmatisme. Or, il nous semble que c'est, tout au contraire et précisément, en procédant ainsi que Wittgenstein s'avèrerait on ne peut plus *dogmatique*, puisque l'identité posée ne serait plus que simple conjecture, émise au cours de l'exploration, certes méthodique et systématique, des formes de l'expression : elle ne saurait répondre de sa propre intégralité. Et le *Tractatus* se révèlerait *in fine* n'être que simple censure, en l'occurrence la censure de (possibles) pensées inexprimables n'ayant pu qu'échapper à une enquête bornée à l'exprimable : on ne saurait conclure de l'exprimable au pensable. Il apparaît alors ceci, de prime abord paradoxal : que la position inaugurale et sans précédent d'un principe est la seule manière d'avoir une chance de ne pas être *ultimement* dogmatique.

[281] E. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad.fr.citée, « Préface de la seconde édition (1787) », respectivement p. 22 et p. 24.

Cela même, du reste, satisfait un désir [un besoin] *transcendant* [ein Verlangen nach dem Transcendenten], *puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir 'les limites de l'entendement humain'* [die 'Grenze des menschlichen Verstandes'], *ils croient aussi, naturellement* [glauben sie natürlich], *pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles* [über ihn hinaus sehen zu können]. »[282]

La référence aux *Prolégomènes* est patente, et il appert que, pour Wittgenstein, l'espérance (kantienne) d'atteindre « au point de contact, si l'on peut dire, entre l'espace plein (de l'expérience) et l'espace vide (*les noumènes* dont nous ne pouvons rien savoir) »[283], partant, l'espérance de voir (par l'œil de la pensée) justement s'ouvrir cet « espace vide dans lequel elle [*i.e.* la raison] peut assurément penser des formes pour les choses, mais nullement les choses »[284], ne saurait qu'être déçue, relevant d'une croyance sans fondement, d'une illusion verbale.

Soit Mais cette remarque est tardive : elle est datée de 1931. Ne doit-on pas alors y lire, plutôt qu'une confirmation de nos positions, une critique ou pire une objection que Wittgenstein s'adresserait rétrospectivement à lui-même c'est-à-dire au Traité, tout autant qu'à Kant ?

Ce serait alors dire que Wittgenstein en serait venu, au début des années 30, à mettre l'auteur du *Tractatus* dans le même sac que celui de la *Critique de la Raison pure*, admettant par là, à mi-mot, avoir lui aussi cédé en sa jeunesse, et nourri les mêmes fausses espérances.

Il ne semble pourtant pas, car cette note ne fait que redire à sa manière – et ainsi atteste-t-elle plutôt de la grande constance de l'auteur – ce que disait déjà le *Vorwort* du Traité, à savoir : que saisir par la pensée ce qui se tient de l'autre bord de sa propre limite, cela reviendrait à *penser l'impensable*, partant, à oublier que ce qui l'excède ne sera jamais pour nous que *non-sens*.

Aussi la question de savoir si la limite (en tant, précisément, qu'elle est absolutisée) que cherche à établir le *Tractatus* peut encore recevoir le titre de *limite*, se pose : ne délivrant aucune connaissance positive, n'ouvrant sur rien de saisissable par la *pensée*, ne faudra-t-il pas plutôt la caractériser de *borne* – *borne* étant alors à entendre, non pas, du tout, au sens que nous disions précédemment (*i.e.* un mur érigé arbitrairement au terme d'une exploration *a posteriori* et donc lacunaire), mais étant déterminé désormais comme simple négation[285] ?

Et certainement qu'une telle détermination du concept de *borne* vient rebattre et déranger l'usage kantien : puisque, s'il s'agit bien encore d'une négation, c'est ici (*i.e.* en terre wittgensteinienne) une « grandeur d'intégralité absolue » qu'elle affecte[286], ce en reléguant et rejetant, pour le dire vite, tout ce qui ne rentre pas dans la forme générale de la proposition et donc l'outrepasse, la déborde, comme étant univoquement *non-sens*.

Toujours est-il – à condition de se rappeler que le Mystique du *Tractatus* ne saurait être déterminé comme règne de substances, à quoi on aurait intuitivement accès, s'ouvrant de

---

[282] L. Wittgenstein, *Remarquées mêlées*, trad.fr.citée (édition bilingue, chez TER), 1931, pp. 27-28. C'est nous qui soulignons le dernier paragraphe.

[283] E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad.fr.citée, V. Conclusion « De la détermination des limites de la Raison pure », §57, p.133.

[284] *Ibidem*, §59, p. 141 ; voir également le §57, p. 131 : « Or notre raison voit, si l'on peut dire, autour d'elle un espace pour la connaissance des choses en elles-mêmes, bien qu'elle ne puisse jamais en avoir de concepts déterminés et qu'elle soit restreinte aux phénomènes. »

[285] E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad.fr.citée, V, §57, p.133 : « […] en toutes limites il y a aussi quelque chose de positif […] alors que les bornes au contraire ne contiennent que des négations. » ; également §59, p. 141 : « Mais comme une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qu'elle enclôt qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné, il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite […] »

[286] *Ibidem*, V, §57, p. 131 : « Les limites (dans le cas des êtres étendus) supposent toujours un espace qui se trouve à l'extérieur d'un endroit déterminé, et qui enclôt cet endroit ; les bornes n'exigent rien de tel : ce sont seulement des négations affectant une grandeur pour autant qu'elle n'a pas une intégralité absolue. »

l'autre bord de la limite et venant ainsi border, de l'extérieur, l'espace du dicible/pensable[287], disons, en transposant : comme océan de ce qui, substantiel, échappe pourtant à notre pouvoir de connaître et que la raison, saisit en idée, *Idées* de la raison dont la *Critique de la Raison pure* assure la possibilité, et qui prendront, à l'usage (moral), épaisseur, réalité et même effectivité, une fois découvertes comme postulats de la Raison pratique[288] – que l'articulation de la *Sprachkritik* et de l'éthique (wittgensteiniennes), ne saurait être indexée sur le schéma kantien tel qu'il assure un passage (et une liaison) de la raison connaissante à la raison pratique. La radicalisation wittgensteinienne, laquelle ramène le pensable au connaissable c'est-à-dire au dicible, et rabat le rationnel sur le logique, défaisant précisément le dispositif kantien.

Même, certainement Wittgenstein ne verrait-il dans la morale kantienne – Kant lui-même ne s'étant pas haussé à une critique du langage, et n'ayant donc pas aperçu que les malentendus [*Missverständnis*] que la Raison entretient avec elle-même proviennent avant tout des opacités de la langue – qu'un *bavardage transcendantal*[289], une cacophonie de non-sens cherchant à dire ce qui ne saurait l'être : et se révèlerait-il en cela, plus radicalement encore que Kant lui-même, « simple fils de la terre » n'ayant pas craint de « substituer au *Cogito* humain dans un univers de dieux » le travail de l'espace (logique) du seul et unique monde.

Ceci étant dit, la place qui peut encore revenir à l'éthique dans le *Tractatus* n'en demande que plus urgemment à être élucidée, le domaine qui est le sien à être établi.

Solution de l'équivoque éthique. Nous l'avons vu[290] : elle semble se rétrécir à un simple *sentiment* – sous condition, encore une fois, de l'identification du Mystique et de l'éthique, une telle identification paraissant bien appelée par le mouvement même des élucidations en 6.4 et 6.5 – sentiment et non pas connaissance ni pensée, sorte de résidu, non-substantiel et ne sachant être hypostasié en région à part entière, du crible appliqué au langage.

---

[287] Cf. section 3.2 du présent chapitre.

[288] Sur ce point, se reporter à la *Critique de la raison pratique*, trad.fr. F. Picavet, Paris, PUF, 1943, 2003, en particulier à la section VII (« Comment est-il possible de concevoir une extension de la raison pure, au point de vue pratique, qui ne soit pas accompagnée d'une extension de sa connaissance, comme raison spéculative ? ») du second Livre de la première Partie, pp. 143-151.

[289] Notons que l'on rencontre l'expression « bavardage transcendantal de la critique kantienne » [*das transzendentale Geschwätz der Kantischen Kritik*] sous la plume de Hamann, dans une lettre à Herder, rapportée par Hegel dans le second volet de sa recension des *Hamanns Schriften* (Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. Von J. Hoffmeister, Hambourg, Philos. Bibli. 240, 1956, p. 273 ; *Les écrits de Hamann*, trad.fr. J. Colette, Paris, Aubier, 1981, II, p.106). Peut-être le *Tractatus*, quant à lui, est-il à lire comme constituant lui-même une sorte de *Métacritique*, l'examen exclusif de la langue lui permettant précisément de relever, en la radicalisant, la critique kantienne. Et Hamann, pour sa part, n'écrit-il pas, dans sa « Métacritique du purisme de la raison pure » : « non seulement toute la faculté de penser repose sur la langue [*das Ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache*] […] mais encore la langue est également le centre de l'incompréhension de la raison avec elle-même [*sondern Sprache ist auch* der Mittelpunct des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst]. » (*in* J.G Hamann, *Aesthetica in nuce, Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*, trad.fr. R. Deygout, Paris, Vrin, 2001, p. 152. Nous donnons entre crochet le texte allemand de : J.G. Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. J. Nadler, Wien, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1951, band III, p.286). Quant à la réaction (persiflante et déconstructrice) de Hamann à la morale kantienne, peut-être, là encore, Wittgenstein ne serait-il pas loin de la partager : « Quelle conscience morale peut donc bien avoir un raisonneur et un spéculateur, bien au chaud dedans son poêle et coiffé de son bonnet de nuit, qui reproche aux mineurs leur *pusillanimité*, quand le tuteur aveugle a, pour protéger son infaillibilité et son orthodoxie, une armée nombreuse et disciplinée ? » (Hamann, « Lettre à Cristian Jakob Kraus » [18 décembre 1784], trad.fr. P. Pénisson, *Revue germanique internationale*, Vol. 3, Paris, CNRS éditions, 1995, p.213). N'est-ce pas, par-delà tout ce qui les sépare, la même tonalité éthique donnée au bavardage, la même opposition du *dire* et du *faire* que celle de Wittgenstein, qui, dans ses lignes de Hamann, parlent ?

[290] Cf. section 3.2 du présent chapitre.

Sentiment, en outre, qui ne regarde vers nul ailleurs ni ne ressort de l'affection d'une réalité surnaturelle ou transcendante, relevant tout au contraire de la simple contemplation des faits dans l'espace logique embrassé comme un tout.

Sentiment, enfin, déterminé univoquement (et assigné négativement) par la critique, dans la mesure où cette dernière est bien critique, c'est-à-dire exhaustive et systématique.

Reste à préciser la nature d'un tel sentiment, et partant à lever une méprise possible :

Force est alors d'admettre qu'il n'est pas *empirique*. Car n'étant précisément pas réductible à un fait psychique, comme tel contingent – accidentel comme tout fait – ayant lieu *dans* le monde (pourquoi pas à l'occasion de la rencontre d'un autre fait du monde, sous réserve de l'élucidation de la relation de causalité). Et c'est dire que l'éthique, quoiqu'il puisse paraître, n'a rien à voir avec de telles émotions contingentes[291], voire humaines trop humaines.

Il faudra donc le dire *transcendantal*, si l'on entend par là, à ce stade, simplement ceci : qu'il n'appartient pas, ne relève pas de ce qui est le cas dans le monde (du *comment*) mais a trait à la *limite* même (plus rigoureusement, et selon l'usage kantien certes déplacé : à la *borne*) de ce dernier c'est-à-dire au monde en tant que monde (au *que*), quoi qu'il puisse bien arriver en lui.

Pouvons-nous pour autant, une fois sa nature transcendantale établie, nous arrêter à identifier simplement l'éthique avec ce sentiment qu'est le Mystique ?

C'est que l'identification de l'éthique, nous l'avions annoncé, ne saurait être simple, le terme *éthique* étant lui-même pourvu de deux acceptions : selon qu'on l'entende comme partie d'un système philosophique *ou* comme fin architectonique du même système pris comme tout et ramené à son unité[292].

Aussi bien, poser que l'éthique voire la morale (en tant que partie du système tractarien) vient finalement s'identifier au sentiment transcendantal mystique (et ce serait la tâche et le mouvement des élucidations en 6.4 et 6.5 que de travailler à une telle coïncidence), ce n'est jamais que répondre à demi à la question du lieu qui est le sien.

En d'autres mots, reste à déterminer et établir le domaine de l'éthique entendue cette fois comme *pratique*, et même, plus rigoureusement, comme *poïétique*, à laquelle revient de parachever et d'effectuer ce système qu'est le *Tractatus*, bref à décider de l'espace où aura à se faire cette vie laborieuse, ce travail qu'ouvre et appelle le livre.

Or, on ne voit pas tellement quel autre espace que celui des faits, de ce qui arrive, du seul et unique monde, quel autre espace que celui-là même dont le Traité s'emploie à anticiper la forme et les limites, pourrait finalement lui être attribuée – quand bien même cela sonne d'abord comme un contresens massif voire une hérésie.

Hérésie, assurément, mais n'est-ce pas là, cependant, et à y bien regarder, la leçon précise de la lettre à Ficker d'octobre ou novembre 1919 que nous citions pour commencer ?

Reprenons. Wittgenstein écrit :

---

[291] Une telle direction, « émotiviste », est celle que paraît prendre Carnap dans la dernière section (« La métaphysique comme expression du sentiment de la vie ») de son « Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache » (*Erkenntnis*, II, 1931 ; trad.fr. A. Soulez, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, A. Soulez (éd.), Paris, PUF, pp. 155-179). La métaphysique (aussi bien que l'éthique) n'étant jamais, dans cette perspective, que l'expression du « sentiment de la vie » [*Lebensgefühl*] c'est-à-dire, somme toute, « des relations émotionnelles des hommes avec le monde qui les entoure » (trad.fr.p. 175) soit plus précisément : « de l'attitude que l'homme adopte dans la vie, de la disposition émotionnelle et volontaire qui est la sienne vis-à-vis du monde environnant et de ses semblables, lorsqu'il affronte les tâches auxquelles il se consacre activement ou qu'il subit les coups du destin. » (*Ibid.*, p. 176). Sur les lectures émotivistes de l'éthique tractarienne, on consultera : P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*, op.cité, Chap. 2, §2 « Wittgenstein e l'emotivismo », pp. 69-76.

[292] Cf. sections 1.1 et 1.2 du premier chapitre de la présente partie.

> Mon livre trace les limites de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur [*Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt*], et je suis convaincu que c'est la SEULE façon *rigoureuse* de les tracer [*begrenzen*].

On le voit, toute la difficulté tient en deux petits mots : *von innen* – dont il revient désormais de déterminer la portée, et l'opération :

Car *de l'intérieur*, qu'est-ce à dire ? Et par contraste avec quelle extériorité ? Devons-nous comprendre que tracer la limite du dicible/pensable, dans la langue [*in der Sprache*] selon l'expression du *Vorwort*, c'est tout autant faire la part du silence et partant, comme l'établir négativement ?

Ce serait dire, alors, que consigner *le plus haut* – qu'on le dise éthique, religieux, ou mystique – dans l'indicible, le déposer au silence, ce fut, pour le Wittgenstein du *Tractatus*, la seule manière de le sauver, de le mettre à l'abri et comme hors de portée du bavardage – ce dont, à sa manière, la suite de la lettre à Ficker paraît bien apporter confirmation :

> Voici en bref ce que je crois : tout ce dont *bien d'autres* parlent aujourd'hui pour ne rien dire [*schwefeln*], c'est en le taisant [*schweige*] que mon livre l'a établi.

Tracer de l'intérieur prend alors le sens suivant : marquer la limite, assigner des coordonnées à la ligne de départ de notre ignorance, ligne au-delà de laquelle nous nous retrouvons sans moyens, bref, déterminer le point à partir duquel ni pensée ni langue n'ont plus prise.

Et c'est dire que *l'intériorité* en question s'avère, en vérité, être l'*extériorité* radicale du domaine du dicible/pensable – une telle contrée (constituée de la *totalité* de ce qui ne se laisse pas dire) venant border et comme jouxter le territoire, justifié et assuré par la critique, du penser/parler tout en le transcendant.

Nous ne saurions, armés de nos propositions, de nos *pensées*-images, pénétrer une telle région, passer la ligne afin de l'arpenter et d'en dresser la table (*i.e.* l'inventaire exhaustif et systématique) jusqu'à établir à son tour ses confins, sa limite ultime, si tant est qu'elle en ait une (n'est-ce pas l'infini qui, là, s'ouvre ?), ne serait-ce, même, simplement nous en faire une *idée*.

Seul nous est permis, et Wittgenstein se révèlerait en cela *éclaireur*, d'en reconnaître la limite – *limite*, encore une fois, à partir de quoi s'étend ce qui, à la pensée-parlante, demeure inaccessible – qu'on dira, pour cette raison, *interne*.

Ainsi de Jacques Bouveresse que nous citions tantôt : « il s'agit uniquement […] de tracer une frontière *de l'intérieur*, c'est-à-dire sans avoir soi-même à la franchir », ainsi, également, de Paul Engelmann, qui convoque, pour exprimer cela, une métaphore parlante : « Wittgenstein est pour sa part [*i.e.* à la différence des positivistes] 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 cette île, mais plutôt, et avec une extrême minutie, celles de l'océan. »[293] :

Aussi ne pourrons-nous jamais qu'arpenter la plage, cartographier la côte, sans jamais être en mesure d'embarquer pour de bon, l'océan en question étant certainement infini, sans rives ni autre bord que celui-là même où, tant bien que mal, sur l'éperon, à l'extrême pointe, nous nous tenons.

Soit. Mais n'est-ce pas forcer la lettre à Ficker ? Pour notre part, nous achoppons, et il y a comme une gêne irréductible. Surtout, une telle lecture supporte-t-elle une confrontation avec le *Vorwort* du *Tractatus* ? A faire tenir ensemble les deux textes, n'est-ce pas une tout autre leçon qui se donne ?

De fait, Wittgenstein n'a-t-il pas écrit :

---

[293] P. Engelmann/L. Wittgenstein, *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr.citée, « Souvenirs de Ludwig Wittgenstein », IV, p. 151.

> La limite ne pourra donc être tracée que dans la langue [*Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können*], et ce qui est au-delà de cette limite sera simplement dépourvu de sens [*und was jenseits der Grenze liegt, wird Einfach Unsinn sein*].[294]

Pourquoi alors introduire, et mobiliser, une double acception du terme *intérieur* ? N'est-il pas arbitraire que de lui refuser l'univocité ?

Car procéder ainsi que nous venons de l'exposer, cela revient bien à poser que *von innen* se dit en des sens multiples : *soit* qu'on tente de ressaisir le *Vorwort* – auquel cas on dira que la limite de la pensée ne peut être tracée que dans la langue et *de l'intérieur* du dicible, c'est-à-dire sans se tenir de l'autre bord (*i.e.* à l'extérieur : et pour cause, ce serait s'installer dans l'impensable pour embrasser, comme du dehors, la sphère du pensable, bref, cela commettrait à *penser l'impensable,* et à saisir ce qui pourtant ne saurait l'être afin de dresser, pour établir la pensée, l'inventaire de ce qui lui échappe), *soit* qu'on ait la tête dans la lettre à Ficker – auquel cas on dira que la limite de l'éthique ne peut être tracée que *de l'intérieur* (du dicible/pensable ?), c'est-à-dire en restant à l'extérieur de la sphère éthique, sans chercher à y pénétrer. Mais alors, dans ce second cas, *de l'extérieur – mon livre trace pour ainsi dire les limites de l'éthique* de l'extérieur – n'eût-il pas mieux convenu ?

Il faudra donc dire – c'est du moins notre position – que c'est en un seul geste que le livre, *de l'intérieur*, établit la limite du pensable/dicible *et* celle de l'éthique, que les deux n'en font en vérité qu'une, et ce pour la simple raison que le domaine de l'éthique n'est autre que celui du dicible/pensable, bref, qu'il y a stricte coïncidence des deux au point qu'ils ne font, au final, qu'un et le même.

Certainement objectera-t-on l'élucidation 4.114 – « [La philosophie] doit délimiter l'impensable de l'intérieur [*von innen*], par le moyen [*durch*] du pensable » – laquelle paraît bien faire la preuve d'une occurrence et d'un usage de *von innen* s'entendant comme : établir sans y pénétrer le domaine de ce qui excède la pensée.

Mais c'est alors confondre les régimes d'indicibilité – mystique *et* logique – et faire fi du contexte et de la place de l'élucidation en question dans l'ordre élucidatoire : nous l'avons en effet vu[295], l'indicibilité, l' 'impensabilité' en question ici est de registre strictement logique, ne faisant que préparer et préluder à la clarification, suivant immédiatement, de la forme logique, forme dont on apprendra [4.12-4.1212] qu'elle se montre sans pouvoir se dire.

Même, il faut le noter, l'objection a tôt fait de se changer en confirmation de nos thèses, soit – et ce serait la leçon de 4.114 – que la limite du pensable, comme telle impensable, ne saurait être établie que *de l'intérieur* de la langue et *par le travers* du pensable, telle limite logeant précisément dans l'immanence de la proposition, en l'espèce de la forme logique.

Mais alors, n'est-ce pas dire que l'éthique – disons même : le Mystique – puisque relevant du dicible/pensable, peut s'énoncer, et se laisse penser ?

Non pas. Car la distinction (ayant valeur oppositive) en jeu ici n'est nullement celle du *dire* et du *taire*, de la parole et du silence, mais bien plutôt celle du *dire* et du *faire*, du *bavarder* et de l'*œuvrer*, le silence en question étant justement *silence du travail*.

Certes, mais qu'advient-il, dans une telle perspective, de l'indicible, quelque soit par ailleurs le registre dont il relève ?

L'indicible demeure indicible, le travail qu'exige le *Tractatus* ne consistant jamais qu'à effectuer, rendre effectif, cela même qu'il a élucidé, soit ultimement, l'essence du *penser*, laquelle n'est, arrivés à son bout, que virtuelle.

Par quoi la partie non-écrite (*non-écrite* et pour cause : il ne s'agit plus ni de dire ni d'écrire mais de faire) du *Tractatus* perd tout mystère, cesse de faire énigme.

---

[294] Avant-propos du *Tractatus*, trad.fr.Granger modifiée.
[295] Section 3.1 du présent chapitre.

Et corollairement s'évapore le risque d'y projeter nos propres lubies – cette part, qu'il revient précisément au lecteur d'écrire, de réaliser à même le monde, et laquelle brille par sa béance, ne consistant somme toute en rien d'autre qu'en l'effectuation, qu'en le '*faire* cela (et encore une fois : cela et rien d'autre) que le Traité a *dit* en l'élucidant'.

Bref, la partie non-écrite se donne comme l'effectuation, la réalisation même, ni plus ni moins, de la part écrite.

Et c'est dire aussi qu'arrivé en 7, au terme du livre, le plus dur reste à faire, s'avérant que bien peu, rapporté à la mesure de ce qui est exigé, a été fait par ce livre exclusivement anticipatoire – un tel livre, pour la simple raison qu'il est un livre (et dans sa folle vocation à en être le dernier), s'interdisant, en le disant, de faire cela qu'il dit justement être à faire.

D'où la nécessaire et pourtant on ne peut plus libre – liberté, pour la pensée, d'un accomplissement nécessaire de soi, de sa propre essence : *libre nécessité,* donc – relève appelée par le *Tractatus*.

Partant, nous sommes désormais en mesure de sortir du dilemme[296] qui faisait balancer entre deux articulations possibles : *soit* que l'idée de la critique chasse la fin éthique et prenne sa place *soit* qu'idée critique et fin éthique viennent au final s'identifier en leur réalisation.

Et ni l'une ni l'autre, devons-nous trancher, ne fait l'affaire, du moins en l'état :

D'une part, assurément, l'éthique ne saurait être déterminée comme simple résidu du crible critique (discernement critique qui, dans ce cas, prendrait le pas sur la visée éthique) appliqué au langage, à la manière d'une marge de silence, ce quand bien même une telle marge aurait à accueillir cela seul qui, essentiel, compte.

De l'autre – et c'est le second membre de l'alternative – il faut à tout le moins préciser. Car le risque est grand de faire « l'un trop tôt », c'est-à-dire, pour ce qui nous occupe, de ne point tenir ensemble tous les barreaux de cette échelle qu'est le *Tractatus*, d'en négliger certains, à commencer par les élucidations en 6.4 et 6.5[297]. Et c'est dire qu'on ne saurait identifier sans plus, et expéditivement, *vie bonne* et *correction de la langue* : faire une critique du langage n'étant précisément pas encore (ou pas déjà) œuvrer éthiquement.

Au fond – c'est ce qui se découvre – chacun des deux membres de l'alternative, à sa manière, pèche par défaut de temporalisation, puisque tendant à faire coexister *critique* et *éthique* en un seul et même temps, en un unique *présent* : *soit* que l'une chasse l'autre *soit* que les deux viennent s'identifier.

Reste alors, pour sortir du dilemme, à déplier, à dérouler leur articulation – articulation de la dimension critique avec l'intention, la visée éthique – *temporellement* :

C'est alors poser qu'éthique et critique ne sont nullement co-présentes (nulle coexistence, ni co-subsistance des deux), qu'au contraire, leur enchaînement est de

---

[296] Dilemme rencontré et posé au début de la section 3.1 du présent chapitre.

[297] Et c'est là, nous semble-t-il, où la lecture proposée par Chon Tejedor, dans un livre récent (*The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, op.cité) achoppe. De fait, cette dernière identifie bien *éthique* et *élucidation logique* : « For Wittgenstein, using signs in such a way as to reflect the fundamental contingency of facts is displaying a correct (ethical, or mystical, or religious) attitude to the world » (Chap. VI, « The ethical purpose of the Tractatus », §3.4, p.148), cette « ethical attitude » étant précisément définie comme « the disposition to use signs in such a way as to reflect the fundamental contingency of all facts ». Partant, il s'avère que « logical [*i.e.* being in command of logic] and ethical clarity are one. » (*Ibid.*, p. 149).

Certainement, pour que cela soit intelligible, faut-il rappeler que, selon notre interprète, les acquis du procès de clarification logique en lequel nous engage le *Tractatus* sont au nombre de trois : « a) Reality consists of fundamentally contingent facts. b) The notion of causal necessity is nonsensical […] c) The notion that human beings are in absolute control of certain facts (i.e. in the kind of control that implies causal necessity) is nonsensical » (*Ibid.*, §3.2, p. 146). Mais alors, et c'est là que le bât blesse, les élucidations « éthiques » du *Tractatus* (en l'occurrence celles en 6.4) ne trouvent plus droit de citer ni aucune place, n'étant jamais que des « nonsensical propositions » incapables de « capturing or expressing any ethical insights » (*Ibid.*, §4.2, p. 151).

Ne reste au final plus qu'à (et c'est là, semble-t-il, une séquelle des lectures thérapeutiques) les caractériser d' « opportunity to exercise our linguistic muscles (our practical linguistic abilities) ». (*Ibid.*, p. 152).

succession : le présent (critique) du livre ayant à s'effectuer, se relever dans un futur (éthique) qui le transcende et qui aura, en tant que réalisation des conditions du sens, à le renvoyer, à le déposer comme non-sens.

Autrement tenté : la critique que déploie le *Tractatus* n'est qu'un moment, nécessaire certes et dont on ne saurait faire l'économie, mais jamais qu'un moment, ayant à anticiper les limites et établir le domaine de l'éthique, et surtout à pourvoir celle-ci, comprise cette fois comme *vie*, en *moyens*.[298]

En ce sens, réactiver radicalement l'entreprise critique, c'est rigoureusement et simplement, pour Wittgenstein, se donner, mieux : conquérir, les moyens d'une liberté *à venir* – étant entendu qu'*à venir* ne signifie pas *au-delà*, la liberté même n'ayant pas d'autre lieu où advenir et se faire qu'ici-bas, soit le seul et unique monde, celui à avoir le miracle d'être là[299].

Nulle espérance, donc, en un *au-delà* nous attendant *par-delà* la mort [6.4312], mort qui de toute façon n'est rien [6.431-6.4311], ni eschatologie : si rédemption il doit et peut y avoir, elle ne saurait qu'être conquise ici et maintenant, au *maintenant* encore à venir du *jeter l'échelle*, et à l'*ici* de ce qui est le cas, quoi que ce soit qui, par ailleurs, le soit.

Alors, si l'éternité finit par s'ouvrir, elle sera atemporalité du pur présent – présent pur de l'immanence au monde, sans scission aucune [6.4311].

Au salut par la grâce, le *Tractatus* préfèrerait certainement celui par les œuvres. Et c'est dire, en tout cas, que l'élucidation logique vaut prolégomènes à une libération, une désaliénation active (et laborieuse) – qu'elle a valeur de préliminaire à la solution du problème de la vie, laquelle solution sera la disparition même du problème que la vie fait [6.521] –, que si nous pouvons être sauvés, ce ne sera jamais que par nos propres moyens et nos seules forces, bref que le salut est entre nos mains – non point à discrétion d'une instance étrangère, du moins extérieure, c'est-à-dire de ce qui aurait à demeurer *altérité* – et qu'il s'annonce comme plénitude retrouvée, pour la première fois peut-être, d'une immanence stricte, comme réconciliation périmant tout *tragique*.

---

[298] Une des questions serait de savoir si cette articulation de l'élucidation logique et de l'éthique, de la vie bonne et de sa propre anticipation, du *Tractatus* et de ce à quoi il ouvre en le préparant, se laisse ramener au modèle (métaphysique) de dérivation, à partir d'une philosophie première, d'une doctrine de la *praxis*, telle que R. Schürmann l'a ressaisi : « Le schéma par excellence que la philosophie pratique a traditionnellement emprunté à la philosophie première, c'est la référence à une *arché*, qu'elle articule selon la relation attributive, *pros hen*, ou participative, *aph'henos*. Les théories sur l'agir non seulement se référent en général à ce qui fait figure, à chaque époque, de savoir ultime, mais elles en décalquent encore, comme d'un patron, le schéma attributif-participatif. Ces théories ont ainsi leur origine dans la philosophie première, et elles lui empruntent le dessein même de chercher une origine à l'agir, une instance première dont dépendrait le multiple. Dans les doctrines sur la *praxis*, le schéma attributif-participatif se traduit en ordination des actes à un point de mire qui ne cesse de se déplacer historiquement : cité parfaite, royaume céleste, volonté du plus grand nombre, liberté nouménale et législatrice, « consensus pragmatique transcendantal » (Apel), etc. Mais aucun de ces décalques ne défait le patron attributif, participatif et ainsi normatif, lui-même. » (« Que faire à la fin de la métaphysique ? », *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), Paris, Editions de l'Herne, 1983, n°45, pp. 357-358). Si l'entreprise critique qu'est le *Tractatus* tire bien sa possibilité même de la position inaugurale du principe de l'identité du *penser* et du *parler*, principe sur lequel elle repose comme sur son fondement, relève-t-elle pour autant encore de la métaphysique, tel principe – l'ultime principe de la métaphysique ? – ayant précisément à se nier (*i.e.* à se renvoyer, se déposer comme non-sens) en s'effectuant, à se relever dans une vie singulière, vie en tant que telle libre de la métaphysique ? Autrement tenté : l'articulation du principe (normatif) et de l'éthique se laisse-t-elle indexer, s'agissant du *Tractatus*, sur le schéma que dit Schürmann dans ces lignes ? Il nous semble que la relation du principe à sa propre effectuation n'est précisément pas de l'ordre d'une articulation attributive ni participative, qu'elle relève plutôt d'une dérivation essentiellement temporelle, soit d'une *succession* (ce contre toute co-présence de l'*arché* et de l'acte qu'on lui rapporte afin de le fonder)

[299] Le plus immédiat est le plus long et le plus difficile à rejoindre : aussi l'échelle qu'est le *Tractatus* n'aurait-elle pas d'autre fin, dans cette perspective, que de nous ramener au monde, c'est-à-dire aux faits dans l'espace logique, en une sorte d'escalade vers le bas (vers l'immanence), et ce à rebours de toute *trans-ascendance*. Et n'est-ce pas là, justement, la leçon d'une remarque de 1930 : « Je pourrais dire : Si le lieu auquel je veux parvenir ne pouvait être atteint qu'en montant sur une échelle, j'y renoncerais. Car là où je dois véritablement aller, là il faut déjà qu'à proprement parler je sois. // Ce que l'on peut atteindre avec l'aide d'une échelle ne m'intéresse pas. » (L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, op.cité (GF), p. 59) ?

Ressaisie des acquis de la première partie. Tentons, pour clore ce premier mouvement clarificatoire tout en l'ouvrant, une conclusion. Il appert qu'il lègue deux grandes questions. Mais avant cela, reprenons d'abord trois points qui furent sensibles[300] :

Le dispositif éthique, dont nous avions fait l'hypothèse abrupte et comme inaugurale, au moyen d'un libre usage de Pierre Hadot, s'est avéré, à l'examen, être en vérité de nature *dialectique*. Aussi bien la temporalité du *Tractatus* ne saurait être ressaisie comme durée monotone d'une chaîne d'élucidations : le présent du livre est un présent agité, scandé, ayant ses stations et ses étapes, ses moments. Reste à en dresser la table, à surligner les arêtes, les contours et points saillants, de cette architecture en mouvement, afin de restituer, en tant que tel, le cinéma de papier qu'est le Traité. En d'autres termes, tout se passe comme si l'ordre des raisons venait se décoller de l'ordre apparent des matières : il conviendra donc de le sortir, pour de bon, de sa réserve, de son inapparence.

Quant à l'impossibilité d'une métalangue, si sa détermination est bien d'abord logique, le travail sur la distinction dire/montrer est néanmoins parvenu à mettre au jour sa signification et sa motivation éthiques ultimes, c'est-à-dire son assise dans l'opposition du *dire* et du *faire* – du *faire*, non point du *taire*.

Enfin, concernant le domaine de l'éthique, il est apparu qu'il ne saurait être résolu en une région impénétrable, simple résidu repoussé aux marges. Ni immuable, ni subsistant par soi, il se donne au contraire comme *en attente* d'effectivité, étant précisément le travail à venir, dont il revient justement au *Tractatus* d'élucider tout du long la formule, qui aura à le rendre effectif. Alors le monde sera-t-il monde et la pensée, pensée, à hauteur, enfin, de leur propre essence telle qu'anticipée et clarifiée par le livre. Bref, l'éthique est un monde c'est-à-dire, pour Wittgenstein, une vie, à *faire*.

Arrivés là, deux difficultés, implicites dans ce qui précède, se lèvent :

- C'est d'abord que, sans *négatif*, une dialectique n'est précisément pas, ne saurait être dialectique. Non pas, du tout, que nous ayons en vue d'absolutiser celui-ci : ce serait une sorte de fureur du disparaître qui alors prendrait le pas, que le livre tournerait contre lui-même, en un curieux suicide sans traces ni lettre.

Simplement, sans contradiction motrice, on ne voit pas ce qui pourrait bien mettre en mouvement le livre, ni, sans négatif, comment pourrait se relever librement quelque chose comme une positivité[301].

Aussi la question « qu'en est-il *du* dialectique à l'œuvre dans le *Tractatus* ? » ne saurait-elle être esquivée.

Et elle en amène immédiatement, et inévitablement, une seconde, « qu'en est-il de la négation en jeu ? », on ne peut plus massive et radicale, surtout si l'on se souvient, avec Gilles-Gaston Granger – et c'est bien là, au fond, toute la difficulté – que « les concepts logiques de négation et de contradiction […] sont *définis à l'intérieur d'une structure* déterminée, et correspondent à une certaine complémentarité dans ce que Wittgenstein nomme 'espace logique' », mais qu' « il n'y a pas d''espace logique' dessinant *a priori* les mouvements dialectiques possibles. », bref, que « la négativité dialectique n'est en rien identifiable à la négation du logicien », pas plus que « le rapport des deux moments dialectiques successifs n'est comparable au lien d'inférence. »[302]

---

[300] Cf. section 1.3 et 2.2 des chapitres 1 et 2 de la présente partie.

[301] Sur ces points difficiles, on se reportera entre autres à B. Bourgeois, *Vocabulaire de Hegel*, op.cité, art. « Dialectique », pp. 22-24 ; ainsi qu'à E. Cattin, *Vers la simplicité. Phénoménologie hégélienne*, op.cité, Chap. XI « Sacrifice », pp. 215-235.

[302] G-G Granger, « Propositions pour un positivisme », *Man and World* **2**, 3 (1969), respectivement §5.2 et §5.3, pp. 396-397.

Le risque d'indétermination du concept de *négation* (disons : de négativité), lequel ne saurait être rabattu sur sa définition logique, partant, l'écueil consistant à se payer de significations imaginaires (en mobilisant une sorte de négation de second ordre, bien mystérieuse et floue) est donc grand et nous guette. Restera à le conjurer.

- C'est ensuite que l'expression « seul et unique monde » n'a eu de cesse de revenir dans ces pages. Or, est-il véritablement assuré que le monde – *i.e.* la totalité des faits dans l'espace logique – soit le seul et l'unique ?

C'est ici la portée sceptique de la philosophie du *Tractatus* qui interroge[303]. Certainement Wittgenstein parvient-il à couper la parole au sceptique (à tout le moins si celui-ci est d'école *phénoméniste*), à le laisser bouche-bée – ce dernier ne sachant plus élever, énoncer aucun doute : en témoigne 6.51, et déjà les *Carnets* : « Qu'en est-il s'il existe quelque chose en dehors des *faits* [*Wie, wenn es etwas außerhalb der* Tatsachen *gibt* ?] ? Quelque chose que nos propositions [*Sätze*] seraient impuissantes à exprimer [*nicht auszudrücken vermögen*] ? […] // Ce qui est inexprimable [*Was sich nicht ausdrücken laßt*], nous ne l'exprimons pas [*das drücken wir nicht aus*]. – Et comment vouloir *demander* [*und wie wollen wir* fragen] si l'on peut exprimer [*ob sich DAS ausdrücken laßt*] CELA MÊME qui est INEXPRIMABLE [*was sich nicht AUSDRÜCKEN laßt*] ? »[304].

Soit. Mais cela laisse au moins ouvertes deux possibilités, que l'on comprenne : *ou bien* que Wittgenstein ait fini par se résoudre à une sorte d' « agnosticisme » mou, somme toute, à demeurer dans un état de doute latent et informulable – une espèce de gêne indicible envers les choses, les phénomènes – se refusant à poser une question qui n'en est de toute façon pas une, et qui ne saurait donc jamais trouver de réponse, étant simple épanchement de non-sens ; *ou bien* qu'il se soit finalement décidé, tranchant silencieusement en faveur du refus radical de tout *au-delà* (de tout *de l'autre côté*) venant possiblement relativiser le monde des faits, le relativiser jusqu'à (pourquoi pas) finir par mettre ineffablement en peine sa réalité et sa véracité, par le doter, phénoménalement, de la même précarité ténue, et comme pathologique, qu'un rêve.

On l'aperçoit, c'est en vérité sur la teneur même du monde (*i.e.* sur la texture de la présence, de ce qui apparaît, des phénomènes) qu'il reviendra en dernier lieu de se prononcer : les faits dans l'espace logique font-ils un monde clivé[305], du moins flottant et indécis – un possible *par-delà* substantiel (dont on ne peut rien penser ni savoir, ni même simplement poser la question), seul méritant alors le nom de l'être et se réservant possiblement sur l'autre face de ce qui est le cas, à la façon d'un revers hors de notre portée, faisant à chaque fois et constamment peser sur eux le risque possible d'une dévitalisation, bref, le risque d'être renvoyés, sinon comme simple apparence [*Schein*][306], du moins comme *Erscheinung* (*Erscheinung* étant ici entendu au sens kantien, c'est-à-dire comme *Erscheinung von Etwas*[307] : apparition de quelque chose qui lui-même n'apparaît pas, d'où la dualité de l'*être* et de l'*apparaître*, du *tel que rencontré par nous* et du *tel qu'il est en soi*, et d'où finalement ceci : que ce n'est jamais la chose même, pleine, entière, *en chair et en os*, que, pour Kant, nous rencontrons, une de ses faces se réservant, de manière indépassable, dans l'inapparent). *Ou* est-ce une véritable libération du monde, de ce monde en quoi nous vivons, à être en jeu, un tel monde, contre toute indécision et flottement, étant finalement, puisque débarrassé de

---

[303] Il faudra se reporter à : E. Schwartz, « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », loc.cité, pp. 136-168, lequel texte donne à la question du « scepticisme logique » toute son ampleur et sa portée.

[304] *Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, entrée du 27 mai 1915, p. 106.

[305] Nous empruntons le concept de *clivage*, dont nous faisons ici libre usage, à : A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin.

[306] Sur cette distinction, se reporter notamment à : E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future…*, trad.fr.citée, §32 et §33, pp. 85-87.

[307] E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, « Préface de la seconde édition », pp. 22-23.

tout virtuel *verso*, restauré dans son épaisseur d'être, sa plénitude assurée de *seul et unique* ? Alors, les phénomènes cesseraient d'être *indécis*, en suspens.

Ultimement, c'est donc du statut du premier groupe d'élucidations – celles-là mêmes qui ouvrent le *Tractatus* – dont il faudra répondre : n'y-a-t-il là qu'un équivalent (certes radicalisé), une transposition logique, de l'analytique transcendantale kantienne – étant rappelé que, pour Kant, « […] le titre pompeux d'une ontologie qui prétend donner, des choses en général, une connaissance synthétique *a priori* dans une doctrine systématique […] doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur »[308] – ou est-ce là une authentique ontologie, authentique c'est-à-dire se prononçant sur l'être même ? Et si oui, comment le *Tractatus* peut-il être en mesure d'une telle connaissance, et ne serait-ce même que d'y prétendre ? Et selon quelle modalité ? Et est-ce alors véritablement une *connaissance* – une doctrine – qui prend place ? Bref, qu'adviendra-t-il de l'ontologie ? Quelles aventures lui sont-elles réservées ?

Il faut, nous semble-t-il, si on veut avoir une chance d'y voir plus clair, commencer par nous transporter, et nous installer un temps, dans les élucidations en 5.6 : le négatif paraît en effet y atteindre son comble, une intensité inédite. Surtout, c'est qu'il revient bien à ces élucidations de clarifier ce qu'il en est du sujet connaissant, et partant, de la métaphysique.

[308] E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, Chap. III « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes », du livre II de l'Analytique transcendantale, p. 222.

Appendice : Penser et Parler (*Denken und Sprechen*)

1. L'enjeu de cet appendice est de préciser notre position quant à l'effectivité de la critique[309], ce faisant, de tenter de clarifier ce qu'il en est des rapports de la pensée et du langage dans le *Tractatus* – les deux étant étroitement liés et comme impliqués l'un par l'autre.

1.1 Commençons par rappeler notre propos dans ses grandes lignes : assurer une effectivité forte à la critique sans pourtant sacrifier le contenu du livre[310] (c'est-à-dire l'activité de clarification telle que, en et par lui, elle se déploie), nous a amené à accorder une attention particulière aux temporalités en œuvre. Nous avons alors été conduits à saisir l'entreprise critique comme un dispositif dont les rouages ou parties ne sont pas destinés à jouer leur office simultanément : sa réalisation mettrait en jeu des temps radicalement hétérogènes. Plus précisément, si la critique a bien pour fin de tracer la limite du pensable, c'est-à-dire de l'exprimable, il s'agissait de poser qu'un tel tracé, pour être effectif, nécessite un acte qui transcende le livre au présent duquel se déploie l'activité clarificatrice – un tel acte, à l'horizon du traité, consistant en l'effectuation même de ce qui, par lui, s'est trouvé clarifié mais qui, en tant que tel et à son terme, demeure virtuel et n'a aucune effectivité.

Par là, se faisait jour une possibilité d'échapper au dilemme posé au lecteur par 6.54 – *soit* refuser tout contenu au livre *soit* accorder que des non-sens puissent, à leur manière, être intelligibles – puisque, tant que la critique n'est pas effective, les élucidations du *Tractatus* ne sauraient précisément pas être déterminées comme non-sens. Aussi le dilemme s'évanouissait-il, et 6.54 apparaissait-il, dans cette perspective, comme interrogeant les conditions mêmes d'effectivité de la critique, non plus comme venant la condamner sans reste ou prendre acte de son indépassable ambiguïté.

1.2 Une telle « solution » a néanmoins des conséquences frappantes et qui, du moins au premier abord, paraissent difficilement soutenables.

En effet, elle implique que l'essence[311] du langage (*i.e.* de la pensée), telle que clarifiée et rendue à elle-même par l'activité d'élucidation, n'a pourtant, en tant que telle, encore jamais été effectuée[312]. En d'autres mots, l'ordre même du sens ne serait encore jamais advenu, ainsi resterait-il à venir :

Si l'essence de la pensée est bien d'être essentiellement projective (*i.e.* de projeter un fait du monde sur un autre fait du monde dont elle partage la forme), si la proposition n'a bien qu'à être image logique des faits, nous sommes, dans cette perspective, conduits à poser que la pensée, ainsi déterminée en son essence, n'a jamais, y compris jusqu'au *Tractatus* lui-même, été effectivement réalisée. C'est dire, encore autrement, que, par avant, la pensée n'a

---

[309] Défendue dans la section 2.3 du deuxième chapitre de cette première partie.

[310] Rappelons le dilemme auquel nous tentons d'échapper : si la critique est effective (*i.e.* la limite établie, effectivement la limite absolue du pensable, c'est-à-dire de l'exprimable), le *Tractatus* est impossible (or c'est bien lui qui, seul, pourtant la déploie) ; si le *Tractatus* est intelligible, la critique n'est pas exhaustive ni systématique (*i.e.* n'est *pas* une critique mais, au mieux, une arbitraire *censure*), le Traité faisant lui-même la preuve qu'une contrée du pensable (en l'occurrence, le site même de son propre établissement) a échappé à celle-ci : ainsi perd-elle toute effectivité (faisant douter que la limite qu'elle déclare avoir établie soit la bonne). Bref, *soit* la critique ne tient pas ses promesses, *soit* il n'y a pas de critique du tout.

[311] Rappelons que Wittgenstein lui-même utilise le terme d'essence (*Wesen*), notamment en 5.471 pour caractériser la forme générale de la proposition [*Die allgemeine Satzform ist das Wesen des Satzes*], juste avant de l'identifier (en 5.4711) à l'essence du monde (*Wesen der Welt*).

[312] Comme si la tâche prescrite à la critique était, non pas seulement d'établir la limite de la pensée (de relever une limite déjà là mais non sue), mais bien de la faire advenir, comme pour la première fois, par un tracé effectif, et ainsi de rendre sa violation rigoureusement impossible (toute possibilité de l'outrepasser étant ôtée *à celui qui l'effectue*) – un tel déplacement (quant à la finalité du geste critique) n'allant, bien entendu, nullement de soi. Et n'est-ce pas là forcer une philosophie qui se veut essentiellement descriptive à se faire prescriptive ?

jamais été à hauteur de propre essence ni ne s'est déployée conformément à elle[313], si ce n'est, au mieux, par accident.

On pourrait certes, à la rigueur, verser au profit d'une telle thèse, ceci que les conditions de toute pensée et de toute expression, telles qu'élucidées par le *Tractatus*, paraissent singulièrement restrictives : de fait, au naturel, nous n'usons pas tant du langage pour figurer sans plus des états de choses que pour agir sur eux (ou sur nos congénères) – modifier le monde plutôt qu'en être l'imperturbable et désengagé miroir – aussi l'écart entre ce qu'il en va pour nous de la langue et ce qu'elle a à être (si l'on suit Wittgenstein) paraît-il bien, à sa manière, difficilement réductible[314]. Et force est de reconnaître, dans cette direction, qu'un écart tout aussi béant insiste entre la langue même du Traité et les conclusions que, par son moyen, il finit par tirer : si sa *Préface* prétend, pour les pensées qui y sont exprimées, à une indépassable vérité, il est pourtant indéniable qu'elles ne sauraient, au sens strict que le *Tractatus* lui-même assigne à ces termes, recevoir le titre de *pensée* et encore moins être dites *vraies*[315] – ce qui compose ce livre qu'est le *Tractatus Logico-Philosophicus*, ne consistant pas, selon l'auteur lui-même, en propositions (*Sätzes*), mais bien en *élucidations* (qui, en tant que telles, ne figurent rien, ni ne font image logique).

Certes. Mais là n'est pas, de toute façon, la conséquence la plus grave qu'implique notre lecture. Le pire, si l'on ose dire, et qui demeure à ce stade encore implicite, est ceci : qu'elle nous pousse, si on la suit jusqu'à bout, à admettre que – les conditions du sens étant supposées n'avoir encore jamais été effectives – la pensée à l'œuvre jusqu'ici (c'est-à-dire jusqu'au *Tractatus* lui-même compris) c'est-à-dire la langue, aura été comme *hors-sens*, de là que le principe de bipolarité de la proposition n'a encore jamais été effectivement de mise, ce qui semble bel et bien constituer une violation du principe de non-contradiction (et une remise en cause de son universalité temporelle)[316].

1.3 Toute la difficulté est alors de parvenir à entendre – si cela est possible, ce qui n'est nullement assuré – ce que peut bien vouloir dire, pour une pensée, pour une langue, que d'être hors-sens. Car on objectera (nous les premiers) qu'une telle caractérisation de la pensée

---

[313] Comme si elle ne s'était jamais sue ni n'avait examiné ce qu'elle avait à être, vivant dans une sorte d'oubli et de méconnaissance radicales de soi

[314] Et ce, tout en tenant bien compte de la mise en garde que Wittgenstein lui-même adresse en 4.011 ; ainsi que de la réécriture de « certaines formes propositionnelles de la psychologie » qu'il opère en 5.541-5.542.
E. Stenius pose par ailleurs la question de savoir «how far we could do *without* non-depicting sentences. What inconveniences would result, if all language *were* really depicting language ? » (E. Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus. *A critical exposition of it main lines of thought.*, op.cité, Chap.X, §8, pp. 208-209), mais sous sa plume (et quand bien même il est en vient à considérer qu' «it is plausible to think that a community *could* do without non-depicting statements to a great extent »), elle semble avant tout interroger la possibilité de la philosophie elle-même (ainsi que des mathématiques), non pas tant celle de la vie de tous les jours d'une communauté.

[315] Sans quoi se fait jour une contradiction déjà très bien aperçue par Max Black (et que, tentant d'imaginer sa réaction à lecture de 6.54, il place dans la bouche de Frege) : « With what relish Frege would have assaulted this position. One can imagine him smacking his lips over the deliciously absurd notion that 'nonsense' can be understood. 'If we understand the conclusion', he might well have said, 'then it *cannot* be nonsensical. Since it implies its own lake of sense it must at best be false. For, if it were true, it would have to be nonsensical and hence without truth-value, which is a contradiction. So, the supposed conclusion is at best *necessarily* false. But all this is unnecessary – we can't begin to take seriously a statement that claims to imply its own absurdity.' » (*A companion to Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, p. 379).

[316] Car il ne s'agit pas seulement d'affirmer qu'un non-sens n'est, en tant que tel, ni vrai ni faux (ce que pose 4.003) mais bien que les conditions du sens (de là, le départ entre sens et non-sens), telles que le *Tractatus* travaille à les élucider, ne sont pas (*i.e.* sans l'acte ayant à les réaliser) effectives (d'où le statut de *hors-sens* de ce qui précède leur réalisation), c'est-à-dire que la bipolarité n'a encore jamais (*i.e.* avant l'effectuation terminale de la critique) été de mise, si ce n'est accidentellement. Quant aux élucidations du *Tractatus*, ce serait dire qu'avant même leur mutation, leur actualisation finale en non-sens, elles ne sont ni vraies ni fausses – la vérité que Wittgenstein assigne aux pensées qu'elles expriment étant alors à comprendre comme *vérité en train* (en devenir), comme cela même qui travaille à l'ouverture du règne du sens (et de la bipolarité), c'est-à-dire somme toute de la vérité, de là : comme vérité qui œuvre laborieusement à sa propre advenue.

– si elle peut bien sembler faire échapper à l'ambiguïté que recèle la notion d'*illuminating nonsense* – ne fait en réalité que repousser la difficulté ou plutôt la « maquiller », étant *in fine* au moins tout aussi problématique qu'elle :

De fait, si on peut à la rigueur convenir que la pensée, afin d'élucider ses propres conditions, puisse être amenée à les violer (cette contorsion d'elle-même par où elle se détourne de sa vie réelle pour s'examiner, étant, on le devine, tout sauf confortable), que, dans cette perspective, le non-sens ainsi généré puisse servir à convertir l'attention vers les conditions d'effectivité de la langue dont on use naïvement (naïvement, c'est-à-dire sans pensée pour ce qui rend possible sa bonne marche), poser que sens et non-sens – du moins jusqu'à l'entreprise d'auto-clarification de la pensée c'est-à-dire de la langue, qu'aura été le *Tractatus* et ce à quoi elle ouvre – n'ont jamais comme tels été en vigueur, paraît, quant à lui, une énormité extraordinairement difficile à soutenir.

N'est-ce pas dire que la pensée n'a été jusque là, oublieuse d'elle-même qu'elle était, qu'égarement, que les hommes n'ont jamais su ce qu'ils voulaient dire, et même, que tout ce qu'ils ont bien pu dire n'a pourtant jamais voulu rien dire, voguant comme dans un rêve[317] ou sur la scène – hors-sol, surélevée du monde et de l'espace qu'il fait – que leur propre parole se crée – étrange pensée sur échasse, sur pilotis ?

Il convient donc de tenter de clarifier ce qu'il en est d'une pensée et d'une langue n'étant pas au fait d'elles-mêmes (c'est-à-dire, somme toute, de ce qu'elles ont à être), et pour ce faire, d'examiner la configuration qui les lie l'une l'autre au naturel, le nœud qu'en leur naïveté elles font.

2. Mais avant d'en venir là, commençons par ressaisir brièvement le rapport de la pensée et du langage tel que le *Tractatus* en explicite l'essence.

2.1 Nous avons en effet été amenés, au cours de ce chapitre introductif, à accorder une attention particulière à la réduction de la pensée au langage qu'opère Wittgenstein, jusqu'à reconnaître en elle le fondement même de l'entreprise critique toute entière – ce qui ne va pas, là non plus, sans faire difficulté :

D'une part, une telle réduction est bien nécessaire, puisque sans elle, on ne voit pas comment la critique, au point où Wittgenstein la radicalise, pourrait faire authentiquement critique (*i.e.* être une entreprise systématique et exhaustive, visant à établir la limite absolue de la pensée). Pour cela, elle a rang de principe : elle rend possible, commande et assure tout le reste – étant entendu que « première dans l'ordre de la pensée » ne veut pas dire « première chronologiquement ou génétiquement ».

De l'autre, non contente de garantir la possibilité de tracer une limite qui, par elle, se trouve fondée en son absoluité, elle s'explicite elle-même et se découvre (jusqu'à découvrir sa propre formule) au fil de l'activité élucidatrice (déployée par le Traité dont elle assure et commande, dans le même temps, la démarche), par où elle paraît prendre rang au moins de moment, et même de « résultante » voire de fin d'une telle entreprise – surtout si l'on considère (c'est là notre lecture) qu'une telle réduction n'a comme telle encore jamais été effective et reste, à l'horizon du livre, à être effectuée.

Ainsi la tentative philosophique wittgensteinienne paraît-elle être grevée par un défaut de circularité (laquelle est peut-être le lot de toute entreprise de fondation c'est-à-dire de toute métaphysique), s'inscrire dans un grand cercle (n'atteignant jamais que ce qu'elle s'est donnée à elle-même d'emblée) – cercle en lequel départ et arrivée, principe et fin, se confondent – cercle dont on aperçoit encore mal ce qui pourra l'ouvrir ou le briser, et qui seul,

[317]Cet étrange état, n'est-ce pas précisément ce que Wittgenstein cherche à dire dans une lettre à Paul Engelmann (datée du 9 avril 1917) : « En ce qui concerne votre humeur changeante, il en est ainsi : nous dormons. (Je l'ai déjà dit à Monsieur Groag et c'est vrai.) *Notre vie* est comme un rêve. Dans les meilleures heures, nous nous éveillons toutefois juste assez pour reconnaître que nous rêvons. Mais la plupart du temps, nous dormons d'un sommeil profond. Je ne peux pas me réveiller moi-même ! Je m'y efforce, le corps que j'ai en rêve se meut, mais mon corps réel *ne bouge pas*. » (L.Wittgenstein/P. Engelmann, *Lettres, rencontres, souvenirs*, op.cité, p. 33)

pourtant, pourrait sauver la critique wittgensteinienne de l'arbitraire en lequel elle semble confinée (à moins que ce ne soit justement sa propre effectuation qui parvienne finalement à l'en sortir).

2.2 Que la pensée vienne à terme s'identifier au langage, c'est pourtant ce qui ne paraît guère laisser de doutes, à considérer le *Tractatus* lui-même – et quand bien même les *Carnets* préparatoires font la preuve qu'une telle identité a pris son temps pour accéder à la lumière et se fixer :

De fait, le principe d'une telle identification, jusque-là sous-jacent, ne semble bien avoir été mis à découvert que le 12 septembre 1916 – « La raison pour laquelle je pensais que penser et parler[318] (*Denken und Sprechen*) étaient une même chose est maintenant devenue claire […] » – et à cette date, son sens exact demeure, si ce n'est confus, du moins éloigné de ce qu'il sera au final dans le Traité, puisque pensée et parole sont alors comprises comme deux séries, certes parallèles, mais bien distinctes, la pensée étant conçue comme image au carré, image logique d'une image logique – « […] la pensée [*der Gedanke*] est naturellement *aussi* une image logique de la proposition [*eine logisches Bild des Satzes*] » – en quoi elle ne peut prétendre qu'au titre « d'espèce de » proposition [*Art Satz*], c'est-à-dire de « sorte de » langage [*Art Sprache*]. Là où le *Tractatus* se montrera bien plus économe : ni duplication ni empilement d'images mais une pure et simple réduction étant, avec lui, de mise.

C'est dire – et ce serait là le mouvement même de l'ouvrage – qu'au terme d'un procès sinueux (dont il revient de tenter de suivre les méandres), image logique, proposition pourvue de sens et pensée finissent par strictement coïncider. Essayons de le ressaisir[319] :

Après avoir élucidé la forme logique comme forme que toute image, en tant qu'image, doit posséder [2.18], de là, clarifié que toute image est en même temps image logique [2.182], l'image logique des faits vient finalement s'identifier à la pensée [3]. C'est alors que la proposition (*Satz*) intervient [3.1], pour immédiatement [3.11, 3.12] discerner en elle-même sa part sensible, matérielle, laquelle recevra le nom de signe propositionnel (*Satzzeichen*). En quoi ce dernier consiste-t-il ? Perceptible par les sens [3.1], relevant de l'ordre des faits [3.14], il peut aussi bien être *sonore* qu'*écrit*, et, semble-t-il, bien d'autres choses encore, si l'on considère le *et caetera* qui vient étrangement ouvrir l'énumération [3.11]. En quoi d'autre pourrait-il bien consister ? Tout se passe comme s'il s'agissait d'indiquer que les mots, qui nous sont si familiers, n'étaient pas, en vérité et à bien considérer la chose, seuls à être en mesure de proprement jouer leur office : ainsi de [3.1431] qui insiste sur ceci que, pour laisser se manifester l'essence du signe, une installation d'objets (tables, chaises, livres : ce sont les exemples donnés par Wittgenstein) ferait tout aussi bien l'affaire ; ainsi de [4.016] qui, plus loin, recourt aux hiéroglyphes afin d'élucider l'essence de la proposition (par où l'alphabétisme se trouve destitué de tout primat). Qu'en est-il du rapport qu'entretiennent proposition et signe propositionnel ? Et qu'est-ce qu'une proposition ? On sait déjà – sans quoi il n'eût pas été nécessaire de les distinguer – qu'elle ne saurait être réduite à un signe inerte (qu'il soit composé de mots, de tables ou de chaises), c'est-à-dire à sa part sensible. Précisément, la proposition est le signe propositionnel en tant qu'il est effectivement projeté [3.12]. Quelle est la nature d'une telle projection ? Et en quoi consiste-t-elle ? En le *penser* (*das Denken*, verbe substantivé) lui-même tel qu'en lui et par lui se déploie, se déplie le sens

[318] Trad. Granger légèrement modifiée.

[319] Dans ce qui suit, concernant le commentaire des élucidations en 3 (avant tout 3.1, 3.11, 3.12), nous sommes particulièrement redevable au très bel et très stimulant article de F. Latraverse (« Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », *Revue Internationale de Philosophie*, 2002/2, n°219, pp.125-140), lecture dont nos lignes sont très imprégnées ; notons également, à la suite de F. Latraverse, que les élucidations en question (3.1-3.13) ont subi un important remaniement entre le *Prototractatus* et le *Tractatus* – la notion de *Satz* étant nominalement absente du premier (en ce qui est alors 3.1-3.13).

de ce qui par là même advient comme proposition [3.11[320]] – le sens, c'est-à-dire ce qui est le cas quand cette proposition est vraie [4.022, 4.024][321]. En cela seulement (*i.e.* par le penser), le signe propositionnel est projection d'une situation possible (*möglichen Sachlage*) [3.11], c'est-à-dire image d'une telle situation [4.031], c'est-à-dire une proposition, dont seule une comparaison avec la réalité qu'elle viendra figurer pourra déterminer la vérité ou la fausseté (*i.e.* l'accord ou le désaccord).

Reprenons encore. Car l'opération même de projeter semble susceptible, sinon de degrés, du moins d'être saisie selon des modalités diverses. On sait que le terme est emprunté à la géométrie (projective) et qu'on en fait usage en cartographie[322]. C'est ainsi que l'on dira, d'une part, qu'une carte est la projection d'un certain territoire (et c'est ce qui fait d'elle une carte déterminée) ; de l'autre – et c'est la manière dont on l'utilise afin de se repérer – qu'on la projette (le succès d'une telle opération n'étant pas garanti) sur la zone en laquelle on erre, pour, si ce n'est retrouver son chemin, au moins déterminer où l'on est. Aussi la projection est-elle double : soit que l'on projette un territoire sur une carte (alors la projection fait telle carte), soit que l'on tente de projeter une carte sur un territoire (et si alors j'ai bien une carte entre les mains, en la déchiffrant activement, je ne fais pourtant que lui conférer des sens possibles, c'est-à-dire la mouvoir en images de situations possibles, ce jusqu'à ce qu'elle vienne 'coller', s'appliquer, au paysage qui m'entoure, par où ma position effective est déterminée).

Or, la notion paraît bien, dans le *Tractatus* aussi, venir se compliquer en se modalisant, se ramifier : soit que, doté d'un signe propositionnel, je (et l'identité de ce Je reste à élucider) je tente de le projeter sur le monde (le signe en question advenant par là comme proposition), soit que, face au monde, j'en figure un fragment, ce, en lui appliquant un signe propositionnel (emprunté matériellement au monde), signe par là pourvu d'un sens déterminé[323]. Dans les deux cas, la condition d'une telle opération est la même : la communauté de la forme logique (*i.e.* le partage d'une même forme par : le signe tel qu'en sa factualité, le fait représenté ou la situation possible, et la proposition c'est-à-dire la pensée) ; et le *penser* en jeu consiste à chaque fois à se saisir d'éléments sensibles, factuels (en l'occurrence des mots, même si des objets spatiaux pourraient tout aussi bien faire l'affaire) et à les lier à une situation. Mais – là est la nuance entre proposition pourvue de sens (*sinnvolle Satz*) et proposition sans plus (*Satz*) – dans le premier cas, ce que je reçois ou dont je m'empare (et qui n'est encore, à ce stade, que *Satzzeichen*), par l'opération du *penser* (par laquelle je m'essaie à le projeter, à lui donner un sens, bref à le comprendre) n'est, par et en cela, pourvu que de possibilités, d'amorces de sens (c'est ainsi qu'il est mû en *Satz*) ; là où, (le second cas en est le paradigme sans, bien-sûr, pour autant l'épuiser), alors que je figure un fait déterminé en le liant à un *Satzzeichen*, la proposition ainsi générée est par là même effectivement pourvue (pleine) d'un sens, ce justement en tant qu'elle est appliquée – l'application[324] (*Anwendung*)

---

[320] 3.11 : « La méthode de projection (*Die Projektionsmethode*) est le penser (*das Denken*) du sens de la proposition (*des Satz-Sinnes*). » (Trad. Granger légèrement modifiée) ; Ogden traduit : « The method of projection is the thinking of the sense of the proposition. »

[321] Seule une comparaison avec la réalité [4.05] pouvant en un second temps décider si elle est vraie ou fausse [4.023] – étant entendu que l'on peut très bien comprendre une proposition sans savoir ce qu'il en est de sa vérité [4.024].

[322] Précisons que l'origine géométrique de la notion de « projection » est attestée par le texte de 1929, *Some Remarks on Logical Form* ; quant à l'image de la carte, si elle est par ailleurs familière à Wittgenstein, nous l'empruntons ici (et dans ce contexte) à James Griffin (*Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford, At the University Press, 1964, reprint Bristol, Thoemmes Press, 1997, Chap.X, §1, p.128).

[323] Notons par ailleurs que le *Tractatus* semble bien – certes dans un autre contexte – admettre une double orientation du rapport proposition/réalité : afin de déterminer sa vérité, c'est indifféremment tout autant l'image qui vient se comparer à la réalité [2.223] que la réalité qui vient se comparer à la proposition [4.05].

[324] Sur la notion d'application, voir F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », art.cité, pp. 137-138 ; J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. X, §1, pp. 128-132.

venant précisément déterminer son sens – à une situation déterminée à laquelle elle vient singulièrement se lier et comme « coller »[325].

C'est bien là ce que semble confirmer la difficile élucidation 3.13 : « A la proposition [*Satz*] appartient tout ce qui appartient à la projection [*Projektion*] ; mais non pas le projeté [*das Projizierte*]. / Donc la possibilité du projeté [*die Möglichkeit des Projizierten*], non le projeté lui-même. / Dans la proposition [*Im Satz*], le sens [*Sinn*] n'est pas encore contenu, mais seulement la possibilité de l'exprimer. / (« Le contenu de la proposition » signifie le contenu de la proposition pourvue de sens [*des sinnvollen Satzes*].) / Dans la proposition [*Satz*], est contenue la forme de son sens, mais non pas le contenu de celui-ci. » – étant entendu que le projeté en question est un sens déterminé, « un contenu » ; le *satzzeichen* n'étant, par la projection, doté que de sens possibles (somme toute de « la forme » d'un sens) c'est-à-dire de la possibilité de recevoir un sens déterminé ; et que c'est justement l'application qui vient lui donner son plein contenu et le déterminer.

L'élucidation principale 4 (préparée par 3.5 : « Le signe propositionnel [*Satzzeichen*] appliqué [*angenwandte*], pensé [*gedachte*], est la pensée [*Gedanke*][326] ») pourra alors ramasser ces développements (avant de poursuivre sa propre explicitation) en réservant le titre de pensée à l'image logique des faits (ce qui était posé par l'élucidation principale 3) c'est-à-dire (et c'est l'acquis du procès d'explicitation mené par les élucidations en 3) à la proposition pourvue de sens [*Der Gedanke ist der sinnvolle Satz*] : c'est ainsi que pensée, proposition pourvue de sens, et image logique viennent à coïncider. Quant à la *Satz*, au sens strict, elle paraît occuper une position intermédiaire entre *sinnvolle Satz* et *Satzzeichen*.[327]

Tâchons désormais de reprendre le fil de notre propos. L'opération de penser (*Das Denken*) ne consiste ainsi en rien d'autre qu'à projeter un signe propositionnel (lequel, en sa matérialité de signe, prend une extension singulièrement large, puisqu'en droit, il n'est pas limité aux seuls mots de la langue), c'est-à-dire à le lier à une situation possible, c'est-à-dire à le déplier en sens. Par cette opération, qui trouve son terme dans l'application, est obtenue une image, c'est-à-dire une proposition (pourvue d'un sens déterminé), c'est-à-dire une pensée (*Gedanke*)[328], et ce, indépendamment de savoir si elle est vraie ou fausse.

Rappelons que Wittgenstein dégage sa tentative de toute psychologie, son étude de la pensée ne faisant fond que sur ce qui a trait au symbolisme et à son maniement, et laissant de côté comme relevant d'un autre ordre (*i.e.* l'empiriquement contingent) l'investigation des processus, actes ou éléments psychiques susceptibles de redoubler les opérations logiques qu'il élucide[329].

Surtout, (et c'est là, concernant ce qui nous occupe, le principal enseignement à tirer de ces développements), il apparaît que le *penser* perd toute substantialité : il n'existe pas indépendamment des signes qu'il lie à des situations, projette, applique – lesquels signes ne sont donc pas simples moyens ou instruments d'une pensée déjà faite (faite pour ainsi dire sans eux) et qui par leur biais, viendrait seulement trouver son expression (afin par exemple de se communiquer)[330] : on ne pense, pour Wittgenstein, jamais que dans et par des signes.

---

[325]En ce sens, J. Griffin, *Ibid.*, p. 131 : « A *Satz* is only a *Satzzeichen* plus the skeleton of the relations which this sign can have to a class of facts. »

[326] Trad. Granger légèrement modifiée.

[327] En ce sens, James Griffin écrit : « A *Satz*, then, is somewhere between sign and symbol. » (*Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. X, §1, p. 129) ; dans la suite du texte, Wittgenstein – c'est là l'hypothèse de Griffin à laquelle nous souscrivons – ferait un usage large du terme *Satz* et semble miser sur le contexte pour déterminer si l'on doit lire *Satz* sans plus ou *sinnvolle Satz* (*Ibid.*, Chap. X, §1, p. 132).

[328] La langue peut alors être définie comme totalité idéale des propositions [4.001], c'est-à-dire des pensées ; le tout des images vraies dessinant, quant à lui, la totalité des sciences de la nature [3.01 ; 4.11].

[329] F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », art.cité, p. 136-137 ; A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, 1961, reprint, Bristol, Thoemmes Press, 1997, Chap.II, §3.21, p.50.

[330] F. Latraverse, *Ibid.*, p. 130, 136-137 ; J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. IX, §1b, pp. 118-119.

Et c'est dire qu'il n'y a pas de pensée inexprimable, qu'une pensée n'est une pensée qu'en tant qu'elle s'exprime[331] : dans cette perspective, l'élucidation 3.1 (« Dans la proposition la pensée s'exprime pour la perception sensible. ») se lit alors comme exhibant la formule d'une essence (celle d'une pensée inséparable de sa propre expression) et non pas comme décrivant un processus temporel, une possibilité empirique et contingente (une pensée, conçue de manière « immaculée », peut dans un second temps, en venir à s'exprimer phénoménalement).

Quant aux pensées elles-mêmes (*Gedanken*), issues de l'opération de penser (*Denken*), si elles ne sont bien que signes propositionnels mus en images, il apparaît alors que pensée et langue[332] (non pas certes le langage pris en sa matérialité inerte de signes sans pensée, mais est-il alors un langage ?) non seulement sont inséparables et indissolublement liées mais s'identifient au point de ne faire qu'un et le même[333] : la pensée n'étant rien d'autre que proposition, c'est-à-dire signe propositionnel projeté, pensé, appliqué, c'est-à-dire pourvu d'un sens, c'est-à-dire rien que langue signifiante – ainsi l'intuition première de Wittgenstein, selon laquelle penser et parler sont une même chose, telle qu'elle pointe dans les *Carnets* un jour de septembre 1916, vient-elle, au terme de ce sinueux travail de clarification qu'est le *Tractatus*, finalement trouver proprement et exactement ce qu'elle voulait dire.

Arrivé là, la tâche qui se présente au commentateur consiste à mesurer le chemin que lui a fait parcourir la laborieuse activité d'élucidation elle-même, c'est-à-dire l'écart qui, par elle, s'est creusé entre le *Denken* (tel qu'en la *Préface*) et le *Denken* tel que proprement explicité par 3.11 ; entre un *penser* encore naïf qui va au-devant de sa propre critique, et un *penser* prenant acte de soi, clarifiant sa propre essence. Plus précisément, on pourrait formuler la difficulté ainsi : si la pensée est à ce point adhérente au langage (au point de ne pouvoir s'en distinguer), et si par ailleurs, nous ne saurions penser illogiquement [3.03 ; 3.032] (la pensée étant de l'ordre du tout ou rien : soit qu'on pense effectivement, soit qu'on ne pense pas du tout, un tiers étant exclu et rien de tel que 'mal penser'), alors comment rendre compte des errements du *penser* (tel que naïvement il se perd et finit par ne rien penser du tout, et ce en conservant toutefois l'apparence du sens), c'est-à-dire de la possibilité de la métaphysique, du surgissement d'un problème philosophique ? Comment, les choses étant ce qu'elles sont, ce dernier peut-il bien en venir à percer ?

2.3 Au moins deux voies, deux solutions – nous n'adhérons à aucune des deux – paraissent s'être offertes à l'interprète. De manière schématique, on peut les présenter ainsi : soit poser un écart massif entre la pensée et la proposition, c'est-à-dire entre la pensée et ce

---

[331] Cette « curieuse conséquence » a été très bien vue et exprimée par J. Griffin, dans *Ibid.*, Chap.IX, §1b, p. 119.

[332] Remarquons que Wittgenstein utilise indifféremment le terme *Sprache*, que l'on traduit, selon les contextes, soit par *langue* soit par *langage*. Sur cette difficulté de traduction de l'allemand, on peut notamment consulter le glossaire de Denis Thouard *in* W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad.fr. D. Thouard, Paris, Seuil, pp.175-176. Quant à ses enjeux proprement philosophiques (concernant spécifiquement le *Tractatus* et ce qu'il en est, par lui, de la distinction saussurienne), il faudra se reporter à G-G Granger, « La conception du langage dans le *Tractatus* », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, notamment le §2 (« Langue, langage, parole ») pp. 176-180.

[333] Ce point a été particulièrement mis en exergue par Alexander Maslow dans son ouvrage *A Study in Wittgenstein's Tractatus* (op.cité) – écrit en 1933, si on en croit la *Préface* et publié seulement en 1961 sans changements substantiels – « Introduction », p. xiv ; chap. II, §2.11, pp. 49-50. Pour des lectures qui posent un écart entre pensée et langage (*i.e.* que toute pensée n'est pas proposition), on devra se reporter à Norman Malcolm, *Wittgenstein : Nothing is Hidden*, Cambridge (Massachusets), Basil Blackwell, 1986, 1989, Chap. IV, pp. 63-82 ; que la pensée ne vienne pas coïncider avec la langue est aussi, semble-t-il, un des motifs de l'argumentation de D. Favrholdt, dans *An Interpretation and Critic of Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, Chap.III, pp.79-80 ; enfin J. Griffin introduit, de manière subtile, pour penser le rapport entre pensée, proposition et image, des distinctions de genre et d'espèce (*i.e.* différents niveaux de généralité : la *proposition* étant une espèce du genre *pensée*, c'est-à-dire une espèce d'*image*), *Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. VIII, §1, pp.87-88 ; Chap. IX, §1b, pp.117-118, §1c, pp. 120-121 ; Chap. X, §1, p.127. Dans les trois cas, l'argumentation nous paraît reposer sur des considérations « psychologiques » (notamment quant au statut des 'psychical facts') somme toute externes au *Tractatus*, et non pas sur le seul texte du Traité.

qui, en elle, relativement à sa propre expression, est sensible (*i.e.* le langage) ; soit tabler, plus subtilement, sur un décrochage, un retard de l'expression sur elle-même, retard par lequel, occasionnellement, elle s'écarte de ce qu'elle voulait dire, trahit ce qu'elle avait sur le bout de la langue, jusqu'à proférer alors des non-sens.

Ceci étant posé, essayons d'être moins schématiques :

Qu'une différence insiste entre la pensée et sa propre expression, c'est bien ce que peut paraître, en un sens, indiquer la « Préface » du *Tractatus*. A la lire dans cette perspective, on met alors l'emphase sur ceci que pensée et langage n'y sont pas dotés des mêmes pouvoirs (ce, relativement à la tâche que se fixe le Traité) : c'est ainsi qu'elle renvoie comme impossible de tracer (sans médiation aucune) la limite du pensable à même la pensée, là où le langage (*i.e.* l'expression verbale des pensées) autorise un tracé faisant le départ entre sens et non-sens. Aussi la distinction des deux semble-t-elle non seulement bien attestée mais inévitable pour qui prétend, du pensable, ou plutôt de l'exprimable, établir une bonne fois la limite : ce que le langage permet, la pensée prise seule ne le permet nullement, et ce serait là, déjà, toute leur différence, posée au seuil du livre[334].

Poursuivons : cette distinction inaugurale paraît, au cours de l'ouvrage, se préciser, prendre corps et épaisseur, notamment en 4.002 et 4.0031. Ces dernières mettent bien, semble-t-il, en avant une distorsion de la pensée par le langage : le second étant dit venir déguiser, masquer la première qui, par lui, s'exprime ; un écart entre forme apparente et forme logique réelle de la proposition se faisant alors jour. C'est dire, autrement, que la langue n'est pas véhicule neutre ou transparent, mais bien puissance de déformation. D'où tire-t-elle, dans cette perspective, cette puissance (puissance qui la fait trompeuse) ? Précisément de sa matérialité, de ce qui, en elle, demeure irréductiblement sensible : l'apparence (sensible) de la proposition recouvrant ce qu'elle est par ailleurs (logiquement) en elle-même c'est-à-dire en tant que pensée. Les errements des philosophes, le surgissement des problèmes qui les travaillent, seraient dus à leur surdité pour la logique profonde (et réelle) de la langue ; quant à la critique, elle aurait pour tâche, en mettant précisément à nu cette logique, de lui donner une expression adéquate et transparente (par exemple, en l'espèce d'une idéographie), afin qu'on ne s'y trompe ni ne s'y perde plus[335].

Plus précisément encore, comment décrire au plus près cette errance ? Que veut dire, concrètement et exactement, pour ceux qui, en cela, portent le nom de philosophe, venir à ne plus s'y retrouver ? Faisons retour-arrière : on peut lire les élucidations 3.323-3.324 comme apportant une réponse précise à cette question, réponse qui fait jouer (et ce faisant en recueille toutes les implications) la distinction entre signe et symbole, laquelle s'amorce en 3.31 (par la définition du symbole), et qui, un peu plus loin, rejoue sur un autre mode la distinction déjà vue entre signe propositionnel et proposition.

Qu'est-ce qu'un symbole ? C'est, nous dit Wittgenstein, *chaque partie de la proposition qui caractérise son sens*, ce qui est *essentiel au sens d'une proposition* – étant entendu que la proposition elle-même est un symbole [3.31]. Notons que par *proposition*, il semble falloir ici entendre *proposition pleine de sens*, puisqu'on ne voit pas comment une proposition au sens strict, c'est-à-dire pourvue seulement de la possibilité de recevoir un sens déterminé (et comme en attente de l'application qui, seule, l'en dotera) pourrait être dite avoir un sens (jusqu'à distinguer en elle ce qui est essentiel à ce dernier). Le symbole propositionnel est donc la proposition pleine de sens, c'est-à-dire le signe propositionnel pensé, projeté, appliqué[336]. Qu'il soit propositionnel ou non, il peut alors, en 3.32, discerner

---

[334] Pour une telle lecture de la *Préface*, on consultera : (de manière nuancée) D. Favrholdt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, Chap. III, p. 79 ; S. Gandon, *Logique et Langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, Chap. 18 « Le statut de la philosophie », §2.1 « La proposition dépourvue de sens », p. 548 (reprise et publiée sous le titre : *Logique et langage. Etudes sur le premier Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2002 ; pour des raisons de commodités, nous utilisons exclusivement le texte de la thèse).

[335] En ce sens, voir P.M.S Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. I, §3, pp.15-22, notamment p.22.

[336] Il faut en outre bien remarquer que ce qui est essentiel au sens, c'est-à-dire le symbole, peut être commun à plusieurs propositions pourvues de sens : c'est ainsi que l'on est en mesure, dans le symbole, de distinguer « une

en lui-même sa propre part sensible : « Le signe [*Zeichen*] est ce qui est perceptible aux sens dans le symbole [*Symbol*] » ; quant à ce qui est irréductible à cette part, seule son *application* (*Anwendung*) le révèle [3.262[337]] c'est-à-dire son usage pourvu de sens (*den sinnvollen Gebrauch*) [3.326] : ainsi le symbole est-il signe appliqué, c'est-à-dire signe doté de sens[338]. Irréductible à ce qui, en lui, est sensible, on ne peut pourtant l'en séparer : et encore une fois, c'est dire, pour Wittgenstein, qu'on ne pense nulle part ailleurs que par et dans des signes (sensibles, matériels), le *penser* leur étant immanent, la pensée en étant inexpugnable.

Or, on constate que *parfois*, dans la langue telle qu'au naturel nous la parlons, des symboles différents se trouvent partager un même signe [3.321] (c'est ainsi qu'un seul et même mot, matériellement identique, appartient à plusieurs symboles[339]), ou encore, que des mots bien distincts ont l'apparence d'être employés d'une seule et même façon, c'est-à-dire d'être identiques en tant que symboles par-delà leur différence matérielle de signes (c'est alors une apparence, non plus sensible, mais d'usage qui intervient) au point de paraître substituables (ainsi finit-on, sans même y prendre garde, par troquer, au fil de la pensée, un mot par un autre[340], le sens dérivant jusqu'à se perdre, ou plus simplement par modifier la catégorie grammaticale d'un terme[341]) [3.323]. De toutes ces confusions, la philosophie est pleine [3.324] ; et même, faudra-t-il aller jusqu'à dire, elle n'est rien d'autre. Il est dans la nature de la langue que d'être à l'occasion chausse-trape, de faire chuter les locuteurs et de les relever en philosophes, la pensée n'étant pas au fait de ce dont elle s'enquiert.

Aussi ces propositions semblent-elles bien délivrer une explication du mode de production des perplexités philosophiques : se fait jour, en se focalisant sur elles, une manière de rendre raison de la possibilité (problématique) de la philosophie elle-même – *sans* pour autant la mettre au compte d'un écart absolu et irréductible (rendant pour cela nécessaire la réécriture complète de la langue usuelle en idéographie) entre logique profonde (pensée) *et* apparences sensibles (trompeuses en totalité) de la langue. C'est dire alors, dans cette perspective, que la difficulté philosophique est « inhérente à l'usage d'un certain type de

---

forme et un contenu » [3.31], de là, de discerner variable et constante, jusqu'à parvenir à la notion de variable propositionnelle [3.311-3.318]. On a vu (et c'est la leçon de 3.13) que la projection du signe propositionnel ne le dote (c'est ainsi qu'est générée une proposition au sens strict) que de la possibilité d'un sens (que seule une application singulière viendra déterminer), c'est-à-dire seulement de la forme d'un sens. Il ne faut pourtant pas en conclure l'identité des deux (c'est-à-dire de la *Satz* comme forme d'un sens *et* de l'expression comme forme commune d'une classe de propositions pourvues de sens), la projection n'assurant nullement d'une application effective. En ce sens, voir J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, chap. X, §1, p.130.

[337] 3.262 : « Ce qui dans les signes ne parvient pas à l'expression [*Was in den Zeichen nicht zum Ausdruck kommt*], l'application [*Anwendung*] de ceux-ci le montre. Ce que les signes escamotent, leur application [*Anwendung*] l'énonce. » (Trad. Granger modifiée).

[338] En ce sens, J. Griffin écrit (*Wittgenstein's Logical Atomism*, op.cité, Chap. X, §1, pp. 128-129) : « The sign must, therefore, be an essential part of the symbol, and symbols will be signs-plus-sense. »

[339] Ainsi du mot 'est' qui signe des symboles aussi différents que la relation d'égalité, la copule, ou l'expression de l'existence [3.323].

[340] Quant à ce cas de figure, Wittgenstein ne nous paraît pas, dans les propositions en question, donner d'exemples précis. C'est d'autant plus malheureux que ce semble être un des modes de dérivation, d'errance métaphysique, par excellence, la pensée menant, sans y prendre garde, son ascension de mots en mots, et cette substitution réitérée l'éloignant à chaque fois un peu plus de ce qu'elle veut dire. Ce n'est d'ailleurs peut-être pas la seule synonymie (telle qu'elle joue à l'intérieur d'une seule et même langue vernaculaire) à être en cause : on pourrait à la rigueur donner comme exemple (il est certainement plus étranger à ce que Wittgenstein avait alors en tête) la traduction d'une langue philosophique dans une autre : ainsi de la romanisation du grec (par exemple le passage d'*ἐνέργεια* à *actus* – à ce propos voir notamment J. Beaufret, « Energeia et actus », in *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Editions de Minuit, 1973, T.I : « Philosophie grecque », pp. 122-145 – lourde de conséquences philosophiques, d'autant plus si l'on traite les deux termes comme substituables, c'est-à-dire comme deux signes distincts appartenant à un seul et même symbole, si tant est que pour Wittgenstein, ils aient bien une référence [*bedeuntung*]).

[341] C'est ainsi que l'on usera (en se laissant abuser par son apparence d'usage) du terme 'identique' non plus comme d'un signe d'égalité mais comme adjectif qualificatif, jusqu'à en faire un prédicat : par exemple dans 'Socrate est identique' [5.473, 5.4733] mais aussi dans 'Le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?' [4.003].

langage »[342], plus précisément, qu'elle est « la manifestation d'un désaccord du langage avec lui-même »[343], et surtout que ce désaccord ne surgit qu'en quelques zones (ornières très circonscrites et discrètes) où l'appareil sensible de l'ordre gouvernant notre symbolisme entre en conflit avec l'ordre réel[344] (ainsi du signe équivoque, d'une diversité de symboles ayant une seule guise ; ce qui notons le bien, ne revient pas à dire que nos langues naturelles sont logiquement imparfaites, mais seulement que nous avons du mal à les maîtriser[345], *i.e.* à reconnaître le symbole sous le signe[346]) – par où l'on aperçoit, au final, qu'en vérité, « le problème philosophique naît de trois fois rien : d'un léger déphasage entre l'ordre du symbolisme et son apparence sensible, d'un petit retard de la langue sur elle-même. »[347]. La critique n'a plus alors à se fixer pour tâche une réécriture complète de la langue naturelle en idéographie, mais, se faisant moins systématique et plus opportune, à baliser ces chausse-trapes, à indiquer les passages dangereux et zones sensibles, ainsi que procède une entreprise de voirie[348], afin de faire passer d'une maîtrise naïve de la langue à sa maîtrise critique[349], et de réajuster le langage à lui-même là où il décroche – ce tout en concédant que le *Tractatus* se contente plus de faire la théorie de cette pratique que de la mettre effectivement en œuvre sur des problèmes philosophiques déterminés[350].

Reste désormais à élucider pourquoi aucune de ces deux explications ne nous paraît convenir : essayons, pour cela, d'identifier le postulat, le présupposé qu'elle partage et qui, selon nous, les fait achopper.

3. Au fond, tout paraît provenir de ce qu'elles sont des *explications*. Déplions un peu :

3.1 Pour chacune d'elles, c'est bien la langue naturelle (en tant que d'apparence sensible) à être à chaque fois identifiée comme *cause* des errements du philosophe (ou plutôt de la philosophie elle-même), soit qu'elle recouvre entièrement au point de la rendre indiscernable, soit qu'elle déjoue en surface (et ce faisant prête à confusion, appelle à la faute) en quelques lieux épars seulement, la logique profonde qui est celle de la pensée – la différence des deux positions n'étant ainsi que d'extension. Dans les deux cas, cela revient à lire les textes – que ce soit les élucidations 4.002, 4.0031 ou celles numérotées 3.323, 324 – en les forçant dans le schéma d'une sériation temporelle : une pensée logiquement impeccable (et elle ne saurait, c'est indéniable, pécher par illogisme) en vient, dans un second temps, à s'exprimer dans une langue naturelle, dont la part sensible, en des mesures diverses appelant à chaque fois des traitements différents, suscite perplexité, difficulté, bref, métaphysique ; le problème philosophique lui-même n'étant pas problème de pensée mais embrouillas, nœud de langage, nodosité non d'entendement mais de mots.

En d'autres termes, cela revient à considérer que « si le non-sens philosophique ne peut pas apparaître dans la pensée, il peut surgir à partir du moment où l'on utilise un langage »[351], puisque « si nous ne faisions que penser, tout non-sens serait immédiatement reconnaissable », étant posé que « les pensées n'ont pas de parties sensibles » et que « la

---

[342] S. Gandon, *Logique et Langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, Chap. 17 « Le statut de la philosophie », §2, p. 543. Précisons que le chapitre 17, sur lequel nous nous focaliserons dans ce qui suit, est le point culminant d' une argumentation courant au moins sur les trois chapitres précédents, et qu'il reprend certaines conclusions des chapitres 12 et 8 – bref qu'il met en jeu toute une lecture du *Tractatus* que nous ne discuterons pas ici dans toute sa complexité ni son détail, nous bornant à examiner ses implications dernières quant à la possibilité du problème philosophique et au statut de la philosophie qui en est le corolaire.
[343] *Ibid.* §2.2, p. 557.
[344] *Ibid.* §2.2, p. 557.
[345] *Ibid.* §2.2, p. 550-551.
[346] *Ibid.* §2.3, p. 561.
[347] *Ibid.* §2.3, p. 564 ; sur la temporalité spécifique de la difficulté philosophique (et de son traitement), p. 559-565.
[348] *Ibid.* §2.3, p. 561-562.
[349] *Ibid.* §2.2, p. 551.
[350] *Ibid.* §2.3, p. 564.
[351] *Ibid.* § 2.1, p. 550.

confusion entre deux symboles ayant le même signe (ou des signes de la même forme) est impossible »[352] à leur niveau. En outre, si tel n'était pas le cas, « le contenu du livre deviendrait complètement vide » dans la mesure précise où si « les limites du langage étaient aussi claires que les frontières de la pensée, on n'aurait plus à les tracer »[353]. Dans cette perspective, « si nous étions des êtres exclusivement pensants, nous n'aurions pas à philosopher »[354], et c'est finalement « parce qu'il est un animal linguistique », que l'homme est un « animal métaphysique »[355].

Se découvre, dans ces lignes, le postulat après lequel nous cherchions : il apparaît qu'au principe de telles explications, il y a une conception « instrumentale » de la langue[356], c'est-à-dire qui ne voit dans le langage qu'un moyen, somme toute extérieur, au service de la pensée (pensée existant en droit, et pouvant s'exercer, indépendamment de lui), seulement un outil par lequel cette dernière s'exprime, s'extériorise afin de se partager – la nouveauté proprement wittgensteinienne, dans cette optique, étant d'avoir aperçu qu'un tel instrument n'était ni neutre, ni transparent, mais (soit en tant que tel, tel qu'on le reçoit ou en hérite, c'est-à-dire par nature, soit par mésusage, en tant que nous en usons naïvement c'est-à-dire sans être au fait de son fonctionnement et des conditions de sa bonne marche) qu'il déformait ce dont il est le véhicule, ou du moins, n'était pas sans défaillances locales par où il brouille.

Or, le texte du *Tractatus* – on a commencé de le voir – ne paraît pas, et loin s'en faut, autoriser une telle lecture ni plaider pour pareille conception de la langue, de la pensée et de leurs rapports : le langage n'y étant pas simple moyen qui, après coup, viendrait porter à l'expression, à la publicité, une pensée faite sans lui. Tout au contraire, à considérer le texte seul, c'est-à-dire sans ne rien lui surimposer d'extérieur (à commencer par nos propres évidences naturelles) ni importer d'étranger, il appert que la pensée est inséparable du langage, que l'on ne pense jamais que dans l'immanence des signes, au point que penser et parler sont une seule et même chose. Quant à la lettre à Russell que nous citions tantôt, il ne s'agit bien-sûr pas de la mettre au panier : simplement de reconnaître que Wittgenstein, répondant aux perplexités de son correspondant, ne fait que rappeler qu'il ne s'occupe pas de psychologie, qu'ainsi, les actes susceptible de doubler empiriquement les opérations logiques qu'il élucide – à savoir la projection et l'application qui animent des signes matériellement inertes – et les éléments de nature psychique qui peuvent venir habiller et comme épaissir les propositions, les images logiques par là générées, n'ont, au niveau (transcendantal) où il s'installe, nul droit de citer.

---

[352] *Ibid.* § 2.1, p. 546.
[353] *Ibid.* §2.1, p. 548.
[354] *Ibid.* Conclusion du Chapitre 17, p. 565.
[355] *Ibid.* §2.2, p.552.
[356] Norman Malcolm, qui attribue au jeune Wittgenstein une telle conception, l'a très bien exprimée : « If I am giving a correct interpretation of the *Tractatus*, it reveals that the conceptions of the *Tractatus* belong to a traditional framework of philosophical ideas about the relation of thinking to language. John Locke, for example, declared that a man's thoughts 'are all within is own breast, invisible and hidden from others, nor can of themselves be made to appear'. In order for there to be a communication of thoughts 'it was necessary that man should find out some external sensible signs, whereof those invisible ideas, which is thoughts are made up, might be made known to others'. [J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser, two volumes. Clarendon Press : Oxfor, 1984, vol.2, book III, ch. 2, sec. 1.] This is substantially the same as Wittgenstein's idea that thoughts, composed of 'psychical constituents', have an existence apart from physical signs ; but can be given an expression in physical signs, by which the thoughts are made perceptible to the senses. The notion is that thoughts are independent of spoken or written language. » (Norman Malcolm, *Nothing is Hidden*, op.cité, chap. IV, p. 71). Ainsi le *Tractatus* relèverait-il d'une « old philosophical conception that retains its power to the present day » (*Ibid*, p. 72) ; quand bien même Wittgenstein n'a pas tiré toutes les conséquences d'une telle filiation, ni développé dans tout son détail la conception des rapports de la pensée au langage qui en ressort (et c'est, dans cette perspective, précisément la tâche qui revient au commentateur que de l'écrire et de la reconstruire), il y aurait là « the 'hidden' conception of mind and of language of the *Tractatus* » (*Ibid.* p. 76). Pour une présentation très succincte de la conception instrumentale du langage, voir également M. Forster, « Herder's Philosophy of Language, Interpretation and Translation : Three Fundamental Principles », *The Review of Metaphysics*, vol. 56, n°2, 2002, Part. I, p. 324.

Ceci étant, il convient d'essayer de donner un peu plus corps à la conception tractarienne de la langue. En effet, nous l'avons, jusqu'ici, surtout déterminée négativement, c'est-à-dire relativement à ce à quoi elle s'oppose (*i.e.* une théorie instrumentale du langage).

Or, et ce serait là la lignée à laquelle il se raccroche, Wittgenstein semble, sur ce point précis, extraordinairement proche de Fritz Mauthner, dont on sait qu'il a lu[357], dans ses jeunes années, au moins le premier tome des *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*[358]. Tentons de suivre cette piste.

3.2 Pour ce, penchons-nous sur la section intitulée « Denken und Sprechen » du premier tome de ces contributions. Que lit-on en ouverture ?

Ceci : « Le plus grave obstacle à la connaissance de la vérité est que tous les hommes croient penser, alors qu'ils parlent seulement, mais aussi que les théoriciens de la pensée et les psychologues parlent, tous autant qu'ils sont, d'une pensée pour laquelle le parler aurait à être, dans le meilleur des cas, l'instrument. Ou bien l'habit. Mais cela n'est pas vrai ; il n'y a pas de penser sans parler, c'est-à-dire sans paroles. Ou mieux : il n'y a pas vraiment de penser, il y a seulement un parler.[359] » Quelques lignes plus loin : « Un penser ne se donne pas au-delà du parler, une logique, au-delà de la théorie du langage, un *logos* au-delà des mots, les idées au-delà des choses, de même qu'il n'existe pas une force vitale au-dessus des vivants, une chaleur, au-dessus de la sensation de chaleur, de 'canité' au-dessus des chiens[360]. »

Penser et parler sont bien, pour lui comme pour Wittgenstein, un et le même – et ce, quand bien même, il le reconnaît plus loin, cette identité n'a que le statut d'une hypothèse empirique (à laquelle nous incline fortement l'expérience, à condition de la débarrasser des illusions qui la recouvrent), admettant ne pas parvenir (certainement pour des raisons essentielles à sa propre investigation) à décider ce qu'il en est de chacune d'elles prises en soi[361] et de leur relation – là où le *Tractatus* ira bien plus loin, jusqu'à élucider leur identité d'essence.

Qu'en est-il de la lignée dont se réclament les *Beiträge* ? Elle semble courir loin dans la philosophie du langage de langue allemande, Mauthner polarisant, entre autres, sa propre généalogie autour de trois penseurs, lesquels prennent sous sa plume valeur de précurseurs (chacun d'eux, à sa manière, ayant plaidé pour l'union de la pensée et de la langue) : Herder, Hamann, von Humboldt ; qu'il ne va pas sans citer[362] et commenter, quitte

---

[357] C'est du moins l'hypothèse que fait, non sans donner des raisons qui nous paraissent convaincantes, Gershon Weiler dans *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge, University Press, 1970, Chap. VII, p. 298-299.

[358] *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vol., Stuttgart, 1901-2 ; 2nd éd., 1906-1912 ; 3ème éd. Leipzig, 1923. Le Volume I, intitulé « Sprache und Psychologie », fut publié en 1901, et connut une seconde édition (revue) en 1906. Dans la suite, nous faisons référence au texte de la seconde édition. Notons en outre la très belle anthologie donnée par Luisa Bertolini – dotée d'une substantielle introduction – très utile pour s'introduire et se repérer dans l'œuvre prolifique de Mauthner (les *Beiträge* à elles seules comptent plus de 2000 pages, et c'est loin d'être le seul ouvrage du penseur tchèque, de langue allemande – né en Bohème habsbourgeoise – viennois d'adoption et retiré à Fribourg) : F. Mauthner, *La Maledizione della parola*, a cura di L. Bertolini, Aesthetica Preprint, Supplementa, n°22, Septembre 2008, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo.

[359] *Beiträge*, Tome I, Partie I « Wesen der Sprache », Chap. IX « Denken und Sprechen », Section « Denken und Sprechen », p. 176 : « Dies steht der Erkenntnis der Wahreit am starrsten im Wege, daβ die Menschen alle Glauben zu Denken, während sie doch nur Sprechen, daβ aber auch die Denkgelehrten und Seelenforscher allesamt von einem Denken reden, für welches das Sprechen höchstens das Werkzeug sein soll. Oder das Gewand. Das ist aber nicht wahr, es gibt kein Denken ohne Sprechen, das heiβt ohne Worte. Oder richtiger : Es gibt gar kein Denken, es gibt nur Sprechen. »

[360] *Ibid.*, p. 176-177 : « Ein Denken über dem Sprechen, eine Logik über die Sprachlehre hinaus, einen Logos über die Worte hinaus, Ideen über die Dinge hinaus gibt es so wenig wie eine Lebenskraft über dem Lebendigen, wie eine Wärme über der Wärmeempfindung, wie eine Hundheit über den Hunden. »

[361] Gershon Weiler a insisté sur ce point dans *Mauthner's Critique of Language*, op.cité, Chap. 2 « The psychological foundations », § To think=to speak, p. 37-38, p.47-49 ; voir aussi J. Le Rider, *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, Paris, Bartillat, 2012, Chap. 5, pp. 208-209.

[362] Ainsi particulièrement de Hamann, dont le *Vorwort* du premier tome des *Beiträge* fait l'éloge, dont une citation (d'une lettre à Jacobi) est mise en exergue de ce même tome et auquel est consacrée une section du

parfois à les déformer[363] – courir loin c'est-à-dire s'enraciner (ceci vaut au moins des deux premiers noms) dans les toutes premières réactions (« métacritiques ») à la parution de la *Critique de la Raison pure* alors accusée d'avoir oublié les puissances, l'épaisseur (qui est celle d'une histoire) de la langue[364], à tout le moins négligé sa fonction positive dans la connaissance et la formation de l'esprit. De là, un rapport complexe à Kant, fait à la fois de reproches, critiques, regrets, et de la volonté d'accomplir, non sans modestie, ce qu'il est par ailleurs accusé d'avoir omis, Mauthner écrivant : « Si, dans la *Critique de la raison pure*, il [Kant] avait analysé les concepts et les mots qui désignent la raison, ce qui serait revenu à analyser la langue elle-même, alors nous disposerions d'une critique du langage kantienne ; et celle-ci n'aurait pas été […] une simple contribution, mais *la* critique du langage. »[365]

Peut-être, alors, faudrait-t-il aller jusqu'à dire que le *Tractatus*, remis à cette filiation[366], constitue bien, du moins ce serait là son ambition, cette critique radicale jamais écrite : bref, que ce que Kant n'a pas fait, Mauthner échoué à faire, Wittgenstein, lui, l'a réalisé.

Chapitre XII de la seconde partie (pp. 698-699) ; quant à Herder, une section du Tome II des *Beiträge* (pp. 45-48) lui est dévolue.

[363] Ainsi, semble-t-il, de Humboldt, auquel Mauthner aurait tendance à prêter une pure et simple réduction du *penser* au *parler* (en décelant, dans son œuvre, des arguments en sa faveur), là où, en vérité, la relation des deux est pour lui 'dynamique', en ce qu'elle atteste du travail de l'Esprit (en témoigne par exemple le §12 de *l'Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, trad.fr. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974, pp.183-189 ; et déjà son texte de jeunesse, « Über Denken und Sprechen », trad.fr. D. Thouard, « Penser et parler » (pourvue d'une introduction substantielle « Penser et parler. La transformation de la grammaire philosophique de Fichte à Humboldt. »), *Les Etudes Philosophiques*, Paris, PUF, 2015/2 n°113, pp. 177-190. Sur le rapport Mauthner/Humboldt, on consultera notamment J. Le Rider, *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, op.cité, Chap. 6, § « Humboldt. La langue est l'organe de la pensée. », pp. 271-275 ; voir aussi les développements du Chap. 2 de G. Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, op.cité, pp. 21-49.

[364] Sur ce point, on consultera le très bel article de Karlfried Gründer (lequel ouvre de larges perspectives) : « Langage et Histoire », trad.fr. X. Tilliette, *Archives de Philosophie*, vol. 24, n°3/4, 1961, pp. 414-425. De Hamann (dont on sait par ailleurs qu'il n'était pas étranger à Wittgenstein, en atteste une conversation avec Maurice Drury de 1929, in *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, R. Rhees (éd.), Totowa New Jersey, Rowman&Littlefield, 1981, Chap. VI, p. 122) : « Métacritique du purisme de la raison pure », trad.fr. P. Klossowski, *Deucalion. Cahiers de Philosophie*, Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946, n°1. Pour une « réhabilitation » de la philosophie du langage de Herder, le chapitre 4 (« Herder's Importance as a philosopher »), de M. Forster, *After Herder*, Oxford, at the University Press, 2010. Enfin, précisons que l'on est loin d'en avoir fini avec la question du (supposé) oubli du langage par Kant, qui comme telle et dans toute sa complexité, demeure, nous semble-t-il, une authentique (et difficile) question, notamment à considérer certains textes de l'*Anthropologie* et de la *Logique*. A ce propos, on consultera M. Forster, « Kant's Philosophy of Language », *Tijdschrift voor Filosofie*, 74/2012, pp. 485-511 ; ainsi que les précieuses indications de R. Ehrsam, dans « Représentation des sourds et muets et fonctions de la parole de Descartes à Kant », *Archives de Philosophie*, 75/4, 2012, IV, §2 « Kant : l'audition et l'esprit », pp. 662-666. Concernant le rapport de Humboldt à Kant, il semble profond (et non pas seulement polémique ou réactif) : sur ce point, voir les indications d'E. Escoubas dans son article « La Bildung et le 'sens de la langue' : Wilhem von Humboldt », *Littérature*, n°86, 1992, (Littérature et philosophie) ; ainsi que l'introduction par D. Thouard à *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, op.cité.

[365] Trad.fr. J. Le Rider, in *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, op.cité, Chap. 6, p. 262 ; *Beiträge*, I, Partie I, Chap. 2, Section « Kant », p. 33.

[366] Faire l'hypothèse d'une telle filiation viendrait, non seulement donner épaisseur et mouvement au rapport qu'entretient Wittgenstein – cette « indomptable singularité » – avec le criticisme kantien, mais également attirer l'attention sur sa relation à la philosophie allemande, et ainsi compléter une « généalogie » strictement autrichienne (philosophie autrichienne dont Rudolf Haller a donné un aperçu historique au premier Chapitre «Wittgenstein and Austrian Philosophy » de ses *Questions on Wittgenstein*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988, et K. Mulligan la notice, dans « De la philosophie autrichienne et de sa place », in *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, J-P Cometti et K. Mulligan éd., Paris, Vrin, 2001), jusqu'à compliquer encore la table des « airs de famille » que dresse K. Mulligan dans *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012. Notons par ailleurs que M. Forster (dans « Herder's Importance as a Philosopher », in *After Herder*, op.cité, § « Philosophy of Language », ainsi que dans « Herder's Philosophy of Language, Interpretation and Translation : Three Fundamental Principles », art.cité, p. 356, n. 116) reconnaît lui aussi une influence de Herder (et de Hamann) sur Wittgenstein (*via* les *Beiträge* de Mauthner), mais, pour lui, cette dernière vaut avant tout, et exclusivement, du second ('the later') Wittgenstein.

Mais, demandera-t-on, n'est-ce pas là oublier la mise en garde que profère 4.0031[367], que si toute philosophie est bien critique du langage, ce n'est certainement pas au sens de Mauthner [*Allerdings nicht im Sinne Mauthners*] ? Non pas, et on n'insistera jamais assez sur l'abîme qui les sépare[368] : si le principe est commun, la manière et les conclusions ne le sont nullement.

De fait, la nouvelle logique demeure étrangère à Mauthner : sa critique ne met aucunement à profit sa puissance d'analyse, et encore moins se propose-t-elle d'en recueillir les implications proprement philosophiques. C'est ainsi que, là où le langage, c'est-à-dire la pensée, se découvre, au fil de l'entreprise wittgensteinienne de clarification (dont ressortent justifiées les sciences de la nature), être image logique des faits, la langue n'est jamais pour le premier que *métaphore*[369] parcheminée par l'usage, voile de la *maya* qui se place entre nous et les choses (*i.e.* la *wirklich Wirklichkeit*), rendant par là même vaine et chimérique toute entreprise de connaissance objective : la langue et donc paradoxalement la pensée des hommes, étant justement son irréductible obstacle. Surtout, une telle critique ne peut qu'être, non pas seulement inconfortable (comment ne le serait-elle pas ?), mais affectée d'une contradiction indépassable – en ce que, précisément, elle consiste « avec des mots, [à] faire la guerre aux mots »[370] – ou plutôt, qui ne trouverait à se dépasser que dans la mort c'est-à-dire le suicide de la pensée dans le langage, ce que Mauthner lui-même ne laisse pas de convenir : « Si je veux escalader la critique du langage, qui est l'affaire la plus importante de l'humanité pensante, alors je dois anéantir la langue derrière moi et devant moi et en moi, pas à pas, je dois détruire chaque barreau de l'échelle à laquelle je grimpe dès que je l'ai franchi. Qui veut me suivre devra fabriquer les barreaux à nouveau frais avant de les détruire à son tour. »[371] ; plus dramatiquement encore, à l'avant-dernière page du troisième volume : « On accomplirait l'acte rédempteur [*die erlösende Tat*] si l'on pouvait conduire la critique jusqu'à la mort volontaire, sagement désespérée, de notre penser/parler [*des Denkens oder Sprechens*], s'il ne fallait pas conduire la critique avec des mots qui n'ont que l'apparence de la vie. »[372] – là où *in fine* rien n'autorise à attribuer au *Tractatus* une telle radicalité, vide et désespérée, ni une posture à ce point déchirée (et dont le dénouement, s'il pouvait se réaliser, ne serait jamais que suicidaire), ce quand bien même il reprend à son propre compte la métaphore de l'échelle (non pas, d'ailleurs, sans la moduler : là où Mauthner détruit expéditivement chacun des barreaux sitôt utilisé, Wittgenstein met, quant à lui, l'emphase, en 6.54, sur ce que le lecteur doit passer et repasser sur eux)[373] ; son approche de la langue n'étant pas polémique (et certainement pas d'intention *kamikaze*), mais clarificatrice.

---

[367] Les noms propres, dans le *Tractatus*, n'étant pas légion, il n'est certainement pas anodin que Mauthner ait droit de citer, quand bien même pour être mis à distance.

[368] G. Weiler liste leurs points de désaccord, prenant ainsi bien acte de la distance qui les sépare, jusqu'à certainement la maximiser et la faire plus grande qu'elle n'est en réalité (ce, quant au rapport de la pensée et du langage), *Mauthner's Critique of Language*, op.cité, Chap. 7, pp. 300-302.

[369] Sur cette notion (et la conception métaphorique de la langue de Mauthner), se reporter notamment à Luisa Bertolini, *La Maledizione della Parola*, op.cité, « Presentazione », pp. 7-59.

[370] C'est la formule d'un autre grand penseur de la langue, Carlo Michelstaedter (1887-1910), contemporain du jeune Wittgenstein (si ce n'était sa mort précoce), en épigraphe aux « Appendices Critiques » de son maître ouvrage *La Persuasion et la Rhétorique* : « Avec les mots guerre aux mots / comme le souffle vif dissipe les brumes / pour que brille enfin le soleil / – mais de sa valeur ne tire aucun profit. » (Trad.fr. Tatiana Cescutti, *Appendices critiques à la persuasion et la rhétorique*, Paris, Editions de L'Eclat, « Philosophie Imaginaire », 1994, p. 2).

[371] Trad.fr. J. Le Rider, in *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, op.cité, Chap. 5, pp. 218-219 ; *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Tome I, Einleitung, p.1.

[372] Trad.fr. J. Le Rider, *in* Fritz Mauthner, *Le Langage*, Paris, Bartillat, 2012, « Préface », p. 27 ; *Beiträge*, T. III « Zur Grammatik und Logik », Partie II (« Sprache und Logik »), Chap. VIII, p. 641. Voir également (*Beiträge*, Tome I, Einleitung, « Der Pope », p.2) sur un ton plus léger, l'allégorie du Pope et des punaises (« Ce qui tue les punaises tue aussi le Pope », le Pope tenant lieu de la *Sprachkritik*, les punaises, des mots).

[373] En 6.54. Notons que cette image paraît avoir été empruntée, par Mauthner, à Sextus Empiricus (*Contre les logiciens*, II, 480-481 : « Tout comme il n'est pas impossible à l'homme qui est parvenu à un lieu élevé à l'aide d'une échelle de repousser l'échelle du pied après son ascension, de même aussi il n'est pas invraisemblable que

Tenter de réintroduire Wittgenstein dans une telle lignée (en laquelle il s'inscrirait tout en la modifiant, voire la parachevant) est-il néanmoins vraiment pertinent ? N'est-ce pas forcer le *Tractatus* que de lui prêter pareille conception de la langue (indéfectiblement et substantiellement unie à la pensée) ? Tout au contraire, et sans doutes aucuns, le jeune Wittgenstein, ne considère-t-il pas le langage comme simple vêtement venant extérieurement habiller la pensée (en témoigne 4.002), tout son effort étant alors plutôt, dans cette direction, de bâtir une théorie de l'expression ?

3.3 Finissons en essayant de répondre, et pour ce faire, reprenons tous nos fils et toutes nos questions.

D'abord celle-ci, plus immédiate : Comment lire 4.002 ? Nous disions – et alors cela valait aussi de 3.323-3.324 – qu'elle n'était pas à prendre comme une *explication*. Qu'est-ce à dire ? Qu'elle vaut *description* : dit autrement, qu'elle ne cherche pas à déterminer une cause (de là à identifier un mécanisme, du moins un processus), en l'occurrence la cause des errements, des problèmes c'est-à-dire de la philosophie, mais qu'elle ne fait que dresser un tableau, constater un état, décrire une situation. Laquelle ? Celle d'un *penser* naïf, tel qu'au naturel il n'est pas au clair avec sa propre essence, ne sachant pas ce qu'il en est de lui-même, vivant pour cela dans une sorte d'anonymat, d'ignorance, d'oubli de soi – en outre comme empêtré dans l'extrême complication des 'conventions tacites' qui sous-tendent par ailleurs sa vie et qu'il ignore. Ainsi parlons-nous sans savoir ce que cela veut dire ni aurait à être, parlons-nous comme nous respirons (et respirer, on y réussit très bien, et même mieux, sans rien connaître de l'anatomie ni des réactions chimiques) : « L'homme possède la capacité de construire des langues par le moyen desquelles tout sens peut être exprimé, sans qu'il ait une idée de ce que chaque mot signifie, ni comment il signifie. De même aussi l'on parle sans savoir comment sont produits les différents sons. »[374] La langue même, dans cette perspective, étant à l'homme, non pas outil extérieur au service de la pensée, mais partie de lui-même, organe qui, comme tout organe, nous est à ce point propre qu'on ne le remarque pas même, ni ne le savons, si ce n'est, peut-être, et après investigations, le jour où il vient à se détraquer et défaille : « La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. »[375]

Bref, il s'agirait ici, pour Wittgenstein, de décrire cet état plein de nœuds et de complications qui précède voire entoure l'entreprise d'auto-clarification du *penser* lui-même

---

le sceptique, après être parvenu à la démonstration de sa thèse par les voies de l'argument prouvant la non-existence de la preuve, abolisse ensuite ce même argument. », cité par Jacques Le Rider, in *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, op.cité, Chap. VII, p. 356-357). Sur la métaphore de l'échelle dans Wittgenstein, on se reportera à E. Schwartz, « Wittgenstein and the Ladder Metaphor », art.cité.

[374] 4.002

[375] 4.002. Notons par ailleurs que W. von Humboldt, par exemple dans l'opuscule « Sur l'étude comparée des langues dans son rapport aux différentes époques du développement du langage » , notamment aux paragraphes 8, 9 et 10 (in *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, op.cité, pp. 65-111), caractérise lui aussi la langue comme *Organismus* (une telle image étant, certes, au service d'une toute autre pensée de la langue et prenant, dans ce cadre, toute autre valeur). Sur la notion d'organisme et d'organicité chez Humboldt, on pourra notamment se reporter à l'article d'E. Escoubas, « La Bildung et le 'sens de la langue' : Wilhem von Humboldt », art.cité, pp. 51-71, notamment la section « La langue comme organisme », pp. 54-61. Quant à Mauthner, on s'attend à ce que la langue ne soit précisément pas, pour lui, *organisme* (et de là, pour filer l'image, qu'elle prenne plutôt valeur de prolifération maligne et désordonnée de cellules – tumeur qui grève la connaissance), et la métaphore, mal venue. C'est bien ce que semble confirmer la section « Organismus » des *Beiträge* (T. I, Partie I « Wesen der Sprache », Chap. II, p.28) : la langue étant dite ne pas exister par elle-même (pas plus qu'elle ne serait pourvue de l'unité et de l'organisation de ce qui peut vivre seul), bref : « L'organisme est fécond, engendrant continuellement. Mais la langue est infertile. [*Der Organismus ist fruchtbar, fortzeugend. Die Sprache aber ist unfrunchtbar.*] ». Resterait, afin de pleinement élucider l'image, à répondre à la question que pose Wittgenstein (certes dans un tout autre contexte) en 1931 (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr. G. Granel, *Remarques Mêlées*, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 76) : « 'Considère cette tumeur comme un membre tout à fait normal de ton corps !' Peut-on faire cela sur simple injonction ? Est-il en mon pouvoir d'avoir ou de ne pas avoir, arbitrairement, un idéal de mon corps ? »

c'est-à-dire de la langue, qu'entend mener (et plus simplement qu'*est*) le *Tractatus*. Tentons de le cerner au plus près :

Or, ce faisant, on aperçoit que déterminer la langue naturelle (selon un schéma explicatif) comme cause de l'errance philosophique, rend difficilement pensable, si ce n'est impossible, un tel état sauvage de la pensée et du langage. De fait, quand je suis rendu à ce qui, pour Wittgenstein, n'est qu'égarement, ce ne semble pas, alors, être simple affaire (ou difficulté) de mots (en lesquels je m'empêtrerais comme dans les mailles d'un filet) – ma pensée étant par ailleurs et dans le même temps impeccable – tout au contraire, les deux (*i.e.* penser et parler) ne paraissent pas, là non plus, être discernables : c'est, faudrait-il alors écrire, parce qu'il est un être parlant/pensant que l'homme se perd en métaphysique. Pour preuve : c'est tout autant la pensée que la langue, que la philosophie, telle que prenant acte d'elle-même (de la tâche qui est sienne et dont elle seule peut s'acquitter), sera dite avoir à clarifier[376].

Prenons un exemple (il est donné par Wittgenstein lui-même[377]) : « Le Bien est-il plus ou moins identique *que* le Beau ? ». A son propos, les avis sont partagés, telle question gêne, on ne s'est trop comment la caractériser : est-elle patent non-sens[378] ou bien chausse-trape qui ne se donne pas, au premier abord, pour ce qu'il est[379] ? Là n'est, au fond, peut-être pas le problème. D'abord et surtout, que se passe-t-il lorsqu'elle tombe sous nos yeux ? On peut, dans un premier temps, tendre à la lire trop vite, et, en bon locuteur, corriger, sans y prendre garde, ce qui apparaîtra ensuite comme son défaut : « Le Bien est-il plus ou moins identique (*i.e.* identifiable) *au* Beau ? ». Telle question est on ne peut plus métaphysique, et Wittgenstein aura beau la déceler comme non-sens (ni Bien ni Beau n'ayant, pour lui, de référence, de *bedeutung*), il n'empêche qu'avec elle, on se sent chez nous, telle interrogation étant familière (du moins à qui s'occupe de philosophie) pour avoir agité bien des penseurs (et non les moindres). Mais cela ne saurait tenir : notre regard repasse, trébuche, s'arrête sur le *que* ; la familiarité qui rassure, instantanément, se change en *inquiétante étrangeté*. On se demande si l'on a bien lu, doute de notre sens de la grammaire du français, suspecte le traducteur, retourne à l'original allemand. Mais non, c'est bien cela. On cherche alors, de manière d'autant plus effrénée, ce qu'elle peut bien vouloir demander. Des réminiscences de Plotin se mettent de la partie, quant au rapport étroit du Bien et du Beau, de l'identité qui dispose (ou non) chacun d'eux. Pourquoi pas ? On a lu, sous la plume de Pierre Hadot, que, clos dans une stricte identité à lui-même, « […] le Beau nous paraît n'être beau que pour lui-même, enfermé en lui-même, tourné vers lui-même, comme une statue impassible et majestueuse, qui nous ignorerait […] » – là où le Bien rompt et déborde toute identité à soi close sur elle-même – « […] alors que le Bien est Bien pour les autres et non pas pour lui-même, et que nous avons l'impression qu'il est toujours à notre disposition », étant refusé que le Bien (somme toute l'Un), dans sa simplicité absolue, ait « quelque relation que ce soit avec lui-même »[380]. Mais c'est forcer le sens, et somme toute, continuer de prendre le terme *identique* comme signe de relation, non pas comme adjectif qualificatif (de là comme prédicat). Il faut se résoudre. C'est alors que le *penser*, mettant en cela fin à son flottement autour de la question (et par là posant son égarement comme égarement), se tourne vers sa propre expression verbale, la scrute, la dissèque : se découvre finalement qu'avait été omis de donner une signification à *identique* en tant qu'adjectif qualificatif, notre pensée s'abusant de l'apparence d'usage de ce dernier (laquelle n'est pas sensible), c'est-à-dire s'abusant elle-même – comme s'escaladant de l'intérieur, se dérivant – le *penser* ne sachant alors pas même

[376] 4.112. Il convient par ailleurs de corriger la traduction Granger (du dernier paragraphe de 4.112) ainsi : « La philosophie doit rendre claires et nettement délimitées, les pensées [*die Gedanken*] qui autrement sont, pour ainsi dire troubles et confuses. »

[377] 4.003 (c'est nous qui soulignons).

[378] C'est bien ainsi que semble la considérer P.M.S. Hacker, dans *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. 1, §3, p.17.

[379] C'est par exemple la position de S. Gandon dans *Logique et Langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, Chap. 17, §1.3, p. 529.

[380] P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, folio, 1997, chap. IV, p. 98 et 101.

ce que pourtant il demandait de manière si désespérée, ni voulait dire ; et ce jusqu'à ce que, par cet étrange retournement[381] de la réflexion, qui vaut conversion, sa dérivation ou escalade frénétique ne se révèle (saisie comme de l'extérieur) être tout autant *linguistique* : de là, son occasion avoir été (c'est précisément ce qui paraît à réflexion) patent chausse-trape verbal, tout autant que confusion d'un *penser* naïf, chausse-trape qui, aussi patent soit-il, fut tout de même bien égarant[382] (pour cause, ce château de cartes qu'ont fait les mots n'est somme toute rien que cet embrouillement pensif, cette errance elle-même, et non pas simple défroque de façade).

Ainsi apparaît-il bien que mon égarement, pris en tant que tel et considéré pour lui-même, n'était précisément pas seulement d'ordre linguistique – quand bien même c'est ce qui pourra sembler *après coup*, une fois la perte, labyrinthique, déjouée – que ce ne sont pas les guises mal ajustées du langage (ce prêt-à-porter naturel) à avoir été seules en cause[383], mais bien pensée et langue qui indissolublement erraient – ma pensée s'efforçant, divaguant tout autant que ma langue (si tant est qu'on puisse ultimement les distinguer). On ne pourra pas même dire qu'*alors* – si ce n'est, peut-être, *a posteriori*, une fois clarification faite – je tentais de projeter un signe propositionnel sur une situation possible (pour découvrir finalement que le *Satzzeichen* en question ne pouvait être aucun sens) : car, à ce moment-là, *penser*, pour moi, ne voulait pas dire projeter, ni appliquer, pas plus que le sens d'une proposition n'était ce qui est le cas quand elle est vraie. En vérité, je n'avais rien de tout cela en tête : j'ignorais encore ce que penser veut dire. Ni sens, ni proposition, ni image logique, ni méthode de projection, ni bipolarité, encore une fois, aucun d'eux n'était alors effectif, pas même su[384]. En d'autres mots, les conditions du sens – tel que le *Tractatus* finira par les élucider – n'étaient pas en vigueur ni de mise : nulle actualité. Et c'est bien dire alors – c'est là où nous voulions en venir – que ma pensée, c'est-à-dire ma langue, flottant, tout à ce qui se révélera n'avoir été qu'égarement, étaient comme *hors-sens*, et non pas encore, à ce stade, strict *non-sens*.

C'est ainsi qu'un tel « être hors-sens » finit par perdre ce qu'il gardait d'énigmatique et qui nous faisait difficulté, puisqu'il apparaît finalement n'être rien que l'état (vécu, attesté phénoménologiquement quand bien même difficile à décrire) qui est mien, non seulement quand je suis à la métaphysique[385] (irréductible à un simple jeu linguistique) – pris par une page de Hegel ou de Heidegger – laquelle métaphysique, n'est, pour Wittgenstein, que naïveté naturelle portée à son paroxysme (de là, plus haut sommet qu'ait jamais atteint l'esprit

---

[381] *Etrange* puisque reste encore à déterminer d'une part, si un tel retournement réflexif peut être enseigné, de l'autre comment le maître, en tant que disciple de personne, est parvenu, seul, à l'opérer.

[382] Aussi errance de la pensée *et* dérivation linguistique (égarement *et* chausse-trape) sont-elles bien un et le même : le même flottement saisi soit de l'intérieur, soit (réflexivement) comme de l'extérieur.
Quant à ce retournement de l'intérieur en extérieur, en quoi consiste la solution du problème philosophique, n'est-ce pas précisément ce que tente d'exprimer, en usant d'une image, une remarque de 1931 : « La solution des problèmes philosophiques peut être comparée à ce présent dont parle un conte de fées, qui dans le château enchanté paraît magique, mais qui dehors, à la lumière du jour, se révèle n'être qu'un banal morceau de fer (ou quelque chose du même genre). » (Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, trad.fr. G. Granel, *Remarques Mêlées*, op.cité, [1931], p. 65)

[383] Le seraient-elles, sur quel compte mettre alors leur propre écart ou flottement ?

[384] Ne confondons-nous pas, dans ces lignes, *ineffectivité* et *ignorance* ? Or bien des choses, pourrait-on objecter, pour ne pas être sues, n'en sont pas moins effectives. Notons cependant qu'une telle objection (ne confond-elle pas, quant à elle, *effectif* et *réel* ?) ne pourra trouver de réponse adéquate qu'une fois prise la mesure de l'effectuation en jeu, l'ampleur de l'accomplissement, de la réalisation exigée à la pointe du *Tractatus*, réalisation ou accomplissement de ce qui, par et en lui, s'est élucidé, et qui n'est autre que l'essence même du *penser* telle qu'elle n'est encore, semble-t-il, jamais advenue. Eux seuls pourront *in fine* donner la mesure de ce que notre ignorance s'avérera avoir empêché.

[385] Précisons qu'il n'est, bien-sûr, nullement question ici de réduire le *penser* métaphysique à une « false imagination », c'est-à-dire de lui refuser le titre de *pensée* (comme le propose Cora Diamond dans « Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's Tractatus », art.cité, I, §5, p.159).

humain, ne pouvant que forcer admiration et respect[386]), mais encore, état de quand je m'efforce au *Tractatus* lui-même[387], saisi comme chemin du *penser* lui-même, travaillant, tentant laborieusement, à rebours de la métaphysique (contre son propre égarement et oubli) de revenir à soi, d'élucider sa propre essence, en vue d'être libre, c'est-à-dire d'être enfin et effectivement ce qu'il a à être, être ce qu'il est déjà et qu'il n'est pourtant pas.

On comprend alors d'autant mieux la *Préface*, qui, dans cette perspective, prend tout autre sens : qu'un penser naïf, égaré, soit en mesure de clarifier, comme de l'intérieur, sa propre essence, d'établir sa limite, est proprement impossible, puisque n'ayant aucune distance sur lui-même par où, comme de l'extérieur, il pourrait s'examiner et avoir prise sur soi (dans cette perte, tout glisse et achoppe : nulle rugosité qui résiste, où porter et assurer la main). Lui faut-il pourtant bien se saisir de soi, se scruter, s'il veut décider ce qu'il en est de lui, de là, être en mesure de sortir de son état (naturel) d'aliénation : pour ce faire, ne peut-il que s'en remettre à sa propre expression verbale, en laquelle il trouve un appui, dont il pourra interroger les conditions, sur quoi exercer son discernement – et s'en remettre à elle, ce n'est pour lui, encore une fois, que se retourner (réflexivement) sur soi[388].

Dit autrement, le *penser*, au seuil de la critique, et pour la rendre possible, opère sa propre réduction au langage, pose en droit leur identité[389] (quitte à revenir ensuite sur elle et l'élucider en retour au fil du Traité) ; et c'est ainsi, par décision de cette réduction, de cette suspension inaugurale, laquelle n'est somme toute rien que la décision même de philosopher, de tout recommencer de zéro – et sans elle, on ne voit pas comment il pourrait sortir de son errance pensive, faire autrement que s'y enfoncer toujours plus – qu'il prend conscience de soi, sort de son anonymat, met fin à cette vie qui s'ignore (en quoi il est alors en mesure de procéder à sa propre clarification interne).

Que la langue, au naturel, le déguise, lui soit vêtement trop grand, flottant – et c'est bien cela qui se découvre alors qu'il s'élucide – c'est, dans cette optique, un simple symptôme (l'effet si l'on veut, mais non la cause ; et c'est bien la cause, non l'effet, qu'il s'agit de traiter), la manifestation sensible, l'expression de sa propre naïveté, de son propre oubli : de ce qu'il n'est pas au fait des conditions de son effectivité, ne connaît ni son essence ni sa propre forme, et ne peut que s'en écarter, ou plutôt flotter ça et là sans accroche, se mouvant dans des limites qu'il ne sait pas (pareil à une abeille prisonnière d'une bouteille) et qu'il est même incapable, pour cela et en un sens, de violer[390]. C'est ainsi, au naturel, tout autant lui-même, pris en tant que tel, qui est comme travesti, étranger à soi, que la langue – cette dernière ne faisant que sensiblement (visiblement, mieux audiblement, phénoménalement) lui renvoyer le voile, le drapé qu'il est à et pour lui-même, son propre égarement ou flottement.

Tout l'enjeu est dès lors de ramener le fait (naïf) au droit (tel qu'il s'élucide), c'est-à-dire de réaliser un état où le *penser* se saurait en tant que tel, et en lequel la pensée, c'est-à-

---

[386] Voir notamment, à ce propos, une conversation avec M. Drury, datée de 1930 (in *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections.* Op.cité., chap. VI, p. 120) : « Don't think I despise metaphysics. I regard some of the great philosophical systems of the past as among the noblest productions of the human mind. For some people it would require an heroic effort to give up this sort of writing. »

[387] Certes, ce sont bien là deux modalités d'un *même* égarement : le flottement, à rebours de l'oubli, valant Odyssée et qu' est le *Tractatus* lui-même, s'acheminant, au travers de sa propre élucidation, vers ce qui serait sa libération (en une sorte de 'transcendance vers le bas') ; le flottement naïf du *penser* métaphysique ne s'acheminant nulle part mais s'enfonçant toujours plus dans son propre égarement, lequel lui semble valoir ascension, à la recherche d'un premier qu'il poursuit frénétiquement (dans la mauvaise direction).

[388] On pourra alors dire que la langue est le *medium* de la pensée, mais à condition d'entendre par *medium*, non pas un moyen indifférent et extérieur, mais le milieu, l'élément, tel qu'il est inséparable de ce qui se joue en lui, de même qu'en art, on pourra dire, par exemple de la couleur, qu'elle est *medium* d'une *œuvre* picturale.

[389] C'est-à-dire pose, comme principe, le principe de l'identité du penser et du parler.

[390] C'est là toute l'ambiguïté d'un tel état : le *penser* ne saurait franchir la limite du pensable (laquelle est absolue, c'est-à-dire sans extérieur qui viendrait la relativiser), puisque cette dernière n'est autre que la propre forme de celui-ci (certes ignorée), et dans le même temps, il n'a de cesse de se dépasser, s'outrepasser lui-même (pensant penser là même où il est ineffectif) en ce qui s'avèrera, ne sera au final que simple *non-sens*. C'est là tout son égarement ou flottement.

dire la langue, se tiendrait en sa forme telle que clarifiée, dit autrement un état où l'identité du penser et du parler, telle qu'élucidée, serait pleinement, et certainement pour la première fois, effective[391] ; par où le cercle du principe[392] s'ouvrirait (la tentative wittgensteinienne étant alors et par là seulement libre de tout arbitraire : lorsque le fondement sur lequel tout repose et dogmatiquement posé d'emblée advient *in fine* comme tel, en tant que vie), la sortie de la métaphysique serait consommée.

Restera alors à déterminer, non seulement ce en quoi consisterait une telle *effectuation* (et ce que sera une critique effective, c'est-à-dire ce sur quoi le *Tractatus*, lequel n'est, dans cette perspective, ni illusion ou simple apparence à cultiver, à laquelle donner de l'épaisseur afin de mieux la dissoudre, ni suite de non-sens miraculeusement intelligibles, a à s'ouvrir) – étant rappelé que c'est seulement par l'opération finale de cette dernière que le flottement du *penser*, ce qui maladroitement a été nommé *hors-sens*[393], sera, par une mutation de son être strictement concomitante au *tracer* critique, rendu effectivement *einfach unsinn*, c'est-à-dire radicalement inintelligible et annihilé dans sa possibilité même d'existence, et que ce qui compose matériellement le *Tractatus* lui-même passera du statut d'*élucidations*[394] à celui de *propositions* (comme telles, et alors seulement, dépourvues de sens)[395] – mais aussi la résolution que, du lecteur, elle exige, ainsi que ses implications dernières.

---

[391] Ce serait là *l'effectuation* du principe de l'identité du penser et du parler, au terme de sa propre élucidation.

[392] Que la tentative wittgensteinienne se déploie sous le signe du principe de l'identité du penser et du parler et ce faisant pose un tel principe – lequel n'est somme toute rien qu'un avatar (ultime ?) de la conscience de soi – comme loi des lois, principe hégémonique, ne serait-ce pas là, précisément, et dans une perspective qui pourrait être celle de Reiner Schürmann (nous nous référons à son article « Des doubles contraintes normatives », in *Penser après Heidegger*, J. Poulain et W. Schirmacher éds., Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 49-68) non seulement le symptôme, mais le fait même de son indépassable appartenance à la métaphysique (dont on voit alors mal comment, ainsi engagée, elle pourrait prétendre sortir) ? Dit autrement, ne doit-on pas déceler, à l'œuvre dans le *Tractatus*, un « thétisme forcené » (lequel procède par « maximisation phantasmatique gonflant aux dimensions normatives tel ou tel phénomène fini », [p.54] en l'occurrence, ici, le langage) ; *partant* (il en est comme le *verso*) un aveuglement ou « déni tragique » ('*Il faut un déni tragique pour que naisse la loi univoque*' [p.53]), c'est-à-dire, somme toute, le déni de la « singularisation à venir », de ce que position et déclin sont co-originaires, telle la vague et son ressac (« […] qu'on parle de lois théoriques ou pratiques, de naturelles ou de positives, elles sont toutes et toujours espacées du dedans par leur négation singularisante comme une hégémonie époquale est, dès son institution, espacée du dedans par son déclin à venir » [p.58]) ; et *finalement* la cécité à ce que notre époque (cette époque qui, déjà, était celle du jeune Wittgenstein) est, non seulement la fin d'une époque (par destitution du fantasme hégémonique de la conscience de soi des Modernes) mais surtout celle de « la *kénose*, au moins possible, de toutes représentations normatives » [p.50], de la dessaisie de toute hégémonie (c'est-à-dire pas du tout une *époque*) ? *Ou bien*, tablant sur ce que le principe hégémonique institué par le *Tractatus* (autant qu'il l'institue) aura, pour être effectif, à se nier dans une vie singulière, peut-on lire le dispositif tractarien comme une stratégie efficace de sortie (de surmontement) de la métaphysique ? Une chose est certaine : tenter une réponse à cette question, ce sera tout autant répondre de la dimension tragique (ou non) de la philosophie du jeune Wittgenstein. Sur Reiner Schürmann, il faudra également consulter : E. Cattin, « Reiner Schürmann. Un savoir tragique. », *Autour de Reiner Schürmann*, J-M. Vaysse (éd.), Hildesheim Zürich New York, G. Olms Verlag, 2009, pp. 10-22.

[393] Puisque le *hors* n'est surtout pas à comprendre comme signifiant le dehors, ou l'autre absolu, du domaine du sens (ce qui supposerait que la limite de ce dernier ait été tracée, et qu'elle soit en outre comprise, et mésinterprétée, comme *borne*) mais comme flottement advenant précisément lorsque la limite est ineffective, l'espace se rehaussant alors d'une dimension labyrinthique qui n'est autre que celle de la vie des hommes, de leurs pensées et paroles, absorbée qu'elle est dans sa propre naïveté. Bref, la bonne entente de ce néologisme maladroit suppose de garder en tête les temporalités à l'œuvre.

[394] Dans cette perspective, il faut re-marquer 4.112 (« Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements [*Erläuterungen*] », et la faire tenir avec 6.54 (« Meine Sätze erläutern… »).

[395] C'est aussi bien l'égarement élucidant (comme allant à rebours de sa propre perte) qu'est le *Tractatus* lui-même que le strict égarement l'ayant entouré et surtout précédé, qui, par cette mutation ontologique du *hors-sens* en *non-sens*, seront nécessairement laissés en arrière et comme annihilés : l'égarement hyperbolique qui s'enfonce toujours plus dans sa propre perte, se défaisant ou dissolvant sans ne laisser aucune trace ni souvenir même lointain, là où le *penser* tractarien (pour avoir élucidé sa propre essence) sera conservé dans sa propre actualisation vivante, laquelle niera bien, certes, et renverra comme papier sans pensée, son propre dépôt livresque – une telle vie n'ayant nulle besoin de livre (puisqu'en étant comme la réalisation). C'est donc bien

l'effectuation finale de la critique qui, seule, sera à même de consommer (faire muter en leur être, effectuer, convertir) *et* les élucidations du *Tractatus et* les phrases de la métaphysique en *propositions* dépourvues de sens. Notons que Chon Tejedor, dans un livre récent, avance une lecture du *Tractatus* qui n'est pas sans présenter – du moins formellement – quelques parentés avec celle ici tentée. Ainsi met-elle l'accent sur la temporalité singulière du Traité : refusant le statut d'*immuables non-sens* aux élucidations qui composent ce dernier (lesquelles ne sont, selon elle, et précisément parce qu'élucidantes, ni *senseless*, ni *nonsensical*, ni *senseful*, *Ibid.* Chap.5, §5, p.135), peut-elle faire fond sur une conversion finale de celles-ci en propositions dépourvues de sens, et c'est là sa manière d'échapper au dilemme posé par 6.54 (*i.e.* une manière, en jouant sur des temporalités hétérogènes, d'assurer contenu et intelligibilité au livre tout en rendant compte, *in fine*, du caractère non sensé des propositions qui le composent). Plus précisément, si, selon elle, la tâche du *Tractatus* est bien clarificatrice, une telle mutation des élucidations en simples non-sens advient au final, lorsque, la clarté étant faite, et le lecteur en mesure d'un usage critique et maîtrisé du langage, le livre cesse d'être utile : *nonsensical* prend donc, dans cette perspective, le sens de *purposeless*. Elle écrit : « Whilst they are used as steps for a genuine, albeit psychological, purpose (i.e. that of acting as reminders), philosophical and logical propositions are not nonsensical. As soon as they have served their purpose, however, it becomes nonsensical to continue entertaining these sentences as they are used in the *Tractatus* – just as it would be nonsensical to continue going up and down the ladder once we have achieved our aim of getting to the top. […] The process of clarification in which the *Tractatus* engages us therefore culminates in our coming to recognise that there is no longer any purpose to be served by the propositions in the book : it involves coming to recognise them, at the end […], as nonsensical and therefore opting for silence with respect to them. » (C. Tejedor, *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, New York, Routledge, 2015, « Conclusion », §2, p. 162-163). Les différences avec la lecture proposée ici sont néanmoins massives et, nous semble-t-il, difficilement réductibles : nous y reviendrons. Elles tiennent entre autres à ceci que la mutation en jeu paraît être, pour C. Tejedor, d'ordre *psychologique* ou technique, usager (exclusivement relative au lecteur et à son usage du livre) et non pas, comme nous le proposons, *ontologique* (*ontologique* : nous voulons simplement dire par là qu'une telle mutation affecte l'*être* même des élucidations, et non pas seulement leur rapport à un « usager »).

DEUXIEME PARTIE : Etudes

Wittgenstein selon l’ordre des raisons

Ière **Etude :** La passe thérapeutique (*Sur les élucidations en 5.6 du* Tractatus)

Que les élucidations en 5.6 du *Tractatus logico-philosophicus* aient fait couler beaucoup d'encre, suscité bien des interrogations et commentaires, c'est le moins qu'on puisse dire. En cause, certainement, leur caractère lapidaire, ce premier abord somme toute obscur – telle opacité laissant pourtant pressentir et comme apercevoir, ramassées en si peu de mots, des leçons « métaphysiques » décisives –, la perplexité qui, chez le lecteur, en découle, l'impression que la clef du passage manque et que la posséderait-on, tout s'éclairerait, prendrait instantanément sens et unité, se décrypterait. Bref : qu'il en faudrait peu pour tout comprendre, pour que la brume se lève, mais que ce *peu* fait désespérément défaut, ce alors même qu'il ne saurait, au fond, être nulle part ailleurs que là, dans ces lignes, sous nos yeux. Et cela fait couler beaucoup d'encre.

Surtout, (ce point a souvent été relevé) c'est que ce groupe d'élucidations joue un rôle stratégique dans l'économie du Traité. En effet, l'ouverture du passage en question fait fond sur une reprise – laquelle reprise, nous allons y venir, ne va pas sans introduire bien des modulations – des positions inaugurées par le *Vorwort*[396] : tout se passe donc comme si le livre, arrivé à ce point, venait à se ressaisir, à remémorer son propre départ, et prenait, *via* ce court-circuit qui ramène aux décisions initiales et résolument les réitère, un tournant décisif. Ainsi de 5.61 :

> La logique remplit le monde [*Die Logik erfüllt die Welt*] ; les limites du monde sont aussi ses limites [*die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen*].
>
> Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela.
>
> Car 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 [*da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müsste*] ; comme si elle pouvait observer ces limites également à partir de l'autre bord [*wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte*].
>
> Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser.[397]

L'avant-propos du *Tractatus*, on s'en souvient[398], annonçant la tâche d'une radicalisation de l'entreprise critique, relevait, pour ce faire, la nécessité d'une suspension de la pensée dans la langue – telle réduction inaugurale de la pensée à sa propre expression verbale, expressément opérée, étant seule à même de fonder le tracé d'une limite, qui se veut absolue, au pensable[399] – ainsi que son corollaire, à savoir l'impossibilité, précisément en

---

[396] Chon Tejedor a très bien vu ce point, dans *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, op.cité. Elle écrit notamment : « […] the *TLP* 5.6ff are the first entries, in the body of the book, to return to a theme central to the *Preface*. » Et ajoute quelques lignes plus loin : « The way in which Wittgenstein returns to this important theme of the *Preface* in *TLP* 5.61 suggests that he views the *TLP* 5.6ff as a turning point in his book : the point at which key strands in his thinking start to come together. » (Chap. 3, pp. 73-74). Pour une analyse plus précise de la situation des élucidations en 5.6, tant en terme systématique (relativement au *Tractatus* lui-même) que génétique (relativement au *Proto-Tractatus* et aux *Carnets 1914-1916*), on pourra se reporter à l'étude de Peter Sullivan : « The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », *European Journal of Philosophy*, Oxford (UK) & Cambridge (USA), Blackwell Publishers, 1996, Vol.4, n°2, pp. 195-219 (en particulier aux sections II et III, pp. 197-204).

[397] Trad.fr. Granger légèrement modifiée.

[398] Sur ce point, se reporter au deuxième chapitre de la première partie du présent travail, plus particulièrement à la section 2.1 « Wittgenstein et Kant ».

[399] Il faut ici comparer le *Vorwort* au quatrième paragraphe de 5.61 en insistant sur ceci : « On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ses termes : tout ce qui peut proprement être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » et sur : « Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées […]. » (trad.fr. Granger)

vertu de l'absoluité de ladite limite, de se tenir des deux bords de celle-ci[400] (et pour cause : tel geste reviendrait à penser l'impensable, là où ce qui excède la pensée ne sera, réduction faite, que pur et simple non-sens).

Un troisième terme, absent de l'avant-propos du *Tractatus*, fait néanmoins effraction en 5.61, en l'occurrence : le *monde* [*die Welt*], c'est-à-dire, si l'on en croit 1.13, *les faits dans l'espace logique*.

Par quoi se confirme que l'élucidation qui nous occupe (*i.e.* 5.61) n'est pas simple *répétition* du *Vorwort* mais bien *reprise* : elle intègre les acquis de ce qui (*i.e.* du procès de clarification déployé par le *Tractatus*) la précède, à commencer par la mise au clair des conditions du *faire-image*, plus précisément l'identité par elle établie de la forme logique de la proposition et de celle du fait figuré. Et c'est dire que la logique absolue du monde ne fait qu'un et le même avec la logique de la langue[401], que les deux viennent à strictement coïncider, partant, que les limites de la pensée (*i.e.* du langage : c'est tout un) et du monde, font tout autant une et la même[402].

On comprend alors l'impossibilité *de droit* – sur laquelle insiste 5.61[403] – d'un inventaire du logiquement impossible, dans la mesure précise où elle réclamerait à la pensée de sortir d'elle-même tout autant que du monde (*monde* étant entendu ici, de même que précédemment, comme *faits dans l'espace logique* de tous les faits possibles), soit de se tenir des deux côtés de sa propre limite[404] (c'est-à-dire, encore une fois, des deux bords de la limite du monde c'est-à-dire de la limite du langage), tel geste, on l'a rappelé étant contradictoire.

Mais la reprise que nous disions, la refonte du *Vorwort* opérée par les élucidations en 5.6, ne se résume pas à cela : faut-il faire encore un pas. De fait, si l'on s'en remet à 5.6 (ainsi d'ailleurs qu'à 5.62), un second élément arrête l'œil du lecteur : l'usage du possessif et l'intervention de la première personne (du singulier). Nous lisons en effet :

> Les limites de mon langage sont [plus littéralement : *signifient*] les limites de mon monde. [*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.*][405]

Sur l'irruption du possessif *mon* (et donc du *Je*, du *Ich*) en ces lignes, nous ne saurions, à ce stade de l'investigation, nous prononcer ni échafauder aucune hypothèse. Et pour cause : c'est précisément la tâche des élucidations qui suivent (disons : de 5.63 à 5.641) que de défaire l'ambiguïté inhérente au sujet d'une telle énonciation, ce en mettant au clair ce qu'il en est de son équivocité.

En effet, sans examen plus poussé, ce *je* convoqué par l'élucidation 5.6 (c'est du moins ce qu'une lecture rapide, un simple survol enseigne) pourrait très bien, après tout, autant référer au *denkende, vorstellende, Subjekt*, de 5.631, dont on apprendra certes l'inexistence (mais pourquoi pas ? la stratégie argumentative du *Tractatus*, en ces matières, étant à ce stade encore indéterminée), qu'au *metaphysische Subjekt* de 5.633, qu'au *philosophische Ich* de 5.641, sans parler des autres occurrences possibles ressortissant de la confusion qui règne (soit : l'homme tout simplement, sinon le corps humain, ou plus métaphysiquement l'âme humaine, selon l'énumération négative de 5.641, bref, intériorité psychologique ou *ego* psycho-physique).

Nous nous bornerons donc à une unique remarque (et ce point a lui aussi déjà été relevé) : que tout se passe, arrivé à cette station du livre, comme si se faisait jour la nécessité

---

[400] Il faut ici comparer le *Vorwort* au troisième paragraphe de 5.61 en insistant sur ceci : « […] car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). » (trad.fr. Granger).

[401] Sur ce point, on se reportera à la section 2.2 « La tâche de la philosophie » du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

[402] D'où le 1er paragraphe de 5.61.

[403] D'où le 2ème paragraphe de 5.61.

[404] D'où le 3ème paragraphe de 5.61.

[405] Trad.fr. Granger légèrement modifiée.

de tirer toutes les implications métaphysiques enveloppées (mais encore implicites) dans les acquis du procès d'élucidation jusqu'ici mené, d'examiner les conséquences de ce que recèle ce procès et ses acquis relativement à la métaphysique (à commencer par ce qu'il en est du sujet connaissant)[406].

Soit autrement : la nécessité d'une explication avec le métaphysicien qui en chacun de nous irrésistiblement veille (c'est bien, avions-nous établi, la pente naturelle de la langue que parlent les hommes, que de métaphysiquement s'épancher), c'est-à-dire d'une explication avec ce que Wittgenstein nomme *solipsisme* et dont il s'agit précisément, pour lui, en ces lignes qui nous occupe, de mesurer la vérité.[407]

Métaphysique disions-nous : nous signifions ici, par ce terme, classiquement en un sens, ce qui a trait aux rapports de l'homme, du monde (et de Dieu, faudra-t-il plus loin ajouter), bref, à la situation de l'homme dans le monde (c'est là une acception très large et encore sous-déterminée, nous en convenons, de la métaphysique, mais non sans vérité pourtant).

Soit autrement encore : tout se passe comme si, arrivé à ce point du livre, se faisait jour la nécessité pour *moi* (en un sens de *moi* très indéterminé et comme naïf, lequel englobe en outre le lecteur aussi bien que l'auteur du livre, disons : la pensée à l'œuvre dans le *Tractatus* tout autant que la pensée de celui qui s'essaie à la déchiffrer et ce faisant à la réactualiser), pour l'homme que je suis, de mesurer les effets des acquis du procès clarificatoire précédemment mené, sur l'homme qu'il est (selon toute l'équivocité du terme *homme* que nous relevions à l'instant) et sa propre situation dans le monde (monde tel que logiquement élucidé).

L'équivoque métaphysique. La teneur métaphysique de l'extrait considéré – nous y venons : le spectre de Schopenhauer flotte sur les élucidations en 5.6, tout autant, et certainement de manière on ne peut plus frappante et explicite, que sur les remarques des *Carnets 1914-1916* qui les préparent – a motivé deux grandes manières de lecture[408] :

(1) *Ou bien* considérer que ces élucidations recèlent, plus ou moins cryptée, la métaphysique du jeune Wittgenstein, métaphysique fortement déterminée par Schopenhauer et son *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

---

[406] En ce sens, Peter Sullivan note : « A reading of the passage [*i.e.* des élucidations en 5.6] should explain why it is there. It should enable us at least to understand, and with luck to justify, the widely shared perception that this passage is a metaphysical climax of the book. » (« The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », art.cité, pp. 197-198). Voir également les indications de Margareth Urban Coyne : « The remarks of the 5.6's are the climax of the *Tractatus*, purpoting to realize the aim of the work as stated in its Preface, that of 'setting a limit to the expression of thoughts'. Here the notions of language, limit, world, and self are gathered together, in a series of extremely compressed and cryptic sayings which also purport to adjudicate the claims of solipsism and realism, by dissolving the apparent polar opposition betwenn them. » (« Eye, 'I', and Mine : The Self of Wittgenstein's *Tractatus* », *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.20, 1982, p.313)

[407] En ce sens, Wittgenstein, ressaisissant son propre parcours et alors que les thématiques éthiques et métaphysiques (lesquelles, ayant fini par faire effraction dans les *Carnets 1914-1916*, là où elles étaient jusqu'alors réservées et contenues, comme confinées, dans les pages codées des *Geheime Tagebucher*, sont désormais explicitement prises pour thème de la réflexion philosophique) occupent sa pensée, écrit à l'entrée du 2 août 1916 des *Carnets 1914-1916* : « Mon travail [*meine Arbeit*] s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde [*von den Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt*]. » (trad.fr. Granger)

[408] Nous laissons de côté ici celle qui s'appuie, à notre sens, sur une erreur de traduction, pourtant corrigée et évacuée par Wittgenstein lui-même. De fait, on a pu être tenté de lire (se reporter notamment à l'article de C. Diamond : « Does Bismarck have a beetle in his box ? The private language argument in the *Tractatus*.», *The New Wittgenstein*, op.cité, pp. 262-292) les élucidations en 5.6 comme une anticipation de l'argument du langage privé tel qu'en les *Philosophische Untersuchungen*, ce en tablant sur une maldonne quant au terme allemand *allein* en 5.62 (« der Sprache, die allein ich verstehe » étant rendu par « the language which only I understand » dans la traduction anglaise d'Ogden&Ramsey de 1922, avant que Wittgenstein, c'est ce qui apparaît sur la copie de Ramsey, ne corrige et rétablisse le sens en déplaçant le *only* : « the only language which I understand ». Quant au *reprint* de 1933, il se décide pour « *the* language which I understand »). Sur ces péripéties de traduction/correction, on se reportera à l'étude de C. Lewy, « A note on the Text of the *Tractatus* », *Mind*, Vol. LXXVI, Issue 303, July 1967, pp. 416-423 (en particulier pp. 419-420).

De fait, un examen textuel tant des élucidations en 5.6 du *Tractatus* que des remarques préparatoires des *Carnets 1914-1916* établit sans peine le jeu d'écho et de références souvent implicites qu'elles entretiennent avec le maître ouvrage schopenhauerien[409].

On concédera néanmoins que ces doctrines métaphysiques, bien qu'essentielles et fondamentales, sont, pour Wittgenstein lui-même, indicibles : d'où précisément le caractère lapidaire et obscur des élucidations en question, destinées à suggérer, sans pouvoir le dire (clairement et avec sens), ce qui s'avère ineffable.

Une telle position – selon laquelle Wittgenstein aurait adhéré à une forme d'idéalisme entre 1915 et 1919[410] – a notamment été défendue par P.M.S Hacker, dans son *Insight and Illusion*. Il ressaisit ainsi sa propre interprétation :

> Wittgenstein's solipsism was inspired by Schopenhauer's doctrines of transcendantal idealism. These he adapted to his own peculiar transcendantal form of 'theoretical egoism'. What the solipsist means, and is correct in thinking, is that the world and life are one, that man is the microcosm, that I am my world. […] They [*i.e.* these equations] express a doctrine which I shall call Transcendantal Solipsism. They involve a belief in the transcendantal ideality of time (and presumably space), a rather perverse interpretation of the Kantian doctrine of the unity of apperception together with the acceptance of Schopenhauer's quasi-reification of the unity of consciousness, and other related and obscure theories about ethics, the will, aesthetics, and religion. […] Unlike Kant and Schopenhauer, Wittgenstein thought that his transcendantal idealist doctrines, though profoundly important, are literally inexpressible.[411]

Quand bien même on peut, dans cette perspective, créditer Wittgenstein de l'originalité de s'être essayé à articuler ces doctrines métaphysiques avec l'outillage logique qu'il déploie en vue d'élucider les conditions du sens[412], on doit néanmoins, selon P.M.S Hacker, se résoudre à leur refuser tout lien intrinsèque ou substantiel avec le reste du *Tractatus* (à l'exception certes, de l'obscure apostille éthique que constituent, si on l'en croit, les élucidations en 6.4 et 6.5).

De fait, leur motivation s'avère résider au-delà du livre, c'est-à-dire au-delà du procès de clarification logique qu'il consigne et qui l'occupe pour la plus grande part[413]. Les élucidations en 5.6 gagnent ainsi le statut de greffe qui ne prend pas, de digression étrangère que l'ouvrage lui-même, en sa dimension logique, ne saurait au fond que rejeter : autant de doctrines qui seront définitivement abandonnées lors du retour de Wittgenstein à la philosophie[414].

---

[409] On consultera sur ce point deux études classiques : d'une part, Mario Micheletti, *Lo Schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, Padova, Editrice « La Garangola, 1973 (en particulier les chapitres 1 et 3), de l'autre, Allan Janik, « Schopenhauer and the Early Wittgenstein », *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985, pp. 26-47.

[410] P.M.S Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. IV, p. 99 : « With this the large part of the evidence supporting the claim that Wittgenstein adhered to some form of solipsism between 1915 and 1919 which is prominent in the *Notebooks* and *Tractatus* is concluded. »

[411] *Ibid.*, pp. 99-100.

[412] *Ibid.*, p. 100 : « Wittgenstein's originality in the matter lies in his attempt to dovetail these doctrines into the sophisticated account of representation with which most of the *Tractatus* is concerned. »

[413] *Ibid.*, p. 105, ainsi que p. 101 : « The evidence for the linguistic route [*i.e.* the identification of language with my language, soit l'articulation du solipsisme avec l'élucidation de la logique du langage] is slim to say at least. It is, however, the only way of linking the discussion of the philosophical self, and of death and immortality with the rest of the book. It is common to view the *Tractatus* as a complete and wholly integrated work, and hence to think that the so-called 'mystical' parts of the book are 'a culmination of the work reflecting back on everything that went before' [E. Zemach, 'Wittgenstein's philosophy of the Mystical', in *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, ed. Copi&Beard, p.359]. This is, I think, at best misleading, at worst erroneous. It is true that these sections of the Tractatus are connected with what went before, although the connection is tenuous. It is also true that they were of great importance to Wittgenstein. It is not obvious, however, that they follow from the earlier sections of the book. » Pour une critique de la position tenue par Hacker en ces lignes, se reporter à P. Sullivan, « The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », art.cité, note 20, p. 214.

[414] *Ibid.*, p.106.

On le voit, une telle lecture remet donc en cause tant l'unité et le caractère systématique du *Tractatus* que l'unité forte – sur laquelle nous ne nous étendrons pas ici, cela excède notre étude – de la philosophie wittgensteinienne.

Elle achoppe en outre à rendre intelligible les élucidations en 5.6, se bornant à en relever (et certes à en justifier) le nécessaire peu de clarté.

Surtout (là, nous semble-t-il, est le plus grave) : elle introduit, en faisant de notre auteur une sorte de métaphysicien malgré lui, et du *Tractatus* un traité de métaphysique dirigé contre la métaphysique[415], une sorte de porte-à-faux entre Wittgenstein et lui-même, jusqu'à lui imputer une bien grande maladresse sinon imprudence, lesquelles confinent à la pure et simple contradiction.

Prenant acte de la difficulté à rendre raison de la détermination schopenhauerienne des élucidations en 5.6 (et passages congruents des *Carnets*), le lecteur peut alors être tenté de la laisser de côté, bref, de s'en remettre à la thèse suivante :

(2) Considérer que Wittgenstein esquive, dans le *Tractatus* et en particulier dans les élucidations en 5.6, toute confrontation *directe* avec Schopenhauer et partant toute explication ou débat de fond avec la métaphysique. Une telle position a été défendue par David Pears dans *The False Prison*[416].

C'est dire, dans cette perspective, que l'interlocuteur privilégié (en vérité la *cible*) de Wittgenstein, en ces élucidations décisives, n'est nullement Schopenhauer[417] (au mieux, le rôle de ce dernier se réduira à celui de fournir quelques images et métaphores, à commencer par celle de l'œil et du champ visuel[418], vagues réminiscences de lectures d'adolescence), mais bien plutôt et avant tout Bertrand Russell[419].

On posera que Wittgenstein, dans le *Tractatus*, se limite à une « métaphysique de l'expérience »[420], c'est-à-dire : *d'une part* qu'il accepte et fait sien, sans nullement le remettre en question, le partage de l'être – issu de Kant et repris, non sans être radicalement refondu, par Schopenhauer – en *phénomène* et *chose-en-soi*, étant entendu que le phénomène « est issu à la fois de l'esprit et du matériau qui se présente à l'esprit »[421], qu'il est le fruit de leur interaction ; *de l'autre*, qu'il borne son investigation à ce *monde phénoménal* (au *monde comme représentation* eût dit Schopenhauer) sans jamais spéculer sur l'en-soi qui l'excède et le borde, ni s'en inquiéter[422], bref sans jamais se faire *métaphysicien dogmatique*.

---

[415] Ne perdons pas de vue 6. 53, telle qu'elle ressaisit le traitement, la thérapie à appliquer au métaphysicien afin de l'en libérer, ni d'ailleurs la déclaration du *Vorwort* selon laquelle le *Tractatus* n'est pas à lire comme un *Lehrbuch*, ainsi que la précision apportée par 4.112, selon quoi la philosophie est *Tätigkeit* et non pas *Lehre*.

[416] D. Pears, *The False Prison. A study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford University Press, 1987, trad.fr. C. Chauviré, *La pensée-Wittgenstein. Du* Tractatus *aux* Recherches Philosophiques, Paris, Aubier, 1993. (Nous citons, dans ce qui suit, la traduction française et référons exclusivement à sa pagination.)

[417] *Ibid.*, p. 153-154 ; ainsi que p.18 : « Mais le lecteur gêné de ce que Wittgenstein nie le caractère factuel de ses conclusions métaphysiques ne tirera pas grand profit d'une étude de l'influence de Schopenhauer. Schopenhauer propose une thèse de métaphysique spéculative, aussi n'a-t-il aucun scrupule à l'exprimer en langage factuel. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein ne propose qu'une métaphysique de l'expérience, déduite de l'existence du langage factuel mais inexprimable en mots. »

[418] Tel qu'en 5.633. Voici comment Pears présente 5.633 : « Ajoutons encore un mot : cette partie de son argumentation vise les deux théories russelliennes du moi. La comparaison est due à Schopenhauer […] » (*Ibid.*, p. 165)

[419] *The False Prison*, op.cité, p. 149 : « L'analyse wittgensteinienne du solipsisme est la section la plus difficile du *Tractatus* et, comme d'habitude, les textes de Russell consacrés à la question fournissent la toile de fond nécessaire. » Pour une lecture des élucidations en 5.6 comme constituant tout à la fois une réponse à Russell et à Frege, on consultera : E. Marrou, « 'A somewhat curious discussion of solipsism'. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in *Lire le* Tractatus Logico-philosophicus *de Wittgenstein*, C. Chauviré (éd.), Paris, Vrin, 2009, pp. 185-222

[420] *Ibid.*, p. 16.

[421] *Ibid.*, p. 19.

[422] Ibid., p. 16 : « […] Wittgenstein fait une distinction nette entre métaphysique spéculative et métaphysique de l'expérience [la métaphysique de l'expérience consiste, selon Pears, à s'en tenir à « la réalité que nous appréhendons, c'est-à-dire au 'monde phénoménal' comme on dit »]. Il ne fait aucune hypothèse sur un monde en soi, sur un monde au-delà des phénomènes. », se reporter également aux pp. 19 et 23, ainsi qu'à la page 18 : « La métaphysique de

Pour autant, selon Pears, Wittgenstein peine à échapper au dogmatisme métaphysique qu'il prétend dans le même temps tenir à distance, ce dans la mesure précise où il « voit dans les phénomènes une profondeur et, à partir d'un certain point, une indépendance qu'une philosophie vraiment critique aurait mise en question »[423]. Et pour cause : notre philosophe semble bel et bien se prononcer sur la structure intime de la réalité[424].

Aussi la première philosophie de Wittgenstein ne serait-elle que « semi-critique », n'ayant pas réussi à faire entièrement son sort au dogmatisme, « l'étude critique des phénomènes » qu'elle déploie « [ayant] […] la résonance d'une spéculation métaphysique typique »[425]. Ne méritera-t-elle finalement que le titre de « réalisme non critique »[426]

Et c'est une faiblesse étrangement semblable à celle que nous identifions dans la lecture d'Hacker qui, là de même, se fait jour. De fait, la lecture de Pears semble tout autant introduire une sorte de porte-à-faux entre le *Tractatus* et lui-même, un écart entre son intention critique (laquelle interdit toute compromission avec une métaphysique dogmatique) et son propre fait (dogmatique et métaphysicien malgré lui)[427].

Une même faiblesse donc, mais pour des raisons, des motifs antagoniques : c'est précisément le refus supposé de se mesurer radicalement à Schopenhauer et à son entreprise métaphysique jusqu'à les défaire qui fait ici du *Tractatus*, si l'on en croit Pears, une tentative philosophique se contredisant ou se sapant elle-même.

Rien de surprenant à cela, ajouterons-nous : car postuler que Wittgenstein fasse sien et accepte sans plus (jusqu'à y installer sans question sa propre pensée) le départ entre *monde en soi* et *monde tel qu'il se présente à nous* (quand bien même il se résoudrait à ne point quitter le second pour le premier), c'est déjà le commettre avec la métaphysique, soit admettre au fondement du *Tractatus* un impensé, un non-élucidé ni logiquement clarifié, selon quoi les relations de l'homme et du monde (et de Dieu faudra-t-il plus tard introduire) vont de soi, que le monde indiscutablement se dispose selon le clivage du *pour nous* et du *sans nous*, c'est-à-dire prendre pour *fait originaire*, soit-il issu de la raison des hommes elle-même, le partage moderne entre un royaume de l'expérience (humaine) *et* (par contraste et opposition) la région sauvage de l'absolu.

Tout se passe comme si l'on en venait à désespérer et regretter qu'une pensée, métaphysiquement déterminée par le commentateur, finisse métaphysiquement mal. Et c'est dire que le porte-à-faux que nous déplorions est peut-être avant tout le fait des interprètes eux-mêmes.

Toujours est-il que le rapide examen de ces deux grandes lectures met face à un dilemme : faire *avec* Schopenhauer tout autant que faire *sans* lui, ni l'une ni l'autre de ces tentatives de lecture ne semblent rien délivrer d'effectif. La métaphysique (et le porte-à-faux y afférant) finit toujours par rattraper et reprendre en son giron.

Reste à examiner une troisième voie : celle du *contre* – contre Schopenhauer, contre la métaphysique – soit la piste d'un dialogue critique, d'une explication frontale avec cette spéculation qui clive le monde en donnant à l'homme une situation insigne.

Car le *contre* est bien, sinon une synthèse, du moins un entrelacement de *oui* (oui j'examine tes positions, tes dires, je les penserai jusqu'à les faire miens) et de *non* (non, décidément je ne saurais les endosser, et voici pourquoi), de *oui* qui a un *non* derrière la tête ou en arrière-bouche et de *non* qui ne peut être un authentique (et sans arbitraire) *non* qu'en

---

Wittgenstein est affaire de tête plutôt que de cœur, ou en termes schopenhaueriens, elle est déduite du monde comme représentation. »

[423] *Ibid.*, p. 19.

[424] *Ibid.*, p. 17, (également pp. 20-21)

[425] *Ibid.* p. 23

[426] *Ibid.* p. 20

[427] *Ibid.*, p. 24 : « Il peut paraître étrange que Wittgenstein congédie la métaphysique spéculative dans le *Tractatus* tout en adoptant une position si peu critique sur l'application du langage au monde […] »

acquiesçant, qu'en disant d'abord *oui* ; un mixte de *sans* et d'*avec* (*avec* toi car il faut bien dialoguer, et *sans* toi car je ne saurais capituler ni me rendre, être d'accord avec toi).

Il s'agirait donc, dans ces élucidations en 5.6, d'un combat – Wittgenstein *versus* Schopenhauer – d'un combat, d'un duel qui est un dialogue (et en vérité : une *thérapie*).

Telle lecture a déjà, par le passé, été approchée[428], et c'est elle qu'il revient désormais d'expliciter. Pour ce faire, nous la déclinerons en deux.

1. Wittgenstein *contre* Schopenhauer.

1.1 Wittgenstein avec *Schopenhauer.*

Nous défendrons donc la thèse selon quoi Schopenhauer[429] est l'interlocuteur privilégié et la référence exclusive de Wittgenstein, dans le *Tractatus* autant que dans les *Carnets*, en cette matière qui ici nous occupe, soit la métaphysique et ce qu'il en va du sujet connaissant.

Telle thèse est certainement radicale, et faire la preuve de cette supposée exclusivité ne va pas sans difficulté : cela semble, au mieux relever de la naïveté, au pire commettre à l'indigence.

Pour autant, il nous paraît que la condition à remplir pour qu'elle puisse être considérée comme établie, la manière de procéder, est somme toute simple (même si cela demande beaucoup) : *par le fait*.

Soit autrement : qu'il suffit de montrer qu'une telle clef schopenhauerienne de lecture permet de rendre effectivement intelligible les passages concernés du *Tractatus* ainsi que des *Carnets* préparatoires, partant, serait-il, sinon incertain, du moins inutile et vain, de mobiliser d'autres références. Bref, il s'agit de s'en remettre à ce qui serait une sorte de principe de parcimonie exégétique[430].

Nous avancions que Wittgenstein entretient un dialogue critique avec Schopenhauer. Il faut en vérité aller plus loin encore : jusqu'à poser que les élucidations en 5.6 telles qu'en leur mouture finale sont elles-mêmes à lire comme un dialogue, que leur forme est essentiellement dialogique. Aussi doit-on s'attendre à ce que Wittgenstein ne soit pas l'énonciateur de toutes les élucidations en question, lesquelles prennent statut de *répliques* et impliquent un partage de la parole entre celui qui mène le jeu, la conversation, et son adversaire[431].

---

[428] Ainsi de Peter Sullivan, dans la très inspirante note 21 (dirigée en partie contre P.M.S. Hacker) de son « « The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », art.cité, pp. 214-215 : « This is not to deny, of course, the importance of the many detailed parallels with Schopenhauer, and consequent echoes of Kant. It is to resist the presumption that where Wittgenstein alludes to or exploits an idealist line of thought he is endorsing or re-running it. […] More generally, I think, those who have done most to identify the passage's involvement with Kant have, by presenting echoes as endorsements, obscured its critical intents. ». Se reporter également, en ce sens, à la page 197 du même article. Ainsi également de A. Phillips Griffiths, « Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol. 50, Issue 1, 11 July 1976, pp. 1-20 : « I wish rather to discuss Wittgenstein's consideration of what is *supposed* to be abstract knowledge of an order *in* the world *a priori* ; and my thesis is that all that Wittgenstein considers this *might* be, but mostly *is not*, is what Schopenhauer says it *is* in *The Four-fold Root.* » (p.5)

[429] Le nom de Schopenhauer est explicitement cité à l'entrée du 2 août 1916 des *Carnets*.

[430] On ne saura donc souscrire au jugement de David Pears, selon qui « il n'est pas inutile de rappeler que son analyse du solipsisme se situe à l'intersection de plusieurs fils conducteurs, certains venant de Schopenhauer, d'autres de Russell, et d'autres lui étant propres. Tirer tous ces fils ensemble en deux pages peut fort bien avoir déformé la surface plane sur laquelle nous avons l'illusion de mettre les choses à plat, de les tirer au clair. » (*The False Prison*, trad.fr.citée, p. 145)

[431] Ce point a été approché par A. Phillips Griffiths, concernant les développements des *Carnets* ayant trait à la Volonté : « In reading this section of the *Notebooks*, I think it is important to regard Wittgenstein as 'assembling reminders' […]. He is reminding himself of what Schopenhauer says, in order to come to terms with it. Not every remark, therefore, needs to be read as a thought of Wittgenstein's. (« Wittgenstein and the Four-fold Root of the Principle of Sufficient Reason », art.cité, p. 15)

Qu'un texte ou un *corpus* de textes, jusque-là obscur et se présentant comme crypté, résistant à l'interprétation, se déplie et prenne subitement sens et unité dès l'instant où le lecteur reconnaît en lui la forme d'un dialogue (au lieu d'un bloc linéaire et opaque), cela peut sembler fantaisiste. Il y a néanmoins des précédents. L'histoire littéraire consigne au moins deux cas : Ernest Renan s'enquérant du *Cantique des Cantiques*[432], Jean Paulhan des *Hain-Teny* malgaches[433].

Reste à considérer – la manière de lire le groupe d'élucidations en 5.6 du *Tractatus* étant annoncée – ce qu'il en va du traitement à accorder aux entrées des *Carnets 1914-1916*.

Nous avions identifié la difficulté inhérente à leur usage en ouverture de la première partie du présent travail : le risque est d'oublier leur statut de « recherche tâtonnante et presque fiévreuse »[434], selon le mot de Granger, soit d'en manquer l'originalité et la différence en les traitant comme un commentaire parfaitement raccord du livre qui en eux s'élabore, d'où la tension entre synchronie et diachronie qu'alors nous disions.

En effet, rien n'assure *a priori* que toutes les notations des *Carnets* concordent effectivement avec les leçons finales retenues par le *Tractatus*. Preuve peut justement en être faite sur le cas précis qui nous retient ici.

De fait, les *Carnets* semblent bel et bien consigner les symptômes d'un volte-face radical de notre auteur relativement à la métaphysique de Schopenhauer. Tout paraît se passer comme si Wittgenstein, jusque-là tenant d'un tel idéalisme (par lui radicalisé en solipsisme), venait, par le travail mené et consigné dans ses notebooks à compter du 2 août 1916 – lequel travail sera repris, et arrêté ou gelé en la forme cristalline et définitive de la section 5.6 du *Tractatus* – à l'abandonner en le dépassant. De fait, c'est bien ce 2 août que Wittgenstein renvoie le sujet de la représentation comme pure et simple superstition, illusion vaine[435].

Ce serait dire ainsi que, plus encore que comme un dialogue critique entre Wittgenstein et Schopenhauer, c'est d'abord et avant tout comme un dialogue entre Wittgenstein et lui-même, un combat ou duel avec le métaphysicien qu'il a été et qu'il cesse ce faisant d'être, que sont à lire les élucidations en 5.6 du *Tractatus*. Elles auraient pour cible sa propre jeunesse idéaliste.

Qu'en est-il des traces et indices d'une telle jeunesse (*i.e.* sous patronage schopenhauerien) ?

Considérons, pour commencer, trois témoignages, lesquels s'avèrent complémentaires et concordants :

> As a boy of sixteen Wittgenstein had read Schopenhauer and had been greatly impressed by Schopenhauer's theory of the 'world as idea' (though no of the 'world as will') ; Schopenhauer then struck him as fundamentally right, if only a few adjustments and clarifications were made.[436]

> Si mes souvenirs sont bons, Wittgenstein me dit qu'il avait lu *Le monde en tant que volonté et représentation* de Schopenhauer dans sa jeunesse, et que sa première philosophie avait été un idéalisme épistémologique schopenhauerien.[437]

---

[432] *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu et commenté par Ernest Renan, Paris, Arléa, 1990 (*reprint* de l'édition de 1860).

[433] J. Paulhan, *Les Hain-Tenys*, Paris, Gallimard, 1938.

[434] G-G Granger, p.10 de l' « Introduction » à sa traduction des *Carnets 1914-1916*, op.cité.

[435] De fait, il pose, ce 2 août, la question (rhétorique) suivante : « Le sujet de la représentation n'est-il pas, en fin de compte, pure superstition ? » avant de répondre, le 5 août 1916, en des termes très explicites et tranchés : « Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine. » (trad.fr. Granger). Rappelons 5.631 : « Il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation. »

[436] E. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, London, Hutchinson University Library, 1959, 1971, « Introduction », pp. 11-12.

[437] G-H Von Wright, *Wittgenstein*, trad.fr. E. Rigal, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1986, « Esquisse biographique », p. 28.

> This influence [*i.e.* celle de Schopenhauer] can be asserted with absolute certainty ; it is clear in the notebooks, and Wittgenstein himself stated in conversation that when he was young he believed Schopenhauer to have been fundamentally right (though, not surprisingly, he could make nothing of the 'objectivation of the Will').[438]

Le portrait du jeune Wittgenstein en idéaliste schopenhauerien (le monde est ma représentation), rechignant certes à identifier l'essence du monde à la Volonté (et à traiter la représentation comme objectivation de celle-ci[439]) commence ainsi à prendre solidité et épaisseur.

Se pose alors la question de savoir quand cesse la jeunesse. Un autre témoignage, en l'occurrence de Bertrand Russell, atteste un Wittgenstein encore idéaliste aux alentours de Pâques 1912 :

> J'ai discuté avec lui [*i.e.* avec Wittgenstein] de la matière. C'est à ses yeux un problème trivial. Il admet que, s'il n'y a pas de matière, alors personne d'autre que lui n'existe, mais il ne trouve pas cela choquant tant que demeure possible une interprétation de la physique, de l'astronomie et de toutes les autres sciences, qui préserve leur vérité.[440]

De fait, si le monde, y compris tel qu'objectivé par la physique, est bien ma représentation, un phénomène en dernier lieu subjectif, se trouve comme dissoute la question de l'existence d'une matière s'opposant à l'esprit[441].

Mais quand la jeunesse cesse-t-elle ? demandions-nous. Pas non plus en septembre 1913, c'est-à-dire à l'époque des *Notes on Logic*, semble-t-il. Nous lisons :

> Elle [*i.e.* la philosophie] comprend la logique et la métaphysique, la première constituant son fondement.[442]

Wittgenstein paraît bien avoir dans l'idée que la logique est à même de venir fonder une doctrine *métaphysique* et n'est-ce pas là, ce travail de fondation ou de refonte qu'il annonce, les « few adjustments and clarifications » nécessaires à la réforme de l'idéalisme schopenhauerien qu'évoquait dans son témoignage E. Anscombe ?

Poursuivons. A l'entrée du 8 décembre 1914 des *Geheime Tagebücher*, Wittgenstein écrit :

> Il est clair que le christianisme est la seule voie *certaine* vers le bonheur. Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur ? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur, en s'opposant désespérément au monde extérieur ? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens ? Est-ce une chose indigne ? Comment cela s'accorde-t-il avec le point de vue rigoureusement solipsiste ?[443]

Et encore une fois, cela vient étayer une jeunesse *idéaliste* qui n'en finit pas de ne pas finir, soit (nous le verrons, c'est pour lui tout un) un Wittgenstein encore et toujours *solipsiste* à la fin de l'année 1914, tout l'enjeu, tout le dilemme, étant, à ce moment précis – c'est là un

---

[438] P.T. Geach, « Review – Reviewed work : Ludwig Wittgenstein : Tractatus Logico-Philosophicus by G.C.M. Colombo », *The Philosophical Review*, Vol. 66, N°4 (Oct. 1957), p. 558.

[439] Nous verrons que c'est précisément sur ce point sensible – l'objectivation de la volonté – que Wittgenstein fera porter le fer et attaquera Schopenhauer.

[440] Lettre de Bertrand Russell à Lady Ottoline Morell du 23 Avril 1912, citée par B. McGuinness dans son *Wittgenstein. Les années de jeunesse (1889-1921)*, trad.fr.citée, chap. 4, p. 137

[441] Sur le statut de la matière et pour une critique du matérialisme, on se reportera à Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, trad.fr. A. Burdeau et R. Roos : *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, Livre I, §7, en particulier pp. 53-60.

[442] « Notes sur la logique », in *Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, p. 170.

[443] L. Wittgenstein, *Carnets secrets*, trad.fr.citée, pp. 79-80

ébranlement – de mesurer la distance et la compatibilité de sa propre métaphysique avec le christianisme des *Evangiles* de Tolstoï, *Evangiles* qu'il a découverts quelques semaines auparavant[444], et qui, au cœur de la guerre, lui donnent réconfort.

Quid des *Carnets 1914-1916* ? Quelques symptômes idéalistes y sont décelables. Essayons-nous à les compiler voire, si besoin, à les expliciter :

> L'univers subjectif [*Das subjektive Universum*]. (17.4.1915)
>
> *Les limites de mon langage* signifient les limites de mon monde.
> Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde [*Es gibt wirklich nu reine Weltseele*], que je nomme, par préférence, *mon* âme, [*welch ich vorzüglich* meine *Seele nenne*] et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres [*und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seelen anderer nenne*].
> La précédente remarque donne la clef permettant de décider jusqu'à quel point le solipsisme est une vérité. (23.5.1915)
>
> Je sais que le monde existe [*Ich weiss, das diese Welt ist*].
> Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel [*Dass ich in ihr stehe wie mein Auge in seinem Gesichtsfeld*]. (11.6.1916)[445]

La première entrée se passe de commentaire. Venons-en directement à la seconde, bien plus troublante. De fait, on sait qu'elle sera en partie reprise, non sans corrections, dans le *Tractatus*, et cela semble bel et bien plaider contre notre lecture, voire lui opposer un démenti catégorique. Pour autant, un examen plus patient peut, nous semble-t-il, sinon désamorcer, du moins affaiblir une telle résistance.

De fait, le mouvement qui s'amorce en ces notes, relativement au plein déploiement qui sera le sien dans les élucidations en 5.6, plein déploiement qui se prépare et s'effectue dans les entrées des *Carnets* postérieures au 2 août 1916, est ici comme bloqué, arrêté en chemin :

Ainsi du traitement appliqué à l'âme du monde, lequel se borne ici à m'attribuer, en tant que sujet ayant une relation privilégiée et exclusive avec celle-ci, une place insigne (celle, somme toute, de centre du monde), là où les entrées du 12 et 15 octobre 1916 opéreront ma propre destitution.

Ainsi de la vérité du solipsisme, dont la mesure est laissée ici en suspens : il faudra attendre l'élucidation 5.62, et la distinction *dire/montrer* qu'elle convoque, pour que le dépassement conservateur du solipsisme soit effectif, et la mesure prise.

Quant à la détermination des limites de mon langage comme venant s'identifier avec celle de mon monde, reprise telle quelle en 5.6, elle s'avère, sans plus de précisions, équivoque, et peut tout autant être lue, à ce stade, comme impliquant une forme d'idéalisme, soit l'indexation des formes logiques et de l'*a priori* sur une subjectivité transcendantale[446]. Ce d'autant qu'à cette époque, la question du statut de l'*a priori* demeure ouverte, en

---

[444] En l'occurrence le 1er septembre 1914, si l'on en croit l'entrée du 2 septembre 1914 des *Carnets secrets* (trad.fr.citée, p. 32).

[445] Nous citons à chaque fois la traduction Granger.

[446] N'est-ce pas là, précisément, l'interprétation idéaliste défendue par Hacker que nous présentions tantôt ? Dans la même direction, et de manière plus explicite encore, on pourra se reporter à l'ouvrage d'E. Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus. *A critical exposition of its main lines of thought*, op.cité, en particulier au §3 « Transcendantal Lingualism » du Chapitre XI « Wittgenstein as a Kantian Philosopher » (pp. 214-226). Nous lisons : « […] Wittgenstein's philosophical system could be called 'Critical Lingualism' or 'Transcendantal Lingualism' or even 'Lingualistic Idealism'. For Wittgenstein, too, the form of experience is 'subjective' in the transcendantal sense, the metaphysical subject being 'the subject' which uses and understands language, and which must be distinguished from the empirical self, which is part of the world describable in language. Therefore, '*the limits of my language* mean the limits of my world' (5.6). The limits of the world of the metaphysical subject, or rather, the limits of the metaphysical subject's 'logical space' of possible worlds, is determined by the limits of his language. » (pp. 220-221). Voir également les remarques précieuses d'A. Maslow, dans son *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, §4.2, pp. 148-154.

témoigne l'entrée du 1er Juin 1915[447] : elle ne sera explicitement tranchée, et l'indécision levée, que le 12 août 1916[448], dans une note qui sera reprise en 5.634.

Il faut donc attendre le début du mois d'août 1916 pour que Wittgenstein prenne acte de l'écart entre les acquis de son propre travail de clarification logique et les doctrines métaphysiques qui jusque-là étaient, plus ou moins confusément ou naïvement, les siennes, pour que soit rattrapé le retard que sa propre pensée avait pour ainsi dire contracté envers elle-même, ce en se retournant de manière critique sur lesdites doctrines jusqu'à les révoquer (ou mieux : les dissoudre par élucidation logique), bref pour que le divorce soit effectivement consommé.

Poursuivons notre lecture, et examinons la troisième entrée que nous convoquions, celle du 11 juin 1916. Si l'image de l'œil et du champ visuel sera certes reprise en 5.633, son déploiement semble ici comme prématurément arrêté. De fait, tout se passe comme si Wittgenstein souscrivait sans plus, ici, à une telle métaphore (mieux : métonymie). Et il faudra encore une fois attendre le 2 août 1916 pour qu'elle soit filée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à sa propre révocation, étant seulement à cette date que sera opéré le geste décisif d'un retournement critique, c'est-à-dire ajoutée cette précision qui change tout : « Mais l'œil, en réalité, tu *ne le vois pas*. // Et je crois que rien dans le champ visuel ne permet de déduire qu'il est vu par un œil. », – précision essentielle et qui sera reprise dans le *Tractatus*, non sans être assortie de 5.634 laquelle vient en achever l'élucidation en l'articulant avec la question d'un (introuvable) « ordre a priori des choses ».

A chaque fois, nous sommes donc comme ramenés à ce jour décisif, au tournant du 2 août 1916, et c'est bien à cette date, à cette date seulement, qu'un *non* semble pour la première fois s'élever, le négatif atteindre son comble et percer, Wittgenstein se tourner une bonne fois contre Schopenhauer c'est-à-dire contre lui-même, mettant ainsi fin à sa propre jeunesse idéaliste. Reste à déterminer la manière dont ce négatif opère.

1.2 Wittgenstein sans *Schopenhauer*.

Pour ce faire, un bref retour en arrière n'est, semble-t-il, pas vain. De fait, la difficulté inhérente à la pensée d'une telle négation (laquelle négation, notions-nous avec Granger, ne saurait se laisser identifier ni réduire à l'opération logique de négation telle que déterminée par le système de tous les connecteurs) a été relevée et mise en exergue à la toute fin de la partie précédente du présent travail.

D'une part, disions-nous, sans *négatif*, une dialectique ne saurait être authentiquement ni effectivement dialectique – il faut bien que quelque chose mette en mouvement –, de l'autre, nous achoppions à penser cette négativité dont on ne saurait évidemment faire l'économie s'il est bien question, précisément, de restituer la dialectique (non destructrice ni sceptique) des contenus, des acquis du procès d'élucidation, immanente au *Tractatus*.

Or, pouvons-nous reprendre, c'est un *non* radical qui s'annonce être à l'œuvre tant dans les élucidations en 5.6 que dans les notes postérieures au 2 août 1916 des *Carnets* et qui les préparent.

De quelle manière ce négatif opère-t-il ou vient-il à être administré ? Et de là, comment le déterminer plus avant ?

C'est par un dialogue qu'il se dispense, avons-nous anticipé. Et se fait ainsi jour *une* dialectique au cœur de *la* dialectique, en lieu et place *du* dialectique : en l'occurrence une *maïeutique*.

---

[447] « Voici le grand problème autour duquel tourne tout ce que j'écris : y-a-t-il *a priori* un ordre dans le monde, et si oui, en quoi consiste-t-il ? // Tu regardes à travers le brouillard et tu es ainsi capable de te persuader que le but est déjà tout près. Mais voici que le brouillard se dissipe, et le but n'est toujours pas en vue ! » (trad.fr.Granger citée).

[448] « Ceci est lié au fait qu'aucune partie de notre expérience n'est *a priori*. / Tout ce que nous voyons pourrait aussi bien être autre. / Tout ce que nous pouvons décrire, pourrait aussi bien être autre » (trad.fr.Granger citée). Quant à 5.634, elle ajoutera : « Il n'y a aucun ordre a priori des choses ». (trad.fr.Granger citée).

Il s'agira bien, de fait, dans ces élucidations en 5.6, de ramener le métaphysicien, c'est-à-dire Schopenhauer, au silence qu'il a rompu pour s'enfuir, c'est-à-dire aux faits dans l'espace logique, de parcourir à rebours le trajet de sa propre échappée trans-ascendante jusqu'à lui faire atteindre sa silencieuse vérité.

Dit autrement, et en mobilisant le lexique philosophique du *Tractatus* : de rebrousser (c'est-à-dire de dissoudre) le *dire* métaphysicien jusqu'à restaurer la manifestation de ce qui *se montre* de soi et que celui-ci manque ou recouvre, précisément pour avoir tenté de l'énoncer ; de défaire le château de cartes que, par ses mots surnuméraires, ses dires de trop, sa pensée flottante, il élève, jusqu'à exhiber l'indicible sol que ce faisant, métaphysiquement faisant, il avait occulté. Par quoi se découvre que le moteur de la métaphysique n'est autre que l'invincible besoin – serait-ce là une des modalités du sentiment mystique ? D'un sentiment mystique non-critiqué et qui ainsi se perd en épanchement loquace ?[449] – de dire ce qui, ne sachant que se montrer, va *en tant que tel* sans dire.

Somme toute, l'enjeu est de mesurer l'écart entre l'intention, le vouloir-dire du métaphysicien et ce qu'il finit par effectivement ou réellement énoncer. Et c'est là précisément, nous semble-t-il, la leçon de 5.62 :

> Car ce que le solipsisme *veut signifier* est tout à fait correct [*Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig*], seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre [*nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich*].[450]

Maïeutique, disions-nous, *dialectique subjective*, il convient néanmoins de préciser. Pour s'administrer par voie dialogique, il n'en reste pas moins que le mouvement en jeu ne vise nullement à faire, selon la détermination socratique, accoucher l'âme de sa propre vérité – et nous verrons le traitement précis que Wittgenstein réserve justement à une telle *âme* – mais plutôt de faire accoucher le *dire* métaphysicien de sa propre vérité, c'est-à-dire de ce qu'il a occulté en essayant de l'énoncer.

Somme toute, il est question de discerner l'esprit derrière la lettre, un sens caché derrière un sens apparent, ce qui se montre sous le dit qui l'occulte, de déplier les intentions qui ont leur gîte derrière ou dans les énoncés. C'est là une définition possible de l'*herméneutique*.[451]

Partant sommes-nous plus en mesure de déterminer cette *négativité* à l'œuvre et sur laquelle nous achoppions. Elle se donne comme œuvre d'un travail de clarification, d'élucidation : le négatif opère à la manière d'un *dissolvant*, par dispensation de clarté. Et cela renseigne sur cette dialectique immanente au *Tractatus* après quoi nous cherchons :

En son cœur, nulle contradiction motrice mais le simple écart, ou retard, à résoudre, entre la langue et elle-même, entre un *dire* (occultant et à dissoudre) et un *se montrer* (recouvert et à découvrir) : non pas, donc, la négation d'un contenu repris dans une nouvelle forme, plus haute, et qui en sera la vérité, mais le mouvement *à rebours* d'une restauration, d'un retour à la source silencieuse, au sous-jacent qui va sans dire, toujours-déjà manqué et refermé par le dire que paradoxalement il a motivé[452].

---

[449] En ce sens : 6.52, ainsi que l'entrée du 25 mai 1915 des *Carnets 1914-1916*. En ce sens, il constituerait une sorte d'équivalent du besoin métaphysique thématisé par Schopenhauer, avant d'être ramené à sa propre coïncidence silencieuse avec le monde, suite à et en vertu même de la thérapie administrée au métaphysicien.

[450] Traduction Granger.

[451] C'est précisément la définition de l'herméneutique donnée par Ricœur, dans *Le conflit des interprétations* : « J'appelle herméneutique toute discipline qui procède par interprétation, et je donne au mot interprétation son sens fort : le discernement d'un sens caché dans un sens apparent. » (citation du *Conflit des interprétations*, de P. Ricœur par M.A. Amir-Moezzi *in* « Une absence remplie de présence. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », *Bulletin of SOAS (School of Oriental and African Studies)*, Vol.64, n°1, 2001, p. 1.)

[452] Ces quelques lignes sont très tributaires du livre de Souâd Ayada (*L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, CNRS Editions, Paris, 2010, en particulier la page 11 de l' « Introduction ») dont elles ont reçu une impulsion décisive.

On comprend ainsi qu'une telle pensée n'ait rien de *tragique*, ce dont convient d'ailleurs Wittgenstein dans une note datée de 1931 :

> Dans un tel monde (le mien) il n'y a pas de tragédie, et par conséquent il n'y a pas tout cet infini qui produit justement la tragédie (comme son résultat).
> Tout est pour ainsi dire soluble dans l'éther du monde ; il n'y a pas de résistances.
> Ou pour mieux dire, les résistances, le conflit, n'y deviennent pas quelque chose de magnifique ; ils deviennent au contraire une *faute*.
>
> Le conflit se résout un peu comme la tension d'un ressort dans un mécanisme que l'on ferait fondre (ou que l'on dissoudrait dans l'acide nitrique). Dans une telle 'solution' il n'y a plus de tensions.[453]

Reprenons. Comment, précisément, ce mouvement de restauration, dont le terme est le dépassement ou l'assomption du métaphysicien en sa propre vérité silencieuse (laquelle précède ses dires tout en les motivant), en ce silence qu'il a toujours-déjà rompu pour se donner place insigne (et qui pour cela-même n'est jamais comme tel advenu : l'origine fait désespérément défaut), se déploie et opère-t-il ?

C'est à 6.53 qu'il revient, semble-t-il, d'en préciser la formule :

> La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions des sciences 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 la philosophie – mais ce serait la seule strictement correcte.[454]

Par où se fait jour que la seule méthode philosophique *en droit* correcte, telle qu'annoncée en ces lignes – laquelle, avions-nous déjà noté[455], n'est pas celle pratiquée tout du long et *en fait* par le *Tractatus* – n'est pas tant *à venir*, réservée pour un futur qui aura à s'ouvrir, clarification faite, au-delà du livre[456], que déjà à l'œuvre au présent de l'ouvrage, dans cette parenthèse ou court-circuit qui en fait le cœur, là précisément où le négatif culmine : les élucidations en 5.6.

Tout se passe donc comme si, avant même que de prétendre l'appliquer à un *autre*, et afin que le livre soit en mesure d'être déployé (ou entendu) en toute sa radicalité, Wittgenstein (aussi bien que le lecteur en personne) aura eu à se l'administrer à lui-même, à l'homme qu'il est et qui, en tant que précisément il est un homme, ne saurait pas ne pas être commis avec la métaphysique.

Car nous le disions : si dialogue critique il y a bien, c'est tout autant à Schopenhauer qu'au métaphysicien que lui-même fut (et que ce faisant il cesse d'être) que Wittgenstein s'adresse et s'en prend.

Aussi, et c'est là une preuve supplémentaire venant étayer notre lecture, présente-t-il – dans les *Carnets*, à l'entrée (entrée, qui notons-le sera reprise en 5.64 non sans être tronquée ou raccourcie, réduite à l'essentiel) du 15 octobre 1916, soit bien après le décisif 2 août de la même année, et une fois la poussière pour ainsi dire retombée – son *propre* parcours ainsi :

---

[453] L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.G.Granel : *Remarques mêlées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1990, [1931], pp.20-21.

[454] Traduction Granger.

[455] Se reporter à la deuxième section « La tâche de la philosophie », du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

[456] K.T. Fann, dans *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, op.cité, Chap. IV, pp.30-31, distingue trois manières de philosopher (avant, pendant, après le *Tractatus*), et lit en 6.53 l'annonce de ce en quoi consistera la philosophie '*after* the *Tractatus*'.

> La voie [*Der Weg*] que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques [*Der Idealismus scheidet aus der Welt als unik die Menschen aus*] ; le solipsisme m'isole moi seul [*der Solipsismus scheidet mich allein aus*] ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde [*und endlich sehe ich, dass auch ich zur übrigen Welt gehöre*] ; d'un côté, il ne reste donc *rien*, de l'autre, *le monde* en tant qu'être unique [*auf der einen Seite bleibt also* nichts *übrig*]. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme [*So führt der Idealismus streng durchdacht zum Realismus*].[457]

Ce passage-clef, disposé selon trois stations et articulé par deux transitions, – lu *chronologiquement*, et même *biographiquement*, étant précisé qu'il s'agit d'une biographie philosophique – s'avère récapituler la trajectoire propre, pour ainsi dire vécue, du philosophe (d'une jeunesse idéaliste, radicalisée en solipsisme, au retournement réaliste qui la dépasse, en délivre la vérité et ce faisant la clôt), et partant venir donner un gage à notre essai de reconstruction génétique – lu *logiquement* – vient ressaisir et thématiser la pulsation, le rythme, les scansions ou moments de la thérapie qu'à lui-même tout autant qu'à Schopenhauer, Wittgenstein administre, et dont la figure effective, la version finale et corrigée constitue les élucidations en 5.6.

Nous pouvons donc désormais – puisqu'ayant en main *et* leur plan *et* leur méthode – nous essayer à déplier une bonne fois ces élucidations, selon leur (dia)-logique ou dialectique immanente, et mettre ainsi à l'épreuve notre lecture, laquelle relève encore, à ce stade, sinon de la simple spéculation, du moins de l'ordre de l'hypothèse ou de la conjecture.

2. Herméneutique de la vie humaine.

2.1 La radicalisation de l'idéalisme en solipsisme.

Ce premier geste – soit le passage de l'idéalisme au solipsisme – ne trouve, dans les élucidations en 5.6, guère droit de citer, sinon implicitement, dans la mesure où il est supposé par celles-ci.

Et pour cause : Wittgenstein, allant droit à l'essentiel, y focalisera la thérapie sur l'on ne peut plus renversante, alors toute fraîche, et décisive, conversion du solipsisme en réalisme. En témoigne, avons-nous déjà relevé, 5.64 qui, réécrivant l'entrée du 15 octobre 1916, l'élague de ce premier moment.

Cette passe inaugurale – étant coup d'envoi irréductible ni substituable, et toile de fond sur quoi s'écrit, dans le *Tractatus*, le groupe d'élucidations qui nous occupe – ne saurait cependant être négligée, à tout le moins si l'on veut avoir chance de rendre intelligible le mouvement en jeu dans son intégralité.

En quoi *l'idéalisme isole-t-il du monde les hommes en tant qu'êtres uniques*, pour reprendre la formule des *Carnets* ?

Schopenhauer renseigne sur ce point. On le sait, sans aller plus loin que le titre de son maître ouvrage, sa métaphysique se donne, au premier abord, comme un dualisme, le monde s'y trouvant clivé en *représentation* et en *volonté* (identifiée à *l'en soi*).

Qu'en est-il de cette *Vorstellung* ? Œuvre du sujet connaissant – sujet connaissant en outre, et selon sa détermination initiale, irréductible à l'ego psycho-physique, au moi empirique – elle n'existe que par et pour lui :

> Le sujet est […] le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de

[457] Traduction Granger.

> connaissance. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation.[458]

C'est dire que tout ce qui nous entoure et qui apparaît, tout ce que l'on voit, est conditionné par les formes *a priori* du sujet, c'est-à-dire, somme toute, par l'appareillage formel de l'esprit humain (en un sens suffisamment large d'*esprit*, pour envelopper non seulement la raison comme faculté des concepts et de l'abstraction, l'intellect comme lieu du principe de raison suffisante, mais également la sensibilité, dont les formes, l'espace et le temps, sont constitutives de la connaissance par intuition), et déterminé par la loi qui veut que sans sujet, pas d'objet.

Certes, Schopenhauer ménage-t-il une multitude de degrés dans l'échelle du vivant, et va jusqu'à reconnaître aux animaux une ébauche, plus ou moins aboutie selon les espèces, d'intellect – la raison demeurant, selon lui, le privilège exclusif des hommes. Il faut toutefois noter que si partage du privilège il y a bien, l'échelle en question, ainsi que les degrés d'intelligence qu'elle sert à repérer, est téléologiquement orientée, l'homme étant précisément la fin, le point d'aboutissement ultime, et en cela la mesure, d'un tel progrès de la connaissance.

Partant, commence à se deviner en quoi l'idéalisme de Schopenhauer isole du monde les hommes en tant qu'êtres à part : tout se passe, de fait, comme si la représentation était leur royaume, royaume dont, en tant que sujets, ils sont le support et l'artisan.

Quant aux limites, à la frontière de cet empire dans un empire, elle se trace (c'est la dimension critique d'une telle pensée) premièrement ainsi :

> Ces deux moitiés [*i.e.* le sujet et l'objet] sont donc inséparables, même dans la pensée ; chacune d'elles n'est réelle et intelligible que par l'autre et pour l'autre ; elles existent et cessent d'exister ensemble. Elles se limitent réciproquement : où commence l'objet, le sujet finit. Cette mutuelle limitation apparaît dans le fait que les formes générales essentielles à tout objet : temps, espace, et causalité, peuvent se tirer et se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet ; ce qu'on peut traduire dans la langue de Kant, en disant qu'elles se trouvent *a priori* dans notre conscience.[459]

Arrêtons-nous plus précisément sur ce qu'il en va du sujet. Ce dernier ne saurait être lui-même, en tant que sujet, connu, ce pour la simple raison que toute tentative de le connaître ferait de lui un *objet*, et le manquerait ainsi nécessairement comme *sujet*. Peut-on au mieux en avoir l'intuition, de l'intérieur et subjectivement, alors que l'on s'exerce à connaître autre chose, que l'on est soi-même connaissant et que cette connaissance est dirigée vers l'extérieur :

> Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le *sujet*. […] Mais le sujet lui-même, le principe qui connaît sans être connu, ne tombe pas sous ces conditions [*i.e.* les conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace] ; car il est toujours supposé implicitement par elles. On ne peut lui appliquer ni la pluralité, ni la catégorie opposée, l'unité. Nous ne connaissons donc jamais le sujet ; c'est lui qui connaît, partout où il y a connaissance.[460]

D'où, en droite ligne, une première occurrence de la métaphore de l'œil, et peut-être vaudrait-il mieux, en vérité, parler de métonymie – le champ visuel faisant ici fonction de partie prise pour le tout (de la représentation) :

---

[458] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre I, §2, p.27.
[459] *Ibid.*, Livre I, §2, p. 28
[460] *Ibid.*, Livre I, §2, pp. 28-29

> Mais le moi, voilà le point noir de la conscience, tout ainsi que dans le tissu de la rétine c'est précisément le point d'insertion du nerf optique qui est aveugle, que la substance même du cerveau est d'une complète insensibilité, que le corps du soleil est sombre, et que l'œil enfin, qui voit tout, est incapable de se voir lui-même.[461]

Revenons, ceci ayant été établi, aux *Carnets 1914-1916* et à cette radicalisation de l'idéalisme en solipsisme dont ils sont censés archiver la trace, soit à la transition faisant passer des hommes saisis et distingués en tant qu'êtres uniques, à l'homme que je suis et qui, si l'on en croit Wittgenstein, seul peut à bon droit prétendre à une telle situation, insigne.

Certaines pages de Schopenhauer flirtent certes avec le solipsisme. Par exemple :

> Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que les millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi.[462]

Schopenhauer, pour autant, résiste, et violemment refuse ce qu'il nomme – et pour cause, le terme de *solipsisme* n'avait, à l'époque, pas encore été inventé[463] – *égoïsme théorique* :

> […] *l'égoïsme théorique* […] considère tous les phénomènes, sauf son propre individu, comme des fantômes, tout de même que l'égoïsme pratique, qui, dans l'application, ne voit et ne traite comme une réalité que sa personne, et toutes les autres comme des fantômes. On ne pourra jamais réfuter l'égoïsme théorique par des preuves ; toutefois, il n'a jamais été en philosophie que comme un sophisme sceptique, non exposé comme conviction. On ne le rencontrerait, à ce titre, que dans une maison d'aliénés ; et alors, ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter ; c'est pourquoi nous n'en tiendrons aucun compte, à cet égard, et nous le considérerons comme le dernier retranchement du scepticisme, qui, par nature, aime la chicane.[464]

Autrement dit, si le monde s'avère bien être ma représentation, enclose dans la sphère de ma conscience et de ses formes, si donc les autres hommes, tels qu'extérieurement, objectivement ils se montrent à moi, sont tout autant ma représentation, et si en outre le sujet n'est, ne saurait être, en tant que sujet, autrement attesté que subjectivement et de l'intérieur (précisons que chacun a le monopole exclusif d'une telle attestation), se pose la question de savoir comment, par quel moyen je suis en mesure de poser l'existence, qui pourtant semble aller de soi, de sujets (connaissant) autres que moi.

Comment, à partir du centre que je me révèle être, puis-je étendre ce privilège insigne que je découvre être mien en me découvrant sujet (pour qui tout le reste est objet) aux autres hommes, voire, selon une multitude de degrés, aux autres vivants ? De fait, jamais ne serai-je en mesure de pénétrer la conscience de l'autre, jusqu'à pour ainsi dire occuper subjectivement son propre *situs* ou perspective, et partant, rien ne garantit que les corps humains autres que le mien, et que j'objective, soient la manifestation ou l'apparition d'autant de sujets.

---

[461] *Ibid.*, « Supplément au livre quatrième », Chap.XLI « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi », p. 1237

[462] *Ibid.*, Livre I, §2, p. 28 (voir également p. 1098 de *Ibidem*, « Supplément au livre troisième », Chap. XXX « Du pur sujet connaissant »).

[463] Si l'on en croit Severin Schroeder, qui lui-même s'en remet à l'article « Solipsismus », de G. Gabriel in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (eds.), Band 9, Basel, Schwabe, 1995 : « It's only since the 1870s that the term 'solipsism' has been used instead of '(theoritical) egoism'. », (« Schopenhauer's Influence on Wittgenstein », in *A companion to Schopenhauer*, B. Vandenabelee ed., Oxford, Blackwell, 2011, Chap.24, note 9.

[464] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre II, §19, p.146 (se reporter également au « Supplément au livre quatrième », Chap. XLI, p.1257).

Telle question est assurément difficile, d'où certainement la véhémence, dont Schopenhauer, comme acculé, fait ici preuve, ne sachant se résoudre à ne rencontrer que lui-même dans le monde, ou, au mieux, à un monde peuplé de sujets solitaires, de rois sans divertissement qui mutuellement et souverainement s'ignorent, chacun se pensant seul au monde.

Pour sa part – et tablant sur l'identification de la chose-en-soi à la volonté qui ainsi prend rang d'essence de la manifestation, le phénomène étant, dans cette perspective, à saisir comme objectivation ou apparition de celle-ci – Schopenhauer, de manière somme toute classique, procèdera par *analogie*[465].

Wittgenstein, quant à lui, refusera une telle extension : on le voit, dans les *Carnets*, à l'entrée du 15 octobre 1916, déconstruire patiemment la solution schopenhauerienne, en faisant précisément porter le fer sur cette objectivation de la volonté qui fait le fond de l'argument schopenhauerien, c'est-à-dire du jeu en zigzag des analogies qu'il déploie. Nous réserverons cependant l'étude de cette entrée pour le chapitre suivant, lequel sera consacré au traitement accordé par notre auteur à la Volonté, et nous bornerons pour l'heure à ceci :

Que le lien du sujet au corps humain qui en ait le support, ou mieux l'objectivation, n'est jamais qu'empirique, c'est-à-dire contingent, – il n'y a de nécessité que logique[466], voilà ce qui s'élucide en effet dans le *Tractatus*, c'est-à-dire d'autre nécessité que celle du canevas logique dont les tautologies montrent la formule – aussi ne saurait-on, c'est justement ce que fait Schopenhauer, lui attribuer une quelconque nécessité (métaphysique), soit-elle, une telle nécessité, bien distinguée de celle de la connexion causale valant (et c'est précisément la limite, si l'on s'en remet à Schopenhauer, du principe de causalité ou de raison suffisante : sa juridiction est bornée au monde comme représentation) pour l'empirie.

En outre, qu'énonçant une telle doctrine – selon laquelle il y a au moins autant de sujets que d'êtres humains – Schopenhauer achoppe à donner une signification aux signes qu'il manipule (selon la leçon de 6.53), partant, que la projection qu'il tente n'est pas effective, ne sachant ainsi que retomber en non-sens.

Car précisément, l'intériorité, la subjectivité si l'on préfère, que je suppose en l'autre afin d'en faire, au lieu d'une simple partie de ma représentation (d'un objet qui n'existe que par et pour moi), un authentique et réel sujet, n'est nullement un fait, ni un état de choses que je serais à même de rencontrer *dans* le monde, de mesurer[467].

Peut-être l'identification d'une telle méthode (en l'occurrence celle annoncée par 6.53) comme étant à l'œuvre ici risque-t-elle, à ce stade, de paraître anachronique : si une tension entre le génétique et le structural ne saurait être niée, demeurant comme telle encore à résoudre, il ne faut pour autant pas oublier que dans la perspective du *Tractatus*, perspective que nous faisons ici nôtre, elle n'est nullement sans vérité ni pertinence.

Et c'est dire en tout cas que le métaphysicien se paie de significations imaginaires, s'avérant incapable d'indiquer de quoi il parle ou prétend parler – le sujet en tant que tel, y

---

[465] « Nous avons donc maintenant, de l'essence et de l'activité de notre propre corps, une double connaissance bien significative, et qui nous est donnée de deux façons très différentes [*i.e.* comme représentation *et* comme volonté]; nous allons nous en servir comme d'une clef, pour pénétrer jusqu'à l'essence de tous les phénomènes et de tous les objets de la nature qui ne nous sont pas donnés, dans la conscience, comme étant notre propre corps, et que par conséquent nous ne connaissons pas de deux façons, mais qui ne sont que nos phénomènes ; nous les jugerons par analogie avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et, d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté*. » (*Ibid.*, Livre II, §19, pp.146-147)

[466] *Tractatus*, 6.37, 6.375.

[467] Ainsi pourrait être lue la résurgence solipsiste – la rechute ? A moins que cela ne fasse signe vers la vérité (conservée par le *Tractatus*) du solipsisme, c'est ce que laisse penser sans trop de doute le contexte immédiat de l'extrait – que donnent à lire les *Carnets* à la date du 2 septembre 1916 (rappelons-le, car cela confère un sens on ne peut plus radical à l'extrait : alors que Wittgenstein, engagé dans l'armée autrichienne, en pleine Première Guerre Mondiale, a fait l'expérience du feu et connu l'ébranlement du front, c'est-à-dire a croisé l'Histoire avec sa grande Hache) : « Que m'importe l'Histoire ? Mon monde est le premier et seul monde ! // Je veux rapporter comment *j'*ai trouvé le monde. // 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. // J'ai à juger le monde, à mesurer les choses. » (trad.fr.Granger)

compris pour Schopenhauer, n'étant, encore une fois, ni un fait (*i.e.* une représentation) ni un objet, et surtout, autrui en tant que sujet m'étant absolument inaccessible, et impossible, telle impossibilité étant indépassable, à attester directement en tant que sujet.

Cette dernière incise, à propos d'un introuvable sujet, nous ramène au *Tractatus*, plus précisément aux élucidations 5.63-5.632, lesquelles constituent les premiers coups assénés par Wittgenstein lors de son duel avec Schopenhauer, l'ouverture du dialogue thérapeutique dont nous tenons ici l'hypothèse, et qu'il convient d'examiner.

Ayant développé rigoureusement, jusqu'à son propre bout, l'idéalisme schopenhauerien en solipsisme[468], c'est-à-dire récusé l'extension exorbitante du privilège qui est le mien d'être sujet aux autres membres de l'humanité (et *a fortiori* aux animaux), c'est-à-dire, en un sens, ayant porté l'idéalisme à sa figure la plus haute car la plus radicale, Wittgenstein peut, l'ayant isolé, focaliser l'analyse sur ce qui fait le cœur, la décision originaire de l'idéalisme de Schopenhauer, soit son essence.

Il ne s'agira pas, ou plus, d'attaquer l'attribution d'une subjectivité (analogue à celle que je vis subjectivement, en première personne et de l'intérieur) à autrui, mais bien de questionner (et critiquer jusqu'à la refuser) ma propre érection (érection de cet individu humain que je suis) en sujet transcendantal connaissant, dont l'œuvre constituée serait le monde comme représentation.

On comprend alors d'autant mieux que les élucidations en 5.6 puissent se permettre de faire l'économie de ce mouvement de radicalisation de l'idéalisme en solipsisme. De fait, le solipsisme, en tant qu'il en exhibe l'essence de manière 'pure', ne saurait tomber qu'en emportant avec lui l'idéalisme : si le premier ne résiste pas à l'examen, le second, qui s'avère n'en être que la laborieuse extension, ne le saurait *a fortiori* pas non plus.

2.2 L'examen du solipsisme.

La parole commence par être donnée au métaphysicien, ou prise par lui. Ce dernier annonce d'emblée, en 5.63, et de manière très ramassée, ce qui fait le fond de sa propre pensée :

> Je suis mon monde. (Le microcosme.) [*Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos)*][469]

Le terme même de *microcosme*, on le sait, réfère de manière patente à Schopenhauer. Pour autant, et dans la mesure précise où Wittgenstein, en ce groupe d'élucidations, focalise la critique sur la figure du sujet connaissant, c'est-à-dire du sujet de la représentation, renvoyant à plus loin (en l'occurrence à 6.4 et suivantes) l'examen de la Volonté – ce, du moins dans le *Tractatus* : la recherche déployée par les *Carnets*, quant à elle, a plutôt tendance à un

---

[468]Peut-être est-ce Otto Weininger, lui aussi lecteur de Schopenhauer, à avoir indiqué à Wittgenstein la possibilité d'une radicalisation de l'idéalisme en solipsisme. Ainsi, dans *Über die letzten Dinge*, ouvrage posthume (1904/1907), nous lisons : « « Neither can the idea of truth be demonstrated; for if it were to be demonstrated, then I might have wanted the truth for the sake of something else. Likewise my own existence, the "I", if it is to have *value, cannot* be proven; and likewise the "you", when it is not the consequence of a reason and is not to be used as the means to an end, cannot be demonstrated. *The refutability of solipsism* is no more *compatible* with *ethics*, than is the possibility of *proving* the existence of one's own ego. It is therefore contained in the idea of the self that neither one's own self nor that of another can be demonstrated. If it were deducible, it would not be ultimate. Refutations of the thesis of solipsism are constantly being sought; not one year of the last twenty has passed without bringing at least one attempt at its refutation. Obviously people do not understand at all the pathos that underlies the sentence, "The world is *my* representation." It means, *something will be altered when I do not exist. I* become *substance*, and "*duae ejusdem naturae substantiae non dantur*" [There are not two substances of the same nature. (In fact this phrase is in the Note, not the Corollary.)]. (Spinoza, *Ethics* II, 10, cor.) To recoil from solipsism is to be incapable of independently giving value to existence, to be incapable of rich solitude, it is to need to hide in the crowd, to *disappear* into a throng, to *perish.* It is craven. » (*On last things*, trad.angl. S. Burns, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2001, « Section 6 : Culture », pp. 118-119). Sur les rapports Weininger/Wittgenstein, on pourra consulter : *Wittgenstein reads Weininger*, D. Stern&B. Szabados (eds), Cambridge, At the University Press, 2004.

[469] Nous suivrons dans ce qui suit, sauf indication expresse, la traduction Granger.

traitement conjoint des deux champs de problèmes, par intrication et tressage –, la signification du terme ne saurait que subir un premier amendement, mieux : une réduction, relativement à l'usage schopenhauerien.

De fait, si, dans le *Monde comme volonté et comme représentation*, l'homme se révèle bien *microcosme*, c'est en tant qu'il est en mesure de se saisir lui-même selon une double modalité : comme volonté (on pourrait dire, sans trop forcer, mais par raccourci : en tant que *Leib*) et comme représentation (en tant que *Körper*).

Pour cette raison, chaque individu humain s'avère, en vertu précise de sa dualité, constituer une sorte de monde en miniature, de projection, par réduction d'échelle, du macrocosme[470], étant rappelé que le monde lui-même, le monde entier, le monde en grand, est traversé par ce partage constitutif en volonté et en représentation, en *en soi* et en phénomène.

Wittgenstein, divisant la difficulté et faisant voir ainsi la différence des registres, ne saura donc, à ce stade, que réserver au terme l'acception suivante (surtout si l'on se souvient des témoignages d'E. Anscombe et de P.T. Geach) : je suis microcosme en tant que le monde est une représentation dans *ma* conscience, je suis le (ou un) monde à moi tout seul, bref, je suis *mon* monde – le possessif *mon* prenant ici valeur d'indice de la subjectivité transcendantale constituante, indice venant signer le royaume qu'est ce domaine de la conscience, en précisant que le monde tel qu'il se montre et s'ouvre à moi n'est jamais que *ma* représentation.

Je suis ma conscience, donc, dont le monde, en tant que représentation, est partie. D'où également 5.621 – *le monde et la vie ne font qu'un* – dont la fonction est de faire transition vers le moment proprement thérapeutique des élucidations en 5.6. Là encore, c'est Schopenhauer qui s'exprime, et là encore, la pensée qui s'annonce est comme amendée :

Par *vie*, et en vertu même de la séparation des registres qu'opère Wittgenstein, il ne faudra en effet pas entendre ici le vouloir-vivre schopenhauerien, c'est-à-dire l'essence de la manifestation, mais, l'examen étant borné au sujet connaissant comme tel, la vie de la représentation, c'est-à-dire la vie (transcendantale, et non pas psychologique au sens empirique) de la conscience ou du sujet, et qui s'avère être le monde, bref la vie (subjective) de l'*ego* constituant[471].

Que répond Wittgenstein à ces revendications métaphysiques ? D'une manière tout aussi lapidaire, il en prend immédiatement le contre-pied, et annonce brutalement la couleur, en 5.631 :

> Il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation [*Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht*].

Limpide fin de non-recevoir, donc, aussi franche qu'une gifle, et qu'il explicite sans tarder, toujours en 5.631, ainsi :

> Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé* [*Die Welt, wie ich sie vorfand*], je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps [*meinen Leib*], et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, [*welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht*] etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet [*die ist nämlich eine methode, das Subjekt zu isolieren*], ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet [*oder vielmehr zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt*] : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question [*nicht die Rede sein*] dans ce livre[472].

---

[470] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre II, §29, p.213

[471] « 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. » (Carnets, 24.7.1916) ; « C'est seulement de la conscience de l'unicité de ma vie que naissent la religion – la science – et l'art. » (1.8.16), et suivant immédiatement : Et cette conscience, c'est la vie même. » (le 2 août 1916, juste avant la remis en cause du sujet de la représentation). Nous avons donné la traduction Granger.

[472] On trouve une première occurrence, précoce, du *Monde tel que je l'ai trouvé* dans les *Carnets*, à l'entrée du 23 mai 1915. La conclusion qu'il en tire dès cette date est bien, déjà, « qu'en un sens important il n'y a pas de sujet ». Cela ne

A tenir le livre de compte du monde, à réaliser l'inventaire de ce dernier, il appert que le sujet connaissant, tel que déterminé par Schopenhauer, est introuvable. La soustraction mise en œuvre ne saura jamais buter sur lui ni donc l'en abstraire.

Précisons en outre qu'un tel livre, dans quoi le sujet ne viendra à briller que par son absence, et dont Wittgenstein fait ici l'hypothèse – là encore, le clin d'œil est patent – aurait aussi bien pu être intitulé (c'est rigoureusement tout un) *Le monde comme représentation (*mais non pas *comme volonté)* : c'est dire que l'ouvrage projeté ne se donne autrement que comme une version, certes élaguée, du grand œuvre schopenhauerien, étant tronquée de tout ce qui a trait à la volonté métaphysiquement déterminée (comme *en soi* ou essence), Wittgenstein se bornant, à ce stade du *Tractatus*, à évoquer un repérage de la volonté *empirique* (celle qui meut le corps), dans le cadre d'une recension de la représentation.

Soit. Mais Schopenhauer, on l'a vu, ne saurait, à ce stade de son maître ouvrage, que souscrire à une telle explicitation, soit admettre et même soutenir que le sujet, étant irréductible à un objet, demeure inconnaissable, c'est-à-dire échappe, en tant que sujet, à la représentation qu'il conditionne. C'est même précisément le sens de la première occurrence de la métaphore de l'œil et du champ visuel que nous relevions tantôt sous sa plume.

D'où 5.632 et le repli qu'il met en scène, Schopenhauer opposant :

> Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde [*Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt*].[473]

Nous retrouvons le tour critique, précédemment mis au jour dans le *Monde comme volonté et comme représentation*, selon quoi les limites du monde représenté ne sont autres que les formes *a priori* de la conscience, et qui permet, ainsi passe la ligne, un partage clair entre ce qui revient au sujet et ce qui revient à l'objet.

Arrivé là, le dialogue est enfin à même de culminer, et Schopenhauer, acculé pour de bon, de recevoir le coup de grâce. La nasse wittgensteinienne irrésistiblement se referme, précisément en 5.633, seule élucidation à être de forme explicitement dialogique :

> Où, *dans* le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné [*Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken*] ?
> Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel [*Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld*]. Mais l'œil, en réalité, *tu ne le vois pas* [*Aber das Auge siehst du wirklich nicht*].
> Et rien *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un œil [*Und nichts am Gesichtsfeld lässt darauf schliessen, dass von einem Auge gesehen wird*].

La métaphore de l'œil et du champ visuel mobilisée ici ne saurait faire signe vers l'usage que nous avions déjà relevé dans Schopenhauer[474] – et pour cause : en la convoquant, il était alors question, pour le métaphysicien, d'illustrer ceci que, de même que l'œil ne saurait se voir *voyant* (ce qui, notons-le par ailleurs, exclut le cas particulier des miroirs), le sujet, ne

---

vient-il pas opposer un démenti catégorique à notre hypothèse selon laquelle le divorce Wittgenstein / Schopenhauer ne sera consommé que le 2 août 1916 ? Non pas ! Car nous allons le voir : Schopenhauer souscrirait tout à fait à une telle déclaration (le sujet connaissant, condition de la représentation, s'avérant, en tant que sujet, introuvable dans le monde comme représentation, inconnaissable). Aussi bien, et sans plus de précisions (les précisions décisives étant apportées après le 2 août 1916), à ce stade *des Carnets*, peut-elle être lue comme une déclaration sinon solipsiste du moins idéaliste.

[473] Trad. Granger légèrement modifiée.

[474] Remarquons que David Pears, tant dans *The False Prison*, que dans son article : « The Ego and the Eye : Wittgenstein's Use of an Analogy » (*Grazer Philosophische Studien*, 44, 1993, pp. 59-68) se borne, s'arrête à relever la première occurrence de l'image de l'œil et du champ visuel que nous avons identifiée, sans aller jusqu'à apercevoir et recenser les autres usages de l'œil dont use le *Monde comme volonté et comme représentation*, auxquels nous allons venir. Telle lacune, nous semble-t-il, ne saurait que grever sa lecture.

sachant se connaître lui-même en tant que tel, s'avère de même strictement irreprésentable (*i.e.* inconnaissable au sens strict) – lequel n'est à ce stade déjà plus d'actualité, Schopenhauer ayant joué ce va-tout en 5.632.

Il revient donc de se mettre à la recherche, dans le *Monde comme volonté et comme représentation,* d'autres apparitions de cette image, si l'on veut avoir chance de déployer le dialogue jusqu'à son bout.

Or il apparaît, à l'examen, que le plus souvent, Schopenhauer joue sur l'œil, non pour illustrer l'irréductibilité du sujet connaissant à un objet, mais pour imager ou exemplifier, par métonymie, les rapports, déterminés de manière idéaliste, du sujet et du monde, et ce, dès la première page du premier paragraphe du premier livre de son maître ouvrage :

> Le monde est ma représentation. – Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, *mais seulement un œil qui voit ce soleil,* une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-même.[475]

Quelques pages plus loin :

> Cependant la loi de causalité et les études sur la nature, auxquelles elle sert de principe de régulateur, nous conduisent à cette conclusion certaine que, dans l'ordre du temps, tout état plus parfait de la matière a dû être précédé d'un autre moins parfait ; par exemple, que les animaux ont existé avant l'homme, les poissons avant les animaux qui vivent sur terre, et avant eux, les végétaux ; enfin que, d'une manière générale, le règne inorganique a été antérieur au règne organique ; la matière primitive a donc dû subir une longue série de transformations, *avant que le premier œil ait pu s'ouvrir. Pourtant, c'est bien de ce premier œil une fois ouvert (fût-ce celui d'un insecte) que tout l'univers tient sa réalité ; cet œil était, en effet, l'intermédiaire indispensable de la connaissance, pour laquelle et dans laquelle seule le monde existe, sans laquelle il est impossible même de le concevoir* ; car le monde n'est que représentation, et, par suite, il a besoin du sujet connaissant comme support de son existence.[476]

Soit. Mais est-ce bien là une image ? Une métonymie, tentions-nous ? Non pas : à y bien regarder, ce n'est pas du tout une image. Car c'est l'œil en tant qu'œil, en tant qu'*organe,* qui ici est convoqué, et ce, ni métaphoriquement ni métonymiquement, mais comme au premier degré. Pour clarifier la chose qui s'annonce, un énième détour par Schopenhauer, creusé plus avant, est alors nécessaire :

De fait, nous touchons là à une pièce essentielle de son système métaphysique : l'objectivation du sujet connaissant.

Si l'homme est effectivement un être à part, dont la situation est insigne – en tant précisément que c'est en et par lui seul que la représentation atteint son plein déploiement, est

---

[475] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre I, §1, p.25 (c'est nous qui soulignons).

[476] *Le monde comme volonté et comme représentation,* trad.fr.citée, Livre I, §7, p.58 (nous soulignons). On note une réminiscence de ces lignes de Schopenhauer dans les *Philosophische Untersuchungen* – ce qui nous paraît faire la preuve que Wittgenstein n'était pas ignorant de cet usage schopenhauerien de l'œil, et donner un gage supplémentaire à notre lecture : « L'évolution des animaux supérieurs et de l'homme, et à un certain stade, l'éveil de la conscience. L'image est à peu près celle-ci : Le monde, en dépit des vibrations de l'éther qui le traversent, est obscur. Mais un jour l'homme ouvre son œil voyant, et tout s'éclaire. // Notre langage décrit d'abord une image. Ce qu'il convient de faire de l'image, la façon dont il faut l'employer, reste dans l'obscurité. Il est pourtant clair que c'est ce qu'il faut chercher si nous voulons comprendre le sens de ce que nous disons. Mais l'image semble nous épargner ce travail ; elle fait déjà signe vers un emploi déterminé. C'est ainsi qu'elle nous abuse. » (*Recherches philosophiques*, trad.fr. Fr. Dastur, M. Elie, J-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, Tel, 2004, « Deuxième partie », § vii, p. 262). Remarquons que Wittgenstein traite ici la référence schopenhauerienne, non pas comme une doctrine ou une théorie (c'est ainsi pourtant que Schopenhauer la présente) mais bien comme une simple *image* nous fourvoyant.

portée au comble de sa richesse, là où, aux barreaux inférieurs de l'échelle du vivant, elle n'est encore qu'ébauche ou maigre esquisse – il faut pourtant admettre que l'homme, tel qu'on peut le rencontrer, n'est lui-même qu'une partie du monde comme représentation, soit un *objet*.

Toute la difficulté est alors de comprendre comment, ce qui n'est qu'une partie de la représentation, peut, dans le même temps, constituer le tout de la représentation[477], c'est-à-dire de déterminer précisément les rapports de l'homme et du sujet connaissant.

Comment le *tout* pourrait-il bien être l'œuvre d'une de ses *parties* ? C'est précisément une telle difficulté – difficulté d'autant plus grave qu'en l'absence de connexion substantielle avec le sujet connaissant, l'homme, rabattu au rang de simple objet, et le sujet à celui d'instance étrangère, perdrait le privilège insigne qui est sien d'être le maître du royaume de la représentation – que vient solutionner la doctrine de l'objectivation.

Elle permet, si l'on en croit Schopenhauer, de réconcilier le point de vue du médecin et celui du philosophe, l'intérieur et l'extérieur, la pensée et l'encéphale[478], de faire la preuve que le sujet qui connaît n'est nullement « une tête d'ange ailée, sans corps »[479].

Il s'agira de poser, non sans essayer de s'en remettre à l'expérience, que le cerveau (ainsi que les nerfs et organes des sens, disons : le système nerveux au sens large) est l'objectivation de ce qui se donne intuitivement, et subjectivement, comme pensée (en un sens suffisamment large pour envelopper sensation et perception, ainsi que les activités de l'intellect et de la raison).

Bref, tout se passe comme si les formes *a priori* de la conscience, passant à leur propre crible – et cela fait une curieuse boucle ou *nexus* : somme toute, cela se ramène, schématiquement ou logiquement, aux cas d'un ensemble (mathématique) s'incluant comme partie de lui-même, d'une fonction se prenant elle-même pour argument, ou d'une carte (géographique) se figurant elle-même sur la carte qu'elle est – se donnaient une objectité, comme si les facultés de l'esprit s'auto-représentaient en organes, et les actes de la connaissance, en se retournant sur eux-mêmes, s'incarnaient.

Partant, et malgré le paradoxe apparent, on pourra, sans contradiction, affirmer que le monde tel qu'il se montre ou présente à nous n'est qu'un phénomène cérébral, qu'il a son lieu dans le cerveau, lors même que ledit cerveau n'est qu'une partie dudit monde censé justement être en lui.

Certes, pour laisser se déployer une telle doctrine en toute sa hauteur et profondeur, selon toutes ses implications et motivations, il aurait fallu introduire la médiation de la Volonté : soit montrer que le sujet connaissant n'est que l'efflorescence de cette dernière (métaphysiquement saisie comme essence du monde, c'est-à-dire identifiée à la chose-en-soi), en et par quoi celle-ci, jusqu'alors aveugle, prend conscience d'elle-même, accède au grand jour de la représentation, que partant, le corps n'est lui-même qu'une objectivation de la Volonté, *et cætera*.

Nous pouvons néanmoins, semble-t-il, faire ici l'économie de toutes ces médiations, dans la mesure précise où Wittgenstein opte, dans le *Tractatus*, – nous nous répétons – pour un traitement différencié de la Volonté et du sujet de la représentation.

Surtout, et là est la vertu d'une telle parcimonie, cela nous met en mesure de mieux comprendre la raison ultime de ce traitement en deux temps, par Wittgenstein, de ce qui chez

---

[477] « Sans doute, dans mon explication, l'existence du corps suppose le monde de la représentation, en tant que comme corps ou objet réel il n'est que dans ce monde ; et d'autre part, la représentation suppose tout autant le corps, puisqu'elle ne naît que par une fonction de ce corps. » (*Le monde comme volonté et comme représentation,* trad.fr.citée, « Suppléments au deuxième livre », Chap. XXII « Vue objective de l'intellect », p. 988) ; « Mais en fait, il [*i.e.* le pur sujet connaissant] a sa racine dans le monde ; en tant qu'*individu*, il en fait partie ; sa connaissance seule rend possible la représentation du monde entier ; mais cette connaissance même a pour condition nécessaire l'existence d'un corps, dont les conditions sont, nous l'avons vu, le point de départ de l'entendement pour l'intuition de ce monde. » (*Ibid.*, Livre II, §18, p.140).

[478] *Ibidem,* « Suppléments au deuxième livre », Chap. XXII « Vue objective de l'intellect », pp. 983-984.

[479] *Ibid.*, Livre II, §18, p. 140.

Schopenhauer fait système, étant substantiellement, indissolublement, à la manière du *recto* et du *verso* d'une même page, lié :

En effet, se découvre y avoir là une manière de raccourci, un précipité. Nous voulons dire : procéder analytiquement, cela permet de mettre en exergue le fond, sur quoi elle repose, de la doctrine schopenhauerienne, les décisions originaires dont elle fait son fond, bref d'exhiber la ressaisie des articulations qui ultimement la motive sous le coffrage de la construction métaphysique à laquelle elle sert de fondation, articulations qui ressortent, selon Wittgenstein, d'une recension abusive de l'expérience.

Et tel raccourci nous ramène ainsi sur quoi nous avions été arrêtés : à l'élucidation 5. 633.

Reprenons. C'est rigoureusement sur l'auto-objectivation du sujet connaissant en corps ou organisme humain, c'est-à-dire sur l'identification de l'individu humain que je suis au sujet connaissant, sur la corrélation, le lien qui est fait entre *intérieur* (ce qui est vécu subjectivement comme intuition) et *extérieur* (ce qui se présente médiatement comme corps), les deux s'avérant, pour Schopenhauer, un et le même mais saisi sous deux points de vue différents, que Wittgenstein fait ici porter le fer.

Bref, ce dernier attaque l'identification (arbitraire, sans fondement, si on l'en croit) du sujet de la représentation à une partie de la représentation, la position insigne de l'être humain que je suis qui en découle, la détermination du sujet (ou de l'œil) comme étant *dans* le monde (ou dans le champ visuel, selon l'emphase du premier paragraphe de 5.633).

Somme toute, tout se passe comme si Schopenhauer ne parvenait pas à se résoudre à réserver au sujet le statut de limite du monde – selon la première occurrence de l'image de l'œil et du champ visuel – et irrésistiblement, certes de manière subtile, en tablant sur le procès d'objectivation, finissait par le réinjecter dans le monde en tant que l'une de ses parties.

Il appert que poser que je ne connais jamais le soleil tel qu'il est en soi mais seulement sa représentation subjective, non pas donc le soleil *en chair et en os* mais seulement mon œil voyant ce soleil ou un soleil étant vu par mon œil, c'est en faire dire beaucoup trop à l'expérience, c'est-à-dire aux faits qui à nous se présentent ou se montrent, et partant, se payer de significations imaginaires, tel discours ne sachant ainsi que tourner à vide.

De fait, si l'on s'en remet à l'intuition visuelle de manière exclusive, l'angle-mort qui est le sien ne permet pas de la relier à l'œil physique, de chair – on le sait, l'organe de la vue ne peut pas se voir voyant, quand bien même serait-il concave – qui *a posteriori* se révèle en être l'organe contingent (puisque la corrélation ainsi établie n'est jamais qu'empirique).

Quant à procéder de manière inverse, en prenant pour départ l'œil qui, à l'habitude, à l'usage, c'est-à-dire *indirectement* et très médiatement, se révèlera être cela qui me sert à voir, là encore et tout autant, ce n'est, à le considérer de l'extérieur, qu'un objet aveugle, sans lien directement attesté avec ce qui se présente intuitivement comme vision.

Le fond de la critique que Wittgenstein adresse à Schopenhauer est donc ceci : hausser, exhausser, ériger ainsi l'*empirique* en *transcendantal*, c'est trahir les faits en leur faisant dire plus que ce qu'ils autorisent.

Doit alors être admis que l'*intérieur* et l'*extérieur*, l'ordre de la *faculté* et celui de l'*organe*, sont deux domaines ou registres dont la connexion n'a rien de nécessaire (de métaphysiquement nécessaire: puisque cette relation outrepasse la juridiction du principe de causalité, c'est-à-dire transcende l'intellect) comme le pose Schopenhauer, partant, qu'ils sont destinés à rester juxtaposés et côte-à-côte, aucun acte n'étant à même de les saisir simultanément : de l'objectivation en tant que telle, laquelle n'est pas un *fait* ni un *objet*, nous ne ferons jamais l'expérience ou la connaissance.

Finalement et pour cette raison, le discours métaphysique en jeu se révèle, par application de 6.53, n'être rien que *non-sens* : Schopenhauer ne sachant qu'achopper à déterminer la signification des termes qu'il manipule, dans la mesure où ils ne font signe vers, ne s'accrochent à rien de factuel. Flottant dans le vide, hors de sa propre juridiction (laquelle

est limitée à ce qui a lieu) qu'elle transcende à mauvais droit, la projection métaphysique est ineffective : et à Wittgenstein de la faire effectivement retomber, de la consommer une bonne fois en non-sens.

C'est alors, dès 5.6331 et décisivement en 5.634, toute l'intrigue métaphysique tricotée par Schopenhauer qui vient à s'effondrer sur elle-même, ses linéaments étant comme dissouts, les décisions de fond sur quoi elle repose, récusées et annulées.

Le traitement doctrinal que Schopenhauer réserve à l'œil, sa théorie métaphysique ou idéaliste de la vision commence, en 5.6331, par être convertie en simple image opérant par métonymie, le champ visuel étant désormais pris pour figurer le *tout* du monde comme représentation.

Le schéma de l'œil et du champ visuel que dessine Wittgenstein vient servir d'illustration à la doctrine schopenhauerienne et permet d'expliciter plus avant ce qu'elle a de défectueux : il figure, traduit graphiquement la représentation (œuvre d'une *imagination métaphysique*), trace l'image sur laquelle la théorie de Schopenhauer s'appuie, se fonde et ce faisant se fourvoie.

L'enjeu, ce qui importe et sur quoi Wittgenstein veut attirer notre attention, n'est pas tellement la position de l'œil (qu'il soit à l'*intérieur*, à l'*extérieur*, ou à la *limite* du champ ne change ici plus grand-chose) – c'est du moins ce que semblent indiquer les trois versions différentes d'un tel schéma (celle des *Carnets 1914-1916*, identique à celle du *Proto-Tractatus*, celle de la *Correspondance avec Ogden*, celle du *Tractatus*) dont nous disposons : chacune d'elle élisant indifféremment une des trois possibilités que nous disions[480].

Plutôt, c'est le fait même d'essayer de tracer une frontière au champ visuel, de déterminer sa forme[481], à être remis en cause et dénoncé, comme l'indique du reste explicitement 5.6331.

Plus précisément, un tel schéma instaure un partage (de nature idéaliste) – ce précisément en traçant une ligne de frontière – entre le faisceau visuel subjectif et le monde tel que n'étant pas actuellement vu par un sujet, tel que n'ayant pas encore accédé à la visibilité, cette dernière étant justement conférée par l'œil du sujet humain qui le balaie en une vision effective.

Pour pouvoir le dessiner ou tracer, il faudrait donc se tenir simultanément des deux bords de la frontière, être tout à la fois *et* dans le champ visuel, ou plutôt le laisser subjectivement s'ouvrir, *et* hors de lui, au même instant à l'intérieur et à l'extérieur, que le *subjectif* soit pour ainsi dire saisi, en et par un acte unique, *objectivement*, sans pour autant cesser d'être *subjectif*. Telle posture, étant contradictoire, ne saurait être tenue[482].

Et notons que ce qui vaut du champ visuel et de ce qui, invisible, l'excède vaut aussi bien du tout du monde comme représentation et de l'*en soi* qui le transcende, au point que le schéma proposé pourrait tout autant être lu comme figurant la relation, telle que déterminée par Schopenhauer, du monde comme représentation et du monde comme volonté.

Jamais, donc, nous n'assisterons, postés sur l'intenable limite, à la conversion de l'*en soi* en *phénomène*, du *sans nous* en *pour nous* : bref, le supposé processus de phénoménalisation, de manière indépassable, s'avère nous échapper, n'étant de toute façon pas un fait ni rien d'ordre factuel (pour cause : c'est ce qui est censé produire les faits, on pourrait dire, en langage pseudo-tractarien : processus de factualisation), et pour cette raison, par application de 6.53, prend statut de fable, pire encore de simple non-sens : la projection métaphysicienne encore une fois s'avère tourner à vide.

---

[480] Nous donnons ces illustrations en annexe à ce chapitre. Chon Tejedor a très bien vu ce point dans *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, op.cité, chap.2, §5.1, en particulier p.59. Nous retenons la leçon qu'elle tire de ces variantes, sans pour autant souscrire à l'interprétation qu'elle donne du solipsisme et des élucidations en 5.6.

[481] Sur ce point, voir également l'entrée du 20 Octobre 1916 des *Carnets*.

[482] Ce que Pears a exprimé en ces termes : « Il est relativement facile de voir qu'il n'existe pas de point de vue à partir duquel nous pourrions évaluer la relation entre le monde phénoménal et une réalité prétendument cachée derrière lui.. » (trad.fr.citée, p.24)

Et c'est dire que Schopenhauer, quand il s'agit pour lui de procéder au tracé critique, fait passer la ligne, la limite, au mauvais endroit. Le partage idéaliste en *phénomène* et *chose-en-soi*, la détermination du phénomène comme *erscheinung von etwas*, apparition de quelque chose qui lui-même n'apparaît pas (car réservé au dos, au *verso* de ce qui se manifeste), du moins en sa version ou modulation schopenhauerienne, tombe.

Partant Wittgenstein peut, en 5.634, élargir son propos et élucider toutes les conséquences de sa critique de la métaphysique schopenhauerienne, c'est-à-dire expliciter finalement le sens de son refus initial *d'un sujet de la pensée, de la représentation* (5.631) :

> Ce qui dépend de ceci, à savoir qu'aucune partie de notre expérience n'est en même temps a priori [*Das hängt damit zusammen, dass kein Teil unserer Erfahrung auch a priori ist*].
>
> Tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre [*Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein*].
>
> Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons écrire, pourrait aussi être autre [*Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein*].
>
> Il n'y a aucun ordre a priori des choses [*Es gibt keine Ordnung der Dinge a priori*].

C'est précisément une subjectivité humaine, transcendantale et constituante, qui est ici déboutée, en droite ligne de l'analyse de l'image du champ visuel menée en 5.6333.

L'*apriori* ne saurait donc être subjectif, c'est-à-dire, et au sens précis suivant : être déterminé comme forme de la conscience humaine. Car cela reviendrait, on l'a vu, à ériger en *apriori* une partie de l'expérience c'est-à-dire de ce qui se rencontre dans le monde (en l'occurrence l'organisme humain) : or un tel geste, qui exhausse de l'empirique en transcendantal, est dépourvu de sens, ne sachant être effectivement opéré, c'est-à-dire pensé.

Autrement dit, la conscience humaine n'impose aucune forme *a priori* à ce qui apparaît (et pour le faire apparaître), aucun cadre permettant d'assurer que ce qui *nous* apparaît ne saurait *nous* apparaître autrement (c'est-à-dire sous une autre forme que dans l'espace, ou, du moins le temps, forme du sens interne, en outre, autrement que selon le principe de causalité, sans parler des formes aprioriques matérielles de la couleur, du son, etc.)[483]. Encore une fois, c'est que les corrélations entre les organes des sens (et de la pensée : le cerveau) et les différents registres de l'expérience sont empiriques c'est-à-dire, pour Wittgenstein, contingentes.

Le monde tel qu'il se montre ne saurait ainsi être déterminé comme une représentation subjective. Les remparts du royaume de la conscience s'évaporent, en emportant et dissolvant la distinction entre le *pour nous* et l'*en-soi* (*sans nous*). Le clivage, uniquement, certes, en sa figure schopenhauerienne, est défait : il n'y a qu'un seul et unique monde, au lieu du dualisme phénomène (représentation)/chose-en-soi (volonté).

On comprend ainsi qu'il n'y ait point de sujet de la représentation (Schopenhauer). Qu'en est-il cependant du sujet de la pensée ou du *penser* (Wittgenstein) ?

Cela semble signifier que l'*apriori* logique élucidé par le *Tractatus* ne saurait être lu ni compris comme forme d'une subjectivité transcendantale constituante, forme que cette dernière imposerait au monde *en l'exprimant*. Wittgenstein ne paraît donc pas tenant d'un idéalisme *subjectif*, soit-il linguistiquement ou logiquement réformé.

Le seul *apriori*, et partant la seule nécessité, relève de la logique absolue (et arbitraire) du monde[484], c'est-à-dire de l'espace logique (décliné, nous y reviendrons, en espace des faits

---

[483] *Apriori* « matériel » dont l'équivalent (objectif) dans Wittgenstein se donne comme logique des choses. A ce propos : *Tractatus*, 2-2.063 ; sur la logique ou structure de la couleur : 6.3751, ainsi que l'entrée des *Carnets* du 16 août 1916. Voir également, pour une explicitation de l'idée de monde ordonné/monde désordonné, l'entrée des *Carnets* du 19 septembre 1916.

[484] L'expression *logique du monde* est de Wittgenstein (par exemple 6.22), quant au caractère transcendantal de la logique, il est explicitement affirmé en 6.13.

et en espace des choses) où ce qui a lieu a lieu[485], (et comprise comme œuvre constituée par, ou déduite d'un sujet transcendantal, cesserait-elle précisément d'être absolue, c'est-à-dire de ne dépendre de rien d'autre que d'elle-même. C'est là justement un des sens de la formule selon quoi *la logique doit prendre soin d'elle-même*[486]).

N'étant pas forme d'un sujet, elle ne saurait être anticipée, ni connue avant la donnée d'un monde, une expérience : peu importe, même, *ce qui* apparaît (*comment* sont les choses), il suffit, pour que la logique, l'apriori mondain, soit en mesure d'être dépliée et de là ressaisie en son apriorité, que quelque chose apparaisse (plutôt que rien), soit un simple *qu'il y ait*.[487]

Etant parvenu à développer radicalement et jusqu'au bout le solipsisme, Wittgenstein peut désormais opérer sa conversion en réalisme : c'est l'enjeu du troisième et dernier moment du dialogue thérapeutique.

2.3 Le retournement du solipsisme en réalisme.

Cette troisième station sera essentiellement monologique, Wittgenstein, somme toute, se bornant à expliciter la position (réaliste) à laquelle il aura finalement abouti *via* l'élucidation critique, la passe thérapeutique précédemment déployée, et s'attachant à mesurer la vérité du solipsisme, vérité silencieuse en laquelle justement il finira par le dépasser, ou plutôt le rebrousser, éclairant en retour d'une lumière nouvelle les élucidations inaugurales 5.6-5.621, notamment le sens du possessif qu'elles mettent en jeu.

Avant de clarifier ces élucidations décisives, il faut d'abord préciser, nous semble-t-il, la détermination wittgensteinienne de la métaphysique qui ressort des deux premiers moments de la thérapie, définition trop longtemps retardée et comme laissée en suspens.

De fait, pour être en mesure de déceler la vérité silencieuse de l'idéalisme schopenhauerien (ou de son essence, son précipité ou fond, solipsiste) – et le péché originel du métaphysicien se ramenant somme toute à avoir tenté de dire ce qui ne saurait que *se montrer* et ce faisant, de l'occulter – encore faut-il être au clair quant au discours métaphysique lui-même.

Essayons donc de tirer tous nos fils. Nous avions mobilisé, par provision, au début de cette étude, une définition très large (et trop sous-déterminée) de la métaphysique : comme doctrine s'essayant à penser et dire les rapports de l'homme, du monde (et de Dieu), soit la situation de l'homme dans le monde. Il faut aller plus loin.

C'est que, dans Schopenhauer, c'est précisément en et par la tentative même d'exprimer, de ressaisir en un discours sa propre situation dans le monde, que l'homme (*soit* l'humanité *soit*, plus originairement et d'abord, l'homme que je m'avère être) se donne une place insigne, c'est-à-dire se constitue en tant qu'être à part et comme en exception (du reste du monde), ce jusqu'à enclore le monde, alors déterminé comme simple représentation subjective, dans la sphère de sa conscience.

Ainsi se construit une intrigue (métaphysique) venant lier des registres hétérogènes de l'expérience – en l'occurrence, chez Schopenhauer, la conscience, le corps humain, et la volonté – et dont l'homme, par et en cela même constitué en tant qu'homme, sera le *nexus*, le centre unifiant.

Or, on l'a vu, ces liens, institués par la langue de la métaphysique, ne sont pas d'ordre factuel. Ils transcendent le domaine des faits possibles : la projection, qui a pour fonction de les établir, tourne à vide et ne saurait que retomber en non-sens.

---

[485] Nous pourrions reprendre le mot de D. Favrholdt selon quoi le monde, mieux l'univers, du *Tractatus*, est *cinematographical*, mais seulement au sens où les différents états ou tableaux qui se succèdent ne sont point liés entre eux par des connexions causales ni aucune nécessité, l'état précèdent ne déterminant nullement celui qui suit. (*An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, Chap. II, p.66).

[486] *Carnets*, entrée du 22 août 1914.

[487] *Tractatus*, 5.552.

La métaphysique se révèle ainsi être le fait d'une pensée (c'est-à-dire d'une langue) à l'état de flottement, de l'ordre du *hors-sens* – si on entend par là et par là seulement[488] une langue (une pensée) n'étant pas au clair quant aux conditions du sens c'est-à-dire de sa propre effectivité, soit une pensée qui n'a pas mené sa propre élucidation interne (et c'est justement, que de la mener, la tâche que s'est fixé à lui-même le *Tractatus*), laquelle, rappelons-le, demande une réduction inaugurale de la pensée à son expression verbale.

Et c'est donc, au fond et en raccourcissant un peu, par ce déficit de clarté quant aux conditions qui sont les siennes, en parlant de trop, c'est-à-dire illégitimement et à mauvais droit, que la pensée s'objective ou s'incarne, se donne un corps dans le monde, un organe humain (avec lequel elle est censée entretenir un lien substantiel, là où, pour Wittgenstein, leur connexion ne sera jamais que contingente), bref, que l'homme se constitue comme homme, se détermine, se confère un sens et se fait une situation.

Tout homme, pour Wittgenstein, en tant que la métaphysique lui est naturelle et qu'il tend spontanément à se distinguer lui-même du reste du monde, est donc duplice, sa vie érigée sur une duplicité originaire. En ce sens précis, on pourra souscrire à la parole biblique selon quoi *tout homme est un menteur*[489], à préciser que le mensonge originaire (*mauvaise foi* conviendrait peut-être mieux) en jeu ici n'est que l'autre nom de l'absence de clarté et de lucidité, de discernement de la pensée envers elle-même.

La métaphysique, selon la détermination qu'elle reçoit dans le *Tractatus* et à partir de Schopenhauer, se révèle n'être, à chaque fois, qu'une histoire sans fondement que l'homme à lui-même se raconte pour tant bien que mal se situer, et l'histoire de la métaphysique n'être jamais que l'histoire d'un flottement, d'un mensonge, d'un solécisme, bref d'une erreur, c'est-à-dire pas une histoire du tout[490].

L'analyse déployée par les élucidations en 5.6, en son cœur dialogique c'est-à-dire en 5.63-5.634, et dans le cadre plus général du mouvement de clarification, de dissolution de l'ennuagement propre à une pensée naïve (*i.e.* non critiquée), qu'est le *Tractatus*, focalisera précisément les coups sur les linéaments et jointures de l'intrigue métaphysique schopenhauerienne, ce faisant séparera ce qu'illégitimement elle lie, et rétablira chaque registre de l'expérience (mieux : du monde, des faits) dans sa juridiction et ses droits.

Aussi bien, les acquis d'un tel procès ne sauront qu'être radicalement anti-humanistes, étant entendu par *humaniste* tout discours qui distingue, de quelque manière que ce soit, l'homme, en le dotant d'une signification qui le situe et le distingue.

Quant à la vérité du solipsisme, lequel solipsisme n'est jamais que l'essence de l'idéalisme, elle relèvera d'une monstration, se manifestera sans dire, une fois déblayés les dires surnuméraires qui l'occultent en l'exprimant verbalement.

Non pas, comme laissent l'entendre certaines déclarations de P.M.S. Hacker, que les dits solipsistes/idéalistes montrent ou évoquent, en tant que tels, quoique ce soit (étant simples non-sens, ils ne sauront rien montrer du tout, sinon qu'ils sont des non-sens) : bien plutôt, si

---

[488] Sur ce point, on se reportera à l'**Appendice** (« Penser et parler (*Denken und Sprechen*) ») de la première partie du présent travail, en particulier à la section 3.3.

[489] Sur le *omnis homo mendax* (*Psaumes*, 116, 11 ; *Epître de Paul aux Romains*, 3, 4), on pourra consulter : François Marty, « L'homme qui parle est-il religieux ? » , in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, op.cité, pp. 299-319 (en particulier la section I.3, pp. 303-305).

[490] Ce que répétera à sa manière une remarque plus tardive, datée de 1931 : « On entend toujours cette même remarque : que la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient déjà les Grecs nous occupent encore. Mais ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle il doit en être ainsi. Or cette raison est que notre langue est demeurée identique à elle-même et qu'elle nous dévoie toujours vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe 'être' qui semblera fonctionner comme fonctionnent 'manger' et 'boire', tant qu'il y aura les adjectifs 'identiques', 'vrai', 'faux', 'possible', tant que l'on parlera d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes viendront toujours heurter à nouveau les mêmes difficultés énigmatiques et contempler d'un air fixe ce dont aucune explication ne semble pouvoir venir à bout. // Cela même, du reste, satisfait un désir transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les 'limites de l'entendement humain' [*die « Grenze des menschlichen Verstandes »*], ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles [*über ihn hinaus sehen zu können*]. » (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.citée, [1931], pp. 27-28)

monstration il y a, elle ne saurait avoir son lieu que sur le texte même du monde (*i.e.* des faits dans l'espace logique) que le texte métaphysique justement recouvre, à la manière d'un palimpseste, en s'essayant de le porter à la parole.

Et encore une fois, le couple *dire/montrer* s'avère receler en ces lignes la même tonalité éthique que nous relevions tantôt : parler, est-ce bien, là de même, renoncer à faire, c'est-à-dire refuser le service du monde, précisément en se posant comme être à part, c'est-à-dire comme conscience constituante, laquelle donne certes forme, sens et unité, mais qui, son activité étant gracieuse, ne travaille pas.[491]

Qu'en est-il alors de la vérité du solipsisme ? Et si conservation il y a bien dans le dépassement (ou rebroussement) de ce dernier qu'opère Wittgenstein, qu'en est-il conservé au juste ? Autrement demandé, en quoi le réalisme auquel aboutit *in fine* Wittgenstein consiste-t-il ?

Il faut, pour répondre, s'en remettre à 5.64 :

> On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur [*Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt*]. Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée [*Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität*].

Ainsi qu'à 5.641, laquelle en poursuit l'explicitation :

> Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement [*Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein Kann*].
>
> Le je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde » [*Das Ich tritt in die Philosophie darduch ein, dass die, ‚Welt meine Welt ist'*].
>
> Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie [*Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschlische Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt*], mais c'est le sujet métaphysique, qui est limite – et non partie – du monde [*sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt*].[492]

Que *le Je du solipsisme se réduise à un point sans épaisseur*, cela se comprend aisément. Tout le mouvement précédent, consigné en 5.63-5.634, aura précisément consisté à arracher griffes et canines au guépard métaphysicien, bref, à défaire les limites qu'indûment il pose au monde en le déterminant comme représentation subjective.

Le Je, gonflé, dans une perspective idéaliste, aux proportions d'une sphère, d'un royaume qui contiendrait le monde entier lui-même (en tant que représentation du sujet connaissant), réplique après réplique, escarmouche après escarmouche, s'est vu se réduire comme une peau de chagrin, ses limites tomber.

Quant à *la réalité qui lui est coordonnée*, elle n'est autre que le monde lui-même, c'est-à-dire les faits tels qu'ils se donnent dans cet *apriori* objectif absolu, subjectivement non-anticipable, qu'est l'espace logique, ce dont prennent explicitement acte certaines entrées des *Carnets*, toutes postérieures à la bascule du 2 août 1916 :

> 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.[493]

---

[491] Sur le couple *dire/montrer*, on se reportera à la première section, 3.1 « The cardinal problem of philosophy », du troisième chapitre de la première partie du présent travail.
[492] Trad.fr.Granger légèrement modifiée.
[493] *Carnets*, 8 octobre 1916.

De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde.[494]

La leçon est somme toute claire : le monde ne saurait plus être compris comme une représentation subjective, une simple image, en tant que telle dévitalisée (n'étant pas le monde *en chair et en os* mais bien ce qui nous en sépare), prélevée dans le flux de conscience, dans la vie intérieure de la subjectivité transcendantale constituante, dont la forme est le temps. Non pas. C'est, pour Wittgenstein, le monde lui-même, en personne et non point en tant qu'image, à se donner et apparaître dans l'espace (logique).

D'où le renversement de la formule schopenhauerienne : le monde n'est pas *ma* représentation (subjective), mais bien plutôt : ce qui se présente comme ma représentation (et que partant je suis tenté de subjectiver jusqu'à en faire une simple image dans ma conscience, clivée du monde tel qu'en lui-même c'est-à-dire *en soi*) s'avère être le monde – le seul et unique aimerions-nous dire, mais à ce stade, le pouvons-nous radicalement ? – lui-même : ma représentation est *le* monde.

Aussi, du monde tel qu'il s'ouvre à moi, de *mon* monde, faudra-t-il dire la même chose que du champ visuel correctement ressaisi : qu'il est sans limite[495] assignable (subjective, entendue comme forme de la conscience visuelle) – nul mur, à ses confins, ne venant distinctement marquer ce qui l'excède et le borde, là où il finit – qu'en vérité, il se perd aux marges en flou et indistinction.

Mon monde – n'étant pas une représentation subjective dans ma conscience, une simple image, mais bien *le monde véritable, entouré d'ombres*, tel que localement il s'ouvre et se donne à moi – n'aura donc pour d'autres limites que celles du monde lui-même (entendu comme faits dans l'espace logique), c'est-à-dire d'autre limite (c'est du moins ce qui s'est révélé une fois clarifiées les conditions du faire-image c'est-à-dire du sens) que celle que cherche à établir, de l'intérieur, le *Tractatus*, soit la limite absolue du pensable c'est-à-dire de l'exprimable.

La langue que je parle (mon langage) ne sachant se régler, si elle veut être effective et faire sens, sur une autre logique que sur celle, absolue, du monde, aura pour limite celle du langage lui-même.

Rappelons en outre que la forme logique, en tant que telle, ne saurait être dite mais se montre, et constitue justement une telle limite, commune, car partagée, au monde et à la langue/pensée. Ainsi s'éclairent en retour les difficiles élucidations 5.6 et 5.62.

Partant, se comprend d'autant mieux quelle est la vérité du solipsisme. A l'examen, il appert en effet que 5.621 et 5.63 sont susceptibles d'une double entente[496] : soit qu'on les reçoive en mode idéaliste, soit qu'on les rapporte à leur vérité réaliste.

Que *le monde et la vie ne fasse qu'un*, cela devra désormais s'entendre ainsi : que la vie n'est nullement à saisir comme vie de la conscience ou de la subjectivité transcendantale constituante, mais plutôt en tant que vie a-subjective de la manifestation ou du monde lui-même, c'est-à-dire comme succession – *cinématographique*, puisque n'étant pas causalement articulés ni déterminés les uns par les autres – de tableaux ou d'instantanés, lesquels à chaque fois font un monde.

Et que *je sois mon monde. (Le microcosme)*, cela signifiera désormais, non pas que je suis le centre du royaume de la conscience (dont le monde comme représentation est partie), mais seulement – la conscience constituante ayant été déboutée, les frontières de son empire raturées, et la sphère qu'elle était, ramenée à la simplicité d'un point – l'ouverture locale du

---

[494] *Carnets*, 17 octobre 1916. Nous laisserons ici de côté le commentaire de la seconde partie de la phrase, et reporterons son étude au chapitre suivant, dont l'objet sera précisément le traitement accordé à la Volonté par Wittgenstein.

[495] *Tractatus*, 6.4311 (dernier paragraphe).

[496] Pour preuve, la reprise de ce qui donnera 5.63 dans une entrée des *Carnets* postérieure au 2 août 1916, en l'occurrence celle du 12 octobre 1916 : « *C'est vrai* : l'homme *est* microcosme. // Je suis mon monde. » (c'est nous qui soulignons la première occurrence)

monde lui-même. Non plus donc : *j'englobe, en tant que sujet connaissant, le monde, je suis donc un monde à moi tout seul*, mais : *je me réduis à n'être qu'une contrée ou parcelle du monde véritable et rien d'autre*[497].

Soit. Mais la chose est encore confuse et comme ambigüe. Car qu'en est-il du Je, de ce *Je philosophique* ?

Là encore (et c'est ce qu'explicite 5.641), le réalisme à quoi on aboutit ne va pas sans conserver quelque chose de Schopenhauer, précisément : la position du *Je* comme limite du monde, son caractère inobjectivable[498] (du moins au niveau de la représentation).

En revanche, est refusée sa réinjection, comme l'une de ses parties, dans le monde, soit l'objectivation du sujet connaissant en organisme humain (les deux ne faisant au final, pour Schopenhauer, qu'un et le même, mais saisi sous deux points de vue différents) à quoi le métaphysicien qu'il est n'arrive pas à ne pas se résoudre.

Ainsi le Je philosophique finit-il par être nettement distingué de tout ce avec quoi il était, à mauvais droit, confondu dans *Le monde comme volonté et comme représentation* : c'est précisément la fonction – lever ces équivoques et somme toute la confusion de l'empirique et du transcendantal, soit la psychologisation de la critique et le mauvais mélange des genres qui en ressortent – de l'énumération négative mise en œuvre par le dernier paragraphe de 5.641.

Si donc on sait, arrivé là, ce que le *Je* n'est pas, reste désormais à le déterminer positivement. Une page de Schopenhauer peut, nous semble-t-il, fournir un point de départ :

> La sensibilité, en effet, arrivée à son apogée dans le cerveau, mais qui est disséminée dans toutes les parties de cet organe, a besoin avant tout de ressembler tous les rayons de son activité, de les concentrer en quelque sorte en un foyer, qui ne se dirige toutefois pas au-dehors, comme dans les miroirs concaves, mais au-dedans, comme dans les miroirs convexes ; avec ce foyer elle décrit alors avant tout la ligne du temps, sur laquelle doit apparaître tout ce qu'elle représente, et qui est la première forme et la plus essentielle de toute connaissance, en d'autres termes la forme du sens intime. Ce foyer de l'ensemble de l'activité cérébrale est ce que Kant nommait l'unité synthétique de l'aperception […].[499]

Ce serait dire que le *Je philosophique*, en tant que point sans extension, se donne comme l'analogue de ce foyer qu'évoque en ces lignes, non pas d'ailleurs sans forcer Kant, Schopenhauer[500], à préciser cependant qu'ici, avec Wittgenstein, ce ne sont pas les représentations subjectives ni les contenus de la conscience qu'il aura à rassembler et unir, dont il aura à effectuer la synthèse, en les tenant sous un unique regard, dans la forme de la succession temporelle, mais bien ce qui apparaît comme faits dans l'espace (logique) du monde, c'est-à-dire dans la forme (spatiale et atemporelle) de la simultanéité.

C'est pour ainsi dire l'ouverture même du monde[501] – laquelle ouverture donne directement sur le monde comme la fenêtre donne sur la cour, ou le ciel sur le ciel – dont il

---

[497] D'où l'entrée des *Carnets* du 19 novembre 1916 : « Et *mon monde* ne suffit-il pas à l'individuation ? », dirigée contre Schopenhauer. Inutile et incertain, donc, selon Wittgenstein, de faire de ces formes subjectives que sont, pour Schopenhauer, l'espace et le temps, le principe d'individuation : le monde qui s'ouvre et qui s'ouvrant se donne comme *mien* suffit à m'individualiser c'est-à-dire à m'assurer une situation insubstituable, une unicité.

[498] Ainsi, outre 5.641, l'entrée des *Carnets* du 7 août 1916 : « Le Je n'est pas un objet. » et celle, suivant immédiatement, du 11 août 1916 : « Devant tout objet je suis objectif ; pas devant le Je. »

[499] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Supplément au livre deuxième », chap. XXII « Vue objective de l'intellect », pp. 989-990.

[500] Notons qu'A. Maslow, dans son *A Study in Wittgenstein's Tractatus* (op.cité, §4.2, en particulier pp.149-150) propose d'identifier le Je philosophique tractarien à l'unité de l'aperception kantienne, mais sans faire les précisions, conditions et réserves que nous indiquons ici.

[501] A quelques réserves essentielles près, certes, telle ouverture ne nous semble pas si éloignée de ce que Jean Beaufret tente de penser dans ces lignes : « Mais le *je* de Protagoras, s'il n'est pas un sujet cogitant, n'est pas non plus celui de la « vie intérieure », éponyme du premier, et à qui ses états ne seraient que des « états d'âme » plus ou moins diversement ou intensément vécus, au sens où, à la fin du siècle dernier, Brunetière avait imaginé de définir le lyrisme comme « la réfraction de l'univers à travers un tempérament ». Tant que les connaissances ne sont pas « ramenées à l'unité objective de l'aperception », elles ne sont encore, dit Kant, que des modifications de l'état du sujet. Mais enfin,

aura à assurer l'unité, ce, en faisant tenir ensemble les faits qui, dans le champ qu'il ouvre, polarise et garantit ainsi de toute dispersion ou dé-liaison, se disposent, avec pour toile de fond, ou mieux : canevas d'apparition, l'espace logique (lequel espace n'est précisément pas l'œuvre d'un tel *je*).

A ce stade du *Tractatus* et selon cette détermination, le Je s'avère ainsi n'être rien que le point focal de cette ouverture locale du monde[502] à quoi je me résume et qui m'individualise.

Difficile, nous semble-t-il, de concevoir un *Je* plus minimal et si dé-subjectivé, au point que l'on demandera s'il peut encore, à bon droit, puisque frisant l'impersonnel, recevoir le titre de *Ich*.

Ajoutons que n'étant pas lui-même un fait ni rien de factuel, ce dernier s'avérera d'une indicibilité stricte. Restera à élucider plus avant son rapport (et sa fonction) relativement à la langue, son statut de centre indicible du langage.

Mais il revient avant tout de déplier ce qu'implique un tel réalisme – réalisme de l'ouverture (a-subjective) du monde –, quitte à anticiper un peu, et cela selon trois directions.

De fait, si, au cours de cette étude, le rôle stratégique des élucidations en 5.6 dans l'économie du livre a été confirmé, si, comme telles, elles constituent bien une station essentielle dans *l'ordre des raisons* – lequel ordre des raisons commence ainsi à se décoller de l'ordre apparent des matières[503] (déployé en surface par le *Tractatus*) – il faut, si l'on veut avoir chance de restituer cet ordre et le mouvement dialectique qui l'anime, tenter de déterminer quels liens intrinsèques ces élucidations entretiennent avec quelles autres stations tout aussi décisives de l'ouvrage.

3. Implications du réalisme.

3.1 Implications « métaphysiques ».

Encore une fois[504], tout au long de cette étude, sont revenues les expressions *seul et unique monde, en chair et en os, monde véritable*. La question est désormais de savoir si c'est à bon droit qu'elles furent utilisées, ou plutôt de déterminer plus avant leur sens et domaine de validité, d'opérer leur critique.

De fait, il est à noter que, si la cible exclusive de ces élucidations en 5.6 est bien, comme nous avons essayé d'en faire la preuve, Schopenhauer, et le sujet connaissant schopenhauerien étant ce qu'il est, il est à craindre que sa seule rature ne suffise pas à emporter avec elle toute subjectivité transcendantale constituante. Partant, il n'est nullement assuré que tout clivage du monde ou des phénomènes ait été annulé. Et ainsi, peut-être avons-nous parlé un peu vite.

---

pense Protagoras, la table qui est devant moi et même le rouge du tapis ou la fraîcheur de l'air ne sont nullement de simples modifications de mon état, mais les choses mêmes avec leurs qualités que je *perçois* bien moins qu'elles ne *m'appellent à elles* là où elles sont et où je les rencontre à découvert. […] Alors, pas d'intériorité ? Pas la moindre. Au plus intime de nous-mêmes nous sommes déjà dehors et non pas retranchés dans la subjectivité sans dehors d'un milieu purement intérieur. » (*Dialogue avec Heidegger. (Tome II : Philosophie moderne)*, Paris, Editions de Minuit, 1973, « Remarques sur Descartes », §II, pp.48-49).

[502]Ce privilège qui est mien d'être au lieu de l'ouverture du monde (et en quoi consiste l'indicible vérité du solipsisme) se lit dans l'entrée du 2 septembre 1916 *des Carnets* que nous citions tantôt en note : « Que m'importe l'Histoire ? Mon monde est le premier et le seul monde ! // Je veux rapporter comment *j*'ai trouvé le monde. // 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. // *J'*ai à juger le monde, à mesurer les choses. » N'y-a-t-il pas là, comme nous en hasardions l'hypothèse alors, simple résurgence ou rechute, mais bien *conservation*.

[503] Sur ce point, on se reportera à la première partie du présent travail, en particulier à la fin de la section 1.2 « Le dispositif du *Tractatus* » du Chapitre 1, ainsi qu'à la fin de la section 2.2 « La tâche de la philosophie » du Chapitre 2, sans oublier la conclusion de la section 3.3 « Topologie de l'éthique », du Chapitre 3.

[504] Se reporter à la conclusion du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

En effet, la thérapie administrée par voie dialogique dans les élucidations en 5.6 se focalise avant tout sur l'érection de l'individu humain en sujet de la représentation, sur l'institution d'une partie de l'expérience en *a priori*, sur le tour de passe-passe qui convertit de l'empirique en du transcendantal, c'est-à-dire sur l'objectivation des formes de la conscience en « cerveau ».

Or que l'être humain ne sache pas être lui-même (c'est précisément la leçon finale des élucidations en 5.6), en tant que tel, et tel qu'il se rencontre empiriquement, posé comme sujet dont le monde en tant que représentation serait l'œuvre constituée, cela laisse encore ouverte la possibilité d'une subjectivité transcendantale irréductible à l'homme empirique, c'est-à-dire d'une forme d'idéalisme on ne peut plus haute et élaborée, et pourquoi pas d'un clivage (en phénomène et en soi) autrement massif.

Car il faut bien reconnaître – et c'est précisément ce que Schopenhauer lui reproche – que Kant lui-même ne s'est jamais osé à identifier le sujet connaissant au cerveau humain, ni à faire des phénomènes quelque chose de cérébral[505] : le clivage phénomène/chose-en-soi prend ainsi avec Kant une toute autre extension que chez Schopenhauer. Et le mot de Jules Vuillemin, selon quoi « l'idéalisme transcendantal [apparaît] comme la science des actes intellectuels par lesquels l'homme pense la Mécanique rationnelle »[506], pour être abrupte, n'en a pas moins toute sa vérité.

Plus radicalement encore, Husserl, suite à sa conversion à l'idéalisme transcendantal, et dès les *Ideen* de 1913, pose l'irréductibilité de la conscience constituante à la conscience humaine ou à l'*ego* psycho-physique et maintient un abîme entre les deux ordres.[507]

Il faudra donc nous prononcer sur le sort que le *Tractatus*, si tant est qu'il lui en réserve un, fait à une telle subjectivité transcendantale constituante, sans oublier non plus qu'un idéalisme peut très bien, de toute façon, être *objectif* (en témoignent, sans aller plus loin, Platon et Leibniz).

Bref, que les choses qui se montrent à nous ne sachent pas être déterminées comme simples phénomènes cérébraux, cela ne signifient nullement que c'est bien *en chair et en os* qu'elles se présentent.

Et c'est toujours la même difficulté qui revient : Wittgenstein se résout-il, en tablant sur un sens mathématique de *limite*[508] – et cela engage le sens même de ce qu'il nomme

---

[505] Ainsi peut-on lire dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant (trad.fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, 2002, « Préface », pp. 15-16) : « Une doctrine de la connaissance de l'homme, systématiquement traitée (Anthropologie), peut l'être du point de vue physiologique, ou du point de vue pragmatique. La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même. Quand on scrute les causes naturelles, par exemple le soubassement de la mémoire, on peut spéculer à l'aveugle (comme l'a fait Descartes) sur ce qui persiste dans le cerveau des traces qu'y laissent les sensations éprouvées, mais il faut avouer qu'à ce jeu on est seulement le spectateur de ses représentations ; on doit laisser faire la nature puisqu'on ne connaît pas les nerfs et les fibres du cerveau, et qu'on n'est pas capable de les utiliser pour le but qu'on se propose : toute spéculation théorique sur ce sujet sera donc en pure perte. » Et Schopenhauer répondant : « Une philosophie, comme celle de Kant, qui ignore entièrement cette façon d'envisager l'intellect [*i.e.* la manière objective, « essentiellement zoologique, anatomique, physiologique » (p.983)], est étroite et par là même insuffisante. Elle laisse entre notre savoir physiologique et notre science philosophique un abîme infranchissable, et de la sorte n'arrive pas à nous donner satisfaction », quelques lignes plus loin : « On se rendra plus vivement compte de ce contraste éclatant entre les deux manières de voir indiquées [*i.e.* objective et subjective], en allant jusqu'au bout de l'une et de l'autre, et en remarquant que ce que l'une reçoit immédiatement comme son objet sous forme de pensée réfléchie et d'intuition vivante, n'est pour l'autre rien de plus que la fonction physiologique d'un viscère, le cerveau ; que cette dernière nous autorise même à affirmer que tout le monde objectif, si illimité dans l'espace, si infini dans le temps, si impénétrable dans la perfection , n'est au fond qu'un certain mouvement, qu'une certaine affection de la masse pulpeuse informe à l'intérieur du crâne. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Suppléments au deuxième livre », Chap. XXII « Vue objective de l'intellect », p.984).

[506] Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, PUF, 1955, « Préface », p. 3.

[507] En ce sens, se reporter à : A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op.cité* ; ou encore à la substantielle introduction donnée à sa traduction de : Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, trad.fr, introduction et notes par A. Lowit, Paris, PUF, 1970, revue et corrigée en 1973 puis 1984 et en partie reprise dans un article de 1971 : « Sur les « Cinq Leçons » de Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76e Année, n°2, Avril/Juin 1971, pp. 226-236.

réalisme – à un agnosticisme mou quant à la teneur ou texture ultime des phénomènes, ou bien parvient-il à assurer aux choses une donation *leibhaftig* ?

Pour en décider, il faudra examiner quel statut ou mode d'être revient à l'espace logique : en son revers ou *verso*, un *en soi*, qui lui-même n'apparaît pas, se réserve-t-il ? Derechef, faut-il lire, dans les élucidations en 1, une pseudo-ontologie (l'équivalent de l'analytique de l'entendement kantienne, disions-nous[509]) ou ce qui serait une authentique et effective *annonciation* de l'*être* ?

3.2 Implications logiques.

Nous l'avions soulevée au passage, la question de savoir quel rôle ou fonction occupe le Je philosophique – à ce stade, est-il seulement déterminé comme focale de l'ouverture d'un monde – relativement au langage et plus précisément à la *projection* reste, au terme de la présente étude, ouverte.

Doit-on et peut-on l'élire comme centre projectif, c'est-à-dire comme centre à partir duquel opère la projection du signe propositionnel (*satzzeichen*) sur le monde – projection par laquelle le signe, ainsi manipulé, est mû en *satz*, c'est-à-dire en *gedanke* (l'application [*anwendung*] seule en faisant effectivement une *sinnvolle satz*)[510] ?

Ce serait dire que le Je philosophique est le foyer, le point permettant de faire tenir ensemble l'image et le fait dont elle est l'image, soit, encore une fois, une espèce d'équivalent logique de l'unité de l'aperception[511].

Si la réponse à une telle question engage, de même que précédemment, le sens même du logique, nous pouvons, d'ores et déjà, nous semble-t-il écarter une mésinterprétation possible.

Nous l'avions vu en effet[512], le penser (*das Denken*) ne saurait être substantialisé, ni réifié : simple opération, il n'est rien que manipulation active des signes (étant cette manipulation qui leur confère un sens).

Ainsi peut-on lever l'ambiguïté et renvoyer déjà la lecture qui suit : celle consistant à dire que le Je philosophique est ce qui injecte du sens dans des signes matériels, signes qui sans lui seraient inertes[513].

---

[508]Voici comment Peter Sullivan présente un tel idéalisme : « According to that picture, the (phenomenal) world is externally limited, a ring-fenced region abutted by something more truly real. But one can reject that aspect of the picture, accepting that the world is limited only internally – limited, that is, as a space is limited by its geometry, rather than as a place is limited by those bordering on it – without, it seems, surrendering idealism : in so far as the world, in being *so* limited, manifests a certain character, it shows itself to be my world. » (« The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », art.cité, §I, p. 197)

[509] Problème soulevé dans la conclusion du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

[510] Sur ce point, se reporter à la section 2.2 de l'**Appendice** (« Penser et parler ») à la première partie du présent travail.

[511] En un sens proche, Granger pourra-t-il déclarer : « Le monde dans sa forme, c'est-à-dire selon l'ensemble de ses virtualités, est coextensif à ma pensée (à l'ensemble des propositions que je puis correctement formuler). Mais pourquoi cet accent mis brusquement sur le possessif, pourquoi *mon* monde [Granger commente 5.6] ? Il ne faudrait pas donner à cet adjectif une signification trop lourde. Apparemment, il est là seulement pour évoquer ce trait essentiel de notre expérience, à savoir qu'elle est unique ; nous ne pouvons nous donner plusieurs mondes, sans par là même les rassembler sous un unique regard, issu d'un centre qui n'est *pas du monde*. Telle est la « vérité du solipsisme », car, dit Wittgenstein, « ce que le solipsiste signifie est tout à fait correct, mais cela ne se laisse pas *dire*, cela se montre seulement. » (5.62). L'unicité du monde n'est pas un fait ; ce n'est pas une propriété du monde dont on puisse parler, et qui puisse intervenir correctement dans une proposition. Ainsi la frontière qui borne mon langage n'est-elle pas une limitation d'extension : elle coïncide avec la détermination formelle a priori du monde même, et le je solipsiste n'est pas un objet du monde ni un fait, mais un point de vue virtuel, l'indice d'une unicité logique de cette forme du monde » (G-G Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, p. 58). Plus loin : « Ce dernier [*i.e.* le langage] apparaît comme étant exactement coextensif au monde – à « mon monde » – dit le philosophe à la fin du *Tractatus*, mais ce possessif ne renvoie ici qu'à un sujet transcendantal, qui n'est rien d'autre que l'indice de l'unité d'une expérience (et de l'unité du monde). Le moi tel qu'il est vécu par chacun est, quant à lui, une partie du monde, et peut donc être décrit par le langage. » (*Ibidem*, « La conception du langage dans le *Tractatus* », §4.1, p. 185).

[512] Cf. section 2.2 de l'**Appendice** (« Penser et parler ») à la première partie du présent travail.

[513] Norman Malcolm défend notamment une telle interprétation : « A thought already has sense ; it is already a picture of a possible situation. The question now is : how does a physical sentence become a picture ? The answer of 3.11 is

De fait, on peut faire l'économie d'une telle injection transcendantale, la manipulation, le registre de l'opération y pourvoyant amplement.

Surtout, une telle lecture ne saurait aller sans supposer une pensée substantielle, existant indépendamment des signes qu'elle anime en les manipulant, et c'est dire qu'elle fait d'un simple geste opératoire une substance – le rôle dévolu au Je étant précisément, si on l'en croit, de transférer une part de ce souffle ou sève immatérielle à la matière, sans elle inanimée, du signifiant.

Or c'est précisément une telle hypostase du penser, du *Denken*, que le *Tractatus* refuse.

En outre, et plus radicalement encore, il faudra surtout élucider les liens, le système, que font le Je philosophique, en son éventuelle fonction de centre projectif, la vie éthique (l'éthique ne faisant qu'un avec l'esthétique[514]), l'espace logique, et le sentiment mystique, système dont certaines entrées tardives des *Carnets*[515] (encore une fois toutes postérieures au 2 août 1916) paraissent envelopper au moins une partie de la formule. Par exemple :

> L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique.
>
> Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur.
>
> […]
>
> (L'idée s'impose à nous que) la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique.[516]

Sans négliger 6.45 :

> La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée.
> Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique.[517]

3.3 Implications éthiques.

Nous avions distingué[518] entre deux acceptions du terme *éthique* : soit qu'il désigne une partie parmi d'autres du système (partie en l'occurrence consignée dans les élucidations en 6.4 et 6.5 du *Tractatus*), soit qu'il dénote la fin ultime d'un tel système pris comme tout et ramené à son unité.

Or un simple survol ou rapide examen fait pressentir un lien, une articulation substantielle, intrinsèque, entre les élucidations en 5.6 et celles en 6.4 et 6.5 : ne serait-ce ainsi

---

that a sentence becomes a picture (a projection) by virtue of a thought's transmitting its own sense to the physical sentence. A sentence, by itself, is 'dead' : it is without sense, it says nothing. Sentences without thoughts are lifeless, 'inorganic'. But when a sentence is filled with a thought it takes on life : it becomes a visible or audible thought. » (N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, op.cité, Chap.4, p.73).

[514] *Tractatus*, 6.421

[515] Notons – à la suite de P. Sullivan : « The overall shape [des entrées préparatoires aux élucidations en 5.6 dans les *Carnets*] is a transition from logic, to what looks like Schopenhauerish hairiness, and back to logic again. » (« The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », art.cité, §III, p.201) – que les développements des *Carnets*, pour l'année 1916, se présentent comme un tressage ou un entremêlement de recherches éthico-métaphysico-religieuses et d'un travail logique sur l'*opération* (tel travail étant ressaisi dans les propositions en 6 du *Tractatus*, en quoi ce dernier culmine).

[516] *Carnets*, [7.10.1916], trad.fr.Granger.

[517] Nous suivons ici la traduction Granger.

[518] Distinction faite dans la seconde section (1.2 « Le dispositif du *Tractatus* ») du premier chapitre de la première partie du présent travail.

que de la reprise de l'image du champ visuel en 6.4311, alors qu'il s'agit pour le *Tractatus* de s'enquérir de la mort.

Surtout, la « recherche tâtonnante et presque fiévreuse » déposée dans les *Carnets* n'a de cesse – nous ne l'avons que trop souvent relevé – d'entrelacer le traitement du sujet connaissant avec celui du sujet de la volonté, c'est-à-dire la préparation et les péripéties menant laborieusement à ce qu'*in fine* sera, par le *Tractatus*, ressaisi et constitué comme thérapie administrée au métaphysicien par voie dialogique *et* la méditation des thématiques éthico-religieuses qui donneront finalement les élucidations en 6.4 et 6.5.

Même, il se découvre, à simplement balayer l'ordre génétique qui est celui des *Carnets*, que c'est précisément l'interrogation éthique qui fait la première effraction[519], l'examen du sujet métaphysique ne faisant qu'en dériver et ne se présentant, somme toute, que comme l'un des fruits de son développement.

Encore une fois, le *Tractatus* seul séparera – respectivement en 5.6 et en 6.4-5 – ce que les *Carnets* entremêlent, se décidant ainsi pour un traitement différencié de la métaphysique et de l'éthique, et renversant en cela l'ordre de la découverte qui est celui des *Carnets*.

Dit autrement : l'ordre des raisons (que déploie le *Tractatus*), en ces matières, s'avère être à l'inverse de l'ordre de la genèse (tel qu'archivé dans les *Carnets*).

Du reste, quand bien même on déciderait de s'en remettre exclusivement à l'ordre tractarien – et à condition, certes, de se souvenir que les élucidations en 5.6 finissent par refuser à l'être humain toute situation insigne, le Je philosophique n'étant précisément ni l'être humain, ni l'âme humaine, ni le corps humain – les implications éthiques d'une telle passe métaphysique ne peuvent que sauter aux yeux : nul doute que leur rigoureuse et radicale explicitation ne saura que prendre une telle tonalité et se changer naturellement, comme par anamorphose, en clarification du champ moral. Ce dont témoignent certaines entrées (postérieures au 2 août 1916) des *Carnets* :

> Mais le corps humain, en particulier mon corps, est une partie du monde parmi d'autres, parmi les animaux, les plantes, les pierres, etc. [*Der menschliche Körper aber,* mein *Körper insbesondere, ist ein teil der Welt unter anderen Teilen der Welt, unter Tieren, Pflanzen, Steinen etc. etc.*]
>
> Qui voit cela ne voudra pas faire une place privilégiée à son corps ou au corps humain [*Wer das einsieht, wird seinem Körper oder dem menschlichen Körper nicht eine bevorzugte Stelle in der Welt einräumen wollen*].
> Il considérera en toute naïveté les hommes et les animaux comme des choses qui se ressemblent et sont faites l'une pour l'autre [*Er wird Menschen und Tiere ganz naiv als ähnliche und zusammengehörige Dinge betrachten*].[520]
>
> Une pierre, le corps d'un animal, mon propre corps, tout cela est sur le même plan [*Ein Stein, der Körper eines Tieres, der Körper eines Menschen, mein Körper, stehen alle auf gleicher Stufe*].
>
> 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 [*Darum ist, was geshieht, ob es von einem Stein oder von meinem Körper geschieht, weder gut noch schlecht*].[521]

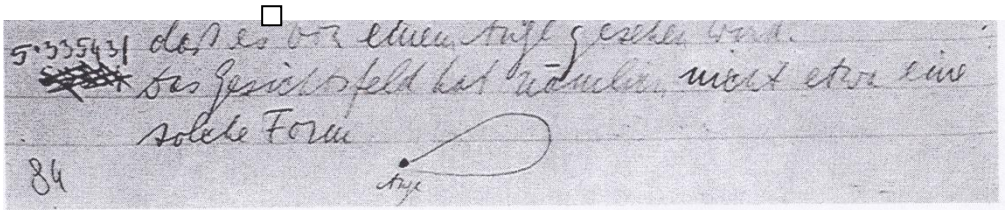
Aussi bien, les élucidations en 5.6 semblent-elles, par un étrange saut, ou raccourci s'ouvrant à l'intérieur même du *Tractatus*, mener tout droit, en droite ligne, aux élucidations éthiques en 6.4 et 6.5. C'est dire que l'ordre des raisons, en son mouvement souterrain ou sa

[519] En l'occurrence dans l'entrée des *Carnets* du 11 juin 1916.
[520] *Carnets*, [2.9.1916], trad.fr.Granger.
[521] *Carnets*, [12.10.1916], trad.fr.Granger.

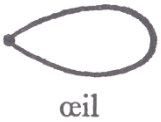
dialectique interne, n'en a pas fini de se décoller de l'ordre apparent des matières et de se constituer comme tel.

Il convient donc et en tout cas de suivre cette logique de l'élucidation à l'œuvre – et comment pourrait-on résister à un tel mouvement, aux enchaînements nécessaires de la pensée clarificatoire ? – en se laissant transporter dans ce moment éthique qui vient clore le livre et qu'il revient désormais d'examiner.

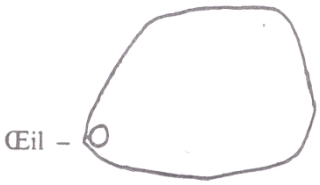
Annexe : Les différentes versions du schéma du champ visuel.



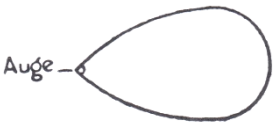
1



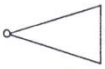
2



3



4

(8) As to you will see from my correction as well as from the German that the prop[osition] had been mutilated. The figure s⟨c⟩hould be like this and not  ; because this is how people very often imagine the shape of the field of vision to be. This, by the way, has *nothing whatever* to do with light going in strai[gh]t lines.

I'm sorry I am giving you so much trouble with those silly figures, symbols etc. etc., but I don't know how to help it! – Unless by leaving out some prop[osition]s and *writing in a footnote that something has been left out.*

5

Référence des illustrations :

(**1**) *Proto-Tractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus,* op.cité [*facsimile* sans pagination]

(**2**) *Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, entrée du 12 août 1916, p.151.

(**3**) *Tractatus logico-philosophicus*, trad.fr.citée, p.94.

(**4**) *Reprint* de l'édition de 1922 du *Tractatus logico-philosophicus*, op.cité, p. 150.

(**5**) *Letters to C.K Ogden*, op.cité, [Lettre du 23.4.1922], p. 20.

IIème Etude : Le moment éthique (*Sur les élucidations en 6.4 du* Tractatus)

La jeunesse ayant cessé – nous l'avons vu : pour Wittgenstein, elle prend fin le 2 août de l'année 1916, du moins est-ce à cette date que les *Carnets* en archivent le terme – toute la question, à ce stade, sera pour notre auteur de savoir *que faire.* Il convient bien, en effet, dès lors que la jeunesse a cessé, de se trouver une occupation, quelque chose, une tâche, un travail à quoi résolument s'appliquer.

Mais avant cela, de cette jeunesse désormais close, faudra-t-il jusqu'au bout avoir fait et enduré le deuil, c'est-à-dire (c'est ce qui se révélera) s'être défait de toute volonté propre : un détour par le désert s'impose. Voilà précisément ce que recueillent les élucidations en 6.4 du *Tractatus,* et qui se joue en elles.

Ceci étant obscurément annoncé, reprenons et poursuivons de manière non métaphorique ni narrative :

Que faire ? quel accomplissement ? donc, demandions-nous à l'instant, et non pas : *que dois-je faire ?* Telle nuance qui, à sa manière, atteste en l'instaurant un partage radical entre la morale (déontologique) et l'éthique (entendue comme recherche d'une vie bonne c'est-à-dire heureuse)[522] ne saurait être ici négligée.

De fait, une des lignes directrices – directrice quand bien même elle n'est pas immédiatement apparente – de ce groupe d'élucidations qui en tresse plusieurs, consiste bien à opérer, pas à pas, la destitution de la morale (du devoir) au profit d'une éthique (téléologique), la réduction de la première à la seconde[523]. Dans cette perspective, l'élucidation 6.422 constitue une sorte de pivot, pivot par quoi ladite réduction se consomme : c'est dire sa position stratégique. Nous lisons en effet :

> La première pensée [*Der erste Gedanke*] qui vient en posant une loi éthique [*der Aufstellung eines ethischen Gesetzes*] de la forme : « Tu dois… » [*du sollst…*] est la suivante : et qu'en sera-t-il donc si je ne le fais pas ainsi ? Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec le châtiment et la récompense au sens usuel [*mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne*]. Cette question touchant les *conséquences* d'un acte [*diese Frage nach den Folgen einer Handlung*] doit donc être sans importance. Du moins faut-il que ces conséquences [*diese Folgen*] ne soient pas des événements [*nich Ereignisse sein*]. Car la question posée doit malgré tout être par quelque côté correcte. Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtiment et une espèce de récompense éthiques [*eine art von ethischem Lohn und ethischer Strafe*], mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même [*aber diese müssen in der Handlung selbst liegen*].
> (Et il est clair aussi que la récompense doit être quelque chose d'agréable, le châtiment quelque chose de désagréable. [*dass der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muss*])[524]

C'est, nous semble-t-il, d'abord Kant à être visé dans ces lignes. Nous l'avions vu en effet, dans la mesure où il défait le dispositif kantien en le radicalisant, Wittgenstein ne saurait plus tabler sur une extension pratique de la raison pure[525] afin d'assurer la loi morale, les

---

[522] Sur cette distinction, se reporter au chapitre 1, §1.1, de la première partie du présent travail, ainsi qu'à l'article de P. Ricœur, « Ethique et Morale », *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.46, Fasc.1 (Jan.-Mar., 1990), pp.5-17, lequel article reprend, de manière plus synthétique et ainsi en laisse mieux voir les linéaments, les 7ème et 8ème études de *Soi-même comme un autre*).

[523] Cf. Partie I, chap.1, §1.1, du présent travail.

[524] Trad.fr. G-G Granger. Cette élucidation est anticipée dans les *Carnets* à l'entrée du 30.7.1916, sans variante notable, mais est alors suivie d'une remarque décisive sur le bonheur et le malheur, comme telle non reprise dans le *Tractatus.*

[525] Sur ce point, se reporter au §3.3, « De Wittgenstein à Kant », du chapitre 3 de la première partie du présent travail.

postulats de la raison pratique se retrouvant sans fondement aucun et étant comme emportés par le refus de toute distinction entre *connaissance* et *pensée*.

En conséquence de quoi – c'est précisément ce qui est à établir – l'impératif (catégorique) devrait-il céder la place (ce n'est encore, à ce stade, qu'une conjoncture) à une « formule » éthique tout aussi catégorique cependant, et non pas hypothétique (là est la difficulté et pour ainsi dire le défi à relever).

Présence de Kant, annoncions-nous. On reconnaît de fait ici – en ces lignes que nous venons de citer : *Il est pourtant clair que l'éthique n'a rien à voir avec le châtiment et la récompense au sens usuel. Cette question touchant* les conséquences *d'un acte doit donc être sans importance.* – bien des traits kantiens : que les conséquences – l'enchaînement de ses effets dans le monde, les phénomènes que de proche en proche elle entraîne – d'une action comptent pour rien, qu'elles ne sauraient servir en tout cas de critère ou d'étalon pour établir la moralité de l'action qui les cause ; que celui qui agit *par devoir* ne vise rien sinon la conformité même à la loi qu'il se donne, qu'une telle conformité, partant, est à elle-même sa propre fin et non pas un simple moyen, intéressé, mis en œuvre pour obtenir un bénéfice sensible quel qu'il soit ou se tirer d'une mauvaise passe ; que l'obligation inconditionnelle qu'elle est, le respect absolu qu'elle impose, ne repose ni ne se fonde sur aucune contrainte ni coercition dispensées et comme agitées de l'extérieur, ni châtiment ni récompense au sens usuel, donc.

Soit. On a tôt fait pourtant de déceler une divergence se faire jour et travailler jusqu'à le déranger et *in fine* le saborder, l'impératif kantien, ce en l'espèce de la question inaugurale : *qu'en sera-t-il donc si je ne le fais pas ainsi ?* Quelques lignes plus loin : *Car la question posée doit malgré tout être par quelque côté correcte. Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtiment et une espèce de récompense éthique […]*. Telle question, somme toute étrangère à Kant, introduit un soupçon, soupçon en quoi Schopenhauer, bien qu'avançant masqué, se laisse reconnaître, se profile comme en étant l'inspirateur.

De fait, ce dernier n'a-t-il pas, en disséquant la liaison synthétique de la vertu et du bonheur qu'institue ou que met au jour Kant pour défaire l'antinomie de la raison pratique, découvert là une rémanence, une séquelle ou un fond d'*égoïsme*, selon lui dirimante, fatale à la morale kantienne en son entier ?

Et c'est bien, précisément, la proportionnalité du bonheur à la vertu[526] que Schopenhauer attaque, en commençant pour ce faire par rappeler la connexion intrinsèque, le lien analytique, du devoir à la récompense (et au châtiment) :

> […] le concept de *devoir* a pour condition nécessaire la relation avec une peine dont on est menacé ou une récompense promise ; il ne saurait s'en séparer sans perdre lui-même toute existence et toute signification ; aussi un *devoir inconditionné* est-il une *contradictio in adjecto*.[527]

---

[526] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad.fr.citée, Première partie, Livre deuxième « Dialectique de la raison pure pratique, Chap. II, pp. 119-120 : « En tant donc que la vertu et le bonheur constituent ensemble la possession du souverain bien dans une personne et qu'en outre le bonheur est tout à fait exactement proportionné à la moralité (ce qui est la valeur de la personne et la rend digne d'être heureuse), ils constituent le souverain bien d'un monde possible, ce qui veut dire le bien entier et complet, dans lequel cependant la vertu est toujours, comme condition, le bien suprême, parce qu'il n'y a pas de condition au-dessus d'elle, parce que le bonheur est toujours une chose à la vérité agréable pour celui qui la possède, qui toutefois par elle seule n'est pas bonne absolument et à tous égards, mais suppose en même temps, comme condition, la conduite morale conforme à la loi. »

[527] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Appendice. Critique de la philosophie kantienne », pp. 655-656. Ce dont on trouve un écho tardif, dans une conversation avec le Cercle de Vienne : « 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. [*Lohn und Strafe*] 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 qui récompense. Un devoir en soi est un non-sens [*Ein Soll an sich ist unsinnig*]. 'Prêcher la morale est difficile, fonder la morale est impossible' [reprise de la formule

Partant, Kant lui-même, selon Schopenhauer, ne pourra pas ne pas échapper, puisqu'étant nécessaire, à une telle connexion. C'est dire autrement que l'accomplissement du devoir ne saurait pas, plus ou moins secrètement, ne pas espérer de récompense, en quoi il est somme toute condamné à ne jamais être pur – telle récompense (*i.e.* le bonheur) étant finalement réinjectée, implicitement réintroduite par Kant dans la doctrine du Souverain Bien, l'espérance qu'elle motive et nourrit en sortant rationnellement fondée :

> Dans la dissertation qui suit sur le « Souverain Bien », nous trouvons la vertu unie au bonheur. Le devoir originairement inconditionné postule pourtant à la fin une condition ; à vrai dire, c'est pour se débarrasser de la contradiction interne qui l'empêche de vivre. Le bonheur dans le Souverain Bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu ; pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat illusoire : il n'est pas à proprement parler la récompense de la vertu, mais un pourboire, vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main.[528]

Et cela suffit, selon Schopenhauer, à anéantir la morale de Kant, cette dernière n'étant dès lors qu'expression ou symptôme d'égoïsme, égoïsme qui est précisément, à l'en croire, la racine du mal :

> Cette même tendance se retrouve dans toute sa théologie morale ; par celle-ci la morale se détruit elle-même. Car, je le répète, toute vertu pratiquée de quelque manière en vue d'une récompense repose sur un égoïsme prudent, méthodique, et prévoyant.[529]

Ceci étant rappelé, nous pouvons revenir au texte du *Tractatus*, en commençant par noter, afin de compléter le dispositif wittgensteinien, qu'il revient justement aux élucidations 6.431-6.4312 de refuser l'immortalité de l'âme, soit l'un des trois postulats de la raison pratique (les deux autres étant la liberté de la volonté et l'existence de Dieu sur lesquels nous aurons à revenir) : tout se passe, en quelque sorte, comme si Wittgenstein ramenait ou rabattait ce que Kant postule et déroule dans l'au-delà (et comme tel constitué comme objet d'une croyance rationnelle) dans l'immanence stricte de l'*ici et maintenant*.

Autrement dit : de Schopenhauer est conservé par Wittgenstein l'argument polémique de la nécessité d'une récompense (ou d'un châtiment) – d'ordre éthique ajoutera-t-il – mais qui ne soient plus, comme pour Kant (lu au prisme de Schopenhauer), renvoyés indéfiniment à plus tard. Bien plutôt doivent-ils être internes, intrinsèques, immanents à l'acte lui-même : *Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtiment 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 châtiment quelque chose de désagréable).* Par où la morale commence à se résorber en éthique.

---

schopenhauerienne, in *De la volonté dans la nature* : 'Prêcher la morale est facile, fonder la morale est difficile']» (*Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, trad.fr.citée, le 17 décembre 1930, « Devoir », p.92).

[528] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Critique de la philosophie kantienne », pp. 656-657.

[529] *Ibidem*, p.657. Relevons en outre, qui ne va pas sans faire écho avec ces lignes, et dans un tout autre registre certes (celui du Hassidisme) – nous y reviendrons plus loin – la détermination, par Martin Buber, du Christianisme comme *forme la plus sublime de l'égocentrisme* : « Et l'un des principaux points de désaccord qui opposent le Christianisme au Judaïsme réside justement dans le fait que le Christianisme assigne à tout homme pour but suprême le salut de son âme propre. Aux yeux du Judaïsme, chaque âme humaine est un élément servant dans la création de Dieu qui est appelée à devenir, par l'action de l'homme, le royaume de Dieu ; ainsi il n'est fixé à aucune âme de but à l'intérieur d'elle-même, dans son propre salut. Chacune doit, il est vrai, se connaître, se purifier, s'accomplir, mais pas pour son propre compte, pas pour le bénéfice de son bonheur terrestre ni pour celui de sa béatitude céleste, mais pour le bénéfice du travail par lequel elle a mission d'influer sur le monde de Dieu. Il convient de s'oublier et de songer au monde. // Le fait de prendre pour but le salut de son âme propre n'est considéré ici que comme la forme la plus sublime de l'égocentrisme. » (M. Buber, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique*, trad.fr. W. Heumann, Monaco, Editions Alphée, 2005, p.45)

Qu'en est-il alors de cette récompense et de ce châtiment internes ? En quoi d'autre que : bonheur ou malheur, pourraient-ils consister ?

De cela, la suite immédiate du texte de la première mouture de 6.422, à l'entrée du 30 juillet 1916 des *Carnets*, fait sans doute aucun la preuve :

> 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.[530]

Et c'est donc bien à la destitution de la morale kantienne du devoir au seul profit d'une éthique (dont l'unique *impératif* est : *sois heureux !*[531]) – aux valeurs cardinales que sont le bien et le mal ayant été substitués malheur et bonheur – que l'on assiste finalement.

Cette vie heureuse, seule à être correcte, est libre de toute justification, ou plutôt tire tautologiquement d'elle-même et d'elle seulement sa propre justification (aussi est-elle sans *pourquoi*). Autrement dit : le préalable, la condition kantienne selon quoi avant que de songer à être heureux, faut-il d'abord être digne de l'être, soit la connexion de la vertu et du bonheur, est-elle écartée et comme dissoute. La morale est mue en éthique : encore une fois, l'impératif catégorique wittgensteinien ordonne exclusivement et simplement d'être heureux, sans que ce bonheur ne serve à ni ne ressorte d'autre chose que de lui-même, sans donc qu'il ait aucune raison.

En cela pourtant, et là est le tour de force, Wittgenstein ne semble nullement se condamner à errer dialectiquement ni à périr écartelé, déchiré par l'antinomie de la raison pratique qui, à bien y regarder, s'avèrera tourner à vide. En effet, il ne s'agira pas, leur liaison synthétique telle qu'établie par Kant[532] étant refusée, de s'en remettre à un lien analytique, c'est-à-dire *ou bien* de réduire la vertu à la recherche du bonheur, *ou bien* de faire du bonheur la simple conscience de la vertu, somme toute d'identifier bonheur et vertu[533] – la vertu étant, par Wittgenstein, tout bonnement *effacée*, exclue du tableau pour laisser place au seul bonheur, bonheur à conquérir ici-bas, ici et dès maintenant, sans plus attendre mais en ayant à attendre tout de même un peu (nous verrons quoi), libre qu'il est de toute obligation dictée par autre chose que lui-même.

Resterait alors à déterminer en quoi consiste un tel bonheur, et comment conjurer le risque d'égoïsme voire de bassesse – le risque somme toute de s'avérer humain trop humain – qui le mine. Pour ce faire, un retour-amont ainsi qu'un rapide survol des élucidations en 6.4 s'avèrent d'abord nécessaires, non pas, certes, en ce qu'ils seraient susceptibles d'épuiser d'emblée et une bonne fois cette double question, ni de lui fournir la réponse qu'elle exige (loin s'en faut !), mais plutôt en tant que clarification devant préluder à sa bonne entente et position.

Nous nous y étions arrêtés[534] : le sens du monde, par quoi le monde se trouve prendre une valeur qui le sauve de toute accidentalité, de toute contingence, ne saurait pas résider *dans* le monde. Aussi doit-il loger hors de lui, c'est-à-dire, avions-nous avancé, sur sa limite ou borne. C'est la leçon de 6.41, dont suivent le caractère inexprimable de l'éthique ainsi que sa

---

[530] Trad.fr.Granger.

[531] *Carnets*, trad.fr. Granger, entrée du 8.7.1916. Le même jour, Wittgenstein note : « Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal. ». Le 29 juillet 1916, il ajoute : « Il semble que l'on ne puisse rien dire de plus que : soyez heureux ! ». S'ensuit immédiatement ce qui concerne le monde de l'homme heureux et qui comme tel sera repris en 6.43 : « Le monde de l'homme heureux est autre que celui de l'homme malheureux. / Le monde de l'homme heureux est un *monde heureux*. »

[532] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad.fr.citée, Première partie, Livre deuxième « Dialectique de la raison pure pratique, Chap. II, §I « L'antinomie de la raison pratique », pp.122-123.

[533] Kant, *Critique de la raison pratique*, trad.fr.citée, Première partie, Livre deuxième « Dialectique de la raison pure pratique, Chap. II, pp.119-122.

[534] Cf. Ière partie, chap.3, §3.2, « Limites du substantialisme », du présent travail.

position *transcendantale* (en une acception qui reste à être élucidée), caractère et position eux-mêmes déployés en 6.42 et 6.421. Vient alors 6.422, ayant pour fonction stratégique d'opérer la réduction de la morale à l'éthique : s'étant découvert que l'acte volontaire est à lui-même son propre châtiment ou sa propre récompense, on comprend qu'il n'existe rien de tel que des actes vertueux (ou des fautes) – étant entendu : d'actes en tant que tels qualifiés de bien ou de mal et qui, en tant que tels, appelleraient une sanction (ou une rétribution) qui leur soient extérieures et postérieures, selon une liaison synthétique, en l'espèce d'un bonheur ou d'un malheur attendus, espérés ou craints, autres et comme étrangers à ceux-ci – mais seulement des actes immédiatement et intrinsèquement heureux (ou malheureux) sans plus. Convient-il alors de s'enquérir de ce *bon* et de ce *mauvais* vouloir – le *vouloir* en question ici, d'ordre éthique, devant être bien distingué de la volonté empirique (celle qui meut le corps et qui agit ou croit agir *dans* le monde) dont l'étude reviendrait à une psychologie. De fait, un tel vouloir, ayant en charge bonheur et malheur du monde en son entier, s'il a bien un effet, a un effet *sur* le monde (en tant qu'il est pouvoir de modifier sa limite ou borne[535] : de convertir sa limite en borne) et non pas une efficace *en* lui (c'est-à-dire le pouvoir de modifier le contenu du monde, soit les faits eux-mêmes) : d'où 6.423 et 6.43. Pour cette raison, on pourrait oser qu'un tel vouloir est de registre *ontologique*, et non pas *ontique*, ou, de manière plus wittgensteinienne, qu'il est d'ordre *transcendantal* et non pas *empirique*. Les implications d'une telle détermination de la volonté sont alors, arrivé là, en mesure d'être radicalement clarifiées : d'où la parenthèse ou station que font 6.431, 6.4311, 6.4312, consacrées à la mort ainsi qu'à la temporalité, devant sceller le sort de l'eschatologie et par là, finir de saper le dispositif kantien. Finalement (en 6.432-6.45), l'écheveau qu'est ce groupe d'élucidations pourra être ressaisi, tous les fils qu'ils tressent, être tenus ensemble. Il s'agirait d'entendre que le *monde heureux* c'est-à-dire conjoint, uni à une *volonté bonne*, n'est autre que le monde advenant comme *totalité bornée*, c'est-à-dire le monde saisi *sub specie aeterni*, et corollairement (dans la perspective non plus du monde, mais cette fois-ci de la volonté) : que la *volonté bonne* est celle qui est *heureuse* c'est-à-dire celle qui culmine ou se résorbe, connaît son assomption dans le *sentiment mystique*. Par quoi la coïncidence, l'identification laborieuse, dynamique, de l'éthique et du mystique – jusque-là mobilisée de manière conjoncturelle et conditionnelle[536] – serait-elle accomplie.

Toujours est-il que le contenu de l'éthique – saisie comme partie ou moment du système qu'est le *Tractatus*, selon la distinction que nous avons (somme toute dogmatiquement) opérée, et dont nous avons jusqu'ici usé de manière exclusivement tactique[537] – commence là à s'éclaircir, tout l'enjeu étant désormais de déterminer précisément quel rapport, quelle connexion (à ce stade indéterminée), elle entretient avec l'éthique entendue comme fin architectonique du système (système dès lors pris comme tout et ramené à son unité).

Ces quelques clarifications préliminaires et mises au point étant faites, il est temps de pénétrer plus avant dans le détail de ces élucidations difficiles, afin de répondre.

Là encore, qui insiste, c'est une même tension que précédemment[538] entre le génétique et le structural : *d'une part*, on ne voit pas comment, en ces matières, faire l'économie des *Carnets 1914-1916* (ni même des *Carnets secrets*), en tout cas si l'on veut avoir une chance de déplier rigoureusement le texte tractarien, *de l'autre*, un tel usage ne saurait qu'être critique, ce en raison même de leur caractère mouvementé. C'est qu'ils archivent en effet, tiennent la chronique des pérégrinations, navigations et péripéties, de la

[535] Sur ce point de lexique (*i.e.* la distinction limite/borne), se reporter à la Ière Partie du présent travail, Chap.3, §3.3, « De Wittgenstein à Kant ».
[536] Ière Partie, Chap. 3, §3.3, « solution de l'équivoque éthique », du présent travail.
[537] Ière Partie, Chap. 3, §3.3, « solution de l'équivoque éthique », du présent travail.
[538] De même que lorsqu'il s'agissait de s'enquérir, dans la précédente étude, des élucidations en 5.6 et de ce qu'il en va du sujet connaissant.

pensée de notre auteur, et comptent autant de revirements qu'un roman d'aventure, un peu à la manière de l'*Odyssée*.

Et l'entrelacement, dans les *Carnets*, de la thérapie administrée au sujet connaissant et du traitement accordé à la Volonté, ayant été relevé[539], aussi bien doit-on s'attendre à ce que la tentative de reconstruction génétique à quoi, dans ce qui suit, on va se livrer, permette d'asseoir et d'affiner la chronologie proposée dans l'étude précédente.

C'est, pour ce qui nous occupe ici, c'est-à-dire l'éthique, ce que faute de mieux nous nommerons une *analytique* – mais une analytique déployée dialectiquement dans l'ordre de la succession, et non point statiquement exposée dans celui de la simultanéité – *de la volonté*, qui se donne à lire et demande à être ressaisie.

1. Analytique de la volonté.

1 .1 Détermination solipsiste de la volonté.

Il aura pu, dans l'étude précédente, sembler étrange d'attribuer à Wittgenstein un « solipsisme de jeunesse », d'autant que cette jeunesse ne cesse de s'étirer, n'en finit pas de ne pas finir, étant seulement le 2 août de l'année 1916 que brutalement elle se clôt – étrange ou difficile à avaler, surtout, en outre, si on se souvient du mot de Russell, ironisant dans une lettre à propos d'une philosophe solipsiste de sa connaissance, laquelle désespérait de ne point trouver d'interlocuteur avec qui discuter ses thèses.

Car on le sait bien, et déjà Schopenhauer l'avait dit : s'il est difficilement réfutable, le solipsisme, du moins en son versant théorique, n'en semble pas moins impossible à tenir, étant entendu : à tenir décemment, honnêtement et radicalement.

Aussi faut-il pour commencer, avant (et afin) de nous essayer à le saisir en sa figure éthique – jusque-là n'était-il bien question, en effet, que de sa face épistémique –, clarifier un peu ce que nous mettons ou avons mis sous ce terme.

Pour ce, deux traits d'essence au moins (ceux-là même qui font toute l'ambiguïté, sinon la contradiction, de l'objectivation du sujet connaissant dans Schopenhauer) doivent, nous semble-t-il, être relevés : *en premier lieu*, rappeler qu'il s'agit bien, pour le solipsiste (et cela fait le fond de sa position) de se donner une place insigne et comme centrale, en tant que maître de la représentation, c'est-à-dire en tant que sujet constitutif du monde (du monde tel qu'il se montre à moi qui le représente), place qu'il ne saurait partager avec, étendre ou distribuer à quiconque, dans la mesure précise de la clôture des consciences. *En quoi chacun, spontanément, s'institue solitairement en centre du monde.*

En second lieu, qu'une pareille exception ou mise à l'écart ne saurait aller sans introduire dans le monde comme un dualisme ou une scission, un déchirement tragique (ressortant de la règle du Deux), pour la simple raison qu'ainsi faisant (en me donnant à moi-même cette place insigne), *je* (*i.e.* l'homme déterminé, l'individu que j'ai érigé et constitué par ma distinction même, par ma propre mise au ban, et auquel je m'identifie, que je me résous à être exclusivement) ne cesse cependant pas d'être une simple *partie* du monde, partie bien maigre et comme bornée par le reste du monde entier qu'en et par ce geste (le geste même de sa propre constitution par exception) elle s'oppose. *En quoi chacun, en tant qu'il se donne une place à part, se met par là même à dos le reste du monde entier (soustraction étant faite de la partie à quoi, précisément, il se trouve s'être réduit ou limité).*

C'est alors, entre chacun et le monde, une lutte asymétrique qui s'engage – lutte désespérée, et dont chacun est comme destiné à sortir perdant, perdue d'avance qu'elle est, personne en effet ne sachant faire le poids lorsque l'adversaire est le monde, ni lui tenir indéfiniment tête, aussi dure soit-elle, aussi béni soit-on ; lutte, enfin, dont Thomas Bernhard,

[539] Cf. IIème Partie, Ière Etude, §3.2, du présent travail.

dans ses romans et récits (on sait que l'individu Wittgenstein sert de biographème, paradigme ou patron, au personnage-type bernhardien) a peut-être fourni l'illustration la plus haute.

L'œuvre narrative de ce dernier se laisse bien en effet lire, sans trop opposer de résistance, comme autant de variations sur un unique thème : le combat de l'homme d'esprit contre le monde (que l'adversité mondaine en question soit déterminée comme famille, patrie, ou société) ; les préparatifs et dispositions qu'un tel combat à mort, à titre de prolégomènes, exige ; le déroulement sans fin en quoi ceux-ci s'effilent, s'autonomisent jusqu'à prendre toute la place, et ce au détriment même du travail qu'ils avaient néanmoins pour unique fonction d'ouvrir, de rendre possible, travail de l'esprit qui seul compte, mais qui cependant, ainsi partant, est sans cesse remis à plus loin, à plus tard ; l'échec, enfin.

Mais reprenons. Commence donc à se faire jour que le solipsisme est consubstantiel à l'*homme* – plus radicalement encore : qu'il fait la racine ou le fond de tout humanisme (selon la détermination d'*humanisme* opérée au chapitre précédent[540]) – que c'est là, pour nous autres hommes, lot quotidien et tendance naturelle. Mais quoi, n'entend-on, ne voit-on pas tous ces malentendus, ces blessures, ces prédations, cette distance plus grande qu'un monde qui sépare de l'autre aussi proche nous soit-il, etc. ? *En quoi chacun, donc, ordinairement, s'avère être comme nativement égocentré, vissé à lui-même, ce soi en qui je me retire s'auto-instituant comme centre autour duquel tout le reste devra tourner* : nous sommes tous, ou avons tous été, chacun à sa manière, des enfants-rois.

Le solipsisme s'avère donc, *in fine*, on ne peut plus humain trop humain : à son fondement, ni extravagance philosophique ni délire spéculatif ne se discernent, mais plutôt : rien que de très banal ou ordinaire, une médiocrité.

Et ce n'est donc pas pour rien – cela avait été vu précédemment et on le comprend mieux désormais – qu'il ait reçu, dans Schopenhauer, pour nom de baptême celui d'*égoïsme* (en sa double déclinaison : théorique ou morale). Penchons-nous sur sa seconde détermination, laquelle reste à être examinée. Nous lisons, et cela à sa manière confirme bien les analyses immédiatement précédentes :

> […] chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'égoïsme, et il est essentiel à tous les êtres dans la nature […]. […] Ainsi chacun est donné immédiatement à soi-même comme étant la volonté tout entière et l'intelligence représentative tout entière, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations, et de représentations à lui ; aussi, pour lui, son être propre et sa conservation doivent-ils passer avant tout au monde. Pour chacun de nous, notre mort est la fin du monde […]. Quand la conscience atteint à son plus haut degré, c'est-à-dire chez l'homme, la douleur et la joie, par conséquent l'égoïsme, doivent, comme l'intelligence, s'élever à leur suprême intensité, et nulle part n'aura éclaté plus violemment le combat des individus, l'égoïsme en étant la cause. C'est le spectacle que nous avons sous les yeux, en grand et en petit ; il a son côté effroyable ; c'est la vie des grands tyrans, des grands scélérats, ce sont les guerres qui ravagent un monde ; et son côté risible : c'est celui-ci que considère la comédie, et il a pour traits essentiels cette vanité et cette présomption si incomparablement décrites, expliquées in abstracto par la Rochefoucauld ; ce spectacle, nous le retrouvons et dans l'histoire universelle, et dans les limites de notre expérience.[541]

Soit. Mais quelles traces ce *solipsisme/égoïsme*, auquel nous supposons le jeune Wittgenstein avoir, plus ou moins réflexivement, adhéré, aura-t-il laissées ? Quelles preuves

[540] Deuxième Partie, Ière Etude, §2.3 du présent travail.
[541] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre quatrième, §61, pp. 418-419

(sinon, à tout le moins, quels symptômes) en pouvons-nous collecter, preuves ou symptômes sans lesquelles nos analyses ne sauront pas ne pas se résumer à des élucubrations vaines ?

Il faut bien avouer qu'elles ne sont pas, ces preuves textuelles – certainement pour des raisons essentielles sur lesquelles nous reviendrons – légion, la position (ainsi que la tentative d'examen) d'un tel moment inaugural solipsiste s'avérant pourtant nécessaire en tant qu'il constitue la toile de fond dont procèdera (et que suppose) tout le reste, *nécessaire* donc, du moins si ce *tout le reste* veut avoir une chance d'être intelligible.

Commençons par quelques anecdotes et témoignages qui valent ce qu'ils valent. Ce ne sont alors ni les mesquineries ni les bassesses motivées par l'égoïsme moral qui ressortent (loin s'en faut), mais bien plutôt et exclusivement la lutte que nous disions, en laquelle se voit embarqué et comme mobilisé celui qui, s'étant fait une place à part, voit par là même (c'est somme toute tout un) se dresser contre lui le monde en son entier. *Prendre le destin à la gorge,* faudrait-il dans cette perspective.

D'abord ceci, qui avait été rapidement évoqué[542] : l'animosité du jeune Wittgenstein, qu'à plusieurs reprises relève Russell, envers toute morale normative s'énonçant en principes contraignants, obligations et normes, et ce, à l'époque, non pas déjà pour des raisons logiques, mais d'abord et avant tout éthiques – telle animosité n'allant pas, d'ailleurs, sans évoquer Schopenhauer[543] :

> Il abomine l'éthique et la morale en général ; il se veut totalement impulsif et pense que c'est ainsi qu'il faut être.[544]

Abomination qui ne doit cependant pas faire malentendu :

> Il est fondamentalement bon ; c'est pourquoi il ne voit pas la nécessité de la morale. Je me suis complètement trompé au début ; même si la passion peut lui faire faire toutes sortes de choses, il est incapable de commettre une action immorale de sang-froid. Sa vision des choses est très libre ; les principes et tout ce qui y ressemble n'ont aucun sens pour lui, parce que ses impulsions sont fortes et jamais honteuses…[545]

Qu'en est-il précisément de cette *impulsion* ? Le compte-rendu d'une journée passée avec Russell, à l'occasion d'une course d'aviron, renseigne :

> Wittgenstein était dégoûté – il disait qu'on aurait aussi bien fait d'assister à une corrida (je partageais aussi ce sentiment), que *tout* cela était diabolique, etc. […] Nous avons fini par parler d'autres choses lorsque soudain il s'immobilisa et déclara qu'il trouvait la manière dont nous avions passé l'après-midi si abjecte que nous ne méritions pas de vivre, lui tout du moins ; il dit aussi que la seule chose tolérable était la production de grandes œuvres ou le

---

[542] Ière Partie, Chap.1, §1.1, du présent travail.

[543] *Le monde comme volonté et comme représentation,* trad.fr.citée, Livre quatrième, §53, pp. 345-346 : « Pour rendre cela, en suivant l'usage de la langue, d'autres diraient que cette partie-ci de nos études sera notre philosophie pratique, par opposition à celle qui précède, et qui est théorique. Mais à mon sens, jamais la philosophie ne sort de la théorie ; […] ; donner des préceptes n'est pas son fait. Prendre de l'action sur la conduite des hommes, les diriger, modeler les caractères, ce sont bien là ses prétentions du vieux temps : aujourd'hui, la philosophie étant de sens plus rassis, fera sagement d'y renoncer. […] La vertu ne s'apprend pas, non plus que le génie […]. Aussi, bien fous serions-nous si nous comptions sur nos systèmes de morale pour des hommes vertueux et nobles, des saints […] » et quelques lignes plus loin : « […] Il ne faut pas s'attendre, la chose est claire, à trouver dans ce livre d'éthique des préceptes, une théorie des devoirs ; bien moins encore un principe universel de morale, une sorte de recette universelle pour la production des vertus de toute sorte. Nous ne parlerons pas davantage de « devoir absolu » ; c'est là, à mes yeux, une expression contradictoire, comme je l'explique dans l'*Appendice* […]. »

[544] Lettre de Bertrand Russell à Lady Ottoline Morell du 23.4.1912, citée par B. McGuinness in *Wittgenstein. Les années de jeunesse (1889-1921),* trad.fr.citée, p.143.

[545] Lettre de Russell à Lady Ottoline Morell du 1.6.1912, citée par B. McGuinness, in *Ibidem,* p.145.

> plaisir pris à celle des autres , qu'il n'avait encore rien accompli et n'y parviendrait jamais, etc. – tout ceci avec une force à vous renverser par terre.[546]

Ainsi, à se faire jour : la lutte héroïque de l'esprit contre le monde et les obstacles qu'il sème, met en travers, la recherche passionnée, romantique, d'un accomplissement, qu'atteste encore ceci :

> Il a parlé de Beethoven – dont un ami a raconté qu'en s'approchant de sa porte, il l'avait entendu « jurer, hurler et chanter » tout en travaillant à sa nouvelle fugue ; au bout d'une heure, Beethoven ouvrit enfin la porte, avec l'air de quelqu'un qui s'est battu avec le diable ; il n'avait rien mangé depuis trente-six heures parce que sa cuisinière et sa femme de chambre étaient parties pour échapper à sa rage. Voilà le genre d'homme qu'il faut être.[547]

Qu'exige un tel combat ? Quoi, certainement, sinon de grandes capacités d'endurance ?

> Wittgenstein m'a surpris l'autre jour ; il a soudain exprimé son admiration pour le texte « Que gagnera au bout du compte l'homme qui conquiert le monde entier mais perd son âme ? », puis il a fait remarquer que rares sont ceux qui ne perdent pas leur âme. Je lui dis que, pour s'en préserver, il fallait se donner un but de grande envergure et lui rester fidèle. Il me répondit que cela dépendait davantage de la souffrance et de la capacité à la supporter.[548]

Qu'en est-il finalement de cette souffrance et de l'abnégation qu'elle demande ? Certainement la première se décline-t-elle en de multiples maux, tant l'adversité que le monde oppose pouvant prendre des visages divers, à chaque fois nouveaux (quant à la seconde, ce sont certainement ses limites, son insuffisance même, qui motiveront le revirement ou renversement, la conversion postérieure de Wittgenstein que l'on verra plus loin) : une anxiété permanente[549] (à imaginer les mauvais tours que le destin réserve pour plus tard dans sa manche), le sentiment d'insécurité que ne peut que nourrir qui se trouve comme assailli ou guetté de toute part[550], partant, bien-sûr, la crainte de la mort[551] – crainte qu'elle n'arrive trop tôt, comme précocement, soit avant que nous soyons parvenus, par nos seuls moyens exclusivement, à nous sauver c'est-à-dire accomplir, crainte, ainsi, que, pointant avant l'heure, elle ne vienne arbitrairement confisquer toute possibilité de rédemption, de salut,

---

[546] Lettre de Russell à Lady Ottoline Morell du 9.11.1912, citée par B. McGuinness, in *Ibidem*, p.144

[547] Lettre de Russell à Lady ottoline Morell du 23.4.1912, citée par B. McGuinness, in *Ibidem*, p.143

[548] Lettre de Russell à Lady Ottoline Morell du 30.5.1912, citée par B. McGuinness, in *Ibidem*, p.144

[549] Ces traits ont notamment été ressaisis par Gabriel Citron dans « Honesty, Humility, Courage, & Strength : Later Wittgenstein on the Difficulties of Philosophy and the Philosophical Virtues », *Philosophers' Imprint*, Vol.19, N°25, July 2019. Du même auteur, on pourra également consulter « 'The problem of life' : Later Wittgenstein on the difficulty on honest happiness », in *Wittgenstein, Religion and Ethics : New Perspectives from Philosophy and Theology*, M. Burley (ed.), London, Bloomsbury Academic, 2018, pp.33-47.

[550] Ce qui ne va pas sans rappeler ces lignes de J-F Balaudé à propos d'Epicure : « L'angoisse qui étreint l'homme se constitue dans des séries d'oppositions : infini-fini ; éternel-temporel. La finitude est éprouvée sur un mode que l'on qualifierait aujourd'hui de paranoïaque : l'infini semble chercher à détruire le fini, brisant par là les possibilités d'immortalité du mortel. » (Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, Traduction, introduction et commentaires par J-F Balaudé, Le Livre de Poche, Paris, 1994, p. 114) ; ainsi que celles-ci de Maria Zambrano : « Au commencement était le délire ; cela signifie que l'homme se sentait regardé sans qu'il puisse voir. C'est ainsi que commence le délire de persécution : avec la présence inexorable d'une instance supérieure à notre vie qui cache la réalité et ne nous est pas visible. Avec ce sentiment de nous sentir regardés sans être capables de voir qui nous regarde. Aussi, au lieu d'être source de lumière, ce regard est-il une ombre. Mais, comme dans tous les délires humains, l'espoir est là, plus peut-être qu'en aucun autre, puisque c'est le premier. L'espoir est captif de la terreur ; l'angoisse de se sentir regardé contient le désir d'être regardé, avec tout l'espoir qui s'éveille, se tourne vers cette présence qui se manifeste en se dissimulant. » (M. Zambrano, *L'homme et le divin*, trad.fr.J. Ancet, Paris, José Corti, 2006, pp.46-47)

[551] Sur ce point, se reporter à la biographie de Wittgenstein par McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse*, trad.fr.citée, p.198 (sont mobilisées des entrées décisives du journal de D. Pinsent).

d'effacement par le travail de cette dette qu'au regard du monde et en venant au jour, on a contracté, et à laquelle somme toute on se résume, qu'on est – plus originairement encore, une sorte de honte d'être au monde, l'impression d'être *de trop*.

Honte, donc, qui se réserve au revers de la lutte, qui est comme l'envers du combat que nous disions, et originaire en effet, puisque plus ancienne que toute vergogne (n'est-ce pas, d'ailleurs, précisément d'elle, et d'elle seulement peut-être, que cette dernière, la vergogne, tire toute sa force, ce pouvoir extraordinaire de nous rougir, car d'où pourrait-elle le tirer sinon ?) sociale, plus ancienne en cela qu'elle se joue d'abord entre le monde et moi : impression d'être indigne, et jamais à la hauteur, ravalé que je suis alors à l'état de simple scorie faisant comme un coin entre le monde et lui-même, ou regard importun qui effarouche, empêche les choses de se manifester librement et de librement suivre leur cours, leur imposant comme une retenue, la réserve d'une pudeur, et alors on ne sait plus où se mettre, on voudrait disparaître, rentrer sous terre :

> Il était très expansif et m'a beaucoup parlé de lui : depuis neuf ans, jusqu'à Noël dernier, il a souffert d'une terrible solitude (mentale, pas physique) ; il pensait alors constamment au suicide et avait honte de ne pas oser se tuer ; l'idée l'a effleuré qu'il était « *de trop* [*de trop* en français dans l'original] dans ce monde », mais dans son indignité, il ne s'y est pas arrêté. Il a été élevé dans la perspective de devenir ingénieur, métier pour lequel il n'avait ni attirance ni talent. Et c'est tout récemment qu'il s'est essayé à la philosophie et qu'il est venu ici suivre les cours de Russell. Ce qui l'a sauvé : car Russell l'a fortement encouragé dans cette voie.[552]

Ce court catalogue étant achevé – et un tel détour par la biographie de Wittgenstein était en quelque sorte nécessaire, afin de conforter notre lecture, ce quand bien même on sait bien, du moins est-ce notre position, que la biographie d'un auteur ne saurait venir *sans plus* étayer une thèse, même là où il s'agit authentiquement d'éthique et non point de verbiage, de mots dont on se paye – nous pouvons désormais revenir à plus directement philosophique et enquêter les textes, d'abord ceux des *Carnets 1914-1916* :

Deux points, essentiellement, sont à établir, si on garde en tête ce qui précède : la mise en exception de l'individu – individuation ou différenciation, si l'on veut – par et en laquelle il se donne une place insigne, *d'une part*, la partition ou scission polémique, épique et *in fine* tragique du monde qui en ressort ainsi que ses conséquences, *de l'autre*.

Concernant le premier, nous lisons ceci (déjà relevé dans l'étude précédente) qui suffira, à l'entrée du 23 mai 1915 :

> Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde [*Es gibt wirklich nur eine Weltseele*], que je nomme, par préférence, *mon* âme [*welche ich vorzüglich* meine *Seele nenne*], et conformément à laquelle seule je conçois [*erfassen*, plus littéralement : saisis, capture, comprends] ce que je nomme les âmes des autres [*und als welche allein das erfasse, was ich die Seelen anderer nenne*].[553]

---

[552] Extrait du *Journal* de David Pinsent, entrée du 1.6.1912, citée par McGuinness dans *Wittgenstein. Les années de jeunesse*, trad.fr.citée, p.124 (on pourra consulter l'original anglais dans *Portraits of Wittgenstein*, F.A. Flowers III (ed.), Bristol/Sterling, Thoemmes Press, 1999, vol.1, « Extracts from the diary of David Pinsent (1912-1914) », pp. 174-234). Concernant la fin de la citation : il faudrait certainement dire, dans cette perspective, que la philosophie (ainsi que le travail qu'elle réclame) aura représenté pour le jeune Wittgenstein un projet, un accomplissement possible, un rachat, et partant, aura été en mesure de réduire, à défaut d'abord de l'annihiler, ce savoir d'*être de trop*, d'où la dimension salvatrice qu'elle prend dans ces lignes. Ultimement, se découvrira une raison plus profonde à ce pouvoir qu'a la pratique philosophique, c'est-à-dire que se fera jour la possibilité qu'elle est, réalisée finalement dans et par le *Tractatus*, d'éradiquer jusqu'à sa racine une telle honte ou sentiment. Ce serait dire, somme toute, que la philosophie n'a pas tant son départ dans le *thaumazein*, l'étonnement que dans cette forme d'étonnement très singulière qu'est la honte.

[553] Nous suivons la traduction Granger.

Et c'est bien l'érection de l'individu en centre du monde qui parle ici. Certainement objectera-t-on que cette mise au centre que nous croyons lire là s'avère somme toute très curieuse : l'individu qui ici dit *je* et met son âme au centre en l'instituant ou l'élisant comme seule au monde puisque seule dont il ait l'expérience, ne se trouve-t-il pas, de fait, comme décentré en ceci précisément que cette âme qu'il s'attribue n'est pas tant d'abord la *sienne* que celle du monde ?

A quoi nous répondrons que non, car c'est bien (la perspective se renverse aisément) à la position de *mon* âme, et de mon âme seulement, en âme du monde lui-même, en âme cosmique, à un tel transfert qui étend ma propre âme aux dimensions de l'univers, que nous assistons. C'est dire aussi que je ne rencontre jamais directement autrui sinon en faisant un crochet, un détour par moi-même, *via* une sorte de transfert ou de projection (mais de projection qui ne saurait pas aller jusqu'à leur conférer *effectivement* une âme, puisque tournant à vide, étant sur un tel vide ou manque d'appui que repose dans Schopenhauer, nous l'avions vu, le passage, refusé par Wittgenstein, du *solipsisme* à l'*idéalisme*), donc, par quoi seul je suis en mesure de comprendre ou de croire comprendre l'autre : d'où l'institution *solipsiste* de chacun en centre exclusif du monde.

Quant au second point, nous tablerons sur ceci, à l'entrée tardive du 8 juillet 1916 :

> Le monde m'est *donné* [*Die Welt ist mir* gegeben], c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde [*mein Wille tritt an die Welt ganz von außen*], comme dans quelque chose de déjà prêt [*als an etwas Fertiges heran*].
>
> (Ce qu'est mon vouloir, je ne le sais pas encore.[*Was mein Wille ist, das weiß ich noch nicht*]) C'est pourquoi nous avons le sentiment de dépendre d'une volonté étrangère [*Daher haben wir das Gefühl, daß wir von einem fremden Willen abhängig sind*].
>
> *De quoi que nous dépendions*, nous *sommes* en tout cas, en un certain sens, dépendants [Wie dem auch sei, *jedenfalls* sind *wir in einem gewissen Sinne abhängig*], et ce dont nous dépendons, nous pouvons l'appeler Dieu [*und das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen*].
>
> Dieu serait, en ce sens, simplement le Destin [*Gott wäre in diesem Sinne einfach das Schiksal*], ou, ce qui est la même chose, le monde – indépendant de notre vouloir [*oder, was dasselbe ist ; die – von unserem Willen unabhängig sind – Welt*].[554]

Laissant pour l'heure de côté ce qu'il en va de l'indépendance du monde eu égard à mon vouloir, lequel *vouloir*, à ce stade des *Carnets*, demeure indéterminé, nous insisterons sur ces quelques traits :

Tout d'abord, il apparaît bien – c'est nous semble-t-il la leçon de cette sorte d'*histoire transcendantale* elliptique qu'on lit là – que l'auto-institution ou constitution d'une partie du monde en centre de ce dernier laisse comme un « résidu » (le *non-moi*, pourrait-on oser), à savoir, cela même qu'en m'exceptant je m'oppose, et qui n'est autre que le reste du monde entier lui-même se dressant alors, disions-nous, contre ce que désormais il faudra appeler *moi*.

Qu'à cette date, ce résidu reçoit le nom de Dieu, et qu'il y a là, même, comme une preuve expéditive de Son existence, laquelle preuve, pour être expéditive, n'en a pas moins sa vérité[555] : que si se distingue un homme, alors par là même est posé Dieu, que l'un ne va pas sans l'autre, que c'est par un même geste, dans un même événement qu'ils surgissent et se dressent l'un contre l'autre, et ce dans la mesure simple où un homme n'est pas le monde, qu'une partie ne saurait être coextensive du tout.

---

[554] Nous suivons la traduction Granger.

[555] Ce qui ne va pas sans faire réminiscence du traitement de l'idée d'infini dans les *Méditations métaphysiques* et des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

Qu'il ne faut cependant pas s'y tromper ni lire trop vite, car le concept de Dieu ici mobilisé frappe par son indétermination. Il dénote somme toute une *extériorité radicale, comme intégrale ou totalisée* (l'extériorité en tant que telle et quel que soit en outre le contenu susceptible de venir la déterminer), et on sait que cette dernière aura pu recevoir, dans l'histoire des hommes, des sens multiples, prendre des visages divers. Aussi bien ne doit-on pas être surpris que le nom de Dieu puisse signifier, pour Wittgenstein, tant le monde lui-même que le Destin, voire les lois de la nature – étant ajouté que la science, en tant que l'idéal qui la meut et fait travailler est celui d'une explication intégrale, tend à remplacer ce que les Anciens réservaient obscurément comme Destin[556]. *Être* ou *conscience constituante* pourraient, nous semble-t-il, être ajoutés à cette liste ouverte.

Qu'enfin, dans ce passage du *Monde* au *Destin*, passage garanti par l'unicité du concept de Dieu (par-delà toutes les significations qu'il est susceptible de recevoir empiriquement), se laisse lire comme une genèse transcendantale du temps à partir de la spatialité.

En effet, tout se passe comme si l'institution d'une partie du monde (celle qui s'avérera être *moi*) en centre directeur – institution qui comme telle a un sens essentiellement spatial, c'est-à-dire le sens d'une partition, d'un partage de l'espace : et c'est bien en cela que consiste la constitution, par tracé et établissement de ses limites, de cette partie à laquelle je cherche à me réduire, me résumer – de statique qu'elle est d'abord se développait en quelque chose de dynamique, bref, générait le temps, non pas certes le temps physique du monde, de la succession cinématographique des tableaux qu'il est à chaque fois, mais celui de l'existence des hommes.

Autrement tenté : que ce résidu que je m'oppose en m'exceptant, loin que de se résoudre à l'ordre de la simultanéité, c'est-à-dire du *présent*, a tôt fait de prendre un sens authentiquement temporel : il est le futur, c'est-à-dire le Destin, cet avenir qui m'attend et que je crains dans la mesure précise où je ne sais ni peux savoir en quoi il consistera, c'est-à-dire savoir ce qui m'attend, ni quels obstacles se mettront en travers de mes projets. D'où l'anxiété que nous disions, et surtout ceci : que ce n'est pas tant du mouvement de se projeter dans un avenir qu'il me reste à écrire, que de la crainte de ce que cet avenir me réserve obscurément, qu'est tiré, prend sens et se constitue le temps de la vie des hommes.

En sa détermination égoïste/solipsiste, la volonté est-elle ainsi comme affectée d'une scission : soumise à la règle du Deux, elle est en cela aliénée. C'est donc, en ce premier moment, *volonté contre volonté* : *volonté mienne* qui s'arcboute, me dressant contre le reste du monde dont pourtant je proviens, dont, même, je suis partie, et qui, ainsi faisant, s'oppose un futur, c'est-à-dire un Destin c'est-à-dire un ennemi, soit une *volonté étrangère et adverse*, contradictoire, qui n'est autre que le monde entier lui-même avec quoi j'aurai à lutter si je veux m'accomplir, de quoi j'aurai tant bien que mal à parer les coups.

Pour finir, essayons de déterminer si les *Carnets secrets*, sinon confirment, du moins autorisent pareille lecture. Et il semble bien. Nous lisons en effet – et l'adversité dont il est question prenant là un visage on ne peut plus radical et adverse : c'est la guerre – bien des symptômes d'une telle lutte, d'une telle opposition de soi au monde. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous remarquons :

> J'ai compris une chose : il n'y a pas un seul type convenable dans tout l'équipage. Comment faudra-t-il donc que je me comporte, à l'avenir, avec eux tous ? Dois-je simplement endurer ? Et si je ne veux pas me plier à cela ? Alors, il me faudra vivre dans une lutte continuelle. Que vaut-il mieux ? Dans le second cas, je ne peux que me détruire. Dans le premier, peut-être pas. Il faut que je m'attende à des temps extrêmement difficiles, car je suis désormais, de fait, aussi perdu et abandonné que jadis à l'école, à Linz. (25.8.1914)[557]

[556] Voir l'entrée des *Carnets 1914-1916* du 6 mai 1916, reprise dans le *Tractatus* en 6.371-6.372.

[557] Voir également l'entrée du 29 septembre 1914 : « Une fois de plus : il est infiniment difficile de ne pas s'opposer à la méchanceté des hommes. Car la méchanceté inflige toujours des blessures. »

Lutte parfois proche de la résignation, quand elle choisit d'*opposer* endurance et indifférence au monde, plutôt qu'agitations vaines et récriminations :

> L'état de grâce dont je jouis à partir du moment où je suis en mesure de penser et d'écrire est indescriptible. Aux difficultés de la vie extérieure, je dois opposer l'indifférence. (11.10.14)

D'où une sorte d'oscillation :

> 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 ! (12.10.14)

Telle indifférence ayant néanmoins ses limites, car achoppant à faire une réelle armure, c'est-à-dire ne parvenant pas à empêcher d'être atteint, blessé, à faire barrage :

> Mais ces derniers jours, je suis porté à la dépression. 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. Chaque témoignage d'indécence de mon entourage – et il y en a toujours – me surprend au plus profond de moi-même et une blessure n'est pas plus tôt réprimée qu'il en survient une nouvelle ! Et même lorsque je ne suis pas déprimé – comme ce soir –, je ne me sens pas du tout libre. Je n'ai que rarement et temporairement le désir de travailler, car je ne parviens pas à être satisfait. 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. (9.11.14) [558]

Comment alors accoster à cette île après quoi rêve Wittgenstein ? Seul une conversion, un retournement radical sera à même, sinon d'y faire débarquer pour de bon, du moins de l'approcher, et comme de mouiller dans ses parages.

C'est du reste bien une telle conversion qu'envisage, qu'annonce à sa manière mais que pourtant retarde et provisoirement refuse, l'entrée du 8 décembre 1914, tout en, au passage, venant donner une confirmation finale à l'attribution d'une position solipsiste au jeune Wittgenstein :

> Acheté le volume 8 des œuvres de Nietzsche [le traducteur, J-P Cometti, nous apprend que l'ouvrage en question, issu semble-t-il de l'édition de Leipzig de 1904, contenait : *Le cas Wagner, Le crépuscule des idoles, Nietzsche contre Wagner, La transvaluation de toutes les valeurs,* livre premier : *L'antéchrist, Poèmes*] et lu. Suis fortement frappé par son animosité / envers le christianisme. Car il y a aussi quelque chose de vrai dans ses écrits. Il est clair que le christianisme est la seule voie *certaine* vers le bonheur. Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur ? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur, en s'opposant désespérément au monde extérieur ? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens ? Est-ce une chose indigne ? Comment cela s'accorde-t-il avec le point de vue rigoureusement solipsiste ? Mais que faut-il faire pour que ma vie ne soit pas perdue ? Je dois toujours être conscient de l'esprit – en être toujours conscient.

Le dilemme est clair : *ou bien* solipsisme – lutte désespérante, opposition continuelle, volonté contre volonté (mais en quoi est-ce là une vie dépourvue de sens ?) – *ou bien* christianisme – voie certaine vers le bonheur (mais en quoi celui-ci constituerait-il, de manière indiscutable, une telle voie ?).

[558] Trad.fr.citée (J-P Cometti).

Toujours est-il que ce dilemme, quelques semaines plus tard, sera, nous semble-t-il, tranché en faveur du Christianisme (c'est-à-dire de Tolstoï), toute la difficulté étant alors de situer un tel christianisme relativement au solipsisme qu'il prétend dépasser, soit de déterminer si le premier parvient effectivement à rédimer le second, auquel cas il serait pur et libre de tout égoïsme, *ou* s'il ne fera que dispenser une autre manière, plus sereine et apaisée, d'être solipsiste.

1.2 Détermination chrétienne de la volonté.

Si le moment précédent, solipsiste, était celui du Non – *non* au destin, au monde extérieur –, celui-ci, chrétien[559] en un sens qui reste à déterminer, sera celui du Oui – *oui* à la volonté étrangère de Dieu qu'il s'agit précisément d'accomplir – un tel *oui* prenant la forme, non pas d'une endurance neutre, d'une résignation entendue comme indifférence, mais plutôt celle d'une acceptation active, ce qui suppose une conversion de la volonté.

D'une telle conversion, les *Carnets secrets* archivent à leur manière la trace : de fait, l'adresse à Dieu, laquelle adresse ou invocation, quasiment dès leur inauguration, est constante, paraît connaître une mutation, prendre un virage. Ainsi passe-t-on des *Que Dieu m'accorde son aide !* [25.8.14], *Dieu m'en donne la force !* [12.9.14], *Dieu soit avec moi !* [15.9.14] – lesquels expriment comme une prière, la volonté de se concilier le destin, en une sorte de *qu'il me soit favorable à moi* – à *Que ta volonté soit faite* [28.10.14], *Tout est dans les mains de Dieu* [7.12.14], *Je dois m'en remettre* entièrement *à mon destin. Que se produise ce qui doit m'arriver. Ma vie est entre les mains du destin* […]. [25.1.15], *Que* ta *volonté soit faite* [26.4.16], *Que ta volonté, non la mienne, soit faite !* [30.3.16*], J'espère pouvoir traverser l'épreuve la plus difficile. Mais que ta volonté soit faite*. [2.5.16], *On m'a tiré dessus. Comme Dieu veut !* [25.5.16][560], *Comme il plaira à Dieu.* [27.5.16] – ce qui semble bien attester la remise à cette volonté étrangère que nous disions.

Qu'est-ce qui aura motivé une telle conversion ? La lecture de l'*Abrégé des Evangiles*[561] de Tolstoï ne paraît pas, c'est le moins qu'on puisse dire, lui avoir été étrangère.

Mais d'abord, à quelle date devons-nous inscrire pareil revirement (de la volonté) ? S'il faut en donner une, nous choisirons celle du 11 juin 1916 : de fait, c'est bien à cette date seulement que fait effraction dans les *Carnets 1914-1916*[562] la méditation chrétienne,

---

[559] Sur les rapports, compliqués, de Wittgenstein au Christianisme, on pourra consulter : pour une recension factuelle, G. Schmezer, « Wittgenstein, lecteur de la Bible », *Archives de Philosophie*, Paris, 2013, Tome 76 ; pour plus questionnant et interprétatif, G. Granel, « Ludwig Wittgenstein ou le refus de la couronne, *in* G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Editions Galilée, pp. 11-33.

[560] Nous suivons la traduction Cometti citée.

[561] On sait qu'il en commença la lecture le 1er septembre 1914 : « Hier, j'ai commencé à lire le 'Commentaire des Evangiles' de Tolstoï. Une œuvre magnifique. Mais ce n'est pas ce à quoi je m'attendais. » [*Carnets secrets*, trad.fr. Cometti, entrée du 2.9.14] ; qu'il la juge salvatrice et profitable : « J'ai lu Tolstoï avec beaucoup de profit. » [3.9.14], « Je porte toujours avec moi le 'Commentaire des Evangiles' de Tolstoï, comme un talisman. » [11.10.14]. On pourra consulter sur ce point (quant au problème de l'identification de la traduction allemande que Wittgenstein a eu entre les mains et autres questions factuelles) : J.B. Llinares Chover, « The early Wittgenstein, Tolstoy's *Kurze Darlegung des Evangelium* and Nietzsche's Der *Antichrist* », in *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*, L. Perissinotto & V. Sanfélix (ed.), Ontos Verlag, Frankfurt a. M., 2011, pp.109-131.

[562] Pourquoi ne pas, afin de proposer une date, s'en remettre aux *Carnets secrets* ? C'est que tout se passe, nous semble-t-il, comme si la lecture de l'*Abrégé des Evangiles* de Tolstoï avait, pour infuser, pris son temps. Aussi les *Carnets secrets* semblent-ils faire la preuve de bien des rechutes dans le solipsisme antérieur, du moins de la difficulté à tenir la voie chrétienne, et partant de ce que l'indécision a duré, le dilemme (*ou bien* solipsisme *ou bien* christianisme) mis longtemps à être tranché en faveur du second, et ce second être résolument tenu. Nous lisons notamment : « *Qu'il est difficile* de ne pas se fâcher avec les gens ! *Qu'il est difficile* de supporter. […] Lorsque mon travail me met en contact avec les gens d'ici, leur vulgarité me paraît tellement terrible que la colère l'emporte et que je suis sur le point d'exploser. *Constamment*, je m'impose de le supporter avec calme, et constamment je brise mes résolutions. » [17.11.1914] ; « Je ne me sens pas bien. Je me sens, pour ainsi dire, spirituellement las, très las. Qu'y faire ? Je suis consumé par les circonstances contraires. La vie extérieure toute

méditation qui viendrait ainsi s'introduire, et comme ménager une transition, entre le moment proprement solipsiste (placé sous patronage schopenhauerien) et son abandon le 2 août de la même année (par destitution du sujet connaissant) – en quoi s'affinerait, se détaillerait, comme nous l'annoncions, notre tentative de reconstruction génétique.

Et c'est ici, précisément, qu'une première difficulté surgit. En effet, afin de donner corps et contenu, dans la section précédente, à la détermination solipsiste, n'avons-nous pas fait essentiellement usage de l'entrée du 8 juillet 1916, soit d'un texte bien postérieur à la supposée conversion ?

Le porte-à-faux est patent, l'objection, massive : pour lever ce démenti que paraissent opposer les textes, il convient d'abord de préciser la position que nous entendons étayer dans ce qui suit :

C'est que l'acceptation active du destin, laquelle fait le fond de la formule chrétienne, suppose bien, comme condition, une mise à part, mon propre retrait ou exception du monde, c'est-à-dire ceci que j'aie été, par mes propres moyens, distingué et constitué en partie insigne. Autrement dit, il faut bien que *quelqu'un* soit là, comme en vis-à-vis du monde c'est-à-dire de Dieu, pour dire *oui* à ce qui arrive, acquiescer à Sa Volonté. Le Deux, ici, tout autant que précédemment, est de règle.

Se découvre alors que le *oui* en jeu ici ne saurait être absolu puisque, et pour cela même qu'il émane d'une partie finie et toute relative, il recèle en son *verso*, conserve en arrière-bouche ou a derrière la tête, un *non* plus originaire – *non* de l'exception elle-même, *non* au reste du monde qu'en me retirant je m'oppose –, ce *non* étant seul à rendre possible le *oui* qui secondairement en dérive. Bref, ce serait dire qu'un *pour* ne s'élance jamais qu'à partir d'un *contre* plus ancien, venant seul lui assurer appui et fondement.

Par quoi s'avérerait que la solution chrétienne, du moins en sa reprise ou ressaisie, sa modulation wittgensteinienne, s'origine, s'enracine dans ce qu'il faudra bien encore déterminer comme *égoïsme* (ou proto-égoïsme) : elle suppose l'élection exclusive d'un *Je* c'est-à-dire de *moi*, quand bien même elle travaillera de l'intérieur ladite percée égoïque sur quoi elle-même repose, et ce jusqu'à finalement s'emporter et de là se relever – une fois consommée la destitution du sujet-centre-du-monde, c'est-à-dire accomplie la fin, le renvoi de toute exception, ce fameux 2 août – dans une figure ultime libre du Deux c'est-à-dire libre de toute exception, c'est-à-dire libre de tout égoïsme, partant de toute négativité, et qui en sera la vérité.

Il apparaîtrait donc que le moment chrétien, bien loin que de le révoquer, n'échappe pas au solipsisme, qu'il n'est, en un sens qu'il revient de préciser, qu'une autre manière, moins malheureuse mais pas heureuse pour autant (si tant est que le bonheur soit susceptible de degrés), de négocier la scission instituée entre moi et le monde. *Que la vie chrétienne s'accorde avec le point de vue rigoureusement solipsiste*, donc : voici ce qui *scandaleusement* se découvrirait.

Et ainsi justifierait-on, les deux s'élevant d'un même fond, n'étant que les deux faces du même archi-événement qu'est l'exception, le recours précédent à l'entrée (logeant en moment chrétien) du 8 juillet 1916 des *Carnets 1914-1916* pour expliciter l'essence du solipsisme – tout se passant comme si ce dernier, déterminé initialement comme lutte c'est-à-

---

entière fond sur moi, de toute sa vulgarité. Je suis intérieurement plein de haine, incapable d'accueillir l'esprit en moi. Dieu est amour. --- Je suis comme un fourneau totalement embrasé, plein d'impuretés et d'immondices. » [7.3.15] ; « Il est *difficile* de vivre bien !! » [30.3.16] ; « 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. » [11.8.16] ; enfin et surtout : « 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. L'important c'est de ne pas s'emporter. » [12.8.16].
Aussi nous sommes nous décidés, afin de fixer un peu les choses, pour les *Carnets 1914-1916*, lesquels permettent , nous paraît-il, de déterminer assez précisément l'accès de la thématique éthico-religieuse à la *réflexion* philosophique, la thématisation de ce qui jusque-là était, pour ainsi dire, simplement (et immédiatement, viscéralement même) vécu. Le temps d'incubation des pensées, le décrochage provisoire entre les deux plans, celui de vie et celui du concept, qui en résulte, recèlent un enseignement profond.

dire exclusivement et purement comme *non*, et jusqu'alors endossé plus ou moins naïvement, ne prenait philosophiquement conscience de lui-même qu'en se modulant, se métamorphosant en capitulation active, en acceptation, d'où la rareté des preuves textuelles le documentant que nous disions, laquelle rareté s'avère ainsi non pas accidentelle mais bien essentielle puisque ressortant du rythme même de la pensée de Wittgenstein.

Ceci étant annoncé, il convient d'entrer dans le détail des textes, et autant dire qu'il y a beaucoup à faire.

Christianisme, avons-nous lancé, *Tolstoï* : commençons par établir ce point. Dans cette direction, l'entrée du 11 juin 1916 est décisive. Nous lisons :

> Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? [*Was weiß ich über Gott und den Zweck des Lebens ?*]
> Je sais que le monde existe. [*Ich weiß, daß diese Welt ist.*]
> Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel [*Daß ich in ihr stehe wie mein Auge in seinem Gesichtsfeld*].
> Qu'il y a quelque chose en lui de problématique que nous appelons son sens [*Sinn*]
> Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur [*Daß dieser Sinn nicht in ihr liegt, sondern außer ihr*].
> Que la vie est le monde [*Daß das Leben die Welt ist*].
> Que ma volonté pénètre le monde [*Daß mein Wille die Welt durchdringt*].
> Que ma volonté est bonne ou mauvaise [*gut oder böse*].
> Que donc le bien et le mal [*Gut und Böse*] sont d'une certaine manière en interdépendance [*zusammenhängt*] avec le sens du monde [*mit dem Sinn der Welt*].
> Le sens de la vie [*Denn Sinn des Lebens*], c'est-à-dire le sens du monde [*den Sinn der Welt*], nous pouvons lui donner le nom de Dieu [*können wir Gott nennen*].
> Et lui associer la métaphore d'un Dieu père [*Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen*].
> La prière est la pensée du sens de la vie [*Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens*].
> Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté [*Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken*], mais je suis au contraire totalement impuissant [*machtlos*].
> Je ne puis me rendre indépendant [*unabhängig*] du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influer sur les événements [*indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte*].

La conversion de la volonté advient donc quand cette dernière réalise, prend effectivement conscience de sa propre impuissance, reconnaissance dont suivent (c'est tout un) la nécessaire fermeture du moment inaugural, polémique et épique, consistant en une lutte frontale avec le destin, laquelle suppose implicitement, pour être possible, que la volonté ait, sinon une efficace dans le monde, une certaine liberté[563] – fermeture, et pour cause : on la sait désormais nécessairement perdue, c'est-à-dire vaine, cette lutte – et en droite ligne, la recherche concomitante d'une nouvelle posture, par quoi la volonté qui est mienne prendra valeur tout autre, ou plutôt, plus simplement, prendra conscience d'elle-même, et (c'est bien ce qui s'amorce) verra ainsi ses droits, ses prétentions commencer à se rétrécir effectivement, se retirer singulièrement, tel retrait, déjà à l'œuvre mais advenant là en tant que tel puisqu'étant là seulement reconnu ou acté, préludant (non pas l'opérant effectivement) à son assomption finale.

Quant au sujet (connaissant) en jeu ici, en tant qu'œil qui lui-même ne se voit pas (selon *une* des déterminations schopenhaueriennes) encore (n'étant que le 2 août qu'il se retournera sur lui-même), il constitue le *vis-à-vis* du monde c'est-à-dire de Dieu : face contre (ou *pour*, si cela se pouvait se dire) face. Il est, sinon constituant (point somme toute difficile

[563] Quand bien même la liberté de la volonté en question ici ne serait-elle effective que comme *retrait*, en tant qu'ignorance du futur c'est-à-dire du Destin, soit comme liberté intérieure, intériorisée, d'accepter ou de refuser, de lutter ou non : « La liberté de la volonté consiste en ce que les évènements futurs ne *peuvent* être maintenant *connus*. » [27.4.15]

à établir dans le détail, par défaut des textes), du moins, *a minima*, comme le destinataire de ce qui apparaît, celui à qui tout ça, le monde, est adressé, bref, en position de spectateur.

Qu'en est-il alors de Dieu ? La double détermination – comme sens du monde *et* comme cause efficiente ou impératif créateur – qui semble en affecter la notion ne doit pas faire méprise, ces deux traits étant en vérité intrinsèquement liés jusqu'à faire un et le même.

Examinons le premier. D'une extériorité radicale au monde (c'est-à-dire aux faits), Dieu est d'abord identifié au *sens du monde* – ce que réaffirme en le développant l'entrée du 8 juillet 1916[564] – *sens du monde* qui, pour cela même, s'avère être transcendant : logeant hors, au-delà du domaine des faits. Et autant dire qu'il n'est pas encore question, à ce stade, de le rabattre sur la limite du monde[565] : y-a-t-il donc là, qui s'opère, une extension exorbitante (*exorbitante* : c'est bien ainsi qu'elle apparaîtra *in fine*) de l'être, par adjonction (en sus de la sphère des faits) d'une région substantielle, laquelle revient au Supérieur comme son domaine propre[566], soit un clivage du monde, les faits n'étant précisément pas seuls au monde.

En quoi Dieu, ce qui n'est pas immédiatement évident mais par quoi seul pourtant peut être comprise son élévation, par métaphore, au rang de Père, est-il en outre, par Wittgenstein, déterminé comme créateur ? A ce propos, une entrée des *Carnets 1914-1916*, celle du 1er août 1916, renseigne :

> La manière dont tout a lieu, c'est Dieu [*Wie sich alles verhält, ist Gott*].
> Dieu est la manière dont tout a lieu [*Gott ist, wie sich alles verhält*, plus littéralement : comment tout se comporte, se tient, se présente, a lieu].[567]

Ce qui ne saurait pas être expéditivement interprété comme identification de Dieu à la forme générale de la proposition[568], quand bien même (et surtout si on se souvient que cette dernière est déterminée, dans le *Tractatus*, comme *essence de la proposition*, c'est-à-dire comme *essence du monde* [5.471-5.4711]), on lit par ailleurs ceci : « La forme générale de la proposition [*Die allgemeine Form des Satzes*] est : ce qui a lieu est ainsi et ainsi [*Es verhält sich so und so*, plus littéralement : c'est ainsi et ainsi, cela a lieu ainsi, le fait est que…]. » [4.5].

Car précisément, là est toute la nuance qui, négligée, tend à faire maldonne : celle entre le fait et la « manière » dont il a lieu. Autrement tenté : qu'épeler les faits, ressaisir la configuration qu'ils font, ce n'est pas s'enquérir ni répondre de ce qui *en fait* des faits, c'est-à-

---

[564] « 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. » (nous suivons la traduction Granger).

[565] Sur ce point, se reporter à la section 3.2 (« Limites du substantialisme »), du Chapitre 3 de la première partie du présent travail.

[566] Ce qui paraît encore parler dans le *Tractatus* [6.432], mais alors, à bien l'entendre, cette élucidation prendra un tout autre sens. C'est en outre ainsi – dans la perspective d'une position du mystique comme région substantielle – que doit, nous semble-t-il, être entendue, à ce stade et à ce stade seulement, l'entrée du 25.5.15 des *Carnets 1914-1916*, reprise en 6.52 : « 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*. A vrai dire, il n'y a justement plus alors de questions, et c'est précisément cela qui constitue la réponse. » (trad.fr. Granger). Autrement dit : opérer la totalisation du domaine des faits revient à circonscrire, à établir la transcendance indicible (de registre non-factuel) qui le déborde (de l'extérieur), transcendance faisant alors une région à part entière : celle, précisément, revenant à Dieu.

[567] Nous suivons la traduction Granger. Notons qu'une telle formule, présente également dans le *Proto-tractatus* (mais alors, dans le manuscrit en question, elle demeure sans numérotation – pour cela, les éditeurs la font figurer dans les *Unnumbered remarks* –, étant placée ou intercalée, au feuillet 84 du manuscrit, à la suite immédiate de ce qui alors reçoit les coordonnées 6.4412 et qui dans le *Tractatus* constituera l'élucidation 6.422), ne sera pas conservée dans le *Tractatus*, ce qui ne semble pas anodin.

[568]Eddy Zemach opère une telle identification, confusion selon nous, dans son désormais classique « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, I. Copi & R.Beard (ed.), New York / Toronto, The MacMillan Company, 1966. Voir en particulier §I, pp. 364-366.

dire de leur factualité même[569], de leur existence en tant que telle (leur *être-tel* – être ceci plutôt que cela, ainsi et pas autrement – n'ayant aucune importance dans cette seconde perspective). Autrement encore : que *comment* se dit en deux sens au moins, *soit* qu'on entende : comment sont les choses, quelle constellation font-elles effectivement ? *soit* qu'on pense : comment viennent-elles à l'être, qu'est-ce qui les motive, les pousse à se manifester, à exister, les tire du néant ? – la réponse à cette seconde interrogation n'étant pas, comme dans le premier cas, une proposition-image mais simplement le nom de Dieu. Ajoutons que cette seconde acception du *comment* ne doit pour autant pas être déformée en *pourquoi*, la volonté de Dieu étant inscrutable, ses raisons inconnaissables[570] – nulle théodicée dans Wittgenstein – au mieux pourrait-on lui substituer un *Quoi*. Rappelons enfin que ce fait qui n'est pas un fait, le miracle de l'existence, que quelque chose, quel qu'il soit, soit plutôt que rien – le *que ce qui est soit !* –, n'en restera pas moins dans le *Tractatus*, nous l'avions relevé[571], *et* condition de la logique (si la logique doit être en mesure de se déplier) [5.552] *et* contenu ou occasion du sentiment mystique [6.44].

Parce qu'*avoir lieu* signifie *être voulu par Dieu*[572], ce qui a lieu, c'est-à-dire le monde, se voit par là même attribuer (tautologiquement, en quelque sorte) un sens : celui, précisément, d'être voulu par Dieu, de venir réaliser Sa Volonté.

En dernier lieu, on comprend que c'est pour la raison seule où le monde a Dieu pour créateur et principe qu'il se voit prendre signification, laquelle signification le sauve du non-sens (*i.e.* de l'arbitraire). Encore une fois : si Dieu crée le monde, il ne saurait qu'en constituer et épuiser, en être par là même tout le sens. Et c'est bien dire, finalement, que création et donation (de sens) font un et le même, *que Dieu est principe hégémonique d'être*.

Une conversation avec Waismann, au début des années trente, offre comme une réminiscence de cette théologie éthique :

> WAISMAN DEMANDE A WITTGENSTEIN : L'existence du monde est-elle liée à ce qui est éthique ?
> WITTGENSTEIN : 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.[573]

Mais reprenons. Qu'en est-il alors de la prière, en tant que *pensée du sens de la vie* ? Quel sens est-elle à son tour susceptible de recevoir ? Question assurément difficile. Une chose est cependant certaine : plutôt que de chercher à infléchir le destin, à influer, elle sera expression de l'acceptation – de l'acquiescement à ce qui est, de la remise à la Volonté de Dieu et célébration de celle-ci – de celui qui l'adresse. Surtout, et cela est décisif pour notre propos, son prototype semble pouvoir être trouvé dans l'*Abrégé des Evangiles*. Nous lisons en

---

[569] Sur ce point, les décisives et éclairantes remarques de E. Zemach, *Ibidem*, pp. 361-362.

[570] *Carnets 1914-1916* : « N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes à qui, après de longues périodes de doute, le sens de la vie est devenu clair, ne pouvaient dire alors en quoi consistait ce sens ? » (Trad.fr. Granger, entrée du 7 juillet 1916).

[571] Ière Partie, Chap. 3, §3.2, « Limites du substantialisme », du présent travail.

[572] D'où la préférence de Wittgenstein pour la création continuée, en témoigne, plus tardivement, l'entrée du 24 février 1937 des *Carnets de Cambridge et Skjolden* (trad.fr.citée) : « Il est étrange que l'on dise de Dieu qu'il a créé le monde, & non : Dieu crée continuellement le monde. Pourquoi faudrait-il en effet que le fait que le monde ait commencé à être soit un plus grand miracle que le fait d'avoir continué à être ? On est séduit par l'image (*Gleichnis*) de l'artisan. Que quelqu'un fabrique une chaussure, c'est une performance, mais une fois faite (à partir de ce qui existe), elle dure d'elle-même un certain temps. Mais si l'on se présente Dieu comme créateur, la conservation de l'univers ne doit-elle pas être un miracle au moins aussi grand que sa création, – oui, les deux choses n'en font-elles pas qu'une seule ? Pourquoi faut-il que je postule un acte de création unique & non pas un acte durable de conservation – qui a commencé à un certain moment, qui a eu un commencement temporel ou, ce qui revient au même, une création qui dure ? » (p.125).

[573] *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, trad.fr.citée, Mercredi 17 décembre 1930, « Religion », p.92.

effet – c'est là le *credo* de Tolstoï, le condensé de toute la doctrine des Evangiles selon lui celé dans l'Oraison dominicale, et que seule une patiente exégèse peut mettre au jour en en restituant le sens vrai :

> 1. Notre Père. // L'homme est fils de Dieu
> 2. Qui êtes aux cieux. // Dieu est principe infini et spirituel de la vie.
> 3. Que votre nom soit sanctifié // Que ce principe de la vie soit saint.
> 4. Que votre règne arrive. // Que son pouvoir s'affirme sur tous les hommes.
> 5. Que votre volonté soit faite au ciel… // Et que s'accomplisse la volonté de ce principe infini dans la chair…
> 6. …comme sur la terre. // …comme en lui-même.
> 7. Donnez-nous notre pain de chaque jour. // La vie temporelle est la nourriture de la vie authentique…
> 8. …aujourd'hui // … qui est dans le présent réel.
> 9. Et pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés // Et que ne nous cachent pas cette vie authentique nos fautes et nos erreurs passées.
> 10. Et ne nous laissez pas succomber à la tentation. // Et qu'elles ne nous conduisent pas à l'erreur.
> 11. Mais délivrez-nous du mal. // Et alors il n'y aura plus de mal.
> 12. Car à Vous sont la puissance, la force et la gloire. // Mais à toi seront la puissance, la force et la raison.[574]

Position de Dieu comme Principe en la figure du Père, accomplissement et acceptation de sa Volonté, de là, accès à une vie atemporelle c'est-à-dire à la vie dans le présent, seule authentique, et pour ce, nécessité du pardon au lieu d'une résistance, rancune ou emportement, en réaction aux outrages : on le voit, bien des traits médités et repris, non sans être modulés, par Wittgenstein, s'annoncent ici.

Reste à préciser, dans la direction ouverte là, l'essentiel : ce qu'il en va de la volonté, et partant de l'éthique, taillée à sa mesure, qu'elle exige et convoque.

Tout l'enjeu, on le devine, sera de parvenir à accorder sa propre volonté à Celle de Dieu, de se mettre à son diapason, un tel accord supposant comme sa condition et fondement une dualité, que deux instances soient données :

> Il y a deux divinités [*Es gibt zwei Gottheiten*] : le monde et mon Je indépendant [*die Welt und mein unabhängiges Ich*]. [8.7.16]

En ces lignes – dans cette élection du Je au statut de vis-à-vis *exclusif* du monde c'est-à-dire de Dieu, soit à la position de centre – parle bien le fond solipsiste que nous disions.

Qu'en est-il alors de ce Je et de la volonté sienne ? Nous l'avons vu : cette dernière s'avère impuissante. Pour quelle raison ? Précisément :

> Le monde est indépendant de ma volonté [*Die Welt ist unabhängig von meinem Willen*].
>
> Même si tout ce que nous désirons se trouvait réalisé [*Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe*], ce ne serait pourtant, pour ainsi dire, qu'une grâce du Destin [*eine Gnade des Schicksals*], car aucune connexion logique [*logischer Zusammenhang*] n'existe entre le vouloir et le monde [*zwischen Willen und Welt*], qui garantirait ce succès, et la connexion physique [*den angenommenen physikalischen*] supposée, nous ne pouvons assurément pas la vouloir [*wir doch nicht wieder wollen*]. [5.7.1916]

Autrement exprimé : *je* ne suis pas *Dieu*, étant seulement à cette condition (que je sois Dieu en personne) qu'un lien logique pourrait être établi entre ce qui a lieu et mon (alors tout-

[574] L. Tolstoï, *Abrégé de l'Evangile*, trad.fr. N. Weisbein, Paris, Editions Klincksieck, 1969, « Avant-propos », p.6.

puissant) vouloir, auquel cas le *logos* ne serait pas *image* mais *créateur*, *être* se trouvant par lui conjugué à l'Impératif. Dans tout ce qui arrive, je ne suis donc pour rien.

Quant à la connexion physique, pourquoi serions-nous encore moins enclins à la vouloir ? Certainement faut-il entendre qu'en tant que physique, elle ne serait jamais que *contingente*, n'y ayant de nécessité que logique – mais alors, sa contingence même ne ferait qu'accroître notre anxiété, c'est-à-dire la crainte de la voir nous être ôtée, changeant ainsi cette dernière en quelque chose de bien pire que la simple appréhension du futur – et surtout, qu'adviendrait-elle, serions-nous comme physiquement enchaîné à un monde face auquel décidément nous ne faisons pas le poids, la disproportion étant telle, et alors serions-nous incapable de nous rendre indépendant du Destin c'est-à-dire d'être heureux. Car, et c'est là tout l'enjeu :

> Je puis me rendre indépendant du Destin [*Vom Schicksal kann ich mich unabhängiges Ich*]. [8.7.1916]

> Comment ?

> Je ne puis me rendre indépendant du monde [*Nur so kann ich mich unabhängig von der Welt machen*] – et donc en un sens le dominer [*und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen*] – qu'en renonçant à influer sur les événements [*indem ich auf einen Einfluß auf die Geschenisse verzichte*]. [11.6.1916]

En d'autres mots : une telle indépendance – se trouver affranchi du Destin – n'advient paradoxalement que par *résignation active*, soit par conversion du *Je* en spectateur (désengagé) du monde. De quoi le *Je* est-il alors, plus précisément, *spectateur* ?

De ce film, de ce cinéma qu'est le monde et dont Dieu est l'unique opérateur : c'est-à-dire, de la vie déterminée comme *Destin* c'est-à-dire comme *vie du monde* c'est-à-dire, somme toute, comme *vie de Dieu* : ainsi doit être lue, à ce stade et à ce stade seulement, l'entrée du 24 juillet 1916.

En cela, le sujet se révèle, non point (en tant qu'œil qui lui-même ne se voit pas) être *partie* du monde [2.8.16], mais plutôt le destinataire, l'instance à laquelle ce dernier s'adresse, et en ce sens précis, être en tant que tel un « pré-supposé de son existence » [*eine Voraussetzung ihrer Existenz*] » [2.8.16] – le monde ne sachant être, dans cette perspective, pour rien ni personne, mais nécessitant, venant l'attester, comme un témoin, ce afin que sa manifestation soit pleine et entière, l'anonymat à quoi elle se condamnerait, à défaut d'un spectateur, valant pour elle carence d'être, défaillance ou manque, et pire encore : *néant*. Revient au *Je* d'être le témoin de *Dieu*. Par où les deux divinités se révèlent-elles finalement comme interdépendantes ou essentiellement corrélées (corrélation qui se ramène au fond à celle de la conscience et du monde), l'une ne sachant pas aller sans l'autre.

Aussi dans la mort (saisie comme annihilation du *Je*, et se trouvant par là être irréductible à un simple fait ayant lieu dans le monde), doit-on comprendre et admettre que le film, à défaut d'adresse, de destinataire, s'arrête ou plutôt tombe dans le vide, l'écran qu'est la conscience étant brutalement démis, plongé dans le noir : et c'est à bon droit, donc, que Wittgenstein pourra dire que *ma* mort, radicalement, est fermeture ou cessation du monde, ce qui confirmerait encore, s'il en était besoin, la dimension solipsiste à l'œuvre ici :

> La mort n'est pas un événement de la vie [*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens*]. Elle n'est pas un fait du monde [*Er ist keine Tatsache der Welt*]. [8.7.1916]

> De même aussi dans la mort, le monde ne s'altère pas [*Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert*], il cesse d'exister [*sondern aufhört zu sein*]. [5.7.1916]

M'en remettant à Dieu, étant dans sa main, toute crainte du futur est finalement et pour cela défaite : de fait, il ne saura plus s'agir de s'entêter, ni de refuser – parasite qu'est le futur dans le présent – une Volonté qu'il sera, quoi qu'il arrive, précisément question d'accomplir[575] en la voulant – *qu'advienne ce que Dieu voudra* – non plus que de nourrir de vaines espérances[576], c'est-à-dire d'espérer, de m'attendre à un futur favorable à moi et à mes plans – *si tu veux faire rire Dieu, parle-lui de tes projets,* dit avec raison le proverbe.

Et y-a-t-il là comme un redoublement de la Volonté : la mienne propre s'avérant n'être somme toute que l'élévation au carré de celle de Dieu, élévation qui précisément la consomme et lui confère, lui permet seule de déployer jusqu'au bout sa propre effectuation, et ainsi seulement, à sa Seigneurerie, sa souveraineté, son empire, d'être consacrés, d'advenir effectivement. Et c'est cela et cela seulement, à ce stade, que voudra dire vivre dans le présent[577], c'est-à-dire accéder à l'éternité (en tant qu'atemporalité), en quoi le problème de la vie trouve, provisoirement, une première solution :

> Seul celui qui ne vit pas dans le temps [*Nur wer nicht in der Zeit*] mais dans le présent [*sondern in der Gegenwart lebt*] est heureux [*ist glücklich*]. [8.7.1916]
>
> Si l'on entend par éternité [*Ewigkeit*] non pas une durée infinie [*nicht unendliche Zeitdauer*] mais l'intemporalité [*sondern Unzeitlichkeit*], on peut dire alors que quiconque vit dans le présent vit éternellement [*daß der ewig lebt, der in der Gegenwart lebt*]. [8.7.1916]
>
> Qui vit dans le présent, vit sans crainte et sans espérance [*Wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung*]. [14.7.1916]

Le problème de la vie, ayant surgi, du moins été posé comme tel, quelques jours plus tôt :

> On pourrait encore dire que celui-là parvient au but de l'existence [*den Zweck des Daseins*] qui n'a plus besoin de buts hors de la vie [*Zweck außer dem Leben*]. C'est-à-dire celui qui est apaisé [*befriedigt*].
>
> La solution au problème de la vie [*Die Lösung des Problems des Lebens*] se marque par la disparition du problème [*am Verschwinden dieses Problems*].
>
> Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique [*Kann man aber so leben, daß das Leben aufhört, problematisch zu sein ?*] ? Que l'on *vive* dans l'éternité [*Ewigen*] et non dans le temps [*und nicht in der Zeit*] ? [6.7.1916]

Ajoutons que tenir une telle position, c'est être heureux (c'est-à-dire être en accord avec le monde), le malheur étant, dans cette perspective, l'autre nom de la dissension :

> Pour vivre heureux [*Um glücklich zu leben*], il faut que je sois en accord avec le monde [*muß ich in Übereinstimmung sein mit der Welt*]. Et c'est bien cela que *veut* dire « être heureux » [*« Glücklich sein »*].

---

575 Sur l'accomplissement de la volonté de Dieu, outre l'*Evangile de Jean* (5, 30), voir Tolstoï, *Abrégé des Evangiles*, trad.fr.citée, « La vie véritable », §356-357, p.154.

576 Ce que relèvent les *Carnets secrets* : « Les pensées lâches, les fluctuations craintives, l'indécision angoissée, les gémissements féminins ne changent rien à la détresse et *ne te rendent pas libre* ! » [20.2.1915]

577 Sur ce point, Tolstoï, *Abrégé des Evangiles*, trad.fr.citée, Chap. VIII « La vie n'est pas dans le temps », §825-826, p. 234. Vie dans le présent, en outre, dont les *Carnets secrets* auront dit la difficulté qu'il y a à résolument la tenir : « 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. » [12.10.1914]

> Je suis alors, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère [*in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen*] dont je parais dépendre [*von dem ich abhängig erscheine*]. C'est-à-dire que « j'accomplis la volonté de Dieu » [*« ich tue den Willen Gottes »*]. [8.7.1916]

Certainement qu'un tel accord, pour advenir, demande une discipline de la volonté, une maîtrise (allant jusqu'à leur propre éradication) des passions, c'est-à-dire de s'engager sur la voie du non-désir[578] et de l'impassibilité, désirs et souhaits étant, dans cette perspective, autant de *non* adressés à l'ordre du monde, soit à la volonté de Dieu, bref, autant de symptômes d'*entêtement,* autant de signes et d'augures de malheur. Il est bien question, somme toute, par renversement, retournement de la lutte que nous disions, de se vaincre soi-même plutôt que le monde.

Dans une telle discipline, quelle place, alors, revient-il à autrui ? N'y-a-t-il pas là, qui insiste et se réserve dans la réponse à une telle question, un désaveu radical au solipsisme que nous hypothésons ? De fait, Wittgenstein n'a-t-il pas écrit « 'Aimer son prochain' : c'est cela vouloir ! »[579] ? Et comment cela pourrait-il s'accorder avec le point de vue rigoureusement solipsiste ? Comment pourrais-je aimer (plus qu'une pierre, plus qu'un animal), aimer plus, aimer électivement l'homme, mon prochain, s'il n'est qu'une partie parmi d'autres, et que rien ne distingue, du monde ?

Nul désaveu cependant, et peut-être est-ce là que l'écart, la distance d'avec Tolstoï[580] qui demeure, se fait le plus sentir. Car, et c'est là le fond du problème, le dilemme en quoi Wittgenstein ici est pris : constituer autrui, le distinguer comme personne ou comme *alter-ego,* cela reviendrait bien à étendre à mauvais droit, à distribuer ce privilège qui est mien (et l'on sait qu'une telle distribution serait sans appui ni fondement), soit à retomber dans l'*idéalisme*[581] dont la radicalisation solipsiste est précisément le refus, la révocation.

Aussi bien s'agira-t-il plutôt de traiter autrui comme on traite le monde lui-même[582], l'amour qui lui est dû se confondant alors avec l'amour qui revient au monde, pour ainsi dire de résorber (contre toute exception d'autrui) le premier dans le second,– non pas tant, donc,

---

578 Sur ce point, l'entrée du 29 juillet 1916 est décisive. Nous lisons notamment : « Et pourtant, en un certain sens, il semble que le non-désir soit l'unique bien. »

579 Entrée du 29 juillet 1916, laquelle, pour être laborieuse, attestant d'un travail acharné et transi de doute – « Je suis en train de commettre encore des erreurs grossières, il n'y a aucun doute ! », lit-on en plein milieu – n'en demeure pas moins la seule entrée où, de manière frontale, Wittgenstein affronte le délicat problème de du traitement à réserver, de la posture à adopter face à ce qui se présente empiriquement comme *autre homme*. Voir également, qui témoigne d'un tel questionnement, l'entrée du 30 mars 1916 des *Carnets secrets* ; ainsi que la toute fin de l'entrée du 8 juillet 1916 des *Carnets 1914-1916*, laquelle s'enquiert de la conscience (entendue comme *Gewissen* et non pas comme *Bewusstsein*) : « 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* ? // 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 ! ». Tout se passe, dans cette interprétation de la conscience morale, comme si l'accord avec autrui venait se résorber dans l'accord plus général avec le monde.

580 Sur l'amour du prochain et la non-résistance aux outrages (cette dernière étant conservée par Wittgenstein) : Tolstoï, *Abrégé des Evangiles*, trad.fr.citée, Chap. IX « Les Tentations », §853 et suivants, p. 244 ; ainsi que le chapitre XII (« La victoire de l'esprit sur la chair »).

581 C'est-à-dire dans Schopenhauer.

582 Les *Carnets secrets*, à leur manière, paraissent bien attester une telle posture, solipsiste : « Ne te fâche pas contre les hommes. Les hommes sont d'horribles fripouilles. Et tu n'as donc pas le droit de te fâcher contre eux. Leurs paroles ne doivent pas résonner en toi. Lorsqu'ils ne s'adressent pas à toi, il est encore facile de conserver son calme. Mais lorsqu'ils se montrent insolents à ton endroit et deviennent grossiers, alors tu t'emportes. Ne t'emporte pas. S'emporter ne te sert à rien. » (trad.fr.citée, entrée du 9.7.1916) En outre, se reporter à celle du 28 mai 1916 : « Mon entourage me répugne malgré moi. Ils m'apparaissent le plus souvent non pas comme des hommes, mais comme des grimaces. Racaille vulgaire. Je ne les hais *pas*, mais ils me dégoûtent. Aujourd'hui état d'alerte extrême. Mon commandant est très aimable avec moi. 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 !!! Que Dieu soit avec moi ! Amen. » Enfin : « Il est plus facile de se rendre indépendant des hommes que des choses. » [4.11.1914]

penser au bonheur de l'autre[583] qu'au bonheur du monde lui-même[584], c'est-à-dire non pas tant chercher d'abord et exclusivement à être en accord avec autrui qu'être, et cela suffit, en accord avec le monde.

En effet, aussi bien d'ailleurs mon propre bonheur (personnel) que celui de l'autre, ne sauraient se faire, ou même seulement s'espérer, qu'au détriment de celui du monde, puisque ne faisant qu'ajouter de la dissension, la multiplier catastrophiquement, en quoi l'accord serait-il rompu, des fronts multiples s'ouvrant de toute part contre le monde et n'ayant cesse alors de proliférer indûment. Cela reviendrait, somme toute, à oublier Dieu, et ce faisant se condamner au malheur (précisément : on découvre que ce dernier advient lorsque je sacrifie le bonheur du monde à ce qui serait le mien propre voire celui de l'autre, rechercher un bonheur personnel revenant ainsi très exactement, dans cette perspective, à se rendre malheureux c'est-à-dire à faire le malheur du monde).

Qu'en est-il précisément de ce *bonheur du monde* ? Il faudra entendre par là, simplement, un monde accepté, déployé sans réserve, c'est-à-dire un monde apaisé parce que sans dissension ni déchirement le clivant, le divorçant de l'intérieur.

Cette situation conférée à autrui – le primat du monde sur lui, et sa réduction, contre toute exception, au statut de simple partie que rien ne distingue, qu'il faut accepter et à laquelle ne pas opposer résistance – vient *in fine* signer la radicalité de l'éthique endossée à ce stade par Wittgenstein :

> Peut-il y avoir une éthique [*eine Ethik*], s'il n'y a en dehors de moi aucun être vivant [*kein Lebewesen*] ?
> Oui, si l'éthique doit être quelque chose de fondamental [*etwas Grundlegendes*].
> Si je ne me trompe point, il ne suffit donc pas au jugement éthique [*etischen Urteil*] que soit donné un monde.
> Le monde n'est alors en lui-même ni bon ni mauvais [*Die Welt ist dann an sich weder gut noch böse*].
>
> Car il faut que soit indifférent à l'existence de l'éthique [*Existenz der Ethik*] qu'il y ait ou non dans le monde de la matière vivante [*lebende Materie*]. Et il est clair qu'un monde ne comportant que de la matière sans vie, n'est en lui-même ni bon ni mauvais ; par conséquent le monde des êtres vivants ne peut être en lui-même ni bon ni mauvais [*die Welt der Lebewesen an sich weder gut noch böse sein*]. [2.8.1916]

Je me découvre ainsi être avant tout responsable du bonheur du monde lui-même – en être même le seul et unique opérateur[585] – en tant que je suis son seul et unique destinataire, et aussi ai-je pour tâche, pour vocation, d'en assurer le service. Comment ? Encore une fois : en

---

[583] Bonheur de l'autre dont l'entrée du 29 juillet 1916 pose la question : « 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. »

[584] Ce que semblent confirmer les dernières lignes de l'entrée du 29 juillet 1916 : « Il semble qu'on ne puisse rien dire de plus que : soyez heureux ! // Le monde de l'homme heureux est autre que celui de l'homme malheureux. Le monde de l'homme heureux est un *monde heureux*. // Peut-il donc y avoir un monde qui ne soit ni heureux ni malheureux ? »

[585] Ce que confirme la suite immédiate de l'entrée du 2 août 1916 – « Le bien et le mal n'apparaissent que par le *sujet*. Et le sujet n'appartient pas au monde, mais est une frontière du monde. // 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. / Je suis conscient de la totale obscurité de toutes ces propositions. // D'après ce qui précède, le sujet du vouloir devrait donc être heureux ou malheureux, et bonheur et malheur ne peuvent appartenir au monde. De même que le sujet n'est point une partie du monde, mais un pré-supposé de son existence, de même le bien et le mal sont des prédicat du sujet, non des propriétés du monde. » – suite immédiate en laquelle commence à pointer le *sujet du vouloir*, faisant d'abord la paire avec le sujet connaissant (le sujet de la représentation), avant que celui-ci, quelques lignes plus loin (à partir de « L'essence du sujet est ici tout à fait voilée »), toujours dans la même entrée, ne soit renvoyé comme pure superstition et ainsi refusé, par quoi le solipsisme est abandonné (et c'est ainsi la fin de la jeunesse « idéaliste » que nous disions qui brutalement advient).

recevant sans réserve ce qu'il destine, par quoi seulement est-il en mesure de pleinement se déployer, se manifester, et ce contre toute dispersion[586].

Plus précisément ? C'est dire que ma volonté, si elle n'a aucune efficace dans le monde, si elle ne saurait intervenir en lui afin d'en modifier le cours (les *faits*, ce qui a lieu, étant dans la seule main de Dieu), n'en est pas moins susceptible d'avoir un effet *sur* lui, c'est-à-dire sur la manière dont il se présente, sa manifestation même, soit, dit autrement, de manière plus wittgensteinienne, sur la factualité même des faits (et non pas sur le contenu que par ailleurs ils sont), laquelle factualité ne saurait être dite c'est-à-dire figurée par une proposition, puisque n'étant pas elle-même un fait, mais au mieux venir s'y mirer, s'y montrer (l'existence même du langage renvoyant au miracle de celle du monde, au *qu'il soit*) :

> Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde [*Wenn das gute oder böse Wollen eine Wirkung auf die Welt hat*], ce ne peut être que sur les limites du monde [*so kann es sie nur auf die Grenzen der Welt haben*], et non sur les faits [*nicht auf die Tatsachen*]; sur ce qui ne peut être représenté par le langage, mais seulement montré dans le langage [*auf das, was durch die Sprache nicht abgebildet, sondern nur in der Sprache gezeigt werden kann*].
>
> En bref, le *monde* doit alors devenir totalement autre [*Kurz, die Welt muß dann darduch überhaupt eine andere werden*].
>
> Il doit, pour ainsi dire, croître ou décroître dans son ensemble [*Sie muß sozusagen als Ganzes zunehmen oder abnehmen*]. Comme par l'acquisition ou la perte d'un sens [*Wie durch Dazukommen oder Wegfallen eines Sinnes*]. [5.7.1916][587]

Comme par l'acquisition ou la perte d'un sens : cette incise, que le *Tractatus*, en 6.43, ne reprendra pas – et pour cause, on verra pourquoi – ne doit pas être négligée : à ce stade, elle est essentielle. Car de quel sens s'agit-il ici ? De quel accroissement ou rétrécissement ? Précisément : du sens même d'être voulu par Dieu, lequel sens n'advient que dans et par l'acceptation, par moi, de ce qui a lieu, et s'avère, une fois advenu, comme gonfler le monde, le porter à son apparaître le plus haut, le plus intense, et croit-on le plus libre, là où le monde malheureux ne saurait être que tronqué en tant justement qu'il rencontre un *non*, sa manifestation arrêtée à mi-chemin, bref rétréci.

Toujours est-il que l'éthique s'avère bien être, en ce sens, une condition de l'existence, de la manifestation du monde lui-même. Dans la mesure où celle-ci a à voir avec Dieu, déterminé métaphoriquement comme Père et en tant que tel transcendant le domaine des faits – *faits*, on l'a vu qui ne sont ainsi pas seuls au monde, mais région ou domaine n'épuisant pas l'univers, disons : l'être, ni ne le résumant – elle-même devra, à ce stade et à ce stade seulement, être dite *transcendante* [*transcendent*] (et non pas *transcendantale* [*transzendental*], comme le corrigera finalement le *Tractatus*, en 6.421, correction tout sauf anodine), c'est-à-dire surnaturelle et, pour cela et cela seulement, indicible et inexprimable[588].

Ajoutons que pour ce faire, la volonté (éthique) aura due être rigoureusement distinguée de la volonté empirique (celle qui meut le corps)[589] – toute la question, trop

---

[586] S'annonce ici le *Je* comme centre unificateur, focale : « C'est seulement de la conscience de l'unicité de ma vie que naissent la religion – la science – et l'art. » [1.8.1916], suivant immédiatement, le lendemain : « Et cette conscience, c'est la vie même. » [2.8.1916].

[587] Trad.fr. Granger très légèrement modifiée.

[588] C'est là précisément la leçon de l'entrée du 30 juillet 1916 : « *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, transcendante. // L'éthique est transcendante. »

[589] Ce à quoi s'emploie l'entrée du 21 juillet 1916, en faisant l'hypothèse d'un « homme qui ne pourrait faire usage d'aucun de ses membres » c'est-à-dire qui serait privé de volonté empirique, ne sachant ainsi pas, « au sens ordinaire du mot, exercer sa *volonté* ». Or un tel homme, remarque Wittgenstein, « pourrait, à travers

longtemps retardée et qu'il revient pour finir d'examiner, étant alors, dans cette direction, celle, on ne peut plus difficile, de *la liberté de la volonté* :

Qu'en va-t-il précisément de *ma* liberté – et en quelle acception, d'ailleurs, de *liberté*, laquelle se dit en des sens multiples ? – lorsque ma volonté s'avère être impuissante, et celle de Dieu implacable ? Surtout : entre le moment précédent, *celui de la lutte contre le monde*, et le moment présent, *celui de sa modulation chrétienne en acceptation*, y-a-t-il (quant à la détermination de la liberté à chaque fois en jeu) réellement une différence de principe, une modification substantielle, *ou bien*, ne font-elles au fond, d'un moment à l'autre, qu'une et la même ?

Et d'abord, quelle liberté la lutte que nous disions, cette volonté qui s'arcboute contre le monde et qui s'avérera, *mais seulement par après*, n'être qu'*entêtement* vain, suppose-t-elle ? Peut-être pas celle qu'on pourrait penser. De fait, s'est-il jamais agi de lui attribuer une efficace dans le monde, de croire que mon action pouvait changer quoi que ce soit à l'ordre des choses, à l'*ainsi va le monde* ?

Non pas, à y bien regarder : il était plutôt question de trouver, de manière pour ainsi dire tactique, à s'accomplir, contre ou en dépit du monde, dans les plis ou répits qu'il laisse, étant par ailleurs précisé que l'accomplissement en jeu relève avant tout et exclusivement de l'*esprit*. En quoi je me trouve comme immédiatement tendu contre, opposé à ce monde auquel je n'arrive pas à me faire, auquel je résiste – résister voulant simplement dire ici : ne pas, ne jamais perdre de vue l'œuvre de l'esprit que j'ai en tête et poursuis, lorsque déferlent sur moi, qui ne suis que simple et maigre partie, le monde et ses avalanches, c'est-à-dire : ne pas se perdre ni oublier soit : tenir tête. Car, dans cette perspective, accepter ce qui a lieu, cesser d'*être contre*, ce serait, croit-on, être écrasé par le monde, ou pire s'y dissoudre.

Se découvre ensuite que résister, *être contre* ne sert de rien : on en sort inutilement fatigué. Alors n'y-a-t-il plus qu'à vouloir la volonté de Dieu, ayant été réalisé que tout entêtement serait vain. Pourquoi ? Car entêtement ou non, aura lieu ce qui doit avoir lieu, adviendra la volonté de Dieu : tout l'enjeu sera bien plutôt de l'accepter – d'où cela qui sonne d'abord comme un paradoxe : qu'en un sens, on ne parvient à dominer le destin c'est-à-dire le monde, que les deux, c'est tout un, cessent de nous atteindre, seulement lorsqu'est reconnue radicalement, par ma capitulation active, tout leur empire – c'est-à-dire de jusqu'au bout l'accomplir, de la déployer sans reste, étant seulement ainsi que le monde est susceptible, de malheureux qu'il était (c'est-à-dire de refusé, de clivé), de muter (telle mutation affectant sa manifestation même, non pas son contenu) en monde heureux (c'est-à-dire réconcilié, en tant que ne faisant plus qu'un avec son sens d'être la volonté de Dieu)[590]. Pour autant, cela

---

autrui, faire le bien et le mal », puisque néanmoins capable de « penser et désirer, et communiquer ses pensées à autrui ». Partant, faudrait-il admettre que « l'éthique vaudrait aussi pour lui, et qu'il serait, *au sens éthique*, porteur d'une *volonté*. » Toute la question, laquelle ne sera tranchée que plus tard, après le 2 août 1916, étant : « Y a-t-il alors une différence de principe entre cette volonté et *celle* qui met en mouvement le corps humain ? ».

[590] Notons la parenté de ce moment chrétien avec le Stoïcisme. Ce qui n'est somme toute guère surprenant, si l'on se souvient de ces lignes de Jean Hippolyte commentant la ressaisie par Hegel du Stoïcisme dans la *Phénoménologie de l'esprit* (trad.fr. B. Bourgeois, pp. 214-216) : « Le stoïcisme n'est pas seulement une philosophie particulière, c'est le nom d'une philosophie universelle, et qui appartient à toute éducation de la conscience de soi. Pour être une conscience de soi libre il faut à un moment ou à un autre de sa vie être stoïcien, et dans le pays de Montaigne ou de Descartes on ne pourra que reconnaître la portée de cette description hégélienne. » (J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1946, 3ème Partie, Chap. II, pp. 172-173). Et de fait, bien des échos se laissent établir : *ainsi de* la coïncidence des deux divinités, de leur accordement ou harmonisation, qu'a très bien dite L. Jaffro : « La pointe extrême de la sagesse, qui est acceptation active de l'événement, fait coïncider le dieu hors de moi, qui est maître des choses extérieures et des événements, bref, du destin, et le dieu en moi, qui est le maître intérieur des représentations, des assentiments, des désirs, des impulsions. Voilà comment il faut comprendre l'injonction du *Manuel* [d'Epictète] : vouloir que les événements (*ta ginomena*) surviennent comme ils surviennent. » (*Manuel d'Epictète*, Trad. inédite et notes d'E. Cattin, Introduction de L. Jaffro, Paris, G-F Flammarion, 1997, « Introduction », p. 50) ; *ainsi du* sens que prend cette acceptation dans le *Manuel*, et des déterminations respectives de la bonne et de la mauvaise volonté qui en découlent: « Ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme tu veux, mais veuille les événements comme ils arrivent, et le cours de ta vie sera

n'équivaudra pas, pour moi, comme il était craint, à être dissous, annihilé par et dans le monde : et pour cause, je n'en demeure pas moins le destinataire exclusif de tout ce qui arrive. C'est qu'à ce stade, la règle du Deux est toujours de mise. Pour quoi je suis, et même d'autant plus qu'auparavant, en mesure de m'en remettre à l'esprit – la lutte se retournant alors contre ma propre chair, ses penchants et désirs qui détournent[591] –, et ainsi d'accomplir, en accomplissant la volonté de Dieu, l'œuvre de l'esprit, de la pensée, soit la philosophie elle-même comme investigation logico-transcendantale c'est-à-dire *critique*.

Soit. Mais qu'en est-il alors de la liberté supposée là ? Certainement, d'un moment à l'autre, est-ce bien, qui s'avère, une et la même, mais qui, dans le passage du premier moment à l'autre, s'intériorise, s'autonomise, étant seulement par le second qu'elle accède à la pleine conscience de soi. Et c'est somme toute là une liberté abstraite, en quelque sorte, non effective, puisque ne valant que comme retrait ou repli : en effet ne vaut-elle bien qu'à l'intérieur de ma conscience, cette dernière étant comme coupée du monde, à part ou à côté. Et comment pourrait-il en aller autrement, étant donnée l'exception sur quoi tout cela repose, s'élabore, c'est-à-dire ma réduction ou limitation à l'état de simple partie, *moi* étant repoussé dans les bornes d'une intériorité en laquelle seule je suis en mesure d'une réalisation, d'un accomplissement ? [592]

---

heureux » (*Ibidem*, [VIII], p.67), et qu'E. Cattin commente ainsi : « Ce renversement donne le sens de l'acceptation stoïcienne du destin, en aucune façon *résignation* mais volonté d'un acte déjà agi, où l'événement est non plus subi mais voulu de concert par celui qui en devient ainsi, pour sa *part* propre, l'agent. Le mot de Sénèque – '*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*' (*Lettres*, 107, 11 : 'Les destins conduisent celui qui le veut bien, mais traînent celui qui ne veut pas.' – exprime cette distance entre deux attitudes de la *proairesis*, le bon et le mauvais « gré », face à « ce qui arrive » et qui, à la fin, reviendra au même […]. » (*Ibid.*, note 20 d'E. Cattin, p. 109) ; *ainsi de* la certaine parenté avec le christianisme : « Et si l'on peut comprendre cette acceptation comme un sacrifice des biens extérieurs, et le comparer à celui des chrétiens, on doit néanmoins souligner que ce qui est folie chez ces derniers est raison chez les stoïciens » (*Ibid.*, Introduction de L. Jaffro, p. 50) ; ainsi encore, qui reste à être élucidée, la connexion de l'éthique et de la logique : « La logique est une partie de l'éthique, comme moment *dernier* de l'éducation philosophique ; tout aussi bien, l'éthique n'est qu'une application de la logique, puisque celle-ci est, selon l'ordre ontologique, la première mise en œuvre de la raison, que les lieux du désir et de l'impulsion ne font que prolonger. Nous découvrons maintenant l'unité profonde de l'éthique et de la physique ou cosmologie. » (*Ibid*., Introduction, p. 50).

[591] Ce thème de la lutte de l'esprit contre la chair, esprit qui est liberté et chair aliénante, est constant dans les *Carnets secrets* : « Je me répète en permanence, intérieurement, les mots de Tolstoï : ' L'homme est *impuissant* dans sa chair, mais libre grâce à l'esprit'. Puisse l'esprit être en moi. » [12.9.1914] ; « L'homme est impuissant dans sa chair, mais *libre grâce à l'esprit*. Et seulement grâce à lui. » [16.9.1914] ; « Certes, je suis libre grâce à l'esprit, mais l'esprit m'a abandonné. » [21.9.1914] ; « Rappelle toi *combien* est grande la grâce du travail ! » [17.10.1914] ; « La grâce du travail. !! » [2.11.1914] ; « Il me faudra beaucoup de force pour garder l'esprit. » [4.11.1914] ; « Vivre seulement pour l'esprit et pour tout le reste, s'en remettre à Dieu ! » [30.11.1914]. Ce qui parlera encore dans les Carnets 1914-1916, très explicitement à l'entrée du 13 août 1916 : « A 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 ? // Par la vie de connaissance, précisément. // La bonne conscience est le bonheur garanti par la vie de connaissance. // La vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde. // Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde. / Pour lui les agréments de ce monde sont autant de grâces accordées par le Destin. » (trad.fr. Granger). Rappelons en outre que c'est là – cette insistance sur l'esprit (ou l'*entendement*, traduit Weisbein) – un des leitmotive de *l'Abrégé des Evangiles* de Tolstoï (trad.fr.citée), dès l' « Introduction » (« L'entendement de la vie »), §1-17, pp.36-38.

[592] Là encore, se confirment *et*, s'il en était besoin, la puissance du paradigme hégélien proposé par E. Schwartz, pour ressaisir la philosophie du *Tractatus* (se reporter, sur ce point, à la note 132 de la section 3.1 du chapitre 3 de la première partie du présent travail) *et* la puissance des analyses hégéliennes, pour ce qui nous occupe ici, c'est-à-dire pour ressaisir la doctrine provisoire, pré-tractarienne en quelque sorte, que réservent les *Carnets 1914-1916*.

De fait, et c'est la leçon de la *Phénoménologie de l'esprit* : la vérité du *stoïcisme* est précisément le *scepticisme*. Aussi bien, dans la perspective ouverte par E. Schwartz, et à condition certes d'en opérer la transposition logique, est-ce dire que le stoïcisme (des *Carnets*) aurait à se relever dans une figure plus haute : celle d'un *scepticisme logique* (tel qu'en le *Tractatus*) – tout l'enjeu étant alors de déterminer quel est le fin mot de l'histoire, à savoir s'il faut s'arrêter à ce qui serait une transposition logique de la figure de la conscience malheureuse, *ou bien* aller jusqu'à tenter (mais cela ne reviendrait-il pas à dépasser le Wittgenstein du *Tractatus*

Aussi bien cette liberté intérieure devra-t-elle aller, ne pourra-t-elle pas ne pas aller comme au-devant de son propre sacrifice, jusqu'à sa propre effectuation dans le monde, ce que précisément prépare le dernier moment, déposé dans les entrées des *Carnets* postérieures au 2 août de l'année 1916, en lequel se recueille la figure ultime de l'éthique (comme de la volonté), qui, en tant que telle, sera seule reprise dans le *Tractatus*.

Il sera alors question, en dernier lieu, de tout *laisser*, et c'est cette sérénité qui vient qu'il faut désormais, pour finir, tenter d'approcher.

1.3 Détermination réaliste de la volonté.

Le christianisme tel qu'approprié par Wittgenstein, en tant qu'ultimement ayant à être dessaisi – telle dessaisie étant nécessaire, et non point accidentelle, car inscrite en lui, dictée par son essence même – ne saurait donc faire qu'une *éthique moyenne* ou pour ainsi dire *par provision*. Raison en est qu'une contradiction le travaille de l'intérieur, en la mesure précise où il a pour règle celle du Deux, soit qu'une scission l'affecte. Aussi cette dernière aurait-elle à se surmonter dans quelque chose de simple, l'harmonie conquise entre les deux divinités, à céder la place à une paix, une sérénité plus originaire encore, du moins est-ce la thèse que nous tenterons de défendre ici.

De fait, et c'est un des acquis de l'étude précédente, l'entrée du 2 août 1916 opère la destitution du sujet connaissant schopenhauerien : alors seulement, la confusion entre le *Je* et le *Moi*, le *sujet* et l'*ego psycho-physique*, le *transcendantal* et l'*empirique* – confusion enveloppée et à l'œuvre dans les deux moments éthiques précédents – est-elle levée, le *moi*, ainsi que l'homme que je m'avère être étant réinjectés dans le monde à titre de simple partie que rien ne distingue et le *Je*, réduit à un point sans extension, prenant figure minimale de focale de l'ouverture d'un monde.

C'est dire autrement que *je* cesse de m'instituer, de m'objectiver en *étant* insigne (ou qu'un étant, pour et par cela même prenant sens insigne, cesse de s'idéaliser en Je, en sujet connaissant, en *œil du monde*) – les corrélations venant motiver et asseoir une telle constitution de *moi* (*i.e.* de tel individu), en centre du monde s'étant révélées contingentes et partant, ma propre érection en sujet transcendantal ayant été dénoncée comme sans fondement, se révélant avoir été opérée à mauvais droit et comme naïvement. Autrement tenté

---

dans quelque chose lui étant somme toute étranger ?) la voie d'une transposition de la figure de la *raison active, ou bien*, et plus radicalement encore, s'il ne faut pas s'en remettre à ce qui serait une transposition de la figure de l'esprit, laquelle permettrait *in fine* de penser *et* l'effectuation du logique *et* la réconciliation absolue que serait ultimement l'éthique réalisée.

Quant à la ressaisie hégélienne du stoïcisme, nous nous bornerons dans cette note, en utilisant exclusivement le commentaire donné par J. Hippolyte (*op.cité*), à relever rapidement ceci : le refus de toute confusion entre *entêtement* (lequel n'est qu'une « liberté qui reste au sein de la servitude ») et *volonté* : « Être libre ce n'est pas être maître ou esclave, se trouver placé dans telle ou telle situation au sein de la vie, c'est se comporter en être pensant quelles que soient les circonstances. » (p. 174), « L'entêté ne s'est pas élevé au-dessus d'une situation vitale dont il reste prisonnier ; il ne trouve pas le pur moi, mais le moi encore lié à une nature qu'il n'a pas faite. » (p. 177) ; que pour advenir, cette liberté du stoïcisme doit être précédé par la peur et l'esclavage, une *conscience servile* : « […] le stoïcisme […] 'comme forme universelle de l'esprit du monde' pouvait seulement surgir 'dans un temps de peur et d'esclavage universel […] » ; que cette liberté du stoïcisme n'est cependant qu'une liberté intérieure, formelle ou abstraite, sans effectivité : « En fait, cependant, cette liberté du Moi est une liberté en pensée, une liberté qui laisse l'existence d'un côté et se pose de l'autre […]. » (p. 175), plus précisément : « La liberté du stoïcien ne sera une liberté qu'en idée, elle ne sera pas la liberté effective et vivante. » (p.171) ; que certes : « La conscience de soi libre s'élève ainsi au-dessus de la confusion de la vie et conserve pour soi cette impassibilité sans vie qu'on a tant admirée dans le sage stoïcien […] » (p.176), mais que pour autant : « La pensée libre reste donc ici formelle, formelle en ce sens qu'ayant dégagé de toutes les différences vitales l'essence de la pure pensée, elle est capable de surmonter toutes ces différences et de retrouver en elles cette essentialité de la pensée, mais alors la forme affecte superficiellement un contenu qui conserve en dépit de tout sa spécificité et tend à s'affirmer comme un contenu qui reste donné. » (p. 177), par où *in fine* « la dualité de ce contenu, que la pensée n'engendre pas, et de cette pensée égale à soi-même ne peut pas à la fin ne pas se manifester. » (p.178) ; de là la relève du *stoïcisme* dans le *scepticisme*.

encore : le *Je* (philosophique) cesse d'être adossé à un individu-partie du monde, d'en être comme la pointe pensante (à la manière, encore une fois, de l'œil qui lui-même ne se voit pas). Ainsi la fin de ma propre exception et mise à part est-elle annoncée ou comptée.

Or c'est sur une telle exception ou mise à part que faisaient fond les positions éthiques précédentes, tant le solipsisme comme tel que sa modulation chrétienne. Alors, il s'agissait bien en effet de me retirer dans la sphère, la forteresse intérieure qu'est ma conscience, posée à part ou à côté du monde de l'existence, tout l'enjeu étant de parvenir à l'accorder avec l'extérieur qu'en se réservant ainsi, elle s'oppose.

Qu'advient-il lorsque le coin que j'incarnais, entre le monde et le monde, l'écran qu'une langue flottante, non-critiquée, faisait entre le reste du monde et moi, ce en me faisant hausser à la position de centre – et certainement, pour Wittgenstein, est-ce là, parler *de trop*, le péché des origines, dont sort tout le malheur du monde – s'évaporent, que le grand château de cartes que font les mots s'effondre ? Qu'advient-il alors – lorsque le simple, l'un, sont anarchiquement de règle – de Dieu, du Monde, de Moi et de mon Âme ? Et qu'en ira-t-il de ma volonté propre, ainsi que de la liberté y afférant ?

C'est un tout autre ajointement de la volonté et du monde qui se fera jour alors, irréductible à l'objectivation de la volonté en représentation, objectivation dont Schopenhauer avait fait le pari, perdu si l'on en croit Wittgenstein – d'où par ailleurs, afin de bien marquer la prise de distance, le traitement différencié, pour lequel optera le *Tractatus*, de ce qu'il en va du sujet connaissant et de ce qu'il en va de la volonté, là où les *Carnets 1914-1916* n'auront eu de cesse de tresser, d'entrelacer ces deux lignes d'investigation.

Là encore, le renvoi comme simple superstition ou illusion, du sujet de la représentation, prendra son temps, un certain temps pour se déployer jusqu'au bout, pour que se clarifient toutes ses implications, pour que puissent s'entendre, en son ampleur, le retentissement qui est sien, comme à rebours, sur la volonté, partant, être pensés les effets qu'il aura en retour sur l'éthique elle-même.

Un temps de latence ou d'incubation, donc : ce n'est que dans l'entrée des *Carnets* du 15 octobre 1916 que sera opérée la patiente déconstruction du procès d'objectivation – lequel faisait le fond tant du passage du solipsisme à l'idéalisme, que de l'exception ou mise à part qui est au fondement de chacun des deux pris séparément, en tant qu'il instaure une liaison substantielle entre le *Je*, le sujet *et* une partie du monde (*moi*, tel individu) – dans un dialogue serré avec Schopenhauer.

Alors seulement, le solipsisme, ainsi que l'éthique qu'il fonde (en sa double déclinaison : éthique de la lutte, éthique de l'acceptation) seront-ils effectivement surmontés, et ce sans pour autant retomber en idéalisme, toute la tâche étant alors de penser ce qui s'ouvre là, telle tâche ayant été annoncée quelques jours plus tôt, le 9 octobre : *Il faut maintenant enfin éclaircir la connexion de l'éthique et du monde.*

Ce sera dire qu'en *ultime* lieu, le *Je philosophique* cesserait de se déterminer comme *vis-à-vis* ou *destinataire* exclusif du monde (en vertu de quoi la *conscience* elle-même, entendue comme domaine ou sphère, devra elle aussi céder la place à plus originaire), et que le *sujet de la volonté* – qu'exaltent certes encore les entrées des *Carnets* des 5, 7 et 11 août 1916 (en lesquelles c'est bien la détermination solipsiste qui parle encore), non sans, au passage, lui refuser toute objectivation :

> Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine [*Das vorstellende Subjekt ist wohl leerer*]. Par contre, il y a un sujet de la volonté [*Das wollende Subjekt aber gibt es*].
> S'il n'y avait pas la volonté [*Wäre der Wille nicht*], il n'y aurait pas non plus ce centre du monde [*Zentrum der Welt*] que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique [*Träger der Ethik*].
> Seul le Je est essentiellement bon et mauvais, non le monde [*Gut und böse ist wesentlich nur das Ich, nicht die Welt*].
> Le Je, le Je, voilà le profond mystère [*Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle*] ! [5.8.1916]

> Le Je n'est pas un objet [*Das Ich ist kein Gegenstand*]. [7.8.1916]
>
> Devant tout objet je suis objectif [*Jedem Gegenstand stehe ich objektiv gegenüber*] ; pas devant le Je [*Dem Ich nicht*]. [11.8.1916]

– et que *le sujet de la volonté*, donc, finirait lui-aussi par être destitué au seul profit de ce qui serait alors à saisir comme *vouloir du monde lui-même* (de là à se demander si le mot même de *volonté* conviendra encore ici, du moins s'il ne sera pas là poussé à l'extrême limite de son usage). C'est en outre, nous semble-t-il, un tel vacillement ou mise en cause finale du sujet même de la volonté qui se laisserait déceler dans l'entrée du 19 novembre 1916 :

> Sur quel genre de fondement [*Grund*] repose l'hypothèse [*Annahme*] d'un sujet de la volonté [*eines wollende Subjekts*] ?
>
> Et *mon monde* [*meine Welt*] ne suffit-il pas à l'individuation [*Individualisierung*] ?

Examinons donc de près, afin d'étayer tout cela, l'entrée décisive du 15 octobre 1916[593]. *Dialogue serré avec Schopenhauer*, disions-nous : c'est bien ainsi seulement qu'elle se laisse décrypter. Formellement même, on remarque qu'elle se déploie dialectiquement selon le même rythme, la même scansion que, dans l'étude précédente, la thérapie (la maïeutique) adressée au métaphysicien, soit : radicalisation de l'idéalisme en solipsisme, examen du solipsisme et de ses fondements, renversement du solipsisme en réalisme.

Comme première station ou moment, nous lisons en effet :

> Un point de vue [*Eine Auffassung*] : de même que je puis inférer [*schließen kann*] mon esprit (mon caractère, ma volonté) [*Geist (Charakter, Willen)*] de ma physionomie [*Physiognomie*], de même je puis inférer de la physionomie de chaque chose [*jedes Dinges*] *son* esprit (sa volonté) [seinen *Geist (Willen)*].[594]

Que ce point de vue exposé pour commencer, qui n'est pas et n'a jamais été celui de Wittgenstein, soit précisément celui de Schopenhauer, voilà ce qui ne semble pas devoir faire difficulté ni trop résistance. De fait, on reconnaît bien là le dispositif mis en œuvre dans le *Monde comme volonté et comme représentation*, par lequel est attribué, d'abord aux autres vivants puis aux êtres inertes, saisis comme partie de ma représentation, une volonté dont ils s'avèreront n'être en retour que l'objectivation visible.

Cela revient, en tablant sur ce privilège, que je crois être mien, d'avoir accès *et* à l'essence du monde *et* à son phénomène, *et* à l'intérieur *et* à l'extérieur – ce privilège, somme toute, d'être *microcosme* – à distribuer la volonté que je sens immédiatement être en moi, être essentiellement moi, aux autres étants, de généraliser le processus d'objectivation dont je crois être le lieu et le témoin, et partant, de constituer l'autre, identifié d'abord à l'autre homme puis au reste du monde en son entier, en sujet de la Volonté[595] :

---

[593] Pour une lecture 'schopenhauerienne' de cette entrée, on pourra en outre se reporter à A. Phillips Griffiths, « Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason », *art.cité*, en particulier pp. 15-19.

[594] « De là [de l'objectivation de la volonté], vient cette convenance parfaite qui existe entre le corps de l'homme ou de l'animal et la volonté de l'homme ou de l'animal […]. De même que la forme humaine correspond à la volonté humaine en général, la forme individuelle du corps, très caractéristique et très expressive par conséquent, dans son ensemble et dans toutes ses parties, correspond à une modification individuelle de la volonté, à un caractère particulier. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre deuxième, §20, p.151.)

[595] Sur le caractère [*Charakter*], en son rapport à la volonté, se reporter à : *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre quatrième, §55, pp. 364-389.

> Nous avons donc maintenant, de l'essence et de l'activité de notre propre corps, une double connaissance bien significative, et qui nous est donnée de deux façons très différentes [*i.e.* comme représentation et comme volonté] ; nous allons nous en servir comme d'une clef, pour pénétrer jusqu'à l'essence de tous les phénomènes et de tous les objets de la nature qui ne nous sont pas donnés, dans la conscience, comme étant notre propre corps, et que par conséquent nous ne connaissons pas de deux façons, mais qui ne sont que nos représentations ; nous les jugerons par analogie avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté*.[596]

Soit. Comment alors se négocie la radicalisation, dont nous avons lancé l'hypothèse, d'un tel idéalisme en ce solipsisme dont il n'est, selon Wittgenstein, que la laborieuse extension ? Il ne s'agira pas d'abord ici de dénoncer l'absence de fondement des corrélations et projections que nécessite pareille distribution de la volonté, ni même, simplement, de faire remarquer que l'objectivation elle-même n'est pas un fait, que nulle expérience n'en est donnée, pas même à moi qui suis censé pourtant en être le témoin privilégié, mais plus radicalement et sans préambules, d'attaquer le lien que solitairement j'établis entre mon corps et ma volonté, entre ce qui est vécu immédiatement comme intérieur et ce qui s'avère être, après coup, mon extérieur. Nous lisons, et c'est *la seconde station ou moment* :

> .
> Mais puis-je *inférer* mon esprit de ma physionomie [*aus meiner Physionomie auf meinen Geist*] ?
>
> La liaison n'est-elle pas purement empirique [*Ist dieses Verhältnis nicht rein empirisch ?*] ?
>
> Mon corps [*mein Körper*] exprime-t-il [*Drückt…aus*] réellement [*wirklich*] quelque chose ?
> Est-il lui-même l'expression interne de quelque chose [*der interne Ausdruck von etwas*] ?
>
> Un mauvais visage [*das böse Gesicht*] est-il mauvais en soi [*an sich böse*], ou simplement parce qu'il est empiriquement associé à une mauvaise humeur [*weil es empirisch mit böser Laune verbunden ist*] ?
>
> Mais il est clair que le lien causal n'est aucunement un lien [*der Kausalnexus gar kein Nexus ist*].
>
> Est-il donc vrai que mon caractère [*mein Charakter*], selon la conception psycho-physique [*nach der psychophysischen Auffassung*], ne s'exprime [*ausdrückt*] que dans la structure de mon corps ou de mon cerveau [*nur im Bau* meines *Körpers oder meines Gehirns*], et non dans celle du reste du monde [*und nicht ebenso im Bau der ganzen übrigen Welt*] ?
> Il y a là un point très remarquable.

L'idéalisme commence ainsi à se voir être décisivement coupé à la racine. Car c'est bien, en ces lignes, la limitation de l'expression de mon caractère à une partie du monde (en l'occurrence mon propre corps) à l'exclusion de toutes les autres qu'il est question de remettre en cause. Précisément, il s'agit d'attaquer le cantonnement de mon âme à mon propre corps, seule une telle limitation nécessitant l'extension idéaliste, soit l'attribution d'une âme en propre aux autres vivants (par et en cela constitués alors comme autant de sujets).

Entre mon propre corps et mon caractère intelligible c'est-à-dire la volonté, nulle liaison nécessaire ne saurait être établie. De deux choses l'une, en effet : *ou bien* une telle nécessité se laisse ramener au principe de raison suffisante – mais cela ne saurait aller,

[596] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre deuxième, §19, pp. 146-147. Sur ce point et pour des précisions, se reporter aux décisifs §18 et 19 (en son entier), ainsi qu'à la fin du §23 (pp. 161-162) laquelle cherche à faire déceler l'œuvre de la volonté dans la matière inerte.

Schopenhauer lui-même en conviendrait, puisque le procès d'objectivation excédant la juridiction dudit principe – *ou bien* est-ce là une nécessité qu'on devra dire métaphysique – et cela non plus ne saurait aller, puisqu'une telle détermination de la nécessité, sans fondement pour la garantir, s'avérant alors dogmatique ou arbitraire, ce dont Schopenhauer, certainement, ne conviendrait pas.

Aussi faudra-t-il se résoudre à déterminer un tel *nexus* (entre moi comme âme ou esprit et mon corps) comme empirique c'est-à-dire *contingent*, n'y ayant de nécessité qu'interne c'est-à-dire logique : se découvre finalement que la relation de causalité qui paraît lier ces deux dimensions du monde se réduit à une simple association, puisque n'étant pas intrinsèque, aucune liaison substantielle ne sachant être à bon droit établie entre les deux registres de l'expérience.

Partant, ce en quoi consiste la radicalisation de l'idéalisme en solipsisme, faudra-t-il provisoirement admettre que *mon* âme ne saurait être cantonnée à une partie du monde (en l'occurrence ce corps avec lequel pourtant je semble entretenir des rapports privilégiés, ne serait-ce que parce qu'il obéit à ma volonté), que l'objectivation du sujet connaissant, de l'esprit en cerveau, du caractère intelligible en corps propre, doit céder la place à l'expression sans reste de *mon* âme dans l'univers entier selon un parallélisme strict et sans bornes.

Ainsi passe-t-on *au troisième moment ou station* : l'examen du solipsisme en tant que tel, lequel ne fera que développer et déployer en toute sa radicalité l'entrée du 23 mai 1915, celle-là même précisément que nous avions convoqué tantôt afin de donner corps et épaisseur au solipsisme de jeunesse endossé par Wittgenstein :

> Ce parallélisme a donc lieu [*Dieser Parallelismus besteht*] à proprement parler entre mon esprit [*meinem Geist*], c'est-à-dire l'esprit [*dem Geist*], et le monde [*und der Welt*].
>
> Souviens-toi donc que l'esprit du serpent, du loup, [*der Geist der Schlange, des Löwen*] est *ton* esprit [dein *Geist ist*], car ta connaissance de l'esprit en général ne vient que de toi-même [*Denn nur von dir her kennst du überhaupt den Geist*].
>
> A vrai dire, la question se pose maintenant de savoir pourquoi j'ai donné au serpent précisément cet esprit.
>
> Et la réponse ne peut être donnée que par le parallélisme psychophysique [*psychophysischen Parallelismus*].
> Si je ressemblais extérieurement au serpent et agissais comme lui [*Wenn ich so aussähe wie die Schlange und das täte, was sie tut*], c'est bien ainsi que je serais [*so wäre ich so und so*].
>
> Il en est de même pour l'éléphant, la mouche, la guêpe.

C'est bien dire, encore une fois, et c'est précisément ce qu'enseigne le jeu des pronoms personnels (de *seinen* à *meinen* : *son* esprit, l'esprit d'un vivant autre que moi, s'avérant là rien que *mon* esprit), que, dans le monde, je ne saurais jamais rencontrer que moi-même, étant entendu par là mon propre esprit, lequel prend ainsi valeur cosmique, statut d'âme du monde. Il s'agit en quelque sorte d'étendre, de manière radicalement solipsiste, mon âme au monde entier, la distribution idéaliste (schopenhauerienne) de l'esprit ainsi que l'analogie sur laquelle elle fait fond ayant été refusées.

C'est sur ce point précis (*i.e.* une telle extension de moi au monde) que portera le renversement ultime du solipsisme en réalisme, d'où la *quatrième et dernière station ou moment* (la première n'étant que d'exposition) :

> Mais on peut se demander, derechef, si mon corps n'est pas justement ici encore sur le même plan que celui du serpent et de la guêpe (il l'est sûrement), de sorte que je n'ai pas eu à inférer du corps de la guêpe au mien ni de mon corps à celui de la guêpe.

> Est-ce la solution de l'énigme [*die Lösung des Rätsels*] posée par l'éternelle croyance de l'homme [*warum die Menschen immer glaubten*] en un esprit commun à l'ensemble du monde [ein *Geist sei der ganzen Welt gemein*] ?
>
> Il serait alors, sans doute, également commun aux choses inanimées.

Il apparaît que l'extension solipsiste, par quoi *mon* âme s'excède en âme cosmique, s'origine paradoxalement encore dans le primat que je m'accorde c'est-à-dire accorde tant à mon propre corps (tel privilège ayant déjà été fragilisé par la radicalisation de l'idéalisme en solipsisme) qu'à ce que je crois être *mon* âme, par différence d'avec le reste du monde, c'est-à-dire dans ma propre mise à part ou exception[597].

Or cette dernière ne saurait plus tenir, ayant dû être renvoyée comme illégitime, simple superstition : en effet, et c'est la conséquence radicale de la destitution du sujet connaissant opérée le 2 août, il faut radicalement et jusqu'au bout admettre que ce qui se donne comme *mon* corps n'est qu'une partie comme les autres du monde[598], que rien ne distingue (étant justement sur sa propre distinction ou exception que s'érigeait mon institution, soit l'institution d'une partie du monde, en sujet-connaissant-centre-du-monde, par érection de l'empirique en transcendantal et confusion des deux[599]).

D'où suit le renversement au profit du monde que nous disions, et qu'à sa manière exprime encore une fois le jeu des pronoms, soit le passage de *mein* à *ein*, du *mien* à l'*un* : tout détour par moi, par *mon* âme ou par mon propre corps en tant qu'ils seraient des étants insignes, se révèle non seulement inutile mais plus encore sans fondement aucun. Alors le monde, dont je ne suis que partie sans plus, seul prime. Le *solipsisme*, convenablement développé, mène nécessairement au *réalisme*.

L'unique privilège, qui ne doit pas faire maldonne (c'est-à-dire solipsisme au premier degré), est alors, pour le *Je*, non point de seul posséder, ou d'être, une âme (laquelle se projette sur le reste du monde), mais plutôt de *participer* à celle du monde lui-même, laquelle est une. De centre, me voici donc remis en périphérie, ou mieux : fondu dans le monde, ce contre toute exception.

L'essentiel, pour ce qui nous occupe, est alors la généralisation – généralisation de ce qui se découvre là concernant l'*esprit* ou *l'âme du monde* à la *volonté* en tant que telle, *volonté*, notons-le qui ne saurait (cela au moins est sûr) être entendue au sens de Schopenhauer, c'est-à-dire comme essence de la manifestation, le dispositif métaphysique qui fonde telle détermination ayant été défait, et dont ladite généralisation aura justement pour fonction de clarifier le sens, nouveau, qu'elle prend – qu'opère Wittgenstein. Quelques jours plus tard, à savoir le 17 octobre 1916, nous lisons en effet :

> Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde [*von einem der ganzen Welt gemeinsamen Willen*].
> Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté [*Aber dieser Wille ist in einem höheren Sinne* mein *Wille*].
>
> De même que ma représentation est le monde [*Wie meine Vorstellung die Welt ist*], de même ma volonté est la volonté du monde [*so ist mein Wille der Weltwille*].

Autrement dit : de même que le monde cesse d'être déterminé comme ma représentation (représentation se déroulant sur l'écran de la conscience), ce qui se présente comme ma représentation s'avérant justement, par renversement, être le monde véritable lui-

---

[597] Là est précisément la contradiction qu'enveloppe le solipsisme : il tend à nier le privilège attribué à mon corps (dans l'extension cosmique de l'âme qu'il opère), soit somme toute l'exception, tout en l'affirmant, comme ce qui seul le rend possible (il s'origine bien dans l'expérience privilégiée du corps propre).
[598] *Carnets 1914-1916*, entrées du 2 septembre et du 12 octobre 1916.
[599] Cf. Ière étude (§2.3), de la présente partie du présent travail.

même entouré d'ombre[600], de même ce qui se donne comme volonté propre ou mienne, se révèle ici n'être rien que la volonté du monde lui-même.

Restera certes à préciser le lien et la nature de la connexion du *Je* (philosophique) à cette *volonté commune à l'ensemble du monde* (qui n'est donc pas d'abord la mienne propre), lesquels justifient ou autorisent encore l'usage du possessif en première personne.

Concentrons-nous pour l'heure sur les conséquences, le retentissement éthique, d'une telle unification ou simplification de la volonté.

Retentissement (et pour cause !) : c'est précisément que la scission qui affectait le monde, et ainsi motivait les deux éthiques précédentes (autant celle de la lutte, opposée par une conscience servile, que celle de l'acceptation, ressortant de la prise de conscience effective et en cela libératrice de l'impuissance face au destin), vient ici se résorber en une unité plus haute, la règle du Deux jusqu'alors de mise, s'effacer dans l'Un.

En cela pourtant, nulle échappée ni fusion mystique avec une transcendance, mais le retour à la stricte immanence du monde, *mystique du sensible* disions-nous : me découvrant l'opérateur même de la volonté du monde ou de la manifestation de ce dernier, de sa venue en présence sur fond d'ombre – et non plus seulement responsable, comme précédemment, du bonheur, si je l'accepte (ou du malheur, si je le refuse) d'un monde déjà là, donné ou pré-donné sans que je sois pour rien dans sa donation, laquelle étant soumise à ce principe hégémonique qu'est Dieu, et n'ayant somme toute pour ma part qu'à la parachever par le *oui* ou le *non* que je lui adresse finalement.

De spectateur désengagé, je prends ainsi rang d'opérateur (dont le seul mot d'ordre, qui n'en est précisément pas un, sera : *laisser être !*), d'agent œuvrant à la libre venue d'un monde, et ce à même le monde qui par là même et en cela advient, étant comme fondu dans le plan, le paysage de son advenue même. Et autant dire que nulle distinction ne saurait plus être faite entre une volonté mienne ou propre et celle du monde ou de Dieu, car somme toute, *volonté* n'y-a-t-il plus même, en vérité, à tout le moins le terme est-il poussé à l'extrême limite de son usage.

De fait, il n'est plus question ni pour moi de *vouloir* (que les choses soient ainsi ou ainsi) ni d'accepter qu'elles soient ainsi car *voulues* telles par Dieu. En d'autres termes : sans vis-à-vis, c'est-à-dire en l'absence d'un témoin (ce témoin qu'est l'homme distingué du reste du monde auquel je tends naturellement à me résoudre, me résumer, en quoi je tends naturellement à m'instituer), l'hégémonie de Dieu s'affaisse et tombe, partant s'efface dans plus originaire.

Ainsi, m'étant moi-même laissé, les choses cessent-elles d'être adossées à *ma* volonté tout autant d'ailleurs que d'être fixées ou tenues par celle de Dieu : et alors flottent-elles sans majesté (ayant perdu l'éclat qui leur revenait en tant que réalisation de la volonté de Dieu) ni témoin, se donnent-elles enfin pour rien ni personne, en leur essentielle fragilité : *vouloir du monde lui-même par et en quoi seul et un il se dispense*. C'est qu'il n'y a plus qu'elles-mêmes à se vouloir, volonté mienne de même que volonté de Dieu ne se laissant plus distinguer de la volonté des choses-mêmes. Mais est-ce là, cela peut-il encore, à bon droit et rigoureusement, être dit relever du *vouloir* ? *Se laisser être* conviendrait peut-être mieux.

Toujours est-il qu'une telle manifestation, une telle venue à la présence ne saurait pas même être ramenée à un *oui* (quand bien même celui-ci serait-il admis comme étant plus originaire, c'est-à-dire pur de tout *non*, que le *oui* en jeu dans le moment précédent, celui de l'acceptation active) : bien plutôt semble-t-elle être par-delà l'alternative qu'ils font. C'est qu'on ne voit pas comment, sans destinataire ni adresse, c'est-à-dire sans clivage ni scission, c'est-à-dire sans mise à part ni exception, *oui* et *non*, *pour* et *contre* pourraient être encore possibles ni s'entendre : ne supposent-ils pas, comme condition pour être en mesure de s'élever, une dualité (dualité issue d'un déchirement) ?

[600] Cf. Ière étude (§2.3), de la présente partie du présent travail.

Ceci étant tant bien que mal approché, essayons pour finir de laisser se déployer cette singulière présence des choses, celle qui parle ou essaie de parler dans ces lignes, et à quoi semble mener comme à son bout, sur quoi paraît ultimement ouvrir, tout le travail et les péripéties de la volonté. Peut-être ces quelques lignes de R. Schürmann en fournissent-elles la plus rigoureuse ressaisie[601] :

> Au désert, tout commence seulement : mais Dieu disparaît. Le désert est la vaste solitude, il n'y a pas place pour deux dans le désert. L'opposition entre Créateur et créature s'abolit. Dans le désert, rien ne sert de crier, il n'y a pas de vis-à-vis de l'homme vers lequel il puisse élever les mains. Au désert, le vent et le sable balaient les traces des caravanes : les pas de Dieu se sont effacés en même temps que ceux de l'homme et du monde.
> Le désert est plein de semences, mais elles n'y parviennent pas à l'éclosion.[602]

Reste à déplier toutes les implications d'une telle dessaisie finale de la volonté, de cette expérience du *désert*, soit à revenir, enfin, au texte du *Tractatus*.

2. Implications de la dessaisie.

2.1 Sur l'âme et la mort (6.431-6.4312)

Concernant l'âme, dans le *Tractatus*, cela se présente, nous semble-t-il, comme une reprise – reprise n'étant pas simple répétition – des *paralogismes de la psychologie rationnelle*. A tout le moins se décèle tout un subtil jeu d'échos, étant l'âme en tant que

---

[601] *Venue à la présence* qu'approchent également ces lignes consacrées à Plotin : « […] tant que l'*arché* est conçue comme quelque étant qui domine, le discours néo-platonicien sur l'Un revient en effet à une théologie négative. Mais si l'origine est essentiellement *oriri* – ou l'*arché*, essentiellement *archein* – alors l'hénologie parle non pas du divin gouvernement du monde, mais de quelque chose de bien plus ténu : de l'événement qu'est la venue à la présence. […] La conception de l'Un comme entrée des phénomènes en leur présence mutuelle, comme unification, « dépasse » la métaphysique mais ne la rejette pas. » (R. Schürmann, « L'hénologie comme dépassement de la métaphysique », *Les Etudes Philosophiques*, Paris, PUF, N°3 « Philosophie Grecque », Juillet-Septembre 1982, p.348) – il faudrait dire, dans cette perspective, que la pensée du *Tractatus* constitue une sorte d'hénologie renversée, à rebours de toute élévation, la procession étant comme mise à l'horizontal et ne débouchant *in fine* sur rien que l'immanence au sensible, tout l'enjeu étant alors de déterminer plus précisément le dépassement de la métaphysique en ressortant. Et *venue à la présence* qu'atteint – et ressaisit selon ses deux traits : *flottement* et *fragilité* – par ailleurs et décisivement E. Cattin : « Ce que voit le regard qui s'est déjà avancé dans le détachement, le regard du détaché, sera peut-être, selon la possibilité d'une première description, le flottement de ce qui est. Sous un tel regard les choses paraissent devenir flottantes, ou se découvrir en leur flottement. Flotter est le sens d'être de ce qui ne se tient pas fermement sur un sol. Celui qui voit le flottement laisse ce qui est à la non fermeté de l'absence de sol. L'abandon de la volonté même de tenir répond à ce regard qui voit dans l'absence de tenue de ce qui entre en cette sorte de présence. Mais un tel regard ne s'en détourne pas, il recueille plutôt un tel flottement, recueillant toujours ce qui ne tient pas. L'abandon de la volonté de tenir est aussi le regard qui recueille ce qu'il ne retient pas, non seulement parce qu'il ne peut pas le retenir, mais parce qu'il ne veut plus le retenir. Mais alors, laissant le monde flottant à son flottement, il laissera aussi partir, s'éloigner ce qui ne demeure pas. Laisser une telle sorte de présence à elle-même sera aussi la laisser glisser dans l'absence, devenir une telle absence, grandissante jusqu'à être seulement absence. *Laisser sera aussi, et peut-être plus originairement, laisser partir*. Mais alors sans doute ne s'agit-il pas seulement d'un flottement, qui pourrait bien n'être que l'un des traits de ce que voit une telle conscience. L'autre trait qu'en son clair regard elle discerne, un trait peut-être plus profond, est la fragilité, *la fragilité de ce qui prend fin*. Elle voit dans la fragilité. Car elle voit que la tentative de tenir n'est pas seulement vaine, désaccordée au mode d'être de ce qui s'absente, mais qu'elle est aussi désastreuse. Elle voit qu'une telle volonté ne fait qu'un avec les ravages, elle voit qu'elle est la dévastation elle-même. *Laisser est l'acte de celui qui ne prendra pas part à la dévastation*. » (E. Cattin, *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, « Introduction. *Lassen*. », pp. 17-18) – toute la question étant, dans la perspective qui est nôtre, de déterminer ce qu'il en va, avec Wittgenstein, *et* de la conscience *et* de l'agir (ou non-agir) en jeu dans une telle venue à la présence.

[602] Maître Eckhart, *Sermons allemands ou la joie errante*, traduits et commentés par Reiner Schürmann, Paris, Editions Payot et Rivages (poche), 2005, pp. 186-187

substance simple, une, en rapport avec des objets possibles dans l'espace (soit *l'immatérialité, l'incorruptibilité, la personnalité ainsi que le commerce avec le corps*)[603] qui précisément s'avérera être tenue en mire.

Quant à la simplicité, les élucidations 5.541-5.5421 l'auront déjà renvoyée[604] :

> Il est cependant clair que « A croit que p [*A glaubt, dass p*] », « A pense p [*A denkt p*] », « A dit p [*A sagt p*] » sont de la forme « 'p' dit p [*,p' sagt 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]

> Ceci montre encore que l'âme [*die Seele*] – le sujet [*das Subjekt*], etc. – telle qu'elle est conçue dans la psychologie superficielle d'aujourd'hui, est une pseudo-chose [*Unding*].
> Car une âme composée [*zusammengesetzte Seele*] ne serait en effet plus une âme [*Seele*]. [5.5421]

Si, au modèle d'une âme simple en relation (selon les modes multiples de la croyance, de l'assertion, etc.) avec des objets (*i.e.* des contenus mentaux divers, des pensées), doit bien être substitué, en vertu même de la réduction de la pensée (alors encore vaporeuse, comme spiritualisée) à la proposition strictement déterminée comme signe propositionnel projeté et appliqué, celui, justement, de la projection d'un fait sur un fait ayant en partage la même forme logique, c'est-à-dire, somme toute, le *faire-image*, alors – outre que cela permet, contre les apparences, de garantir l'universalité de la forme générale de la proposition (5.54) – cela emporte également la simplicité de l'âme.

En effet, et c'est bien ce qui se joue dans ce passage du substantif au verbal (de *pensée* à *penser*), l'âme ne saurait plus être saisie comme une instance elle-même non-composée, *chose* ou *objet* à quoi revient d'être le support, le *substratum* des pensées, mais, prenant un sens opératoire qui la réduit à chaque fois à la proposition projetée, elle devra être considérée *soit* comme collection de propositions, laquelle collection ne saurait faire hypostase, *soit* au mieux comme point de fuite de la projection, focale de la perspective permettant de faire tenir ensemble le fait figuré et le fait-image (en quoi se reconnaît le *Je philosophique*). C'est dire autrement, encore une fois, le refus (ressortant du procès même de clarification) de toute confusion de l'empirique (psychologique) et du transcendantal (logique), la révocation de toute objectivation du sujet connaissant en partie (*i.e.* objet immatériel, psychique) du monde.

Quant à la substantialité, l'unicité (et la personnalité), plus profondément encore, c'est que les attribuer à l'âme, cela reviendrait, dans la perspective de Wittgenstein, à hypostasier, à substantialiser l'exception elle-même, c'est-à-dire ma propre mise à part ou retrait du monde. Par raccourci : cela reviendrait à faire d'un acte (celui de se retirer) une chose, et du malheur une substance, partant un état indépassable car inscrit dans l'ordre du monde lui-même, ce en constituant *moi* en partie une, immatérielle, personnelle bien-sûr, et incorruptible, alors affirmée et assurée en sa différence irréductible d'avec tout le reste.

Quant au commerce avec le corps, le problème ne saurait plus consister à déterminer dogmatiquement la connexion de ces deux substances (*res extensa* / *res cogitans*) que sont censées être l'âme et le corps, non plus que de penser l'âme comme *noumène*, c'est-à-dire de se résoudre à ce qu'elle nous soit inconnaissable, c'est-à-dire en fin de compte de réduire le problème à celui des rapports des données du sens interne (*i.e.* soumise à la seule forme du temps) avec celles du sens externe (*i.e.* s'extériorisant dans l'espace), ne serait-ce que pour la simple raison que *connaître* et *penser* ne se laissent, dans Wittgenstein, plus distinguer.

---

[603] Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, « Dialectique transcendantale », Livre II, Chapitre premier « Des paralogismes de la raison pure », pp. 280-281

[604] Sur ce point, et pour une recension critique des différentes lectures dont auront été susceptibles ces élucidations difficiles, on pourra consulter notamment : Gert-Jan C. Lokhorst, « Wittgenstein on the Structure of the Soul : a New Interpretation of *Tractatus* 5.5421 », *Philosophical Investigations*, 14 :4, October 1991, pp.324-341.

Ne restera alors qu'à jouer la carte d'une *immanence* stricte : l'âme ne consistant ainsi en rien d'autre qu'en l'animation immanente – *le visage est l'âme du corps*, écrira Wittgenstein[605] – l'expression d'un corps à même ce corps, et comme telle inséparable de lui, ne sachant en être abstraite – telle animation, *ligne serpentine ou flexueuse*[606] en quelque sorte, n'étant pas même le privilège exclusif du vivant mais pouvant se déceler dans les choses inertes. Ainsi doit s'entendre l'esprit, ou *l'âme commune à l'ensemble du monde* sur quoi débouche l'entrée du 15 octobre 1916 que nous commentions tantôt.

Des leçons plus tardives, datées des années trente, attestent encore, nous semble-t-il, d'un certain souci pour cette inobjectivable expression. Nous lisons :

> Supposez que nous disions ne pas pouvoir décrire par des mots l'expression de Dieu dans l'*Adam* de Michel-Ange. Mais c'est seulement une question de technique : si nous reportions sur son visage un calque quadrillé, où chaque carré soit numéroté, il suffirait de noter les numéros et il se pourrait que vous disiez : « Mon Dieu ! C'est formidable. » Mais ce ne serait une description que si vous pouviez peindre (agir ?) conformément à ce tableau, ce qui, bien sûr, est concevable. Toutefois, vous montreriez ainsi que vous ne pouvez pas du tout transmettre l'impression par des mots, mais, pour la transmettre, vous auriez encore à peindre.
> Vous serait-il possible d'imaginer que c'est un fait bizarre que quelque fois nous imitions quelqu'un d'autre. Je me souviens m'être dit alors que je marchais dans la rue : « Je suis en train de marcher exactement comme Russell. » Vous pourriez dire que c'est une sensation kinesthésique. Très étrange.
> Ce n'est pas devant un miroir qu'on imite le visage d'autrui, mais, c'est un fait, il se trouve que l'on dit : « Son visage est comme ceci et comme cela. »[607]

Qu'en est-il alors de la mort ? Quelles conséquences sur l'élucidation de celle-ci aura le refus de toute substantialisation de l'âme ?

Là encore, il s'agira, étant refusée l'immortalité de l'âme (cette dernière étant un des postulats de la raison pratique), de rabattre ce qui, chez Kant – en l'espèce d'une vie éternelle – était objet d'espérance ou de croyance rationnelle, c'est-à-dire, somme toute, était renvoyé à plus tard, sur l'*ici et maintenant*, une immanence stricte à ce monde-ci, en tant précisément qu'atemporalité c'est-à-dire *vie hors du temps*, c'est-à-dire *vie dans le présent* – cette dernière, on le verra, ne sachant plus être entendue, comme c'était le cas en registre chrétien, comme vie délivrée de la crainte du futur car s'étant remise à Dieu et accomplissant sans réserve sa Volonté, mais comme vie même de l'advenue, durée (et s'y absorbe-t-on, y prend-on activement part, contre toute mise à part en position de spectateur, et c'est l'éternité d'un acte ne se continuant que de soi qui s'ouvre, ne connaissant nulle fin) de la venue en présence

---

[605] « Das Gesicht ist die Seele des Körpers. » (*Remarques mêlées*, trad.fr.citée, [environ 1932-1934], p.36)

[606] Sur la ligne serpentine, voir notamment : H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 1950, Chap. IX (« La vie et l'œuvre de Ravaisson »), pp. 264-265 : « Il y a, dans le Traité de Peinture de Léonard de Vinci, une page que M. Ravaisson aimait à citer. C'est celle où il est dit que l'être vivant se caractérise par la ligne onduleuse ou serpentine, que chaque être a sa manière propre de serpenter, et que l'objet de l'art est de rendre ce serpentement individuel. « Le secret de l'art de dessiner est de découvrir dans chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute son étendue, telle qu'une vague centrale qui se déploie en vagues superficielles, une certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur. [citation de l'article *Dessin* de Ravaisson du *Dictionnaire pédagogique*] » Cette ligne peut d'ailleurs n'être aucune des lignes visibles de la figure. Elle n'est pas plus ici que là, mais elle donne la clef de tout. Elle est moins perçue par l'œil que pensée par l'esprit. « La peinture, disait Léonard de Vinci, est chose mentale. » Et il ajoutait que c'est l'âme qui a fait le corps à son image. […] L'art du peintre ne consiste donc pas, pour Léonard de Vinci, à prendre par le menu chacun des traits du modèle pour les reporter sur la toile et en reproduire, portion par portion, la matérialité. […] L'art vrai vise à rendre l'individualité du modèle, et pour cela il va chercher derrière les lignes qu'on voit le mouvement que l'œil ne voit pas, derrière le mouvement lui-même quelque chose de plus secret encore, l'intention originelle, l'aspiration fondamentale de la personne, pensée simple qui équivaut à la richesse indéfinie des formes et des couleurs. »

[607] L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'éthique*, trad.fr. J. Fauve, Paris, Gallimard folio, 1992, « Notes sur une leçon extraite d'un cours sur la description », pp.81-82.

d'un monde, dont elle ne se distinguera plus – l'exception, comme arrivée à péremption, ayant été surmontée ou rebroussée dans plus originaire.

Dans cette perspective, la mort ne saura pas non plus être réduite à un simple fait ou événement ayant lieu *dans* le monde, c'est-à-dire affectant seulement un *étant* à l'exclusion de tous les autres, tout le reste demeurant alors ainsi égal par ailleurs. Non pas. C'est plutôt qu'elle sera fermeture ou cessation du monde lui-même [6.431] : aussi ne saurait-on pas en faire l'expérience [6.4311], ce que l'on devrait justement concéder si elle se réduisait à l'annihilation d'une partie, fût-elle insigne, du monde.

Surtout, et là est l'essentiel, telle fermeture du monde en son entier ne saura plus être saisie comme précédemment, selon la détermination chrétienne, destitution du témoin, destinataire ou *seconde divinité*, ayant à attester le miracle de la création, de son apparaître sans reste ni ombre, soit comme plongée dans le noir de l'écran que nécessite ou qu'est telle attestation du monde – attestation du monde par un autre à part du monde et comme telle extérieure au monde. Non pas. Ce sera plutôt dire que les choses mêmes, le monde a cessé de se vouloir[608], de se désirer porter à la manifestation, comme pris d'une fatigue ou d'un endormissement, ou est-ce une brusque démission, un accident d'être, et sombrant alors brutalement ou lentement dans une neutralité noire, nocturne. *Que le monde, donc, tout simplement, a cessé de se vouloir, s'est laissé partir, voilà ce qui advient dans la mort.*

Dans cette direction, l'incise, absente des *Carnets 1914-1916 – Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière* [*Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist*] [6.4311] – peut déployer tout son sens : non seulement elle fait la preuve, nous l'avions relevé, du lien intrinsèque insistant entre les élucidations en 5.6 opérant la destitution du sujet connaissant ainsi que défaisant la mésinterprétation de la conscience comme domaine nettement circonscrit jouxté par une extériorité qui le transcende (*i.e.* la constitution en tant qu'intériorité de cette partie insigne qu'est le *moi*) *et* les élucidations éthiques qui ici nous occupent, mais surtout de ce que les secondes sont bien déterminées en leur sens par la modification (*i.e.* le refus de toute exception), advenue le 2 août 1916 et recueillie ou enregistrée par les premières.

De fait, que notre champ visuel s'avère bien, à l'examiner rigoureusement, non point barré par un mur mais s'indistinguant en bord flou à l'infini, et comme tel n'être rien qu'ouverture locale du monde lui-même en son entier, cela revient précisément à poser, non plus relativement au registre de l'espace mais à celui du temps, que sa fermeture radicale n'est autre que la démission radicale du monde, monde qui ne se distingue plus même de sa propre ouverture ou champ d'advenue, n'étant qu'un avec elle.

D'où le sens profond de 6.4312. Nous entendons : que substantialiser et d'ainsi conférer l'immortalité à ce qui serait ainsi constitué comme âme humaine [*der Seele des Menschen*], âme personnelle, cela, non seulement ne saurait être fondé, mais surtout ne permettrait en rien d'éclaircir l'énigme [*Rätsel*] de la vie des hommes, ni, encore moins et *a fortiori*, de solutionner *le problème qu'elle est*. Car précisément : hypostasier l'âme n'étant jamais que donner ses titres et assurer sa pérennité à la constitution par mise en exception de *moi* comme partie insigne en dissension du monde, et le problème de la vie [*des Problems des*

---

[608] A comparer avec Schopenhauer (notamment avec le *Monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Supplément au livre quatrième », Chap. XLI., « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi », pp.1203-1260) dont on sent ici comme un écho. D'une part, ce dernier reconnaît l'indestructibilité profonde de notre être (en tant que volonté), ainsi la mort de l'individu empirique (*i.e.* de telle objectivation de la volonté) n'est-elle en rien la fin du monde, la volonté que je suis essentiellement s'objectivera à nouveau sous une autre forme. En revanche, la négation du vouloir-vivre elle-même, laquelle est bien le *telos* de l'ascèse schopenhauerienne, équivaut bien, pour la représentation, à être anéantie : « Nous autres, nous allons hardiment jusqu'au bout ; pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant. » (*Ibidem*, Livre quatrième, §71, p.516). Ce qui, pour Schopenhauer, est fin (objectif), pour Wittgenstein, n'est que fin sans plus (terme).

Lebens] n'étant autre que cette dissension même, tout cela ne ferait que, sinon faire, à tout le moins renforcer, en le portant à la dignité de l'ontologie, en lui donnant fondement dans l'être, et en le faisant ainsi perdurer indéfiniment, projeté qu'il est alors jusque dans l'au-delà, le problème en question bien plutôt que de le résoudre (la seule solution étant dissolution).

Comment entendre alors ceci 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 » et que « ce n'est pas la solution des problèmes de la science de la nature qui est ici requise » [6.4312] ?

Pour répondre, il convient d'examiner ce qu'il en ira désormais de Dieu, tel examen permettant en outre d'élucider ce qui advient de la liberté entendue comme libre-arbitre.

2.2 Sur Dieu et sur la liberté de la volonté (6.432-6.45)

Quant à la liberté et contrairement à Kant, elle ne saura plus être postulée ni être dite devenir effective par conformité à et réalisation d'une loi morale qui, pour Wittgenstein, n'est rien que non-sens.

Surtout, entre les *Carnets 1914-1916* (en particulier la transition chrétienne qu'ils archivent) et le *Tractatus*, on note une radicalisation décisive : si les premiers réservaient encore une marge ou un domaine, en bordure du monde, pour une liberté intérieure, retirée ou repliée, le second, dans la mesure précise où il aura défait toute mise en exception par dissolution des frontières instituée à mauvais droit entre moi et le monde, devra aller jusqu'à nier telle liberté minimale, à la sacrifier au profit du monde.

Toutefois, telle négation de la liberté de la volonté ne sera pas effectuée au nom d'un déterminisme causal intégral, « la croyance en un lien causal » ayant été justement renvoyée comme *préjugé* [5.1361], et ce pour la raison précise que « rien ne contraint quelque chose à arriver du fait qu'autre chose soit arrivé » [6.37], qu'on ne saurait donc conclure les événements futurs à partir des événements présents [5.1361].

Si donc le libre-arbitre est une illusion, ce n'est pas en tant qu'il se laisserait réduire à l'ignorance des causes qui nous poussent et déterminent à agir comme nous agissons, mais plus simplement en tant qu'ignorance du futur (étant entendu : de nos *actions* futures) :

> La liberté de la volonté [*die Willensfreiheit*] consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures [*dass zukünftige Handlungen jetzt nicht gewusst werden können*]. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une nécessité interne [*innere Notwendigkeit*], comme celle de la déduction logique. – L'interdépendance du connaître et de ce qui est connu [*Der Zusammenhang von Wissen und Gewusstem*] est celle de la nécessité logique [*der logischen Notwendigkeit*].
> (« A sait que p a lieu » est vide de sens [*sinnlos*], si p est une tautologie.)[609] [5.1362]

Certainement que pour bien s'entendre, l'élucidation qui nous occupe doit d'abord être remise dans son contexte, celui, nous semble-t-il d'un débat avec Schopenhauer, et qu'ainsi lui soit restituée sa cible.

La critique de la liberté qu'opère ce dernier est subtile, tout en nuance[610] : il s'agit certes bien, pour commencer, de distinguer radicalement deux ordres, celui des phénomènes (soumis au principe de raison suffisante et pour ce liés par une nécessité implacable, laquelle ne souffre aucune exception) et celui de la Volonté (déterminée comme chose-en-soi, c'est-à-dire comme liberté). Il n'est pourtant pas question d'en rester là, un pas de plus est nécessaire : admettre que nous ne sommes pas libres de vouloir ce que l'on veut, que nous n'avons nullement le choix de nos volitions. En effet, ce *vouloir* que nous sommes essentiellement, c'est-à-dire notre caractère intelligible, n'est nullement indéterminé, amorphe ou impersonnel : il a ses traits. Autrement dit, nous ne choisissons pas ce que nous sommes,

---

[609] Trad.fr.Granger légèrement modifiée.
[610] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre quatrième, §55, p.364.

notre personnalité si l'on veut, laquelle s'exprime dans nos actes et motive notre comportement, c'est-à-dire s'objective dans le temps en *caractère empirique*. Aussi est-ce bien ce que nous sommes essentiellement qui vient dicter à chaque fois, dans une situation donnée et selon les motifs déterminés qu'elle fait surgir, chacune de nos décisions, chacune de nos actions ou réactions. Être libre, somme toute, ce n'est jamais que développer nécessairement sa propre essence (son caractère intelligible), tout se passant alors, en quelque sorte, et ce serait là l'autre face ou nom de la liberté, comme si nous vivions ou expérimentions la nécessité que l'on est de l'intérieur. Dans cette perspective, une claire connaissance du caractère intelligible, ainsi que de la loi de motivation qui règle son expression en des actes particuliers, serait-elle possible qu'une prédiction de nos actions futures le serait également. N'ayant accès qu'au caractère empirique, donné dans l'ordre de la succession, telle prédiction *en droit* possible s'avère *en fait* être hors de notre portée : d'où l'illusion d'une liberté empirique.

C'est précisément cette doctrine qu'attaque, nous semble-t-il, Wittgenstein en 5.1362 : c'est que, objecte-t-il, la causalité qui fait le fond de l'argument schopenhauerien ne relève nullement d'une nécessité interne – l'élucidation de la relation de connaissance ayant découvert comme inutile et trompeur tout détour par un sujet connaissant substantiel (et ce, nous l'avons vu, afin de garantir l'universalité de la forme générale de la proposition), forçant ainsi à admettre que la seule nécessité est logique, soit que le sujet connaissant n'impose nullement ses formes et catégories (par raccourci : le quadruple principe de raison suffisante) au monde, ce que confirmera 5.634.

C'est dire autrement qu'il n'y a pas de connexion logique entre mon vouloir et l'ordre des faits, soit le monde. Ce que rediront à leur manière 6.373 – *le monde est indépendant de ma volonté* – et 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 ici, et l'interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir.

Soit. Mais quelle différence alors avec le moment chrétien ainsi que la première mouture, que nous citions tantôt, de cette élucidation telle qu'on la trouve dans les *Carnets* ? Et plus profondément, en quoi Wittgenstein, de manière plus radicale encore (plus radicale puisque ne la réservant plus même dans les bornes, le pli d'un domaine qui lui serait propre), dénie-t-il, dans le *Tractatus*, toute liberté à la volonté ?

Radicalement : c'est que le sujet du vouloir lui-même, ultimement, s'est vu être destitué, emporté dans et par le refus de toute exception, soit fondu dans le vouloir du monde lui-même. Dans la mesure où ce qui serait ma volonté propre (comme telle s'élevant d'une partie en dissension avec le reste du monde) ne se laisse plus distinguée, la question de son interdépendance, tant logique que physique, avec le reste du monde ne se pose en fin de compte plus même.

Ou plutôt : vouloir une interdépendance physique, cela reviendrait ni plus ni moins à vouloir se mettre à part d'un monde qu'ainsi faisant on s'opposerait, soit *vouloir être malheureux*, ce que, précisément, on ne saurait pas vouloir. Et quant à vouloir un lien logique entre mon vouloir et le monde, cela reviendrait à vouloir être Dieu, et tout autant, donc, à vouloir un monde malheureux c'est-à-dire scindé.

D'où la modification substantielle, que nous disions pour commencer, entre le moment solipsiste ou chrétien et celui, final, de la dessaisie, quant à la liberté – modification que suffit à établir une confrontation de l'entrée des *Carnets* du 27 avril 1915 avec l'élucidation 5.1362 :

> La liberté de la volonté [*die Willensfreiheit*] consiste en ce que les événements futurs ne *peuvent* être maintenant *connus* [*dass zukintfige Ereignisse jetzt nicht gewusst werden können*]. [27.4.15]

> La liberté de la volonté [*die Willensfreiheit*] consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures [*dass zukünftige Handlungen jetzt nicht gewusst werden können*]. [5.1362]

C'est alors la différence entre ce qui va avoir lieu dans le monde, ce qui va arriver, soit : le Destin *et* les actions et réactions que ce dernier motivera en retour de ma part, qu'il faut tenter de ressaisir.

Dans le premier cas, et selon la détermination solipsiste, on doit comprendre, nous semble-t-il, que l'ignorance de ce que Dieu ou le monde me destinent (à moi en tant que simple partie voire destinataire du monde) peut me laisser accroire libre, dans la mesure précise où l'empire du destin s'arrête, a sa frontière à l'endroit, au lieu même où, sur la ligne à partir de quoi s'ouvre mon domaine propre (en l'occurrence : *moi,* la sphère de ma conscience), ce qui permet d'assurer une liberté intérieure. Certainement faudra-t-il admettre que si je suis bien doué de libre-arbitre, soit du pouvoir d'accepter ou de refuser – acceptation ou refus s'exprimant à leur tour en actes dont je suis l'agent – ces actes ne sauraient pourtant modifier le contenu du monde, c'est-à-dire le destin, d'où plus loin le passage de l'entêtement alors reconnu comme entêtement, de l'agitation ou action vaine, à l'acceptation active de la Volonté de Dieu.

Dans le second cas, et dans la perspective de la dessaisie, ayant été comme réinjecté comme simple partie du monde que rien ne distingue, et toute frontière entre moi et le reste du monde ayant été dissoute, il faut admettre que mes propres actions, ressortant d'une volonté empirique, adviennent dans le monde comme n'importe quel autre fait du monde. L'illusion de la liberté n'est alors rien que l'ignorance de ce que seront mes actes futurs, ces derniers étant, non pas nécessités selon la loi d'un déterminisme causal intégral (non plus que par une volonté divine toute-puissante et sans limite aucune, allant jusqu'à causer mes actes, actes dont seule alors elle serait l'authentique et réel agent), mais simplement remis au vouloir du monde lui-même, soit à son propre et radical *se laisser être*.

Et c'est dire que Dieu lui-même prend, d'un moment à l'autre, une tout autre figure :

> Comment est le monde [*Wie die Welt ist*], ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent [ist für das Höhere vollkommen gleichgütlig]. Dieu ne se révèle pas *dans* le monde [*Gott offenbart sich nicht in der welt*]. [6.432]

> Les faits appartiennent tous au problème à résoudre, non pas à sa solution [*Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung*]. [6.4321]

Cela, précisément, dans les *Carnets* et en moment chrétien, Wittgenstein n'eût pas su le dire. De fait, à l'époque, c'était bien *dans* le monde que la Volonté de Dieu venait à se révéler, étant rappelé que ce dernier était alors clivé ou scindé, Dieu se posant ou s'opposant un vis-à-vis en l'espèce d'une partie insigne, partie *du* (et partant *dans le*) monde mais bénéficiant d'une sorte d'exception ou traitement de faveur, d'exemption, en tant justement que lui revenant d'accueillir l'œuvre de Dieu, et d'ainsi l'accomplir en en témoignant. Plus clairement : *se révéler dans le monde* signifiait alors pour Dieu *se révéler à une partie du monde,* soit à un témoin qui vienne ultimement attester comment est le monde, comment est la volonté de Dieu.

Partant : se découvre que le problème que fait la vie des hommes ne saurait être réglé par simple acceptation (quand bien même active), cette dernière supposant comme sa condition l'exception des hommes en étant insignes, soit supposant le problème lui-même

qu'elle prétend résoudre (mais ne fait en vérité que reconduire, selon une curieuse pétition de principe ou porte-à-faux).

Qu'en est-il alors de Dieu dans le *Tractatus* ? Simplement ceci : soit qu'il se retire radicalement du monde en tant que cessant de se révéler en lui, soit (et c'est au fond tout un) qu'il se fonde ou se résorbe dans, s'unisse au monde lui-même, monde ainsi et enfin *un* (c'est-à-dire sans clivage ni scission). Toujours est-il qu'il cesse d'être déterminé comme *manière dont tout a lieu*.

Dieu, tout autant que l'homme, tout autant que moi, tout autant que le monde, ne se laissent ultimement plus distinguer : seul règne le fond ou l'origine commune des trois, en quoi les trois s'indistinguent, c'est-à-dire : fond ou origine telle qu'avant leur sortie ou distinction en instances séparées, telle sortie ou constitution, séparation n'étant autre que déchirement de l'origine, de l'*Un*, en et par la percée d'une voix signifiante[611], laquelle parlant de trop, à mauvais droit car n'étant pas au fait de sa propre essence, des conditions de son effectivité, s'approprie une partie du monde, se la constitue comme à part, ce faisant s'oppose un monde, partant un futur, soit un Destin dont Dieu, principe hégémonique d'être, sera l'unique opérateur.

Si c'est bien sur cela, telle réunion finale, qu'ouvre et débouche le *Tractatus*, il apparaît donc que le procès de clarification logique en quoi il consiste, qu'il est, se laisse déterminer comme rebroussement ou retour, *approche de l'origine*.

Mais reprenons. Confirmation d'une telle lecture nous semble précisément être donnée par les élucidations 6.44 et 6.45 :

> Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit* [*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist*]. [6.44]
>
> La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée [*Die Anshauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes*].
> Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique [*Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische*]. [6.45]

Le sentiment mystique ne saurait plus être (comme précédemment, selon la modulation chrétienne) déterminé comme ressortant de l'affection d'une région substantielle transcendant le domaine des faits, c'est-à-dire, somme toute, comme venant parachever et signer la révélation de Dieu dans le monde : bien plutôt se réduit-il, étant strictement coextensif de l'espace des faits[612], à n'être que l'expression immanente d'un monde enfin *un* – soit d'une totalité rigoureusement critiquée, circonscrite ou délimitée comme *une*, par rétablissement de ses frontières et dissolution de celles régnant jusqu'alors à mauvais droit – , sans clivage ni scission interne, libre de tout au-delà venant de l'extérieur le border et ainsi l'inféoder ou aliéner (en tant que principe hégémonique).

Reste pour finir à tenter d'élucider précisément ce qu'il en va de *se vouloir du monde lui-même* ainsi que de l'éthique y afférant.

2.3 Sur la volonté transcendantale et sur l'éthique (6.4-6.421, 6.423-6.43).

---

[611] « Celui qui comprend quelque chose aux cris d'un enfant, celui-là sait que d'autres forces psychiques que celles que l'on reconnaît habituellement, des forces redoutables, y sommeillent. Une souffrance et une rage profondes, et le besoin de détruire. » (Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad.fr. G. Granel, Paris, GF Flammarion, 2002, [1929], p. 52) – qu'il faut faire tenir avec la citation mise, par Wittgenstein, en exergue au *Tractatus* : « *Devise* : … et tout ce que l'on sait, qu'on n'a pas seulement entendu comme un bruissement ou un grondement, se laisse dire en trois mots. Kürnberger. [Motto : *... und alles, was man weiss, nicht bloss rauschen und brausen gehört hat, lässt sich in drei Worten sagen.*] »

[612] Ce qu'avait approché et en un sens déjà établi la section 3.2 (« Limites du substantialisme ») du chapitre 3 de la première partie du présent travail (voir également le début de la section 3.3 du même chapitre)

Une liberté plus haute – plus haute que le libre-arbitre – paraît avoir, arrivé là, enfin champ libre : *une liberté transcendantale*. Certainement telle ouverture aura-t-elle été préparée et comme frayée par le moment chrétien : de fait, commençait bien à s'y faire jour une liberté prenant en charge, non pas tel choix ou tel acte déterminé *dans* le monde, mais le monde lui-même en tant que tel, en tant précisément qu'il s'agissait de l'accepter en son entier et sans réserve. Mais alors, la conversion de la volonté en jeu était comme dévoyée, le *transcendantal* fuyant et se perdant en *transcendance*.

Et certainement, en outre, que Schopenhauer n'aura pas été étranger à cette idée d'une *conversion transcendantale* de la volonté[613]. Pour autant, celle-ci ne saurait être, dans Wittgenstein, déterminée comme négation du vouloir-vivre, soit comme suicide de la volonté[614] (suicide et volonté n'étant pas pris ici au sens individuel) : tout au contraire, le texte du *Tractatus*, en 6.423 et 6.43, atteste bien, jusqu'au bout, d'une pérennité de la volonté, laquelle n'est plus métaphysiquement posée comme essence de la manifestation. C'est alors, précisément, cette *liberté* et ce *vouloir* du monde lui-même qu'il convient pour finir de tenter de ressaisir.

Il aura fallu d'abord, et c'est là tout le cheminement, du moins une de leur ligne, des *Carnets* à compter du 20 octobre 1916, distinguer rigoureusement – plus rigoureusement et décisivement qu'en moment chrétien, c'est-à-dire que dans l'entrée du 21 juillet 1916 – *volonté éthique* (transcendantale) et *volonté empirique* (celle qui meut le corps).

C'est que la volonté empirique fait radicalement problème : elle paraît bien supposer ou manifester l'attachement à, ou l'appropriation d'une partie du monde à l'exclusion de toutes les autres, en la figure du corps propre, soit faire la preuve que l'exception ou mise à part du monde est fondée dans les choses mêmes (disons : les faits), dans l'ordre ou la structure du monde, et qu'elle ne saurait ainsi être renvoyée comme simple abus de langage. De fait, seul *mon* corps paraît obéir à *ma* volonté : là est le scandale. D'où le problème :

> Il semble en effet, à considérer le vouloir [*durch die Betrachtung des Wollens*], qu'une partie du monde me serait plus proche qu'une autre [*als stünde ein Teil der Welt mir näher als ein anderer*] (ce qui serait inadmissible [*was unerträglich wäre*]).
>
> Mais il est à vrai dire indéniable que, au sens populaire de l'expression, je fais certaines choses et ne fais pas certaines autres.
>
> Ainsi la volonté ne se présenterait pas face au monde d'égale à égal [*So stünde also der Wille der Welt nicht äquivalent gegenüber*], ce qui doit être impossible [*was unmöglich sein muss*]. [4.11.1916]

Pour lever telle difficulté massive, plusieurs stratégies seront successivement mises en œuvre, clarifiant à chaque fois un peu plus ce qu'il en va du *vouloir*.

---

[613] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre quatrième, §69, p.499 : « Nous avons jusqu'ici, dans les limites de notre sujet, suffisamment exposé la négation du vouloir-vivre, le seul acte de notre liberté qui se manifeste dans le phénomène et que nous pouvons appeler avec Asmus la transformation transcendantale […] »

[614] *Ibidem*, §71, p.514 : « Nous avons donc constaté que le monde en soi était la Volonté ; nous n'avons reconnu dans tous ses phénomènes que l'objectité de la Volonté ; nous avons suivi cette objectité depuis l'impulsion inconsciente des forces obscures de la nature jusqu'à l'action la plus consciente de l'homme ; arrivés à ce point, nous ne nous soustrairons pas aux conséquences de notre doctrine ; en même temps que l'on nie et que l'on sacrifie la Volonté, tous les phénomènes doivent être également supprimés ; supprimées aussi l'impulsion et l'évolution sans but et sans terme qui constituaient le monde à tous les degrés d'objectité ; supprimées ces formes diverses qui se suivaient progressivement ; en même temps que le vouloir, supprimée également la totalité de son phénomène ; supprimées enfin les formes générales du phénomène, le temps et l'espace ; supprimée la forme suprême et fondamentale de la représentation, celle de sujet et objet. Il n'y a plus ni volonté, ni représentation, ni univers. // Désormais, il ne reste plus devant nous que le néant. »

D'abord, le 20 octobre 1916, on tentera expéditivement de nier ce lien du vouloir à un corps déterminé, et partant, l'existence même de l'acte volontaire :

> Je puis au moins imaginer que j'accomplis l'acte volontaire de lever le bras, sans que mon bras se meuve. (Par exemple, un tendon serait rompu.) Oui, dira-t-on, mais le tendon est mu, et cela montre justement que mon acte volontaire se rapportait au tendon et non au bras. Mais allons plus loin, et supposons que le tendon ne se soit pas mu, et ainsi de suite. Nous en arriverons à admettre que l'acte volontaire ne se rapporte nullement à un corps [*dass sich der Willensakt überhaupt nicht auf einen Körper bezieht*], et que donc, au sens usuel du mot, il n'y a pas d'acte volontaire [*keinen Willensakt gibt*].

L'argument *par soustraction* mis en œuvre, emprunté certes à Schopenhauer[615], paraît ici, au premier abord, être comme retourné contre lui. De fait, si elle a pour fonction, chez ce dernier, de confirmer le corps dans son statut d'objectivation de la volonté (tout en détaillant ladite objectivation par distinction de l'irritabilité et de la sensibilité, et précision des rôles respectifs revenant au musculaire et au nerveux), telle soustraction semble plutôt servir, dans les *Carnets*, à couper tout lien entre ce qui serait une volonté propre, déterminée comme instance séparée *et* le corps auquel elle serait censée, pour ainsi dire de l'extérieur et de manière privilégiée, se rapporter, partant à nier qu'il existe quelque chose comme un acte ou un mouvement volontaire du corps dans le monde, somme toute à renvoyer comme illusoire l'idée d'une volonté empirique efficace.

Toutefois, cette apparente prise de distance d'avec Schopenhauer ne doit pas faire méprise : c'est qu'elle s'avère témoigner, dans le même temps, d'un certain accord avec lui. En effet, procéder ainsi, cela revient tout autant à refuser le modèle causaliste de l'acte volontaire, c'est-à-dire l'idée qu'une certaine représentation (en l'occurrence : l'anticipation de l'acte à réaliser) viendrait causer (et en cela précéderait) la réalisation dudit acte (*i.e.* un mouvement réel du corps). Or, on le sait, Schopenhauer lui-même a plaidé pour une identification de la volonté à l'acte, les deux ne faisant, selon lui, qu'un et le même mais saisis selon deux points de vue différents (l'intérieur et l'extérieur), conformément à la doctrine de l'objectivation :

> Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité ; ils ne sont pas entre eux dans le rapport de la cause à l'effet. Ils ne sont qu'un seul et même fait ; seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes : d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objective, c'est-à-dire vu dans la représentation.[616]

C'est précisément cette ligne que l'entrée des *Carnets* du 4 novembre 1916 développera. Nous lisons :

> C'est clair : il est impossible de vouloir sans déjà accomplir l'acte volontaire [*Es ist unmöglich zu wollen, ohne nicht schon den Willensakt auszuführen*].

---

[615] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Supplément au livre deuxième », §XX. « Objectivation de la volonté dans l'organisme animal », p.957 : « Que si le nerf moteur qui conduit à ma main est coupé en deux, ma volonté ne peut plus mouvoir ma main. Mais ce n'est pas parce que la main a cessé d'être, comme toute autre partie du corps, l'objectivation visible de la volonté, ou en d'autres termes parce que l'irritabilité a disparu ; c'est parce que l'action du motif, à la suite de laquelle seule je puis mouvoir ma main, ne pouvant pas y parvenir et agir sur ses muscles à titre d'excitation, les communications du cerveau à la main se trouvent interrompues. Au fond ma volonté n'est donc soustraite, dans cette partie organique, qu'à l'action du motif. C'est dans l'irritabilité, non dans la sensibilité, que la volonté s'objective immédiatement. »

[616] *Ibidem*, Livre deuxième, §18, p.141.

L'acte volontaire n'est pas la cause de l'action [*Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung*], mais l'action même [*sondern die Handlung selbst*].

L'on ne peut vouloir sans agir [*Man kann nicht wollen, ohne zu tun*].

Quelques lignes plus loin :

Vouloir le déroulement d'une action consiste à réaliser le déroulement de cette action, non à faire quelque chose d'autre qui le causerait.

Dans cette direction, il faudra rigoureusement distinguer volonté et désir (ou souhait), désirer n'étant pas encore, précisément, agir :

Désirer n'est pas agir. Vouloir est agir. [*Wünschen ist nicht tun. Aber, Wollen ist tun.*]

(Mon désir se rapporte, par exemple, au mouvement du fauteuil, ma volonté se rapporte à une sensation musculaire.)

Certains faits du monde, à savoir les actes volontaires, se découvrent ainsi, finalement, posséder la propriété insigne d'être accompagnés de volonté[617], laquelle n'est pas elle-même un fait : voilà ce qui seul les distingue.

Mais si, donc, la volonté ne se laisse plus distinguer du fait qu'elle accompagne (et non pas : cause), c'est dire aussi qu'elle est comme réinjectée dans le monde, qu'elle se laisse pour ainsi dire ramener à l'immanence des faits, et qu'en cela même, elle cesse de se constituer en instance séparée du reste du monde. Ce qu'exprime à sa manière, toujours dans la même entrée, ceci :

Quand je meus quelque chose, je me meus [*Wenn ich etwas bewege, so bewege ich mich*].

Quand je réalise une action, je suis en action [*Wenn ich einen Vorgang mache, so gehe ich vor*].

Autrement dit : le *je* cesse de s'instituer en partie insigne et à part du monde, qui dicterait au corps, comme à son organe dans le monde (ou pilote en son navire), mouvements et actes. L'appropriation de tel corps à l'exclusion des autres n'est ainsi, somme toute, qu'accident ou contingence. Et c'est dire qu'*in fine*, Wittgenstein retourne donc Schopenhauer contre lui-même, en défaisant le procès d'objectivation sur lequel il faisait fond[618].

Soit. Mais qu'en est-il alors du *sujet de volonté* ? Est-il bien assuré, comme nous l'avions annoncé, qu'il finisse lui aussi par être destitué ? De fait, ne lit-on pas, encore et toujours dans l'entrée du 4 novembre 1916 des *Carnets* :

Le sujet est sujet de la volonté [*Das Subjekt ist das Wollende Subjekt*].

---

[617] Il faudra même aller jusqu'à dire que ce qui se présente comme un mouvement *un* du corps, à l'examen, peut s'avérer réaliser deux actes volontaires distincts : « En dessinant dans un miroir le carré, on remarque qu'on n'y peut parvenir qu'en se détachant complètement de l'image visuelle, et en se guidant seulement sur des sensations musculaires. Il s'agit donc ici, certainement, de deux actes volontaires tout à fait distincts. L'un se rapporte à l'aspect visuel du monde, l'autre à l'aspect lié aux sensations musculaires. // L'évidence qu'il s'agit dans les deux cas du mouvement d'une même partie du corps est-elle rien de plus qu'empirique ? »[4.11.1916]

[618] D'où l'entrée du 19 novembre 1916 : « Et *mon monde* ne suffit-il pas à l'individuation ? [*Genügt nicht wieder* meine Welt *zur Individualisierung ?*] ? ». En d'autres termes : inutile de mobiliser la machinerie complexe du processus d'objectivation pour assurer mon individualité, ou plutôt mon irréductibilité ou caractère insubstituable, le monde dont le *Je philosophique* est comme la focale de l'ouverture locale (le *situs*) y pourvoyant.

Et quelques jours plus tard, le 9 novembre :

> Toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet [*Alle Erfahrung ist Welt und braucht nicht das Subjekt*].
> L'acte volontaire n'est pas une expérience [*Der Willensakt ist keine Erfahrung*].

Ce qui semble bien faire la preuve que, s'il est possible de faire l'économie du sujet connaissant (le monde pouvant aisément se passer de sa tutelle), il ne saurait en aller de même lorsqu'il est question du *vouloir*.

Mais de quel *sujet* et de quel *vouloir* s'agit-il ici ? A examiner sur *quel genre de fondement repose l'hypothèse d'un sujet de la volonté* [19.11.1916], on découvre ceci :

Que le vouloir en tant qu'éthique ou transcendantal, a besoin – de même que le *Je philosophique* a été ramené à un point sans extension, en tant que focale de l'ouverture locale d'un monde – d'un point d'appui ou d'antennes par quoi s'accrocher localement au monde et ainsi être en mesure de le modifier en son entier (c'est-à-dire en son apparaître ou manifestation, non point en son contenu)[619].

Que la volonté empirique, en tant qu'ayant son lieu dans le monde, et à condition qu'aient été dissoutes toutes les mésinterprétations dont elle est susceptible (à commencer par sa ressaisie causaliste), ne consiste en rien qu'en de telles antennes.

Que le sujet du *vouloir transcendantal* n'est autre que le monde lui-même, plus précisément sa frontière ou limite en tant que dotée d'une certaine mobilité – le moi ne sachant plus s'instituer en un tel sujet (de la volonté) par différence d'avec le monde.

D'où les élucidations en 6.423 et 6.43 du *Tractatus* :

> Du vouloir comme porteur de l'éthique [*Vom Willen als dem Träger des Ethischen*] on ne peut rien dire [*kann nicht gesprochen werden*].
> Et le vouloir comme phénomène [*Und der Wille als Phänomen*] n'intéresse que la psychologie [*interessiert nur die Psychologie*]. [6.423]

> Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde [*Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert*], ils ne peuvent changer que les frontières du monde [*so kann es nur die Grenzen der Welt ändern*], non les faits [*nicht die Tatsachen*] ; non ce qui peut être exprimé par le langage [*nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann*].
> En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre [*die Welt muss dann darduch überhaupt eine andere werden*]. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble [*Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen*].
> Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux [*Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen* : plus littéralement : le monde de celui heureux est tout autre que celui du malheureux]. [6.43]

Le partage de l'empirique et du transcendantal est clairement établi. Surtout, et c'est là l'essentiel, le vouloir s'avère bien *puissance de modification, par le monde, de sa propre limite*.

Qu'en est-il précisément de cet accroissement (ou rétrécissement) dont est sujet le monde ? S'avèrent ici en jeu, non plus, comme il était question en registre chrétien, l'adjonction ou la soustraction d'un sens (en l'occurrence, celui d'être voulu par Dieu), mais plus simplement : l'advenue même de sa limite, c'est-à-dire l'effectuation (ou non) de la *critique*.

De fait, (on l'a vu, en un sens, tout du long), la limite du monde est effectivement mobile, ce dernier étant susceptible de circonscriptions multiples, soit par exemple qu'on le

---

[619] « Ma volonté s'accroche au monde en quelque endroit, alors qu'elle ne s'accroche pas ailleurs [*Mein Wille greift irgendwo in der Welt an, und an andern greift er wieder nicht an*] » [4.11.16]

clive en tirant, en son intérieur, une frontière entre l'une de ses parties et le reste de lui-même, soit que, refusant toute partition ou divorce, on finisse par se résoudre à une limite qui vienne l'enclore en sa totalité une et indivise[620].

Ajoutons que ce refus de l'exception ainsi que la dissolution des frontières établies à mauvais droit qui en ressort, se présentent comme l'un des acquis du procès d'élucidation logique c'est-à-dire comme le résultat ultime de l'entreprise critique telle que réalisée et poussée jusqu'à son bout. Etablir les limites du pensable c'est-à-dire de l'exprimable, cela revient à dissoudre celles posées à mauvais droit, c'est-à-dire métaphysiquement.

In fine, n'y-a-t-il plus qu'un monde s'accroissant (par réunification) ou se rétrécissant (par division interne), le premier étant justement un monde heureux, le second, le monde malheureux de l'homme malheureux[621].

Plus précisément encore, c'est dire que le monde advenant comme heureux c'est-à-dire *un*, est celui où ne se laisse plus discerner un homme (constitué comme partie insigne), où toute dissension s'est résorbée en une sérénité plus originaire que la paix ou l'harmonie que le christianisme dispense, et que le monde malheureux est celui que s'oppose l'homme en s'exceptant, en s'abstrayant à mauvais droit, du monde. En tant qu'homme, l'homme est donc essentiellement et nécessairement malheureux : là serait une des leçons dernières du *Tractatus*, et la preuve de ce que nous avions nommé son antihumanisme radical.

Tout l'enjeu est somme toute pour le monde de venir coïncider exactement avec lui-même, d'épuiser, par sa seule manifestation et dans sa propre immanence, tout son sens (lequel sens n'est nullement conféré par Dieu, ni ne renvoie à aucune transcendance).

Autant dire que si le monde doit avoir une valeur et être ainsi sauf de toute accidentalité, cette valeur ne saurait pas résider dans le monde ni lui être attribuée par une partie du monde (en l'occurrence : l'homme déterminé comme témoin de la manifestation, qui, en tant que tel, par son attestation ou acceptation, consacre celle-ci en sa majesté, la parachève), qu'elle ne saurait donc que loger sur sa limite même et en ce sens précis, être hors du monde : là est le sens profond de l'élucidation 6.41. Alors, le monde prend valeur de seul et unique dont la simple advenue fait toute la valeur soit le miracle.

Partant, l'éthique elle-même, entendue comme partie du système, ne saura plus être dite, comme précédemment, *transcendante* mais bien (selon la leçon de 6.421), et au même titre que la logique, *transcendantale*, en tant que lui revient la modification de la limite du monde et qu'ainsi elle a à voir avec sa manifestation même (sans que celle-ci soit renvoyée à un principe hégémonique transcendant). *Le monde doit prendre soin de lui-même*, pourrait-on dire.

Concernant l'éthique, on découvre en outre finalement qu'il ne se sera nullement agi de tabler sur ce qui aurait été une liaison synthétique du bonheur à la vertu – comme il pouvait encore sembler en registre chrétien : l'accord avec autrui (vertu) se résorbant ou confondant, n'étant qu'un cas particulier de l'accord plus général avec le monde (bonheur) c'est-à-dire avec la volonté de Dieu.

Bien plutôt, et comme annoncé en ouverture de cette étude, tout se passe comme si la vertu (de même que le devoir) ne trouvait nul droit de citer au tableau. Et de cela, la raison

---

[620] Dans cette perspective, peut-être faudrait-il voir en *ce vouloir du monde lui-même* une sorte d'équivalent de *l'imagination transcendantale* entendue comme synthèse de l'intuition et du concept, mieux : du discursif et du phénoménal, de l'être et du discours. En effet, il s'agit bien, si l'on suit le *Tractatus*, de reconnaître que la langue a un effet sur la manière dont le monde se donne, se manifeste, puisque l'apparaître malheureux (*i.e.* clivé) ressortant d'une langue non-critiquée, d'une pensée flottante, embrumée, n'étant pas au fait de sa propre essence, et son devenir heureux (*i.e.* apparaître non clivé) étant pour ainsi dire l'effet d'une langue critiquée (c'est-à-dire faite image du monde).

[621] La *Correspondance avec Ogden* s'avère encore une fois très précieuse. Nous lisons en effet : « *6.43* – Last line but one : Isn't it possible to leave 'man' out ? », l'éditeur du texte, G.H. von Wright, remarque : « The translation originally was 'The world of the happy man is quite another than that of the unhappy ». Following Wittgenstein's suggestion 'man' was omitted. » (L. Wittgenstein, *Letters to C.K. Ogden*, op.cité, respectivement p. 35 et 45).

profonde se laisse désormais deviner : c'est qu'une morale n'est nécessaire que pour un monde en dissension, c'est-à-dire clivé ou mal critiqué, seulement dans un monde où des hommes se laissent distinguer, partant, qu'à l'époque que cherche à ouvrir le *Tractatus* et qui sera celle du *se laisser être le monde*, nul principe ne saurait venir fonder ni obliger la vie. Plus radicalement encore : la morale n'est qu'administration du malheur, et une éthique, à condition d'être jusqu'au bout déployée, suffit à faire le bonheur du monde.[622]

Arrivé là, comme à l'extrême du désert, les points d'interrogation se pressent, et appellent comme un retour du logique, un printemps où tout verdirait. De fait, et c'est bien ce qui s'est avancé dans les lignes qui précèdent immédiatement, l'éthique (entendue comme partie du système, c'est-à-dire telle qu'en les élucidations en 6.4) s'est avérée n'être en mesure d'advenir, le monde d'être heureux, qu'à condition que la critique elle-même soit effective. Elle semble donc appeler une relève : ce qui ne fait que reconduire la question de l'articulation de l'éthique entendue comme partie du système et de l'éthique saisie comme fin architectonique du même système.

Toute la difficulté est alors de déterminer quel *agir* sera en mesure d'effectuer cette dernière, c'est-à-dire, somme toute, sera en mesure de laisser être les choses, de les laisser à leur libre jeu et gammes de silence, ce qui oblige à considérer l'*équivoque ontologique* qui paraît, au premier abord, être celle du *Tractatus* (laquelle équivoque n'a eu de cesse de venir hanter ce travail, ce dès son ouverture) et d'ainsi poursuivre la patiente reconstitution de l'ordre des raisons implicite du livre. Tant que cette équivoque n'est pas réglée, tout se passe en effet comme si l'ombre d'un clivage (clivage en *phénomène* et *en soi*, dévitalisation conjointe de l'apparaître) planait encore sur le monde.

Que faire ? : c'est, à ce stade (et à ce stade seulement peut-elle s'ouvrir), toute la (et l'unique) question, soit : *comment vivre dans le présent ?* Comment vivre au désert ? Comment conjurer tout risque de retour de l'exception, et de fermeture de ce *laisser* qui ultimement, dans les élucidations en 6.4, s'est ouvert et comme annoncé ? Comment effectuer et durer l'origine ? Comment, pour le *Je*, plus radicalement que simple focale de sa propre ouverture, parvenir à se faire opérateur de la libre advenue d'un monde ? En quoi, alors, consistera tel service du monde c'est-à-dire des choses-mêmes ? Quel espace, quel plan reviendra à ces dernières ? Où se laisseront-elles ?

[622] Dans le perspective qui est celle de Paul Ricœur (« Ethique et Morale », *art.cité*), il faudrait alors aller jusqu'à dire que, dans Wittgenstein, l'éthique, première (*i.e.* « primauté de l'éthique sur la morale », p.5), cesse de nécessiter ou d'appeler, en second lieu, le recours à une morale (*i.e.* « la nécessité […] pour la visée éthique de passer par le crible de la norme », p.5), étant rappelé *d'une part* que, pour Ricœur, « c'est à cause de la *violence* qu'il faut passer de l'éthique à la morale. » (p.10) et *de l'autre* qu'un tel recours secondaire n'exclut nullement un retour ultime de l'éthique « lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une *sagesse pratique* qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est le plus attentif à la singularité des situations. » (p.5) : c'est dire que la radicalisation de l'éthique opérée par Wittgenstein viendrait comme saper et dissoudre la dialectique de l'éthique et de la morale instaurée par Ricœur, lequel précisément avait fourni, en début de ce travail, la distinction même, si précieuse pour ressaisir Wittgenstein, de l'éthique et de la morale.

IIIème Etude : Retour de l'onto-logique (*Sur les élucidations en 1 et 2 du* Tractatus)

Le temps propre au *Tractatus*, en un sens, se donne au lecteur comme étant essentiellement circulaire ou cyclique : ainsi le livre serait-il clôturé dans le présent de son propre déploiement.

De fait, le terme de l'ouvrage – en l'espèce de l'avant-dernière élucidation, de ce choc qu'est 6.54, précédant immédiatement l'appel final au silence qu'itère 7 – par son rappel au monde[623], ramène bien à l'ouverture même du traité, soit aux élucidations en 1., auxquelles revenait précisément la tâche d'expliciter la constitution du monde (élucidé comme totalité de ce qui est le cas, c'est-à-dire des faits dans l'espace logique) : par quoi la boucle, boucle que s'avère en et par cela même être le livre, semble se boucler.

Plus radicalement encore, cette même élucidation 6.54 appelle, nous l'avions vu[624], une récapitulation active de l'ouvrage, une ressaisie finale ou survol ultime avant son propre renvoi, survol par lequel le livre c'est-à-dire la pensée à l'œuvre se passe en revue, se scrute elle-même c'est-à-dire scrute sa propre expression verbale, et ce faisant se reprend, s'unifie : y-aurait-il là, somme toute, une sorte de lecture seconde, une lecture de la lecture, ou pensée de la pensée, bref, une espèce de réflexion.

Et peut-être même faudrait-il aller jusqu'à poser qu'ainsi lisant, c'est à terme la première lecture ou découverte, pour ainsi dire naïve, de l'ouvrage, qui finalement, par renversement, prend rang de simple survol : seule la seconde fois, non point la première, permettant au livre d'être radicalement et paradoxalement – paradoxalement car c'est bien cette seconde fois et elle seule qui révèle, pas à pas, et pour la plus grande part, chacune des élucidations composant le traité comme ne satisfaisant pas aux conditions par elles tout du long élucidées, c'est-à-dire les faisant suspecter d'être non-sens et ce sans pourtant être déjà en mesure de les déterminer effectivement comme tel : d'où le dilemme que nous disions[625], forçant le lecteur arrivé au bout du livre à s'interroger sur les conditions d'effectivité de la critique en laquelle il se sait désormais embarqué, et à mesurer l'ampleur de ce qu'il reste à faire pour l'effectuer c'est-à-dire pour réaliser les conditions du sens et ainsi faire muter effectivement les élucidations composant le traité en propositions dépourvues de sens – *compris*.

Aussi le *Tractatus* ferait-il un cercle, son mouvement même, le mouvement qu'il est, étant précisément, c'est ce qui se découvre là, ce « cercle revenant en lui-même, qui présuppose son commencement et l'atteint seulement en son terme. »[626], c'est-à-dire le cercle du sacrifice en lequel « la fin se sacrifie à chaque fois dans le commencement qu'elle libère » [627] – tout l'enjeu, pour ce qui nous occupe, étant de déterminer si ce cercle, dans Wittgenstein, aura à demeurer clôture, claustration du livre ou de la pensée (c'est tout un) dans sa propre durée, dans l'actualité de son propre parcours sans cesse réitéré, recommencé à chaque fois de bout en bout sur le papier, à part du monde de l'existence, ou bien s'il aura, par un sacrifice

---

[623]En ce sens, se reporter notamment à l'intervention du Père François Marty, à l'occasion de l'exposé d'E. Schwartz devant la Société Française de Philosophie : « […] pour le dire rapidement, Wittgenstein revient [dans l'avant-dernière proposition du *Tractatus*] à la question du monde et [explique] que celui qui aura parcouru tout le *Tractatus* et traversé l'écrit complètement, qui sera monté par-dessus, verra le monde de façon juste, parce qu'il reconnaîtra que tout l'ouvrage est non-sens, « *Unsinn* » [.] Je crois que ce serait mal interpréter que de voir là simplement de la dérision, car il faut revenir au début du *Tractatus*, le reparcourir sans cesse selon toute la rigueur de la logique de la proposition 6, où est exprimée la forme générale de la proposition sensée, et c'est à ce moment-là, et à ce moment-là seulement, que l'on doit reconnaître que le sens du monde est hors du monde. » (E. Schwartz, « Logique et philosophie », *op.cité*, pp. 32-33).

[624] Se reporter à la section 2.2 du chapitre 2 de la première partie du présent travail.

[625] Se reporter à la section 2.3 du chapitre 2 ainsi qu'à l'Appendice de la première partie du présent travail.

[626] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad.fr.citée, « Le savoir absolu », p.656.

[627] E. Cattin, *Vers la simplicité*, op.cité, Chap.XI « Sacrifice », p. 234.

plus haut et radical encore, à se briser et s'ouvrir, à se sacrifier en tant que livre pour se faire vie, et ainsi conquérir une effectivité plus haute que la simple actualité d'une lecture. D'où la reconduction finale à l'éthique entendue comme fin architectonique du système qu'est le *Tractatus*, et qu'il est justement question, dans cette ultime étude, de préciser.

Ceci étant annoncé, revenons à l'ouverture du Traité, soit aux élucidations en 1, elles-mêmes, semble-t-il, rédigées par Wittgenstein *in fine*, une fois le reste de l'ouvrage achevé[628]. Et faut-il avouer, qu'au premier abord du moins, elles se présentent comme problématiques, à tout le moins ont-elles de quoi surprendre.

D'une part en effet, le départ qu'elles font est abrupt : l'explicitation inaugurale du monde n'est tirée de rien, nulle déduction ne vient la fonder, ni la précéder afin de l'asseoir. Aussi paraît-elle présupposée ou arbitrairement posée – n'étant, au mieux, que tautologiquement justifiée par le mouvement même, de nature clarificatrice, qu'elle rend possible en lui donnant, de manière toute arbitraire, sur quoi s'exercer – plutôt que rigoureusement c'est-à-dire rationnellement générée, d'où les accusations de dogmatisme qu'on a pu opposer au *Tractatus*.

De l'autre et surtout, nous nous y étions longuement arrêtés[629], c'est que l'Avant-propos du *Tractatus* opère ce que faute de mieux nous avons pu nommer *épochè*. Cette dernière se fait en deux temps : *en tant d'abord* que suspension ou mise hors-circuit de toute position quant au rapport de la pensée à une réalité qui lui serait extérieure, par quoi la région pensée se trouve isolée et dotée de l'autonomie nécessaire à son propre examen[630] – ainsi Wittgenstein prend-il acte de l'impossibilité d'indexer les conditions de la pensée sur celles du monde, ce qui, selon lui, commettrait à penser l'impensable, en l'occurrence à se tenir des deux bords de la limite du sens déterminée alors comme limite du monde –, *en second lieu*, en tant que réduction de la pensée à sa propre expression verbale, soit au langage, seul le recours au langage permettant à la pensée, par le recul sur elle-même qu'il lui offre, et ce sans qu'elle ait à sortir d'elle-même, d'établir sa propre et absolue limite – toute position de thèse ou croyance sur une pensée inexprimable et existant indépendamment du langage étant par là suspendue. C'est alors, non pas la conscience en tant que constituante, mais bel et bien le symbolisme[631] en son œuvre constituante qui prend conscience de lui-même, de ses pouvoirs

---

[628]En ce sens : « The discussion of ontology, with which the book opens, was probably the last part to be composed. » (M. Black, *A Campanion to Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, §I, p. 27).

[629] Dans la section 2.1 du chapitre 2 de la première partie du présent travail.

[630] Ce qu'à sa manière redira 2.013, qui ne va pas sans rappeler, par-delà une réminiscence de l'esthétique transcendantale kantienne, l'expérience de la destruction du monde que mobilise Husserl au §49 des *Ideen*, le résidu de cette destruction s'avérant, dans Wittgenstein, non pas la conscience comme sphère d'être absolue mais l'espace logique des choses : « Chaque chose est, pour ainsi dire, dans un espace d'états de choses possibles. Cet espace, je puis me le figurer comme vide, mais non me figurer la chose sans l'espace. » (trad.fr. Granger).

[631] Ce qui ne va pas sans rappeler – dans un tout autre registre, empirique : celui, linguistique ou historique, de la naissance de l'écriture – la prise de conscience de la langue, en jeu dans le passage à l'écrit : ainsi de l'instant décisif, lorsqu'est pris conscience de ce que les signes, lieutenants des choses, signent tout autant les sons de la langue, d'où selon J. Bottéro, par ce retournement de la langue sur elle-même, le passage à un système alphabétique (*Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, « Ecriture et dialectique, ou progrès de la connaissance », en particulier p. 116) ; ainsi, qui est évoqué dans les dernières leçons d'Emile Benveniste (*Dernières leçons. Collège de France 1968-1969*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2012, en particulier Leçons 8-15, pp.91-135) de l'objectivation, voire d'une « réduction » (le mot est de ce dernier) de la langue, en jeu, là encore, dans le passage au registre graphique – et les nouveaux rapports de l'ouïe et de la vue, de la bouche de l'oreille, de la main et de l'œil, qui en sortent institués. Il faudrait en outre comparer, dans un registre plus explicitement philosophique, avec l'*épochè* telle que mise en œuvre par P. Ricœur, laquelle a pour fonction « de faire apparaître le sens comme sens », pareille réduction au sens ayant précisément à libérer la possibilité, pour *l'empire du sens*, d'advenir en tant que tel, en répétant pour lui-même l'acte de mise à distance inaugurant, dès l'attitude naturelle, le jeu des signes (P. Ricœur, « Phénoménologie et Herméneutique », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlarg, Vol.1, 1975, notamment pp. 36 et55. On consultera par ailleurs : A.L. Kelkel, « L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie ? », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlarg, Vol.17, 1985, pp. 130-132.)

et de ses limites, et ce faisant se désaliène, se libère de l'oubli, de la naïveté en quoi au naturel il se perd.

Ayant traversé et médité l'Avant-propos, le lecteur ne saurait donc s'attendre qu'à assister, voire à prendre activement part à la clarification logique, interne, que la langue a été, par l'Avant-propos lui-même, sommée de mener sans sortir d'elle-même, en demeurant donc dans les limites de sa propre juridiction.

D'où le choc que fait l'ouverture du livre : le coup d'envoi de l'ouvrage étant précisément le monde et sa propre élucidation, c'est-à-dire l'autre du langage, qu'on croyait justement avoir suspendu ou court-circuité – comme s'il y avait là une sorte de retombée dans l'attitude naturelle.

Certainement qu'à y bien regarder, tel choc s'avèrera nécessaire, et très concerté – nullement négligence ni légèreté, donc : il n'est en tout cas pas anodin que le *Tractatus* s'ouvre et se ferme par un choc, les deux chocs en question, inaugural et final, ne faisant peut-être bien, après tout, qu'un et le même, étant entendu la circularité apparente du livre – et comme ressortant de l'*épochè* elle-même : en tant qu'il a pour fonction d'indiquer ou de rappeler qu'il en va de l'essence même de la pensée c'est-à-dire de la langue, que de se rapporter à un autre qu'elle-même – que pour que langue il y ait, faut-il bien *quelque chose* dont parler, quitte à ce que la langue se le suppose, se le donne ou constitue – c'est-à-dire d'être intentionnelle[632] : et finirait-on à bon droit par douter de ce que, ainsi faisant, la langue ait véritablement eu à sortir d'elle-même afin d'élucider ses propres conditions, de ce que la clarification à quoi elle œuvre en soit venue à cesser d'être strictement interne, bref se soit dévoyée.

L'équivoque ontologique. Toujours est-il qu'en son caractère problématique, l'inauguration du *Tractatus* a donné lieu à deux grandes manières de lecture, qu'il convient d'examiner, tel examen ayant été déjà été anticipé par la conclusion de la première partie du présent travail, et ne faisant en un sens, on va le voir, que pleinement déployer *l'équivoque métaphysique* amorcée dans la première étude de sa seconde partie :

(1) *Ou bien* on s'en sera remis à une forme de *réalisme transcendantal*[633], au sens kantien du terme : ainsi de N. Malcolm[634], D. Pears, ou encore P.M.S Hacker. C'est dire que la structure intime de la réalité viendrait déterminer celle du langage : ce dernier trouverait son fondement dans un monde qui le précède et existe indépendamment de lui, l'ordre de la pensée s'avérant ainsi, de manière toute extérieure, contraint par et calqué sur l'ordre des choses en soi. Dans cette perspective, tant les élucidations en 1 que celles en 2 seraient à lire comme exposant dogmatiquement une ontologie[635], l'investigation du

[632] N'est-ce pas là le sens de l'incise introduite par 4.014, selon laquelle le monde et la langue sont dans une relation représentative *interne* ?

[633] H. Ishiguro fait usage de ce terme pour caractériser la position de N. Malcolm (à laquelle elle-même s'oppose) : « This seems to be a conflation of what Kant called « Transcendantal Realism », an attempt to explain the universal features of our experience by the nature of things as they are in themselves, and psychologism or the confusing of the empirical origin of our ideas with the objective characterisation of them. » (H. Ishiguro, « Can the World Impose Logical Structure on Language ? », *Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Her. R. Haller und J. Brandl, Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 29). Quant à la détermination kantienne des couples *réalisme transcendantal / idéalisme empirique* et *idéalisme transcendantal / réalisme empirique*, on se reportera à la *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, « Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale », en particulier pp. 298-299. Ajoutons que la détermination fichtéenne du réalisme et de l'idéalisme (ce dernier étant pris en en sa figure dogmatique), telle que ressaisie par B. Bourgeois dans *L'idéalisme de Fichte* (Paris, PUF, 1968, chap. 1, en particulier pp. 3-8) pourrait également, nous semble-t-il, s'avérer pertinente, non seulement, d'ailleurs, pour déployer l'équivoque qui nous occupe présentement, mais également pour ressaisir les déterminations solipsistes et chrétiennes de la volonté que nous avons tenté de démarquer dans l'étude précédente.

[634] Concernant N. Malcolm, se reporter aux deux premiers chapitres de son *Nothing is Hidden* (op.cité, pp. 1-35).

[635] M. Black a lui aussi plaidé pour une lecture ontologique du début du *Tractatus*, dès l'ouverture de son *Campanion*.

langage ne sachant faire l'économie d'un détour par le monde qu'il a pour essence d'exprimer.

Mais mettre ainsi, de manière réaliste, l'accent sur le monde, lui accorder un tel primat dans sa relation à la langue, cela ne saurait, et c'est bien en un sens la leçon kantienne, que finir par se renverser dans une forme d'*idéalisme empirique*[636], comme telle impossible à conjurer : le monde lui-même, tel qu'il apparaît ou se montre, s'avérant finalement douteux, sa réalité mise en cause.

D'où bien des ambiguïtés : alors même qu'il s'en remet à l'existence supposée d'une grille ultime faisant le fond de la réalité, laquelle viendrait fixer et déterminer les possibilités du langage, David Pears admet, dans le même temps, le refus par Wittgenstein de se prononcer sur la structure et la nature intimes du réel c'est-à-dire de se faire métaphysicien dogmatique, soit sa décision pour une métaphysique de l'expérience se cantonnant au monde phénoménal[637]. Mais c'est alors trop peu, nous semble-t-il, pour assurer un authentique réalisme empirique (pendant légitime d'un idéalisme transcendantal), les phénomènes ne sachant, dans cette perspective, être fondés ni rigoureusement critiqués, étant donné l'indécision qui les affecte et les fait balancer sans cesse du statut d'*en soi* à celui de *pour nous* et partant, jusqu'à celui de simple *apparence*.

P.M.S. Hacker, quant à lui, aura plaidé pour un *solipsisme transcendantal* allié à un *réalisme empirique*[638]. Cependant, et à l'examen, il apparaît que c'est là encore, de même que pour D. Pears, à la substance du monde c'est-à-dire aux choses, que finalement revient de déterminer et de fonder l'ordre de la langue[639]. Aussi bien faudrait-il plutôt parler de *réalisme*, et non pas d'*idéalisme* – quand bien même ce dernier étant élagué et comme épointé en *solipsisme – transcendantal*, et partant, pas tant de *solipsisme transcendantal* que de *solipsisme empirique*. De fait, à examiner le rôle qui revient à une telle instance transcendantale, on aperçoit qu'elle est avant tout bornée à injecter du sens dans des signes sans elle morts[640], ce par remplissage du squelette formel du langage, lequel squelette est emprunté au monde, par le contenu d'une expérience personnelle, par exemple et de manière insigne, celle de la douleur[641]. La subjectivité transcendantale ne paraît-elle ainsi nullement constituante, et son œuvre être seulement empirique, tel constat étant fait sous

---

[636] « A cet idéalisme [transcendantal] est opposé un *réalisme* transcendantal qui regarde le temps et l'espace comme quelque chose de donné en soi (indépendamment de notre sensibilité). Le réaliste transcendantal se représente donc les phénomènes extérieurs (si on admet la réalité) comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité et qui seraient donc hors de nous, suivant les concepts purs de l'entendement. A dire vrai, c'est ce réaliste transcendantal qui, dans la suite, joue le rôle de l'idéaliste empirique et qui, après avoir faussement supposé que, pour être extérieurs, les objets des sens devraient avoir en eux-mêmes leur existence, indépendamment des sens, trouve, à ce point de vue, toutes nos représentations des sens insuffisantes à en rendre certaine la réalité. » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, « Critique du quatrième paralogisme… », p. 299.)

[637] Le premier chapitre (« Vision panoramique ») de la première partie (« Introduction ») de l'ouvrage de D.Pears, *The False Prison* (trad.fr.citée, pp. 15-29) suffit, en ce qu'il tente de faire tenir ensemble idéalisme (empirique) et réalisme (transcendantal), à faire la preuve des ambiguïtés que nous disons.

[638] P. Hacker, *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. IV, §3, p. 104 : « Wittgenstein's doctrine in the *Tractatus* is best described as Empirical Realism and Transcendantal Solipsism. »

[639] « The ontology of the *Tractatus* was, I shall argue below, certainly realist. Among the 'objects' that constitute the substance of the world are simple unanalysable properties and relations. » (*Insight and Illusion*, op.cité, Chap. III, §1, pp. 63, voir également le §1 du chapitre II). On se reportera en outre à, du même auteur : « Naming, Thinking and Meaning in the *Tractatus* », *Philosophical Investigations*, 22 :2, April 1999, pp. 119-135, article dans lequel, en prenant le parti de N. Malcolm contre celui de P. Winch, Hacker défend de manière plus explicite encore sa position réaliste concernant l'ontologie tractarienne.

[640] *Insight and Illusion*, op.cité, Chap. III, §3, pp. 74-75 : « The idea that the skeleton of language only takes flesh and blood throught the mediation of the mind, in particular the will, is implicit in the *Notebooks*. » (p.74). Un peu plus loin : « It is a mental act (albeit of a transcendantal self, not of the self that is studied by psychology) that injects meaning or significance into signs, whether in thought or in language. » (p.75).

[641] *Ibidem*, chap. IV, §3, pp. 102-103 : « The limits of logic are the forms of the world (its possibilities), but what belongs to its content is a matter for the application of logic, i.e. experience and its analysis. » (p.102) L'expérience de la douleur est quant à elle analysée, de manière solipsiste, quelques lignes plus loin, page 103.

réserve de l'obscurité, essentielle selon Hacker (en vertu de leur caractère inexprimable), des doctrines en question, obscurité qui réserve la possibilité d'une métaphysique, non-écrite mais plus effective[642]. Bref, *in fine*, c'est un même balancement, une même indécision que dans la lecture donnée par Pears, à se faire jour.

Somme toute, faire primer le monde sur le langage et ainsi lire l'ouverture du traité comme délivrant une authentique ontologie, cela revient à introduire un porte-à-faux dans la pensée du *Tractatus* : en faisant endosser au système une métaphysique qu'il ne saurait par ailleurs, pris en son entier et ramené à ses intentions autant qu'à sa visée, que récuser. Pour Hacker comme pour Pears – et c'est bien ce qui motivera, selon eux, le retour de Wittgenstein à la philosophie – la contradiction qui mine la première philosophie ne saurait, à terme, que la faire imploser.

(2) *Ou bien* on se sera décidé à faire primer le langage sur le monde, auquel cas l'ouverture du traité prendra rang d'équivalent ou de transposition de l'analytique kantienne de l'entendement, cette dernière se substituant à l'ontologie et à ses pompeuses prétentions. C'est dire que le *Tractatus* se limiterait, contre les fausses apparences que le premier groupe d'élucidations oppose, à une clarification logique strictement interne du langage, sans égard ni œillade pour le monde et sa structure intime – ce qui passe pour *ontologie* n'étant jamais, dans cette perspective, que passage en revue systématique, d'où sa position inaugurale, des réquisits nécessaires à la bonne marche de tout langage en tant que langage. Ainsi de H. Ishiguro, B. McGuinness, ou encore, plus récemment, de M. McGinn[643].

On aura pu, ainsi lisant, croire sauver le *Tractatus* de tout porte-à-faux, de toute contradiction, en tant qu'il pourrait prétendre, puisque ne se prononçant pas sur l'être c'est-à-dire sur le monde tel qu'il est en lui-même, indépendamment de sa propre expression langagière, à une forme de *neutralité métaphysique*[644].

Pour autant, peut-être n'échappe-t-on pas si facilement à cette dernière. De fait, poser que le *Tractatus* se borne à s'enquérir de la réalité en tant seulement qu'elle est

---

[642] *Ibidem*, chap. IV, §2, p.99.

[643] H. Ishiguro, « Can the World Impose Logical Structure on Language ? », art.cité ; B. McGuinness, « The So-called Realism of the *Tractatus* », in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, I. Block ed., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1981, 1983, pp. 60-73, ainsi que « Language and Reality in the *Tractatus* », *Teoria*, 2, 1985 ; M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus. *Wittgenstein's Early Philosophy of Logic & Language*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 2009, Chap. 1 « The Single Great Problem », en particulier pp.1-9, ainsi que le chapitre 6 « The Opening of the *Tractatus* », en particulier pp. 134-140.

[644] Pareille prétention à une forme de neutralité est patente chez M. McGinn, cette dernière caractérisant sa propre lecture d'*antimétaphysique* : « What we took to be metaphysics is now seen to be nothing more than a matter of recognizing that the logical order that is essential to our system for representing the world in propositions is essentially preserved in the logical order of the reality that is depicted. This should not be taken to suggest that Wittgenstein believes that we can derived metaphysics from logic. Rather, he wants us to recognize that what we were engaged in all along was a logical investigation of the order that is essential to any system of representation in which reality is represented. » (*Elucidating the Tractatus*, Chap. 6, §5, p.143) ; « The central idea of the form of anti-metaphysical reading that I want to develop is that Wittgenstein is engaged in a project of clarifying, rather than explaining, the workings of our language. » (*Ibidem*, Chap.1, §6, p.9).
Telle neutralité prend une tournure plus subtile, nous semble-t-il, chez McGuinness : « Certainly, our propositions in the last analysis are note about the workings of our own minds : what Wittgenstein is trying to convey is a point of view according to which what they are about is not in the world any more that it is *in* thought or *in* language. Objects are the form of all these realms, and our aquaintance with objects (our contact with them, to borrow a metaphor from Aristotle) is not an experience or knowledge of something over against which we stand. […] His position is one, as indeed he tells us, from which realism, idealism and solipsism can all be seen as one. » (B. McGuinness, « The So-called realism of the Tractatus. », art.cité, pp. 72-73) ; « But when we end up having strictly thought throught everything then (according to my earlier quotation from Wittgenstein) we see that realism coincides with idealism (even with solipsism though I have not done justice to this last element here). Now we can easily get the idea that we are studying a vast system, one system, which is common to the world, to language, and to thought, and which forces us to talk in certain ways. » (« Language and Reality in the *Tractatus* », art.cité, p. 143).

exprimable, c'est-à-dire telle qu'elle est informée par un langage et non pas telle qu'elle est en soi[645], cela revient précisément à reconduire le clivage entre phénomène et chose en soi. Ultimement, la question de savoir quoi penser de ce qu'il en va du fondement inapparent, qui lui-même n'apparaît pas, de ce qui apparaît en venant à l'expression, ne saurait donc pas être esquivée, si l'entreprise veut être fondée.

On objectera certainement qu'une telle question ne saurait de toute manière, dans l'espace du *Tractatus*, recevoir de réponse puisque ne sachant pas même être posée avec sens. Mais alors, cela revient, nous semble-t-il, à condamner la première philosophie de Wittgenstein à l'indécision, à une sorte d'agnosticisme par nature mal fondé, et on ne voit pas comment pourrait être radicalement conjuré, non point seulement *censuré*, le risque de scepticisme phénoméniste, ni conjointement être assuré un réalisme empirique, d'autant que toute distinction entre *connaître* et *penser* a été emportée par l'absolutisation de la limite et la radicalisation de la critique.

Aussi, derrière pareille neutralité apparente, à avancer masquée, est-ce bien, qui se laisse déceler, une forme d'*idéalisme transcendantal*, celle-là même qui, en tant que telle, aura été défendue par E. Stenius ou A. Maslow.

Là encore, de telles tentatives ne sont pas exemptes d'ambiguïté. De fait, A. Maslow, s'il se décide bien pour une forme d'idéalisme transcendantal[646] ne parvient pourtant pas à faire son sort au réalisme transcendantal, ni à intégrer à son propos les passages du *Tractatus* et des *Carnets* paraissant plaider en sa faveur, et qu'il renverra justement comme simples maladresses ou symptômes d'un irrésistible penchant de Wittgenstein pour la métaphysique[647]. Certes, il tentera bien de ménager – mais n'est-ce pas là le dévoyer ? – un accès au monde en tant que tel, hors schèmes langagiers, en

---

[645] « Thus the pressuposed objects, existing eternally and setting limits to what we can say, turn out to be really a feature of our thought and language – but a feature that eludes our powers of expression « (B. McGuinness, « Language and Reality in the *Tractatus* », art.cité, p. 135) ; « Thus we must not think of the realm of reference as a mysterious, infinitely extended magazine of things, as if they were concrete objects, with which we might or might not be lucky enough in a full life to have acquaintance by, so to speak, coming across them in a street. There is already contained in language and thought the possibility of all objects that are possible. All logical forms are logically possible within language, within thought. No separate investigation or exploration of 'reality' is conceivable. » (B. McGuinness, « The So-called Realism of the *Tractatus* », art.cité, p. 70). // « Logical propositions have no subject matter that can be found in the world. They indicates what follows from the language which we have, and whatever link there is to the world is established at the level of contingent elementary propositions, or if not, at the level of seeming elementary propositions which can be logically analysed further. » (H. Ishiguro, « Can the World Impose Logical Structure on Language ? », art.cité, §6 « Conclusion », p. 31) ; à propos de l'analogie du miroir en 4.121 et 5.511 : « If one cannot identify the mirror and mirrored objects separetely, one has no way of grasping what is shared and what is not shared by the two. […] In short, [Wittgenstein] is using 'mirror', as a, strictly speaking, illegitimate metaphor. » (*Ibidem*, §5, p.30) // « On this understanding of the relation between propositions and states of affairs, what TLP 1 amounts to is this : the world is what is represented by the totality of true propositions. The idea that in talking about 'the world' or 'all that is the case' Wittgenstein is gesturing towards something that is not essentially linked with language has disappeared : the world is what is described by the totality of true propositions. » (M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus, op.cité, Chap. 6, §3, p.138. »)

[646] « There is no sense in discussing reality unless it is describable in a language, and it cannot be describable unless its features conform to the formal requirements of all symbolism. We have here a sort of Kantian phenomenalism in Wittgenstein. 'Logic is transcendantal' (6.13), and the similarity is, I believe, more than merely verbal. » (A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, op.cité, chap.1, §1.222, p.16) ; « Kant thought that the rules indispensable for the human experience are fixed a priori forms of our 'knowing faculty'. For Wittgenstein they are rules of grammar of our language by means of which we organize our experience. » (*Ibidem*, §1.333, p. 31)

[647]*Ibidem*, chap.1, §1.213, pp. 11-12 : « So far my interpretation of 'object' has been in the empirical and positivistic spirit, but there also seems to be in the *Tractatus* signs of a metaphysical trend ; at least Wittgenstein's terminology sometimes smacks of metaphysics. […] It seems that at times he means by 'objects' the ultimate ontological simple entities out of which the real world 'in itself' is made […]. […] But, as this metaphysical strain of Wittgenstein is not in accord with the general tenor of my interpretation of him, I will not pursue it here and will consider it as merely an unfortunate holdover from traditional metaphysical terminology. »

l'espèce du sentiment mystique[648], mais cela ne saurait, au fond, plutôt que leur assurer un fondement, que renforcer le doute pesant sur la teneur même des phénomènes et partant, intensifier le risque de dévitalisation ou déréalisation qui pèse sur eux.

Quant à E. Stenius, tout autant peine-t-il à exorciser le réalisme transcendantal et à faire son sort à la « substance du monde »[649]. La transposition terme à terme de l'idéalisme kantien qu'il opère[650] est cependant subtile, bien armée, la structure logique interne de la réalité étant par lui déterminée comme forme d'une subjectivité transcendantale[651], ce sur quoi achoppaient tant Hacker que Pears – mais une telle subjectivité constituante est-elle autorisée par les élucidations en 5.6, telles que lues tantôt ?

Surtout, le statut de la *ding an sich*[652] demeure également problématique, et fait tension. A terme, la difficulté inhérente à sa pensée vient même affaiblir le *Tractatus* en son entier, ce dernier étant *in fine* déterminé, par Stenius, comme irréconciliable, puisque balançant, sans parvenir à trouver une figure d'équilibre, entre *d'une part* une résolution mystique (empêchée), *de l'autre* une détermination positiviste (hégémonique)[653], d'où son écartèlement, écartèlement se laissant ultimement ramener, non sans vérité d'ailleurs, à une forme d'empressement[654], soit à l'impatience du jeune Wittgenstein – philosophe dont la pratique de la philosophie visait à mettre au plus vite fin à la philosophie qu'il pratique, et ainsi à s'en libérer – d'en finir une bonne fois avec la pensée clarificatrice, de la quitter pour une vie active.

Comment, alors, échapper à la métaphysique, c'est-à-dire sortir du cercle que font idéalisme et réalisme, lesquels se regardent en chiens de faïence ? En outre, si le *Tractatus* se détermine lui-même comme réaliste, et si, pourtant, ce ne saurait être, on vient de le voir, au sens transcendantal (si *réalisme transcendantal* veut signifier un primat du monde et si tel primat a à faire ontologie dogmatique), quel sens devons-nous donner à ce terme ?

---

[648] *Ibidem*, Chap.4, §4.3, p.160 : « Here [6.44, 6.45] we are back again to the rejected angelic point of view, but with a difference. Now we can take it, not cognitively, only intuitively ; and this imposes upon us an important restriction : we cannot say anything when we take that vantage point of view. […]. […] our contemplation of the world as a whole is not a cognitive process through language, but an intuitive and direct grasp which lies outside the pale of discourse. The detailed study of the world, of the *how* of the world, is the business of science. The ultimate grasp of the world as a whole can be accomplished only through the mystic insight. »

[649] Se reporter notamment au §3 « Enigmatic 'things' », du second chapitre de : E. Stenius, *Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, p.23.

[650] « Kantianism has been called 'Critical Idealism' or 'Transcendantal Idealism'. This terminology emphasizes the fact that Kantianism is an 'idealistic' philosophy in the restricted sense that the *form* of experience, but *only* the form is imposed on the world of experience by the structure of the human mind. […] With regard to this terminology Wittgenstein's philosophical system could be called 'Critical Lingualism' or 'Transcendantal Lingualism' or even 'Lingualistic Idealism'. For Wittgenstein, too, the form of experience is 'subjective' in the transcendantal sense, the metaphysical subject being the 'subject' which uses and understands language, and which must be distinguished from the empirical self, which is part of the world describable in language. » (*Ibidem*, Chap. XI « Wittgenstein as a Kantian Philosopher », §3, pp. 220-221).

[651] *Ibidem*, Chap.XI, §2 'Wittgenstein's transcendantal deductions', p.219.

[652] « The 'things' of Wittgenstein's logical atomism belong to the framework of a world description, and could therefore be called 'transcendantal' – and this would actually conform with one aspect of Kant's own view. But the *Ding an sich* which is thought of as existing independently of the form of experience is not this transcendantal thing, but appears in Kantianism, and in particular in Schopenhauer's philosophy, as a symbol for the unreachable transcendent. And I think there is a reminiscence of this idea in the *Tractatus*. » (*Ibidem*, Chap. XI, §4, p.223)

[653] « Since Wittgenstein believed our deepest problems to lie beyond language one could expect him to extend his conception of 'philosophy as an activity' in such a way as to comprise practices of an Indian kind for the attainment of a contact with the mystical Ineffable. That his philosophy did not take this turn is significant. […] 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. » (*Ibidem*, Chap.XI, §4, pp.224-225).

[654] « [Wittgenstein] did not feel himself as a captive of Language which bars the contact with what is ineffable ; but he felt himself indeed as a captive – in philosophy. And therefore the essential aim of philosophy was to find a way out from itself. » (*Ibidem*, Chap.XI, §4, p.225)

Pour dépasser le dilemme et lever l'équivoque, nous défendrons la thèse suivante, laquelle se laisse décliner en quatre :

(I) Que dans la relation du langage au monde, il n'y a pas à faire primer un terme sur l'autre, telle relation, interne, n'étant pas de fondation. Cette position a, par le passé, déjà été défendue, notamment par S. Gandon, F. Latraverse ou encore M. McGinn[655]. C'est dire, dans la perspective qui est nôtre, que la langue ne saurait aller sans le monde, ni le monde sans la langue, que seule l'union ou la retrouvaille des deux peut faire le monde, monde, et la langue, langue. L'un ne sachant pas aller sans l'autre, ils s'avèrent inséparables, essentiellement *corrélés*, sans que jamais l'un ne soit pour autant en mesure de prendre hégémoniquement le dessus sur l'autre.

(II) Que pourtant, la logique du *Tractatus* est ontologique. C'est de l'être, quand bien même de manière toute formelle, qu'elle s'enquiert. Aussi les élucidations en 1. et 2. ne sauraient-elles pas être lues selon le clivage d'un monde exprimé ou pensé *et* d'un monde en soi, en tant qu'elles se limiteraient à expliciter la constitution du premier, le second étant alors déterminé comme radicalement inaccessible, sinon dans une effusion mystique ineffable et impensable. Dit autrement, il ne s'agit jamais, dans le Traité, que du seul et unique monde, se présentant pour ainsi dire en personne, libre de tout arrière-fond venant le relativiser ou dévitaliser sa manifestation, soit des choses mêmes, en chair et en os – le sentiment mystique, loin que de faire signe vers un au-delà transcendant les faits, ne faisant lui-même que venir consacrer l'advenue de ce seul et unique monde enfin réconcilié, et en tant que tel, ne s'épanchant donc que dans l'immanence propre de ce dernier[656].

(III) Qu'arrivé au terme du Traité, cette logique, élucidée tout du long – soit, somme toute, l'espace logique – n'est encore que virtuelle c'est-à-dire ineffective, ce qui permet d'échapper à la tension voire contradiction qui paraît ressortir de la conjonction de **(I)** et de **(II)**[657]. C'est dire, radicalement, que jusqu'au *Tractatus* lui-même compris, langue et monde

---

[655] F. Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », art.cité : « Dans le *Tractatus*, pour utiliser une formulation simple mais globalement juste, le monde est ce dont parle le langage et le langage est ce qui parle du monde […]. Monde et langage sont ainsi unis comme deux faces d'une même unité, que Wittgenstein sépare dans le traitement qu'il en donne, mais le fait qu'elles puissent (doivent même) être distinguées ne nous fonde pas à penser cette distinction comme la saisie de deux ordres qui seraient distincts par leur propre nature. » (p.128) ; S. Gandon, dans *Logique et langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée : « On ne peut pas comprendre l'état de choses sans faire référence à l'existence de l'image […], et inversement, l'image ne peut être saisie indépendamment de son rapport à la réalité […]. […] L'image est directement un accès au monde et le monde n'est rien d'autre que ce à quoi on a accès dans l'image. Pour comprendre la théorie de l'image de Wittgenstein, il ne faut ni se placer du point de vue de l'image, ni adopter le point de vue de son corrélat. » (Chap. 8, §3.2, pp. 252-253, voir également le §2.4 « Le concept de réalité », pp. 243-246) ; quant à Mary McGinn, se reporter au chapitre 6 (en particulier §3) ainsi qu'au chapitre 4 (notamment aux §3 et 9), de son *Elucidating the Tractatus*, op.cité.

[656] Nous avons insisté sur ce point dans la section 3.2 du troisième chapitre de la première partie du présent travail, ainsi que dans la deuxième étude de la présente partie.

[657] Notons que la difficulté à faire tenir ensemble ces deux thèses n'est pas sans écho avec la conjonction problématique au fondement de l'idéalisme transcendantal husserlien, telle que l'a mise en évidence A. Lowit : que les choses sont là, présentes *en chair et en os* dans la perception *et* que la présence des choses est l'œuvre constitutive de la conscience (transcendantale et non pas *humaine*), l'essentiel résidant dans la conjonction *et*, toute la difficulté étant de tenir ensemble ces deux « thèses » c'est-à-dire de reconnaître que c'est elle, la conscience, qui constitue et donne leur être aux choses. (se reporter notamment à : A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op.cité*, pp. 36-37 : « [...] cette motivation [qui place chez moi l'analyse phénoménologique dans la position idéaliste] est apparue comme pouvant être ramenée à deux thèses fondamentales, à deux « prémisses » pour ainsi dire : à la thèse, d'une part, que la présence phénoménale des choses, leur apparaître pour moi, considéré dans sa structure phénoménologique, descriptive, ne consiste pas dans une union ou une rencontre de la conscience avec les choses, mais est une pure « œuvre constitutive » de la conscience percevante seule ; à la thèse, d'autre part, que le propre de la perception est de faire apparaître les choses perçues, de les faire « être là », comme présentes immédiatement elles-mêmes dans leur existence *en*

ne seraient en tant que tels, c'est-à-dire à hauteur de leur propre essence, jamais advenus : et ce serait précisément la folle prétention du livre que d'anticiper la formule de leur effectivité *à venir*. Ainsi seulement, du moins est-ce notre lecture, peut être restituée la temporalité propre au système tractarien, lequel, nous semble-t-il, doit être conjugué selon des temps multiples s'il veut avoir une chance de faire système c'est-à-dire tout cohérent et articulé. Aussi, loin que d'exposer la forme de l'être qu'il aurait, au présent, sous les yeux, le *Tractatus*, dès son ouverture, se limiterait-il plutôt à s'en faire comme l'annonciateur : c'est ainsi que devrait être compris le *réalisme* auquel s'en remet Wittgenstein. Rappelons que cette détermination du logique comme *à venir* a été largement anticipée dans la première partie du présent travail : elle ressort du traitement des équivoques tant éthique que logique[658].

(IV) Que la réalisation ou effectuation finale du logique, qui est tout autant, donc, celle de l'ontologie, donne précisément son contenu à l'éthique tractarienne, et comme telle constitue la partie non-écrite du *Tractatus*, dont il était question dans la lettre à von Ficker[659]. Le logique déterminerait ainsi une activité, et plus précisément, fixerait la formule de l'occupation après quoi courait l'étude précédente, c'est-à-dire d'un travail ou service du monde lui-même. Par où le *vouloir du monde*, figure ultime de la volonté ressaisie dans l'étude précédente et corollaire d'une liberté transcendantale, se verrait finalement doté *et* d'une forme (telle que mise au jour par le procès clarification lui-même) *et* d'une matière (telle que mise en jeu dans l'application de cette dernière à une extériorité)[660], bref, disposer d'une activité qui lui soit propre[661], activité assurant sa durée pérenne contre toute fermeture ou régression faisant retomber dans les formes d'égoïsme/solipsisme dont il est le surmontement et la conjuration. C'est dire autrement que la critique, dont l'entreprise épuise tout le traité en élucidant les conditions du sens, n'aura eu pour fonction, c'est ce qui se révèle ultimement, que de circonscrire le domaine de l'éthique et de pourvoir celle-ci en moyens[662]. Mais c'est dire aussi qu'en retour, la possibilité de l'éthique est suspendue comme à un fil à l'effectivité de la critique[663] : ainsi les deux se conditionneraient-elles mutuellement, et serait-ce seulement par l'éthique, finalement et au-delà du livre réalisée comme vie, que la critique elle-même finirait par être effectuée sans reste, c'est-à-dire que la limite absolue du pensable (*i.e.* du sens) finirait par se tracer effectivement et ainsi adviendrait en se montrant. A cette condition seulement, les élucidations composant le traité seraient alors à même de muter en propositions dépourvues de sens[664], l'échelle d'avoir été radicalement renvoyée, le livre d'avoir été pour de bon laissé, le bonheur du monde d'être atteint. Bref, la critique serait anticipation de l'éthique et l'éthique accomplissement de la critique. Ajoutons que reconnaître une telle liaison substantielle du logique et de l'éthique, outre que cela permet de restituer le système qu'est le *Tractatus* et de lever bien des équivoques, peut seul, nous semble-t-il, conjurer le risque d'indétermination voire de vacuité qui pèse sur les lectures éthico-religieuses du Traité[665].

---

chair et en os. Impossible de faire miennes ces deux prémisses à la fois, sans que me soit imposée l'affirmation idéaliste [...] : être ou exister, pour le monde des choses, ne consiste en rien d'autre qu'à être constitué dans et par la conscience. »)

[658] Se reporter à la section 2.3 du deuxième chapitre ainsi qu'à la section 3.2 du troisième chapitre, sans oublier l'Appendice, de la première partie du présent travail.

[659] Se reporter au premier chapitre, ainsi qu'à la section 3.3 du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

[660] Se reporter à la seconde section de la IIème Etude de la seconde partie du présent travail.

[661] Sur le rapport de la volonté au faire-image, on consultera : S. Gandon, *Logique et langage chez le premier Wittgenstein*, Chapitre 8, §2.2 « L'image comme résultat d'une activité », et §2.3 « Le refus de l'hypostase de l'espace logique », pp. 239-243.

[662] Se reporter à la section 3.3 du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

[663] Se reporter à la section 2.3 de la IIème Etude de la seconde partie du présent travail.

[664] Se reporter à l'Appendice de la première partie du présent travail.

[665] En effet, c'est bien l'écueil que rencontrent de telles lectures : si elles déterminent certes le *Tractatus* par le projet éthique qui paraît le commander, et dont la restitution seule permettrait ainsi au livre d'être adéquatement

Il nous paraît que la lecture du *Tractatus* qu'a donnée G-G Granger, moyennant quelques retouches, peut aider à penser une telle réconciliation active de l'être et du concept, de la logique et du réel, des phénomènes et du discours – telle réconciliation étant placée sous le signe d'une éthique – et ce contre toute scission malheureuse. C'est à la reprise d'une telle lecture qu'il convient donc désormais de nous essayer.

1. De l'être comme travail et de l'ontologie comme ergologie.

1.1 La refonte grangérienne de l'esthétique transcendantale.

Il y a une affinité certaine entre la pensée de Granger et celle de Wittgenstein : un mouvement de va-et-vient perpétuel, une sorte de dialectique entre *d'une part* la construction en propre par Granger d'une philosophie de la science, *de l'autre* la ressaisie de la philosophie du *Tractatus* qu'il opère, se laisse à l'examen discerner, comme si ces deux pôles du travail philosophique (ou les deux faces d'un Janus en cela bifrons : celle de l'historien et celle du philosophe novateur) étaient indissolublement, ici plus qu'ailleurs, liés, l'un n'allant jamais sans avoir en retour un retentissement sur l'autre[666].

Et c'est d'abord, nous semble-t-il, la tâche d'une transposition de l'esthétique transcendantale kantienne – en l'espèce d'une *sémiotique transcendantale*[667] dira Granger – qui sera venue sceller un tel compagnonnage[668].

De fait, l'un des grands apports de la lecture du *Tractatus* proposée par Granger consiste bien à avoir très exactement restitué sa portée critique et sa dimension transcendantale :

> On pourrait dire que le Wittgenstein du *Tractatus* revient d'une manière radicale et originale à Kant, reproduit le *paradigme* kantien de l'analyse transcendantale. Mais c'est ici l'acte linguistique qui joue le rôle d'acte originaire de connaissance, au lieu et place de l'acte de percevoir. L'analyse philosophique, en explicitant le sens du langage, découvre les conditions a priori de toute expression. Elle rencontre alors, par une analogie assez frappante, quelques-uns des grands thèmes de la philosophie transcendantale, transposés dans cette perspective

---

et radicalement compris, selon toute sa portée, elles achoppent quand il s'agit de caractériser plus avant un tel projet – selon nous par négligence du contenu logique de l'ouvrage. Ainsi de P. Hadot : « Si Wittgenstein insiste tant sur les limites du langage, c'est que finalement, il veut laisser entrevoir un état de sagesse silencieuse qui serait atteint par celui qui aurait dépassé les propositions du *Tractatus*. » (P.Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006, « Préface », p.20) ; de P. Engelmann et de son recours final à la « croyance sans paroles » en certaines exigences éthiques (*Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr.citée, notamment pp.181-183) ; ou encore de Janik et Toulmin, lesquels croient le *Tractatus* appeler à une vie dédiée à l'art : « On this interpretation, the Tractatus becomes an expression of a certain type of language mysticism that assigns a central importance in human life to art, on the ground that art alone can express the meaning of life. » (*Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster, 1973, chap.6, p.197)
A terme, ces lectures, en un sens, finissent-elles par séparer la partie éthique (en l'occurrence les élucidations en 6.4 et 6.5) du reste de l'ouvrage, et ce faisant s'empêchent de restituer le système qu'est le *Tractatus*, tout autant que d'élucider le sens éthique que prennent, ultimement, les acquis du procès de clarification logique du langage mené tout du long par ce dernier (ou ce qui revient au même : la teneur logique de la vie éthique).

[666] Dans cette perspective, il faudra avant tout consulter l'article d'Elisabeth Schwartz : « Style et contenu formel : le paradigme du travail. », *Manuscrito*, 10/2, 1987, pp. 147-184.

[667] « L'Esthétique transcendantale devrait donc être réinterprétée comme *Sémiotique* transcendantale. », G.G. Granger, « Le notion de contenu formel », in *Formes opérations objets*, Paris, Vrin, 1994, §1.1, p. 35.

[668] Voici comment en effet Granger, en 1965, présente lui-même sa propre tentative philosophique : « On pourrait à cet égard, poussant le parallélisme un peu loin – un peu trop loin, peut-être – dire que l'activité linguistique sous tous ses aspects se substitue dans cette épistémologie à la perception kantienne. Loin d'être un simple vêtement de la pensée, le langage est alors posé comme l'activité radicale conditionnant toute connaissance objective. » (« Objet, structures et significations », *Revue internationale de philosophie*, 1965, N° 73-74, fasc. 3-4, §2.11, p.259)

> nouvelle : elle vise à exhiber les non-sens, comme la Dialectique transcendantale les Antinomies ; elle nie la possibilité d'une doctrine spéculative […] ; elle désigne enfin un au-delà de la connaissance, c'est-à-dire de l'expression, qu'elle nomme : *das Mystische*.[669]

Ce qui ne signifie pas, pour autant, en revenir à un kantisme des facultés subjectives – étant précisément d'une *refonte* de la philosophie transcendantale qu'il est question, et la position du symbolique « en acte originaire de connaissance » permettant à terme de résoudre la scission kantienne insistant, à l'intérieur de la raison, entre la sensibilité et l'entendement, partant, de libérer l'exercice de la connaissance des limites de l'intuition sensible, tout autant que d'assurer une mobilité et même un progrès au transcendantal lui-même, ce contre sa propre fixation ou sclérose dans une formule qui serait donnée une fois pour toutes.

D'où un second paradigme à l'œuvre dans la détermination des coordonnées, le repérage par Granger du *Tractatus* dans l'espace des œuvres de l'histoire de la philosophie : en l'occurrence une veine spinoziste.

Par-delà le titre donné finalement par Wittgenstein à son Traité, et certains airs de famille, c'est le dynamisme de l'idée[670] – ceci, somme toute et par raccourci, qu'une idée renvoie, non pas à un objet ni à un sujet, mais à une autre idée – telle qu'elle répond au caractère très opératoire de la logique dans Wittgenstein, qui, nous semble-t-il, vient fonder telle détermination. Ne serait-ce ainsi que de la constitution, par combinatoire, du système de tous les connecteurs logiques[671], lequel paraît pour ainsi dire se déployer et croître de lui-même, selon une nécessité lui étant propre et interne, sans intervention ni caution, donc, d'un sujet connaissant, ou ainsi encore de l'engendrement de toutes les propositions possibles par application itérée de la seule opération de négation conjointe[672], étant pris pour base l'ensemble des propositions élémentaires : autant d' « automatismes spirituels »[673].

Dès lors comprend-on que l'*apriori* logique de l'expression, tel qu'élucidé tout du long par le *Tractatus,* ne sache pas être mis au compte d'une subjectivité transcendantale (comme c'était encore le cas chez Maslow ou Stenius) dont il s'avère qu'on peut faire l'économie, c'est-à-dire déterminé comme forme de celle-ci : au contraire se déploie-t-il en espace et ce, triplement.

En effet, et c'est là un autre des grands acquis de la lecture de Wittgenstein par Granger, les espaces logiques, dans le *Tractatus,* sont au nombre de trois[674] : l'espace propositionnels des faits – espace logique par excellence –, l'espace des choses, et certes latent mais appelé par celui des choses comme son *dual*, l'espace des états de choses, ce qui implique une séparation, un étagement sur deux niveaux, de l'*apriori* :

Concernant l'espace logique des faits, ses articulations se montrent ou se laissent lire – de manière exhaustive : il fait système – sur les tables de vérité. Dans la mesure où, à ce

---

[669] G-G. Granger, « L'argumentation du *Tractatus* : systèmes philosophiques et métastructures » in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §7, p. 124.

[670] Sur ce point, ces lignes de D. Pradelle, à propos, précisément, du sens que prend la référence spinoziste chez Granger, éclairent : « […] la figure de Spinoza était associée, sur le versant positif, à la critique spinoziste du *cogito* cartésien, c'est-à-dire d'une philosophie de la pensée finie considérée comme région-source et voie d'accès à des objets en général ; et, sur son versant négatif, elle désignait une philosophie de la totalité infinie dont la pensée finie n'est qu'un mode fini médiat, explicitable en son statut et en sa teneur par le procès d'engendrement de modes finis à partir d'autres modes. Transposée au niveau épistémologique, elle désignait une philosophie de l'ordre objectif et anonyme de l'engendrement de nouvelles idées rationnelles à partir d'idées données : la référence à Spinoza suggère ainsi, dans le champ des mathématiques, la thèse d'un engendrement asubjectif et anonyme des idéalités mathématiques, dont l'ordre des actes de pensée subjectifs ne serait que la réplique ou l'intériorisation après coup, et non la matrice ni l'agent producteur. » (D. Pradelle, « Cavaillès ou la disparition du sujet ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 2020, p.38)

[671] Elucidation 5.101 du *Tractatus*.

[672] Elucidations 6 et 6.001 du *Tractatus*.

[673] L'expression est de Spinoza (*Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvre I*, trad.fr. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964, §46, p. 210)

[674] Sur ce point, nous renvoyons aux analyses que donne Granger, lesquelles se laissent difficilement résumer, dans « L'espace logique dans le *Tractatus* », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, pp.137-159.

niveau, le contenu des propositions est neutralisé, seule leur valeur de vérité étant prise en compte – soit, par raccourci : la seule existence ou non-existence des états de choses, dont il s'agit précisément de laisser se déployer toutes les combinaisons possibles – la forme ainsi dégagée vaut quelque soit le niveau d'analyse. Et c'est dire aussi, somme toute, que ce n'est pas tellement le calcul des propositions (et les règles qu'il met en jeu dans la manipulation des signes) en tant quel qui intéresse Wittgenstein que le découpage ou articulation de l'espace, bref le système en son entier dont, en opérant, il manifeste les linéaments[675].

Concernant l'espace des choses, si sa postulation s'avère nécessaire et si on doit bien lui concéder le titre de logique, il faut pourtant admettre qu'un calcul des choses, dans le *Tractatus*, fait défaut, Wittgenstein ne développant pas jusqu'à son bout, c'est le moins qu'on puisse dire, une analyse intra-propositionnelle. La *chose* prend ainsi, en tant que terme ou point d'arrêt ultime du procès d'analyse, et en tant que tel, d'horizon jamais présent ni effectivement atteint dans la pensée, statut d'instance régulatrice, soit de réquisit à la détermination du sens. C'est dire qu'un tel système ultime et *apriori* des choses n'est pas, ne saurait être, ainsi déterminé, effectivement investigué par Wittgenstein dans le *Tractatus*, une telle investigation systématique et exhaustive étant à cette époque certainement jugée par lui, et on le voit, pour des raisons essentielles, irréalisable. A cette lacune, selon Granger en grande partie responsable de l'échec de la philosophie tractarienne[676] – échec certes, mais grandiose et qui vaut toutes les petites victoires – viendrait essayer de pallier la donnée de sous-espaces de choses, d'espaces « quotients » définis à chaque fois par arrêt contingent dans l'analyse.

La dialectique que nous disions, celle qui lie le philosophe historien et le philosophe novateur, ne s'arrête cependant pas là : la transposition de l'esthétique transcendantale venant culminer dans celle d'une logique transcendantale, étant la logique formelle elle-même qui prendra alors valeur transcendantale dans cette transposition[677], et ce lorsqu'auront été élucidées *et* la catégorie primitive de la pensée c'est-à-dire du symbolisme en l'espèce de la *dualité, et* la notion étroitement liée de *contenu formel*.[678]

En retour, une telle avancée de la pensée propre de Granger viendra modifier l'éclairage porté sur le *Tractatus*, et ainsi déplacer ou découper autrement ses zones d'ombre. La difficulté introduite par la partition de l'*apriori*, dont ressort l'articulation problématique de l'espace logique des faits à celui des choses, pourra être ramenée à la difficulté d'articuler le degré zéro de l'opposition d'une forme à un contenu, c'est-à-dire le degré zéro d'un travail – dont le calcul classique des propositions, cette « physique de l'objet quelconque »[679], donne le patron, et lequel calcul, jouissant de propriétés insignes, seul mérite, au sens strict, le titre de *logique*[680] – aux niveaux logico-mathématiques caractérisés par l'apparition de contenus formels[681].

---

[675] « Mais en réalité ce n'est pas à la fonction de vérité en tant qu'opération – en tant qu'acte explicitant des tautologies – que la logique s'intéresse, mais à l'espace statique de description que ces fonctions découpent *a priori* dans tout monde possible. » (« *Was in Königsberg zu sagen wäre…* : Wittgenstein et les mathématiques. », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §4, p.210.)

[676] Voir également, sur ce point et du même auteur, les §2.2 et 4.1 de : «*Logisch-philosophische abhandlung* et *Logischer aufbau der welt* : le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité.

[677] G.G. Granger, « La notion de contenu formel », in *Formes opérations objets*, op.cité, §2.2, pp. 41-42.

[678] Se reporter aux deux articles décisifs : « La notion de contenu formel » et « Contenus formels et dualité », tout deux repris dans *Formes opérations objets*, op.cité, respectivement comme chapitre 2 et 3. Pour le dire vite : « Au sens où nous l'entendons, la notion de dualité comme catégorie philosophique conduirait à formuler le *principe de la nécessité d'une détermination réciproque de tout système d'objets de pensée et d'un système d'opérations intellectuelles associé*. » (*Ibidem*, p. 55).

[679] L'expression est empruntée par Granger à Ferdinand Gonseth. Voir notamment : G.G. Granger, « La logique est-elle une théorie des objets en général ? », in *Formes opérations objets*, op.cité, §1.1, p.73.

[680] « A ce niveau du formel, la corrélation parfaite de l'opération et de l'objet se manifeste par les méta-propriétés du calcul propositionnel : non-contradiction, complétude, décidabilité – propriétés qui traduisent explicitement le fait essentiel : au niveau du calcul propositionnel, l'opératoire domine complètement l'objectal

Ceci ayant été tant bien que mal rappelé, et plutôt que rappelé, en vérité laborieusement paraphrasé, nous pouvons en venir à deux incompréhensions qui nous minent, lesquelles sont certainement plus le fait de nos propres limites que de celles de la pensée de Granger, mais qui n'en donnent pas moins prise, du moins l'espérons-nous, à la pensée.

La première a trait à la *déduction transcendantale* : c'est qu'on ne saurait échapper à la question de droit – « Comment des *conditions subjectives* de la pensée peuvent-elles avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets ? »[682] – quand bien même on la devra transposer. Certes, le travail effectué par Granger sur l'esthétique kantienne, par lui convertie en sémiotique transcendantale, change la donne, et cela pourrait laisser penser que la difficulté ayant trait dans Kant à la déduction des concepts de l'entendement en ressort pour Granger singulièrement aplanie : si les formes pures de la sensibilité ont cédé la place à celles du symbolisme, et si l'empirie ne saurait se présenter que par symbolisation[683], la valeur objective du travail, et non plus de la synthèse, qu'on y fait, par là même n'en sort-elle pas garantie et assurée en droit ? Et c'est bien vers une telle solution que Granger nous paraît tendre :

> La seconde question annoncée serait la suivante : comment des contenus purement formels peuvent-ils être source d'une connaissance de l'empirie ? On reconnaît ici une formulation moderne du problème de la « déduction transcendantale ». Si l'origine de ces contenus est bien exclusivement formelle – et il s'agit non des formes d'une intuition sensible mais de formes de symbolisation – comment justifier la fécondité d'une application des mathématiques au sens large à l'élaboration des objets d'une physique, par exemple, contrôlables expérimentalement ? La réponse qu'on pourrait développer reposerait sur le constat d'un *Factum* épistémologique à nos yeux essentiel ; c'est à savoir que l'empirie, en tant qu'elle est visée par une connaissance scientifique, ne se donne que transposée dans un univers symbolique, dès son point de départ. La règle du jeu, pour ainsi dire – mais d'un jeu nullement arbitraire – est imposée par les conditions d'une élaboration symbolique, langage ordinaire pour la perception, systèmes formels spécifiques pour la science.[684]

---

et l'objectal ne fait que refléter l'opératoire ; aucune propriété de l' « objet sans qualités » qui ne soit alors complètement réductible à de l'opératoire, c'est-à-dire à une démonstration finie et explicite, selon une procédure canonique effective. Que cette situation soit privilégiée, et corresponde à l'aspect limite d'une application de la catégorie de dualité ne fait guère de doute lorsqu'on le compare aux états de la logique qui font apparaître un décalage entre l'opératoire et l'objectal, introduisant déjà des « contenus formels ». C'est ainsi que, lorsque la place de l'objet laissée en creux par le calcul des propositions commence à recevoir quelques propriétés, quoiqu'encore purement formelles, lorsque, par exemple, on y distingue l'objet 'individu' de l'objet 'propriété', comme il arrive dans le calcul des prédicats du premier ordre, la transparence du système opération-objet s'atténue, et l'on perd la décidabilité effective. A mesure que l'objet s'enrichit et s'épaissit, le décalage s'accentue, jusqu'à ce que soit décidément abolie la parfaite adéquation de l'opératoire à l'objectal. » (« Contenus formels et dualité », in *Formes opérations objets*, op.cité, §3.1, pp. 61-62). Et Granger de poursuivre, au paragraphe suivant : « Dans cette perspective, il est raisonnable de définir le logique au sens strict comme ce domaine de la pensée formelle dans lequel l'application de la catégorie de dualité entraîne une adéquation complète de l'opératoire et de l'objectal, et où, par conséquent, n'apparaît *aucun contenu formel*. » (*Ibidem*, §3.3, p. 62)

[681] En ce sens, nous semble-t-il : E. Schwartz, « Style et contenu formel : le paradigme du travail. », art.cité, §3.5-3.7, pp. 170-175.

[682] Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, « Logique transcendantale », Chap.II « De la déduction des concepts purs de l'entendement », Première section, §13 « Des principes d'une déduction transcendantale en général. », p.103.

[683] « S'il en est ainsi, on ne saurait accepter sans réserve la notion kantienne de formes de l'intuition sensible. Les formes de l'intuition sensible ne peuvent alors avoir le statut de cadres définitifs et *a priori*, en ce sens qu'ils détermineraient nos représentations indépendamment de toute visée symbolique. Le formel qui se détache dans nos perceptions des phénomènes n'est certes pas arbitraire, et il joue bien le rôle de conditionnement *a priori* de l'expérience ; mais seulement dans les limites où cette expérience est visée comme exprimable par des symboles. Une expérience qui serait totalement asymbolique n'aurait aucun moyen de dissocier des formes. » (G.G. Granger, « La notion de contenu formel », *Formes opérations objets*, opus cité, §1.1, p.34). Voir également du même auteur, les §1.5 et 1.6 de *Pensée formelle et sciences de l'homme*, op.cité, (p.11-12).

[684] G-G. Granger, « Contenus formels et dualité », in *Formes opérations objets*, Paris, Vrin, 1994, pp. 67-68.

Pour autant, si le passage d'une esthétique à celui d'une logique, l'empiétement de la première sur la seconde, en vient bien ici à être effectivement consommé, comme Granger lui-même en prend acte[685], et si l'objet scientifique s'est vu être libéré de son indexation sur les formes de la perception sensible, peut-on s'autoriser d'une pareille déduction ? De fait, s'en remettre à un *Faktum*, s'il est issu de l'expérience, n'est-ce pas risquer de retomber dans une déduction simplement empirique[686] et partant court-circuiter la question de droit ? Et si ce *Faktum* est déterminé comme *Faktum* de la raison elle-même, de même que la loi morale, c'est-à-dire somme toute la liberté, dans la seconde *Critique*, n'est-ce pas faire risquer, à ce stade, à la déduction de s'avérer dogmatique ?

Après tout, que l'expérience, pour nous, ne se donne jamais, et ce dès son point de départ, que transposée dans un univers symbolique, n'est-ce pas là qu'un simple fait dont le droit, qui fait problème, mérite précisément d'être interrogé ? Ne faudrait-il pas alors assurer ceci : que les formes de la pensée aient à converger effectivement sur un monde[687], et que si, dès son niveau le plus humble, l'empirie n'échappe pas au symbole, c'est qu'elle ne saurait pas se présenter autrement, ou ne serait-ce que garantir que pareille symbolisation, à l'œuvre dans la présentation de l'empirie, soit en droit simplement possible ?

Mais revenons à Wittgenstein. Dans le *Tractatus*, la déduction transcendantale fait, nous semble-t-il, tout autant que chez Granger, problème. Et dans la même mesure où la critique qu'il mène a son départ dans les œuvres du langage, tire sa motivation du fait même de l'expérience linguistique et de ses errances, le même risque de circularité que précédemment – de retombée de la déduction dans un registre dogmatique ou empirique – se fait jour.

Peut-être, cependant, qu'à l'examen, pareille difficulté se lèverait si l'on considère que Wittgenstein, dans le *Tractatus*, a pris soin d'élucider les conditions d'effectivité du faire-image, c'est-à-dire de la projection par laquelle le signe propositionnel est mû en proposition, ainsi que de spécifier en les clarifiant les conditions empiriques de l'application de cette dernière à une situation déterminée[688], application par laquelle, seule, la forme se détermine en structure et la proposition *sans plus* prend rang de proposition effectivement pourvue d'un sens déterminé – la proposition en tant que telle n'étant que possibilité d'un sens, la forme, possibilité de la structure[689].

On objectera certainement qu'une telle solution ne va pas sans postuler, au fond, que la logique immanente au langage est tout autant logique du monde lui-même, l'une étant miroir de l'autre, d'où le risque, qui rebondit toujours et toujours demande à être conjuré, qu'un résidu irréductible de dogmatisme ne vienne miner l'entreprise.

---

[685] Ce, dès l'ouverture de « La notion de contenu formel » (*Formes opérations objets*, op.cité, p. 33), y étant annoncée la double tâche et de montrer « la fécondité d'un savoir prétendument analytique » et de substituer « à l'idée de synthétique *a priori* celle de contenu formel », dans la perspective d'une reprise de « la question de l'analytique et du synthétique dans la connaissance scientifique ».

[686] « […] je la distingue [*i.e.* la déduction transcendantale] de la déduction *empirique* qui montre comment un concept est fourni par l'expérience et par la réflexion sur cette expérience et qui, par conséquent, ne concerne pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où résulte sa possession » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr.citée, p. 100).

[687] En ce sens, nous semble-t-il, E. Schwartz, « Style et contenu formel : le paradigme du travail », art.cité, § 4.2-4.3 : « L'emploi d'une forme lestée de contenu explique que la logique véhicule un contenu et qu'une communication théorique soit possible *a priori* ; mais que ce contenu, révisable de l'intérieur, converge sur *un monde*, c'est une autre question. » (§4.3, p.180).

[688] En ce sens : E. Schwartz, *Ibidem*, §3.6, c) : « Mais la difficulté s'éclaire, croyons-nous, au niveau où nous en sommes, si l'on admet que Wittgenstein avait précisément cru dans le *Tractatus*, pouvoir faire jouer *aussi* ce rôle de déduction transcendantale à la dualité dominée *en droit* par un principe unique de projection spécifié empiriquement au niveau de ses applications et mathématiquement au niveau de ses applications internes. » (p. 173)

[689] Sur ce point, se reporter à l'Appendice de la première partie du présent travail, en particulier au §2.2, ainsi qu'au §3.1 du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

Il nous semble que pareille résistance sera à tout le moins amoindrie si l'on admet comme nous le faisons qu'au terme du *Tractatus*, la critique par lui menée n'est nullement effective, que précisément elle appelle, par-delà le livre en lequel elle se sera d'abord formulée mais seulement formulée, un travail, en l'occurrence celui de sa propre effectuation, et travail qui, en tant que tel, ne saurait être déployé sur le papier, c'est-à-dire être écrit – dire n'étant jamais que ne point faire ou remettre à plus loin et plus tard la tâche.

A cette condition seulement, le monde serait-il monde, en mesure pour ainsi dire de *monder*, et la langue, langue, en mesure pour ainsi dire de se réconcilier avec le monde, au lieu d'en être la scission c'est-à-dire le malheur : et alors seulement, en effet, l'espace logique, seulement virtuel au terme du Traité, serait-il effectivement espace du monde lui-même, et alors seulement le transcendantal prendrait-il valeur ontologique, *ontologie* n'étant dans cette perspective que l'autre nom de sa propre effectivité.

Que la critique, au terme du Traité, ne soit pas effective et demande précisément à être effectuée, si cela peut paraître étrange en laissant accroire que sont par là confondus l'ordre du fait et celui du droit[690], cela ne nous paraît pourtant pas, là encore, devoir trop faire résistance : de fait, à considérer le *Faktum* de l'expérience, il appert qu'il n'aura jamais été, et ce jusqu'au terme de la lecture du *Tractatus* compris, qu'expérience d'une langue c'est-à-dire d'une pensée n'étant pas au fait de sa propre essence ni au clair avec elle-même, c'est-à-dire d'une pensée ou d'une langue ennuagée et flottante, hors-sens avions-nous tenté[691], et partant d'un monde qui aura été tout sauf placé dans la perspective d'une vision correcte (6.54), c'est-à-dire d'un monde malheureusement divorcé d'avec lui-même.

Autrement exprimé : qu'il ne suffit pas d'avoir lu et compris pour que la chose soit de mise ; qu'au terme du *Tractatus* lui-même, et si l'on en reste là sans plus, *d'une part* le monde ne se donne nullement comme faits dans l'espace logique – par où l'esthétique c'est-à-dire l'éthique n'est encore qu'un simple vœu ou doctrine, mots dont on se paie, la vision *sub specie aeterni* n'étant alors nullement réalisée dans une expérience effective, c'est-à-dire phénoménologiquement attestée – *de l'autre* la langue n'est nullement réformée : preuve en est que le *Tractatus* lui-même et par excellence peut être lu et *compris* – et c'est bien dire qu'à ce stade, les élucidations qui le composent n'ont pas encore mutées en propositions dépourvues de sens – aussi bien l'écart, écart dont Granger lui-même prend acte[692], entre ce qu'il en va pour nous au naturel de la langue et ce qu'elle a à être conformément à sa propre essence telle qu'élucidée par le Traité, n'est-il nullement, à ce stade, réduit, étant précisément l'application des acquis du procès clarificatoire qui aurait à le résoudre.

Finalement, et ramené au paradigme kantien, tout se passe comme si la critique de la connaissance, parce que radicalisée par Wittgenstein en critique de la pensée c'est-à-dire du langage, ne savait plus venir fonder une morale et de là trouver à s'accomplir comme métaphysique valant exclusivement pour et par la pratique[693], comme si, donc, elle ne trouvait plus, pour seul terrain disponible, que celui de son propre établissement c'est-à-dire de sa propre immanence, en l'occurrence de sa propre effectuation, telle effectuation finale venant s'identifier, tout en la dotant d'un contenu, à une éthique.

---

[690] Sur ce point, se reporter à l'Appendice de la première partie du présent travail, en particulier au §1.2.

[691] En l'occurrence au §2.3 du deuxième chapitre, et au §3.3 de l'Appendice, de la première partie du présent travail.

[692] « Pour le Wittgenstein du *Tractatus*, une langue naturelle est « une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. » Il n'a pas seulement pour fonction de décrire les faits – et c'est pourquoi on peut en faire usage en philosophie, ou pour suggérer des jugements de valeur. C'est aussi pourquoi, « il est humainement impossible d'en tirer immédiatement sa forme logique. » (*TLP* 4.002). Le symbolisme artificiel des logiciens n'est donc rien d'autre qu'un moyen, d'abord de filtrer dans le langage ce qui est proprement *image* (*Bild*), représentation des faits ; ensuite de neutraliser dans l'image ce qui renvoie aux propriétés « externes » des faits et des choses. » (G.G. Granger, «*Logisch-philosophische abhandlung* et *Logischer aufbau der welt* : le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §4.1, p.254)

[693] Sur ce point, voir la note 117 du §2.3 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

C'est dire que la critique de la raison connaissante, c'est-à-dire langagière, n'a plus, contrairement à ce qui se passe avec Kant, pour fin d'assurer, en la réservant dans les marges, en la logeant dans l'écart même que fait la raison avec elle-même en l'espèce du décalage, du jeu qui insiste entre connaissance et pensée, la possibilité de la liberté – liberté simplement postulée à ce stade, et qui ne gagne sa propre effectivité, voit sa possibilité convertie en réalité, que par et dans une morale, ce en tant qu'autonomie, gagnée par conformité avec le devoir – mais que la liberté elle-même, en tant que liberté transcendantale, somme toute liberté pour le monde de faire varier sa propre limite[694], ne gagnait sa propre effectivité que dans et par l'effectuation même de la critique c'est-à-dire des acquis de l'élucidation des conditions du sens, tâche qui seule peut encore, à bon droit, lui revenir.

La critique tractarienne ne saurait ainsi – loin que de ménager un espace à une pensée qui ne soit pas connaissance objective, ce en posant des idées, lesquelles ne prendront, certes, épaisseur et réalité que par leur usage pratique – qu'être soit en avance, soit en retard sur elle-même, étant précisément le travail qu'elle ouvre et rend possible, assure et appelle au-delà du livre, qui a à résoudre cette concordance-discordance[695], de nature temporelle et non pas spatiale, qui l'affecte, et ainsi réduire tant l'avance que le retard qu'elle a contracté sur elle-même. Bref, ce serait dire que l'activité, la *tatdigkeit*, qu'est la philosophie n'a pas son terme, son point d'arrêt dans l'élucidation 7 du *Tractatus*.

Quant à la *déduction transcendantale*, telle qu'amorcée, nous l'avons vu, dans le Traité, c'est dire qu'elle n'est véritablement achevée et consommée que par et dans le *choc* final – et peut-être tout autant inaugural – qui la télescope, et que nous disions pour commencer, en ouverture de cette étude, lequel s'avère n'être somme toute que le point, à l'extrême bout du livre, où s'annonce, se motive et se négocie la nécessaire relève d'une *application*, soit le passage de l'espace du livre à celui, restant à écrire, du monde, de l'intériorité close de la pensée à sa propre ouverture dans l'extériorité, le fait venant alors et alors seulement s'égaler au droit[696], les deux strictement coïncider, et tel choc venant en outre non seulement unifier, mais mettre en branle le système qu'est le *Tractatus*, c'est-à-dire la dialectique *ou* l'ordre des raisons, ainsi décollé de l'ordre apparent des matières – nous aurons à choisir et à enfin nous décider pour l'une ou pour l'autre – qui l'anime plus ou moins secrètement.

Voilà pour la première *incompréhension* relative à la lecture qu'a donnée Granger que nous avions annoncée. Elle appelle, pour ce qui nous occupe, une retouche, laquelle ne remet, nous semble-t-il, cependant pas en question ni la pertinence ni le détail de ses analyses, mais seulement leur sens et pour ainsi dire leur portée, ne s'agissant, en l'occurrence, que d'adjoindre un coefficient ou une valeur *temporelle* à la ressaisie grangérienne des espaces logiques : celle-ci ne valant, si l'on nous suit, que relativement à la visée de leur propre

---

[694] Sur ce point, se reporter au §2.3 de la IIème Etude de la seconde partie du présent travail.

[695] Nous avons en tête, écrivant ceci, les analyses données par J. Vuillemin au §2 du premier chapitre de la première partie de *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, PUF, 1955, notamment : « En un certain sens, le kantisme répond par avance à l'objection par laquelle Hegel lui reproche de donner un exposé mort au lieu de montrer la genèse de la conscience et de la chose. // Peut-être trouve-t-on cette réponse de la philosophie transcendantale dans la concordance-discordance des deux exposés kantiens [*i.e.* entre la déduction des Principes, la « Représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur », dans la *Critique de la raison pure* et les *Principes métaphysiques de la science de la nature*]. La conscience transcendantale serait alors conduite à un système de positions dialectiques par la référence au choc, à la sensation et aux réquisits du mouvement, comme il arrive dans les systèmes de Fichte et de Hegel. Mais c'est à travers les Principes qu'il faudrait lire la Critique pour en saisir la genèse, et pour reproduire dans notre réflexion le mouvement immanent de son architectonique. » (p. 39-40). Ajoutons que ce mouvement de concordance-discordance avait déjà été approché dans la note 77 de la section 2.2 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail, et que c'est au fond bien lui qui nous fait rechigner à suivre l'articulation, dans le *Tractatus*, du logique et de l'éthique, qu'opère E. Zemach (« Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, op.cité) laquelle se ramène somme toute à poser une concordance ou correspondance stricte entre les deux ordres.

[696] Sur ce point, se reporter à la section 2.2 du chapitre 2 de la première partie du présent travail.

effectuation *à venir*, et non pas respectivement au présent du livre c'est-à-dire à l'actualité de la lecture qui les pense certes, mais ne les applique pas, auquel en reste Granger.

Venons-en à la seconde : elle a trait à ce qui constituerait, dans Wittgenstein, un au-delà de l'expression, en l'espèce du *mystique*.

Reconnaître un tel au-delà du langage, et si l'espace logique qui déploie l'*apriori* s'avère bien grille transcendantale, c'est reconduire, nous paraît-il, le clivage en phénomène et chose en soi, ce quand bien même, l'intuition sensible ayant été déboutée, un *intuitus originarius* ne saurait plus, dans Granger, être de mise, puisque tombant avec la distinction du sensible et de l'intelligible : ce qui précisément ne pourra que modifier la formule de l'*en soi*.

On voit cependant le jeune Granger approcher ce qui serait la reprise d'une réduction phénoménologique[697], laquelle, mettant au jour non pas une conscience constituante mais le rôle constitutif du symbolisme, aurait pu servir de fer de lance à une *Aufhebung* de la phénoménologie saisie comme idéalisme transcendantal dans la pensée formelle – de même, mais à un autre niveau, que son condisciple Tran Duc Thao, ces mêmes années, avait tenté d'*aufheben* la phénoménologie dans le matérialisme dialectique[698] – ce qui aura par ailleurs et en tout cas certainement motivé, notons-le au passage, une toute autre position, toute autre que dans Thao, du problème de l'aliénation[699].

Toutefois, Granger refuse la portée ontologique d'une telle réduction[700], faisant en cela montre de sa préférence pour une phénoménologie réaliste, et finalement réduit l'*époché* au

---

[697] « Mais l'importance et la nouveauté de la phénoménologie nous semble pouvoir être attribuée au contraire à son aspect méthodologique. Nous accepterons donc l'idée d'une réduction qui nous livre un domaine où la conscience peut être décrite comme si ses objets étaient indépendants de l'ensemble du monde, car c'est le seul moyen d'approcher et de décrire sans s'y perdre l'activité symbolique qui définit la conscience et l'esprit. » (G.G. Granger, « Le symbole et la connaissance du réel II : Phénoménologie du symbolisme scientifique », *Kriterion. Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais,* Belo Horizonte, Brésil, n°17-18, Juillet-Décembre 1951, p.250).

[698] « De l'éternité des essences à la subjectivité vécue, de l'Ego singulier à la genèse universelle, l'évolution de la pensée husserlienne témoignait de l'aspiration constante de l'idéalisme vers ce contenu réel dont seule la dialectique matérialiste définit le concept authentique. Dans le marxisme la philosophie bourgeoise trouve la forme de sa suppression : mais la suppression enveloppe le mouvement même de ce dont elle est suppression, en tant qu'elle le *réalise* en le *supprimant*. » (Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Editions Minh-Tân, 1951 ; reprint : Paris-Londres-New York, Gordon&Breach, 1971, « Préface », p.19).

[699] Outre les analyses du dernier chapitre de *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, se reporter au texte de présentation, écrit par Granger, de la revue *L'Age de la science* (Paris, Dunod, n°1, janvier-mars 1968, quatrième de couverture) dans lequel parle la dimension éthique voire politique de la philosophie de la science en tant, précisément, qu'elle est *désaliénation* : « Ceux qui firent la science voyaient en elle un moyen de libérer l'homme, mais de leur succès, paraît résulter une nouvelle servitude. Ce n'est pas seulement que les habitudes de la richesse et les menaces de l'anéantissement entravent notre liberté ; ce qui la mine plus profondément, c'est l'opacité transparente que les produits de la raison opposent à la raison même. // Notre pensée n'a pas l'âge de notre connaissance. // Il est de bons esprits et même de grands savants qui se moquent de la philosophie. Cette attitude est néfaste à la philosophie qu'elle rejette dans les ténèbres, à la science qu'elle ravale au niveau d'une technique, à la civilisation qui s'habitue à l'obscurité, donc à la barbarie. » Voir également, dans cette direction et du même auteur : *La Raison*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1955-1984, Chap.IV, §V, pp.119-124).

[700] « Mais cette distinction [*i.e.* celle du fait et de l'idée ou essence, distinction ressortant de la réduction eidétique] n'acquiert tout son sens que par la 'réduction transcendantale' qui suspend toute affirmation relative à la réalité et à la valeur du monde perçu et pensé pour n'envisager que des 'phénomènes'. Suspension qui n'équivaut aucunement à une mise en doute de l'existence du monde extérieur puisqu'une telle mise en doute, étant le contre-pied de l'attitude naturelle, appartient à la même sphère et échapperait justement à la réduction. […] Mais en opérant cette neutralisation purement méthodologique de la réalité, on se donne la liberté de découper dans notre expérience des 'régions', que les phénoménologues qualifient par un abus de langage d' 'ontologiques'. Ce découpage traduit la relative indépendance que notre esprit attribue à certains ensembles de phénomènes, indépendance qui justement apparaît comme illusoire lorsque, rompant la convention phénoménologique, nous acceptons de reconnaître qu'il n'y a point 'phénomènes', mais des 'êtres'. […] Sans doute la question de savoir si Husserl entendait sa doctrine en un sens réellement idéaliste ou s'en tenait à une position purement méthodologique peut être débattue sur le plan de l'histoire ; et les textes comme celui de Fink (*Die Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*, Kant Studien 1933) ne manqueraient point pour montrer l'inflexion nettement idéaliste de la doctrine, qui vise à une 'connaissance absolue du monde' par la

statut de simple parenthèse, versant ou moment idéaliste nécessaire du processus de la connaissance, qui, s'il doit bien s'ouvrir, doit aussi très vite se clore dans un retour non moins nécessaire à l'attitude naturelle où, et là seulement, peut s'exercer effectivement et se déployer une connaissance du monde[701].

C'est dire encore, nous semble-t-il, que Granger s'en sera remis à une forme de clivage – quand bien même ce dernier est pris à sa hauteur kantienne[702], les *phénomènes* n'étant pas simple *apparence* – et qu'ainsi une présentation en chair et en os, *leibhaftig*, des choses ne saura, dans sa pensée, avoir trouvé place, et ce, même si une sorte de nostalgie de cette dernière se fait, sous sa plume, çà et là sentir : ainsi du *retour aux choses* qui, déclare-t-il, doit s'effectuer par et dans un travail[703].

Soit. Le travail en question ne nous paraît cependant pas, dans Granger, déboucher sur les choses mêmes, mais plutôt, encore et indépassablement, seulement sur des *objets*[704]. Quant

---

constitution transcendantale de l'existence. » (G.G. Granger, « Le symbole et la connaissance du réel II : Phénoménologie du symbolisme scientifique », art.cité, p. 249-250).

[701] « […] dans une perspective phénoménologique on ne saurait distinguer efficacement une donnée a-priori d'une donnée empirique, l'objet de l'analyse est ici tout entier a-priori – puisque nous y suspendons provisoirement l'exercice du jugement de réalité et que nous feignons de nous enfermer dans la subjectivité transcendantale ; mais il est aussi juste de dire qu'il est tout entier empirique, puisqu'il se présente comme donnée et non pas comme construction. Cet état pré-critique pourrait du reste, croyons-nous, caractériser le champ phénoménologique, ou plus correctement *les* champs des diverses phénoménologies. // La fiction phénoménologique d'une pensée réduite à elle-même nous a permis de préciser la structure interne du symbolisme comme type fondamental de la connaissance ; il est temps maintenant de déchirer le voile de l'époché pour caractériser l'outil symbolique comme réalisant le contact effectif d'un esprit et du monde dans leur commune et progressive réalité. » (G.G. Granger, « Le symbole et la connaissance du réel II : Phénoménologie du symbolisme scientifique », art.cité, p. 268) ; « Le symbolisme de la pensée scientifique part de l'image, mais c'est pour la réduire à son schème, c'est-à-dire aux opérations qu'elle suggère. […] A ce niveau de la pensée, un système s'élabore, de façon plus ou moins distincte, un univers se cristallise autour des notions mères, des symboles générateurs. On peut parler alors d'une phénoménologie, d'une structure autonome constituant en somme un corps de connaissance purement imaginaire. C'est l'aspect idéaliste de toute recherche correspondant à une mise entre parenthèses provisoire de l'univers réel. // Mais ce n'est là qu'un moment de notre connaissance, une fiction féconde. Un nouveau progrès de la science – et en général de la culture – aura lieu lorsque cet univers fictif se solidifiera en instrument d'intervention dans le monde des *choses* réelles. » (G.G. Granger, « Le symbole et la connaissance du réel III. Dialectique du symbolisme scientifique », *Kriterion. Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais,* Belo Horizonte, Brésil, n°19-20, janvier-juin 1952, p.98.)

[702] En réponse à une intervention de E. Wolff, A. Lowit déclare : « Je ne nie pas que, à bien des égards, on soit près de Kant ; mais cette proximité entre l'idéalisme kantien et l'idéalisme phénoménologique a des limites – limites qui, pour une bonne part, tiennent à ce que, malgré tout, même Kant se trouve encore déterminé, est encore porté par la situation phénoménale du clivage. C'est elle qui l'oblige à maintenir le concept de la chose en soi, c'est elle qui lui fait dire que le phénomène, par définition, renvoie à autre chose que lui-même, etc. Car seule la situation phénoménale du clivage rend possible de telles affirmations, de telles restrictions de la thèse idéaliste : elles deviennent impossibles, leur possibilité devient radicalement fermée, dès que la conscience constituante restaure dans sa plénitude la situation phénoménale de la présence *en chair et en os*. » (« D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », op.cité, p. 68)

[703] « Il faut au contraire que le retour aux choses s'effectue comme travail, et la pensée formelle en est l'un des outils » (*Pensée formelle et sciences de l'homme*, op.cité, §7.25, p.218) ; « Dans cette perspective, la phénoménologie apparaît à certains égards comme le prestigieux avatar d'une idéologie moribonde. Le retour aux choses à travers une subjectivité transcendantale n'est-il pas l'ultime tentative d'une interprétation de la science comme remède à l'aliénation naturelle de l'individu ? Tous les thèmes, toute la problématique d'une philosophie moderne de la science y sont mis au jour par le génie de Husserl, mais stérilisés en quelque sorte par le refus d'intégrer véritablement une pratique. » (*Ibidem*, p.218 – à comparer en outre avec la *Préface*, donnée par G. Granel à sa traduction de la *Krisis* de Husserl : E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad.fr.G.Granel, Paris, Gallimard, 1976, « Préface », pp. I-IX)

[704] Après avoir distingué trois instances inséparables du mouvement de la pensée – idéaliste, réaliste et transcendantale – et avoir déterminé la troisième et dernière comme étant « où l'objet-structure est rapporté à ses conditions de validité, qui ne sont pas les formes ni les normes d'une subjectivité, mais les règles explicites d'un certain aménagement provisoire de l'expérience », Granger note : « Nous conservons pourtant le mot [*i.e.* de *transcendantal*], parce que nous semble aussi conservé ce qui demeure de vivant et de vrai dans l'analyse kantienne. A savoir que le sujet se donne à lui-même les règles du jeu de la connaissance, et qu'il constitue

à ce retour aux choses mêmes, ni l'idéalisme ni les philosophies de la conscience[705] ne nous semblent en avoir le monopole : preuve en serait justement le *Tractatus* lui-même.

De fait, les choses y sont caractérisées, en usant certes encore de la langue de la métaphysique, de *substance du monde*[706] [*die Substanz der Welt*], ou d'*élément de l'être*[707] [*ein Element des Seins*] et surtout la forme générale de la proposition comme venant donner la formule de l'essence de tout fait c'est-à-dire l'essence du monde [*Wesen der Welt*] [708], et même de tout *être* [*Das Wesen allen Seins*], étaient allés jusqu'à ajouter les *Carnets*[709]. Or cela ne saurait, à terme et convenablement développé, que forcer au dépassement de l'horizon transcendantal tel que déterminé et apposé sur Wittgenstein par Granger, ce dont – d'une telle divergence ou jeu – ce dernier, à sa manière, avait pris acte[710].

A cet égard, une note de l'article décisif de 1969, « L'espace logique dans le *Tractatus* » attire l'attention :

> On appelle ici forme transcendantale toute forme qui est reconnue comme indépendante du contenu empirique de l'objet, et comme conditionnant au contraire son objectivité même. Toute forme transcendantale est *a priori*, en ce sens qu'elle est *reconnue* comme telle, ou si l'on préfère, qu'elle joue, en fait et en droit, ce rôle de réquisit à un niveau déterminé de la connaissance des objets. Si l'on admet, comme nous le faisons, que l'objectivation de l'expérience a une histoire qui se confond avec celle des catégories de la science, on voit que cet *a priori* est en quelque sorte relatif et provisoire eu égard au progrès de la connaissance, mais non pas à l'intérieur même de chaque système d'objectivation définissant un moment de celle-ci. On observera par ailleurs que le mot transcendantal apparaît deux fois dans le *Tractatus* pour caractériser à la fois la logique (6.13) et l'éthique (6.421), avec la connotation purement négative de : ce qui ne peut être exprimé, c'est-à-dire, selon 6.522, le *mystique*. *Nous n'userons pas ici de ce sens particulier qui ne recoupe que partiellement le nôtre.*[711]

Dans cette substitution d'un transcendantal (grangérien) au transcendantal (wittgensteinien), est précisément perdue la portée ontologique qui fait, selon nous, la teneur originale du second, second qui, pour cela même, ne saurait pas être dévoyé en *transcendance*.

Car c'est bien comme condition du monde lui-même, non pas seulement de son expression ou de sa connaissance, que sont déterminées, par le *Tractatus*, tant l'éthique que la logique, dont, du reste, les indicibilités respectives ne sauraient être confondues, non plus

---

l'objet. Mais il nous a semblé que cette constitution était un *travail*, et non pas le don définitif et gratuit d'une inexplicable nature hors nature. » (*Pensée formelle et sciences de l'homme*, op.cité, §6.25, p. 181). Se reporter également à « Langage et individuation », *Synthese* **59** (1984), §1, p. 109, qui fait fond sur Kant pour poser une distinction entre « individu-en-soi » et « individu-'légomène'».

[705] « Rechercher les conditions les plus générales de l'insertion des structures dans une pratique individuée, telle serait la tâche d'une stylistique, ou si l'on admettait sans sourire un si grand mot, d'une « ergologie transcendantale… » Une telle discipline ne devrait nullement se présenter comme une exploration sous un nouvel angle de la vie transcendantale d'un Ego, qui ne serait alors qu'une phénoménologie du travail. Il faut partir des œuvres, conformément du reste au principe même de l'analyse transcendantale de Kant ; mais il faut les considérer comme les ouvrages plus ou moins parfaits d'une activité laborieuse. *La conscience kantienne donne forme, sens et unité ; mais elle ne* travaille *point, son activité est grâcieuse. Tout au contraire, le sujet auquel nous nous référons accomplit des tâches.* » (G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, réédition Paris, Odile Jacob, 1988, Chap. I, §7, p. 12, nous soulignons)

[706] *Tractatus*, 2.021.

[707] *Carnets 1914-1916*, entrée du 17 juin 1915.

[708] *Tractatus*, 5.471.

[709] *Carnets 1914-1916*, entrée du 22 janvier 1915.

[710] « L'analyse ultime du langage, parallèle à celle du monde selon la thèse centrale du *Tractatus*, conduit à des propositions élémentaires qui sont des combinaisons d'objets. Mais la thèse de l'atomisme logique ne doit sans doute pas être entendue en un sens ontologique, *malgré certaines expressions*. » (*Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, p.53, c'et nous qui soulignons).

[711] G.G. Granger, « L'espace logique dans le *Tractatus* », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, *note 1*, p.139 (c'est nous qui soulignons la dernière phrase).

qu'elles sauraient être identifiées expéditivement au *mystique* : c'est bien ce qui ressort de nos précédentes analyses.

D'où la seconde incompréhension annoncée, laquelle, encore une fois, paraît, pour ce qui nous occupe, nécessiter une retouche de la lecture grangérienne, laquelle n'en affecterait cependant pas tant le contenu pris en son détail que le sens et la portée générale : soit l'adjonction d'un coefficient ou d'une valeur *ontologique* à la détermination du transcendantal qu'elle opère.

Ce serait dire que le *Tractatus* appelle comme son futur un travail – travail, on l'a vu, pour ainsi dire tautologique, puisque travail de sa *propre* effectuation ou application – et surtout, c'est ce qui s'explicite désormais, travail ou intervention minimale, *degré zéro* d'une activité, service du monde lui-même, auquel précisément reviendrait la tâche de faire le monde, monde, soit de laisser se déployer l'*être* ainsi et par là seulement réconcilié avec la langue.

Telle radicalité pourra certes effaroucher. Il faut toutefois noter qu'elle se résume somme toute à ceci : que la critique, parce que radicalisée, et la limite qu'il lui revient d'établir, absolutisée, ne saura plus donner prise à un clivage, c'est-à-dire admettre en le postulant, un arrière-fond, résidu ou simple revers non phénoménal ou inexprimable, aux phénomènes : que c'est bien le seul et unique monde, sans scission malheureuse ni divorce interne, qui, par le travail qu'elle annonce, aura à advenir. Et c'est bien dire aussi que jusqu'au *Tractatus* lui-même compris, *être* et *monde* ne seraient pas, en tant que tels, advenus, étant précisément le flottement d'une langue non-critiquée qui empêche et arrête leur libre advenue ; qu'on en aura, de l'être et du monde, certes beaucoup parlé, mais que pour cela même ils n'auront été jusque-là que mots jetés en l'air – parler de trop n'étant point faire, surtout quand le *faire* en question est un silencieux *faire se laisser être le monde ou advenir l'être*.

Dans la perspective ouverte par A. Lowit[712], celle de sa ressaisie de l'idéalisme transcendantal husserlien, on pourrait dire que, s'il s'agit bien, pour le *Tractatus*, de faire passer d'un *apriori* pathologique à un *apriori* normal, de la situation du clivage à celle du non-clivage[713], soit, en termes wittgensteiniens, du monde malheureux de l'homme malheureux à un monde heureux, tel passage ne saurait pourtant pas être mis au compte d'une décision qui, en tant qu'elle revient à la conscience transcendantale – cette dernière étant bien distinguée de la conscience empirique ou humaine[714] – échappe et ne laisse aucune prise au

---

[712] Se reporter aux deux textes décisifs : d'une part, le substantiel « Avertissement du traducteur » dans : Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, trad.fr, introduction et notes par A. Lowit, Paris, PUF, 1970, revue et corrigée en 1973 puis 1984 (en partie repris dans : A. Lowit, « Sur les « Cinq Leçons » de Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76e Année, n°2, Avril/Juin 1971, pp. 226-236) ; et de l'autre, bien-sûr, à : « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin. Du même auteur et à propos de Husserl, on pourra en outre consulter : « Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien ? », *Les Etudes Philosophiques*, Nouvelle série, 9eAnnée, n°3, Juillet/Septembre 1954, pp. 324-336 ; ainsi que : « L'époché de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62e Année, n°4, Octobre/Décembre 1957, pp. 399-415.

[713] « La conversion idéaliste de la phénoménologie suppose un passage synthétique d'une situation phénoménale 'pathologique' à la situation phénoménale 'normale' : or, un tel passage ne relève pas d'une variation 'libre' ; il peut être imposé au phénoménologue par un bouleversement du cours de la conscience constituante, il ne saurait être motivé de sa part par une méthode rationnelle. [...] L'idéalisme husserlien repose bien sur une 'motivation absolument contraignante' (*Postface* aux *Idées* I) ; mais – contrairement à ce qu'espérait Husserl – cette motivation ne peut 's'enseigner'. (A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », op.cité, p. 33-34) ; « [...] Ce qui, à l'instant précédent, faisait impérieusement un, à savoir les choses dans leur présence perceptive et les choses dans leur existence *en chair et en os*, se trouvait maintenant scindé en deux. La présence phénoménale des choses, ayant perdu son poids de réalité, a pris le caractère de quelque manière fantomatique de « simple » présence phénoménale : quant à l'existence des choses, ne trouvant plus de place dans la présence phénoménale ainsi dégradée, elle s'est retirée, s'est trouvée projetée dans un *au-delà* ou un *par derrière* de cette dernière. » (*Ibidem*, p. 42)

[714] En réponse à une intervention d'Edgar Wolff, A. Lowit déclare : « [...] relativement à la perception *humaine*, les choses doivent être reconnues comme ayant une existence en soi. La dépendance de l'être du monde, pour

phénoménologue[715], mais devra plutôt être déterminé comme étant médiatisé par un travail, travail qui, arrivés au bout du livre, nous convoque jusqu'à nous dévisser, nous déprendre ou dessaisir, de nous-mêmes.

Ce serait dire que les choses ne se présentent pas d'elles-mêmes, pas même au naturel ou naïvement[716], *en chair et en os* : que leur donation *leibhaftig*, soit le bonheur du monde, est en tant que telle *à venir*, c'est-à-dire, en dernier lieu, l'idéal ou la visée d'une éthique, et que le clivage qui entre-temps les affecte et dévitalise est avant tout le fait d'une langue confuse, qu'il a donc son origine dans l'ordre du discours, étant rappelé que c'est d'une telle confusion que ressort, ultimement ou nativement, par érection de l'empirique en transcendantal, la constitution d'une subjectivité connaissante en position de vis-à-vis du monde, c'est-à-dire d'un spectateur qui comme tel ne saurait que motiver une réserve, une pudeur des phénomènes[717] en et pour cela incapables de se laisser à leur libre jeu et gammes de silence.

Aussi la logique du *Tractatus* s'avérerait-elle une manière de « science poiétique », à condition néanmoins de ne pas entendre par là ce qui serait transposition de la syllogistique aristotélicienne, restituée par Granger[718] comme « prélude vide à un art de la

---

l'idéalisme phénoménologique, est une dépendance, non pas à l'égard de la conscience humaine mais à l'égard de la conscience constituante. Car moi en tant qu'homme, et moi (si l'on peut encore ici parler de « moi » : pour ma part, j'hésiterais à le faire) en tant que conscience constituante, ce sont deux termes, deux points de référence qu'il est capital de distinguer – ce qu'a précisément manqué de faire Berkeley. » (« D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », op.cité, pp.67-68) ; : « Il est vrai que je suis un homme, que je suis, par conséquent, dans un monde qui est indépendant de moi ; mais le monde n'est pas le tout de l'être et je ne suis pas uniquement un homme : puisque ce monde, avec mon moi humain et ma conscience humaine qui en font partie, n'est qu'une « composante » de ma conscience « absolue » qui le « porte en elle » en le constituant. » (« L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », art.cité, p. 410) ; voire également la note 1, p. 231, de : A. Lowit, « Sur les « Cinq Leçons » de Husserl », art.cité.

[715] « [...] De tels bouleversements intentionnels ne sont pas aux ordres du phénoménologue, ne se laissent pas rendre nécessaires de sa part par une démarche rationnelle souveraine. Ils peuvent sans doute être provoqués par lui à force d'insistance, à force d'attente obstinée. » ((« D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », op.cité, p. 51) ; « Il resterait à se demander par quel caprice la phénoménologie transcendantale, ou plutôt la conscience constituante a fait son porte-parole d'un moi humain aussi mal armé et aussi mal placé que le mien. » (Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, trad.fr, introduction et notes par A. Lowit, Paris, PUF, 1970, revue et corrigée en 1973 puis 1984, « Avertissement du Traducteur », Note (I), p. 34)

[716] Pour Alexandre Lowit, la vie de tous les jours ne semble pas troubler la présence – nous lisons, en réponse à une remarque de Ricœur : « Mais cette présence *en chair et en os*, non pas seulement le discours philosophique *peut* la dire, il est même *obligé* de la dire : c'est le fait de la trouver menacée ou compromise, qui fait survenir la possibilité et la nécessité philosophiques de l'affirmer. Evidemment quand nous vivons, quand nous ne philosophons pas, cette présence règne si souverainement que personne ne songerait à en parler : si je demandais à la boulangère, quand elle me tend le pain, si elle le perçoit immédiatement dans son existence *en chair et en os*, elle me prendrait pour un fou et elle n'aurait pas tort. Mais il en est tout autrement dès que cette présence se dégrade, se trouve compromise : or elle est compromise et par suite niée, tout au long de l'histoire de la réflexion philosophique sur la connaissance – à l'exception, dans une certaine mesure, des théories de la connaissance idéaliste. » (« D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », op.cité, p.67) ; « La situation phénoménale par où la présence perceptive des choses règne comme celle des choses existantes mêmes *en chair et en os*, situation qui porte manifestement – une fois qu'elle est pleinement reconnue, cela saute aux yeux – la vie naïve, comme elle est aussi, retrouvée à un tout autre niveau, celle de la phénoménologie transcendantale, n'est pas la seule possible. Si elle règne souverainement tant que le moi vit en elle naïvement, elle devient essentiellement vulnérable avec l'avènement de la réflexion philosophique [...]. » (« Sur les « Cinq Leçons » de Husserl », art.cité, p. 227).

[717] Telle pudeur répondant à la honte originaire (ou être *de trop*) dont il était question au §1.1 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[718] « C'est, qu'à la vérité, l'Analytique I n'est pas à proprement parler un art, bien qu'elle vise la *production* de raisonnements valides, et qu'elle puisse entrer en ce sens dans la catégorie des *sciences poiétiques*. Elle décrit le jeu de construction des raisonnements concluants, dans un univers abstrait dont les éléments sont des termes, non des êtres. C'est pourquoi elle n'est ni tout à fait un art, ni tout à fait une science théorique. Comme les arts, certes, elle fournit des règles, mais prises indépendamment de leur application directe à la science, à la discussion, à l'exposé persuasif ; ce sont ici les règles d'un jeu. Comme la science, elle est *Didaktè*, porte sur l'essence et indique des raisons, sinon des causes. Mais son universalité n'est pas celle des êtres, objets de la science ; elle est transconceptuelle, n'étant attachée à aucune substance en particulier, et ne concernant l'être qu'en tant qu'il est dans la *Dianoia*, l'être comme vérité et fausseté. » (G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne*

démonstration »[719], c'est-à-dire comme « science poiétique de l'objet théorique », mais bien plutôt comme préludant et anticipant à vide – mais n'y-a-t-il pas là une *trop* excessive hardiesse ? – une *éthique*, soit donc une *praxis* qui, à l'examen, s'avèrerait plus, en vérité, *poiêsis* que *praxis*,[720] et en cela même, brouillerait, déréglerait catastrophiquement, le partage institué par Aristote – sur quoi nous reviendrons.

Là encore, tel recours final à une éthique, lequel seul, nous paraît-il, permet de lever les équivoques qui sont celles du *Tractatus*, pourra sembler aux antipodes de Granger. A y bien regarder cependant, se ferait peut-être jour que celui-ci ne fait que porter, sinon à son paroxysme, du moins à l'expression, le spinozisme radical qui était celui de ce dernier[721], en la figure d'une épistémologie comparative déterminée comme activité laborieuse, de la philosophie comme travail, soit d'un primat accordé à la vie de connaissance, dont l'horizon, lequel recule à mesure qu'on l'approche, est bien l'être, *être* dont la question[722], plus ou moins laissée ouverte, aurait demeuré ainsi, pour Granger, tout du long directrice.

Toujours est-il que – ces deux retouches, temporelle et ontologique, étant annoncées et tant bien que mal explicitées – il est temps d'entrer plus avant dans le détail des textes, soit de tenter de répondre à ces deux questions qui, arrivés là, pressent : *d'abord*, qu'en est-il de ses noces *à venir* de la langue et du monde à quoi œuvre et qu'anticipe, selon nous, le *Tractatus* ?, c'est-à-dire : qu'en est-il du travail, de degré zéro disions-nous, qui aura à faire advenir effectivement l'espace logique propositionnel comme espace du seul et unique monde ? ; *ensuite*, quel statut pourra-t-il revenir, dans cette perspective que nous essayons de faire nôtre, aux choses et à l'espace, au système ultime en quoi, prise dans leur simplicité irréductible, elles se disposent ?, c'est-à-dire, somme toute : comment résoudre ou désamorcer la difficulté que paraissent devoir faire les propositions élémentaires ?

1.2 Le travail de la négation.

---

de la science, Paris, Aubier Montaigne, 1976, §4.6, p.104. Outre les §4.4-4.6, se reporter au chapitre XII « Sciences non théoriques et connaissance de l'homme », pp.333-354).

[719] E. Schwartz, « Style et contenu formel : le paradigme du travail », art.cité, §2.5, 2), p. 160.

[720] Ce point délicat a été anticipé dans la section 3.1, (paragraphe : « Sur la signification éthique de la monstration »), ainsi que dans la section 3.3 (« Solution de l'équivoque éthique ») du troisième chapitre de la première partie du présent travail.

[721] « Peut-être même pourrait-on s'expliquer par la tonalité pratique de tout style, dans l'œuvre de Granger, la discrétion de son commentaire de l'éthique wittgensteinienne, et une certaine indifférence à distinguer l'indicibilité de la logique et celle de l'éthique. Ainsi mettrait-il en pratique un 'spinozisme' plus radical que celui même dont il a relevé la présence dans l'œuvre de Wittgenstein. Tel serait le dernier lien d'une esthétique du style avec le travail d'une épistémologie comparative : un peu comme si l'aspect laborieux de la vie de connaissance se suffisait comme voie d'accès à cette éternité que nous sentons et expérimentons, et dont le décalage avec la contingence des images et expériences isolées peut déjà donner à une conduite éthique, mais dégagée de toute parénèse, fût-elle comme dans le *Tractatus*, négativement et encore illusoirement circonscrite. » (E. Schwartz, « Style et contenu formel : le paradigme du travail », art.cité, §2.8, b), p.165).

[722] Question que Granger, au seuil du Wittgenstein de 1969 (Paris, Seghers), formule ainsi : « qu'est-ce qui s'exprime par le symbolisme articulé du langage, et ce qui s'exprime ainsi mérite-t-il ou non le nom de l'*être* ? » (repris dans *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, p.15), et qui travaillait déjà l'article de 1951 (« Le symbole et la connaissance du réel II : Phénoménologie du symbolisme scientifique », art.cité) : « La combinatoire logique traduit-elle les lois transcendantales de la pensée objective, ou les lois transcendantes des choses ? » (p.267), voire celui de 1947 (« « Pygmalion » Réflexions sur la pensée formelle », repris comme chapitre inaugural de *Formes opérations objets*, op.cité) : « Spinoza, certes, est allait trop loin, qui croyait au parallélisme des enchaînements de la nature sous le mode de l'étendue et sous le mode univoque de la pensée. Chaque espèce de nature est justiciable d'une forme dialectique particulière de la pensée qui la transpose, mais ne la calque pas. » (p.31). A ce propos, se reporter à E. Schwartz, « In Memoriam. Gilles-Gaston Granger (1920-2016) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1, 2017 : « Il n'est pas sûr qu'une épistémologie comparative des œuvres humaines ait semblé à Granger suffire autrement, comme il l'a dit, que de manière négative, au sens où il lui arrivait de parler d'éthique et de théologie négatives à propos de Wittgenstein, à répondre à la question aristotélicienne [celle du sens ou des sens multiples de l'être] dont il fut, à le bien prendre, un des rares à défendre l'actualité pour la philosophie de notre temps. » (p. 147).

Reprenons : l'*épochè* qu'opère l'Avant-propos du *Tractatus* – somme toute : la suspension de la pensée dans la langue – aurait donc pour envers la *réduction*, qu'on lit dans les élucidations en 1, du monde à la totalité des faits dans l'espace logique (a-subjectif) de la pensée, laquelle réduction libèrerait ainsi la possibilité d'une clarification – c'est bien la tâche que se fixe à lui-même le Traité – de l'*apriori* logique du monde c'est-à-dire de la pensée.

Pour autant, si une telle image – image d'un monde saisi comme faits dans l'espace logique – s'affine et se précise, gagne épaisseur et détail, à mesure que le procès de clarification se déploie, elle n'en demeure pas moins, jusqu'au terme lui-même compris du livre, qu'une simple image, pensive, flottant au-dessus ou à côté du monde de l'existence, c'est-à-dire quelque chose de virtuel. Aussi, tout l'enjeu, parvenu à l'extrême bout de l'ouvrage, serait-il de la réaliser, de l'effectuer, mieux : de l'appliquer : par où, comme s'il y avait là une sorte de confluence, monde et pensée – ce qui s'élucide dans l'ordre de la pensée et ce qui se présente pour nous comme réalité du monde – auraient à se réconcilier ou se joindre, finalement se retrouver et se fondre, au point de ne faire qu'un et le même.

Ceci étant rappelé, penchons-nous sur les élucidations inaugurales du *Tractatus* : elles semblent bien faire la preuve – la chose a souvent été relevée[723] – d'une corrélation essentielle de la langue et du monde, d'une solidarité ou liaison intrinsèque de la proposition-image et du fait dont elle est l'image. De fait, et ne serait-ce que ceci : l'espace logique qui est celui du monde s'avère bien, tout autant, être l'espace propositionnel lui-même[724].

C'est dire, dans cette perspective et si on la développe jusqu'au bout, que seule la construction et la projection d'images logiques serait à même de découper effectivement le monde en faits[725], et partant, de laisser ce dernier advenir comme faits dans l'espace logique[726]. Ce que, à leur manière, semblent bien indiquer et confirmer 3.4 – détermination exclusive du lieu logique, celui d'une situation possible, par la proposition pourvue de sens ; 4.023 et 4.05 – à la proposition, en vertu de son essentielle et insigne bipolarité, revient la tâche de fixer la réalité ; 4.25 – ce qui existe est ce qu'une proposition vraie dit être le cas ; ou encore 4.463 – la latitude laissée à la réalité est déterminée par le seul jeu du sens :

> La proposition détermine un lieu dans l'espace logique [*Der Satz bestimmt einen Ort im logischen Raum*]. L'existence de ce lieu logique [*Die Existenz dieses logischen Ortes*] est

---

[723]Se reporter à M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus, op.cité, Chap.VI « The opening of the Tractatus », §3, pp. 137-140 ; ainsi qu'à J-F Latraverse, « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », art.cité, p. 131-132 : « Les traductions françaises publiées rendent cet incipit [*Die Welt ist alles, was der Fall ist*] par « Le monde est tout ce qui arrive » (traduction de 1961) ou « Le monde est tout ce qui a lieu » (traduction de 1993), ce qui a des conséquences considérables pour la métaphysique qui sous-tend l'ouvrage et pour les relations qui existent entre l'ontologie des faits et la représentation qu'en donnent les propositions. En suivant le texte allemand de plus près, on obtient « Le monde est tout ce qui est le cas », qui compense son manque apparent d'élégance par l'affirmation que le monde est constitué de ce que disent les propositions vraies, « ce qui est le cas » étant délimité et posé comme un fait par une proposition. Pour que « le monde est la totalité des faits » (1.1) et « la totalité des faits détermine ce qui est le cas et tout ce qui n'est pas le cas » (1.12) soient possibles, il faut qu'intervienne la proposition car ce n'est qu'elle qui peut déterminer le contraire d'un fait donné, par sa bipolarité. […] Rappelons-nous aussi 1.13 « Les faits dans l'espace logique sont le monde », l'espace logique étant le lieu dans lequel les propositions effectuent leurs représentations de situations possibles. » ; ainsi qu'à S. Gandon, *Logique et langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, chap.8, §2.4, pp. 243-246 : « Pour l'auteur du *Tractatus*, est réel ce qui rend vrai une proposition ; et ce qui la rend vrai est identifié par la proposition. Le fait ne peut être, comme chez Russell, saisi dans la perception indépendamment de tout jugement. Il n'y a pas chez Wittgenstein de mythe de la réalité brute, saisissable indépendamment de tout système de mesure. […] On n'a pas d'autre accès à la réalité que celui qui nous est donné par l'image. La possibilité d'entrer directement en contact avec le réel dans l'acquaintance n'existe pas dans le *Tractatus*. » (p.244)

[724] En ce sens : « The logical space in which facts exist is not prior to or independent of the logical space in which propositions exist. There is one and only one logical space and it is shared by language and the reality it depicts. » (M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus, op.cité, p.140).

[725] *Tractatus*, 1.2 : « Le monde se décompose en faits. »

[726] *Tractatus*, 1.13 : « Les faits dans l'espace logique sont le monde. »

> garantie par la seule existence des parties constituantes [*die Existenz der Bestandteile allein*], par l'existence de la proposition pourvue de sens [*die Existenz des sinnvolen Satzes*]. [3.4]
>
> La réalité doit être fixée par oui ou par non grâce à la proposition [*Die Wirklichkeit muss durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein*]. [4.023]
>
> La réalité est comparée à la réalité [*Die Wirklichkeit wird mit dem Satz verglichen*]. [4.05]
>
> Si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses subsiste [*Ist der Elementarsatz wahr, so besteht der Sachverhalt*] ; si la proposition élémentaire est fausse, l'état de choses ne subsiste pas [*ist der Elementarsatz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht*]. [4.25]
>
> Les conditions de vérité déterminent le domaine de variation laissé aux faits par la proposition [*Die Wahrheitbedingungen bestimmen den Spielraum, der den Tatsachen durch den Satz gelassen wird*]. [4.463]

Il s'avère néanmoins, en retour et contrairement à ce qui pourrait ainsi sembler, que la langue ne saurait pourtant pas prendre hégémoniquement le dessus sur le monde, puisque, précisément, elle ne saurait faire ni aller sans la donnée préalable d'un monde, disons d'une extériorité, laquelle est nécessaire à la logique si celle-ci veut être en mesure de se déplier – ce qui constitue une sorte de contrepoids « réaliste » au penchant « idéaliste » des positions précédentes, et justement permet de maintenir une forme d'équilibre ou de *statu quo* entre les deux instances[727] :

> L' « expérience » dont nous avons besoin pour comprendre la logique [*Die « Erfahrung », die wir zum Verstehen der Logik brauchen*], ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses [*ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält*], mais qu'il y ait quelque chose [*sondern, dass etwas ist*] : mais ce n'est pas là une expérience [*aber das ist eben keine Erfahrung*].
> La logique est antérieure à toute expérience [*Die Logik ist vor jeder Erfahrung*] – que quelque chose est ainsi [*dass etwas so ist*]. Elle est antérieure au Comment [*Sie ist vor dem Wie*], non au Quoi [*nicht vor dem Was*]. [5.552]
>
> Et s'il n'en était pas ainsi, comment pourrions-nous appliquer la logique [*wie könnten wir die Logik anwenden*] ? 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 ? [5.5521]

Et c'est bien dire ainsi qu'*in fine* le monde, en sa matérialité, a à demeurer extérieur à la pensée c'est-à-dire à la langue, loin que de se trouver être l'œuvre exclusive de cette dernière en laquelle il viendrait ultimement se résorber.

En témoignent à leur tour bien des élucidations du *Tractatus*, celles, en l'occurrence qui justement viennent renverser les rapports, tels qu'établis plus haut, qu'entretiennent la pensée et le monde, la proposition-image et le fait dont elle est l'image, faisant ainsi montre de la solidarité ou de l'essentielle corrélation des deux, ce contre toute hégémonie de la première sur le second (mais aussi, c'est tout un, du second sur la première) : ainsi de 2.12-2.14 qui élucident l'indexation des éléments de l'image et de la configuration qu'ils font sur les objets que l'état de choses, dont elle est l'image, lie, et sur leur constellation ; ainsi de 2.173, laquelle prend acte de l'extériorité de l'image à ce qu'elle figure ; ainsi encore de 2.222-2.224 et 4.031-4.0311, qui stipulent que c'est la comparaison de la proposition avec la réalité dont elle est l'image qui seule permet de fixer la vérité ou fausseté de celle-ci ; ainsi de 6.124 selon quoi les propositions logiques ne font que décrire ou plutôt figurer l'échafaudage du monde, bien loin que de le lui imposer.

---

[727] Sur ce point, se reporter avant tout à S. Gandon, *Logique et langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, Chap.8, §3.1 « Circularité du *Tractatus*. », pp. 249-251.

Soit. Mais il faut aller plus loin. Nous l'avions vu[728] en effet, les élucidations 1-1.21, tout autant que 2.04-2.063, dont du reste les développements respectifs sont strictement parallèles, enveloppent une tension ou discordance, en l'espèce précisément de l'écart qui insiste entre d'une part la réalité [*Wirklichkeit*], de l'autre le monde [*Welt*], et que seul un patient travail peut résoudre. Nous lisons en effet :

> La totalité des états de choses subsistants est le monde [*Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt*]. [2.04]
>
> La subsistance des états de choses et leur non-subsistance est la réalité [*Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit*].
> (La subsistance des états de choses et leur non-subsistance, nous les nommerons respectivement aussi fait positif [*eine positive*] et fait négatif [*eine negative Tatsache*]). [2.06]

Le monde semble être ainsi défini comme stricte positivité – il totalise ce qui a réellement lieu – quant à la réalité, elle paraît englober et les faits positifs et les faits négatifs, c'est-à-dire ne pas se limiter au réel mais aller jusqu'à englober le possible. Aussi la seconde serait-elle irréductible au premier, et là serait la différence des deux. Mais c'est sans lire 2.063, laquelle pose sans ambiguïté la stricte coïncidence, l'identification du *Welt* et de la *Wirklichkeit* :

> La totalité de la réalité est le monde [*Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt*].

Certainement est-ce l'effraction de l'espace logique – ce *rien* qui change tout – qui permet de faire tenir ensemble les deux et de travailler chacun jusqu'à le faire correspondre exactement à l'autre : si, en effet, « la totalité des états de choses subsistants détermine aussi quels sont les états de choses non subsistants » [2.05], ou si (c'est pareil au fond, ayant en tête [2]) « […] la totalité des faits détermine ce qui a lieu, et aussi tout ce qui n'a pas lieu », alors, la formule d'une coïncidence de la réalité et du monde ressort presque naturellement ou mécaniquement[729] : « les faits dans l'espace logique sont le monde » [1.13].

Certes, mais quel travail aura-t-il été en jeu ? Comment la coïncidence des deux aura-t-elle été conquise ? Et surtout : comment, à partir de la donnée de ce qui a lieu, aura pu être tiré tout ce qui n'a pas lieu, ou qui ne subsiste pas ? Comment telle détermination, du négatif par le positif, aura-t-elle opéré ?

Précisément : par le travail même de la négation – *négation* étant pris seulement ici comme opération logique, celle qui inverse le sens d'une proposition[730]. Et ainsi est-ce dire que dès l'ouverture du livre, le négatif est de mise, en ce que son travail a ou aura à convertir le monde [*Welt*] en réalité [*Wirklichkeit*].

Ce qui force, arrivés là, à un examen de la négation[731] en tant que telle :

> On pourrait dire : la négation se rapporte déjà au lieu logique que la proposition niée détermine [*Die Verneinung bezieht sich schon auf den logischen Ort, den der verneinte Satz bestimmt*]

---

[728] Note 67 de la section 2.1 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

[729] Le mot – *mechanically* – est de James Griffin, auquel on se reportera quant à la difficulté afférente à ces élucidations : « […] negative facts are such that once we have a set of positive facts we have a set of negative facts, as it were, automatically. In this sense we can speak of negative facts being inseparable from positive facts. » (*Wittgenstein's Logical Atomism*, Chap.V, §3, p.38)

[730] Et c'est bien, une opération, ce qu'elle est essentiellement pour Wittgenstein : « La négation, l'addition logique, la multiplication logique, etc., etc., sont des opérations. // (La négation inverse le sens de la proposition). » [5.2341]

[731] On pourra, à propos de la négation, en outre consulter : J-P Narboux, « Négation et totalité dans le *Tractatus* de Wittgenstein », in *Lire le* Tractatus logico-philosophicus *de Wittgenstein*, Ch. Chauviré éd., Paris, Vrin, 2009, pp.122-169.

> La proposition négative détermine un *autre* lieu logique que la proposition niée [*Der verneinende Satz bestimmt einen anderen logischen Ort als der verneinte*].
> La proposition négative détermine un lieu logique au moyen du lieu logique de la proposition niée [*Der verneinende Satz bestimmt einen logischen Ort mit Hilfe des logischen Ortes des verneinten Satzes*], en décrivant son lieu logique comme se situant en dehors du premier [*indem er jenem ausserhalb diesem liegend beschreibt*].
> 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. [4.0641]
>
> Les propositions « p » et « ~ p » ont un sens opposé [*entgegengesetzten Sinn*], mais il leur correspond une seule et même réalité [*aber es entspricht ihnen eine und dieselbe Wirklichkeit*]. [4.0621]
>
> Le signe de la proposition négative doit-il être construit à partir du signe de la proposition positive ? Pourquoi ne devrait-on pas pouvoir exprimer la proposition négative au moyen d'un fait négatif ? (Par exemple : que « a » ne soit pas dans une certaine relation avec « b » pourrait exprimer que aRb n'a pas lieu.)
> Mais alors la proposition négative est encore indirectement construite au moyen de la positive.
> La *proposition* positive doit présupposer l'existence de la *proposition* négative, et vice versa. [*Der positive Satz muss die Existenz des negativen Satzes vorausseten und umgekehrt*] [5.5151]

Et là encore : une tension ou discordance apparente. Si à « p » et « ~ p » correspond une unique réalité, et si « la négation se rapporte déjà au lieu logique que la proposition niée détermine », on comprend mal[732], au premier abord, comment la proposition négative pourrait par ailleurs déterminer « un autre lieu logique que la proposition niée ».

Plus précisément, le dilemme est, nous semble-t-il, celui-ci : *d'une part*, la proposition négative, en tant qu'elle est une *proposition*, ne saurait être déterminée comme image de rien, c'est-à-dire comme image d'un fait négatif, c'est-à-dire comme figurant quelque chose qui n'existe pas : car alors elle se réduirait à un rien qui s'applique sur rien, et la projection, tournant à vide, tomberait elle-même dans le vide ; *de l'autre*, la proposition négative, en tant qu'elle est *négative*, ne saurait se rapporter à autre chose qu'à ce qui précisément *n'*a *pas* lieu, car sinon, elle serait par là même positive : plutôt que de dire ce qui n'a pas lieu, elle se réduirait à énoncer ce qui a lieu à sa place[733], et partant, plutôt que d'indiquer une place vide ou inoccupée dans l'espace logique, soit la possibilité d'une existence, elle ne ferait que, encore et toujours, dire le réel. Bref : soit on essaie de s'en tenir au possible, mais on ne saurait le déployer à partir de rien, soit on s'en remet au réel pour l'en tirer, mais alors celui-ci vient boucher le possible à mesure qu'on le déblaie.

Comment alors parvenir effectivement à trouer le réel, à ménager des places vides au cœur du monde existant, à déplier le possible et creuser du vide dans l'être ? Soit : comment convertir effectivement le monde [*Welt*] en réalité [*Wirklichkeit*], c'est-à-dire réaliser l'espace logique comme espace du monde, et ainsi laisser advenir ou se déployer le monde comme faits existants dans l'espace logique des possibles ou sur la toile de fond qu'il fait ?[734] Comment pareille « néantisation » opère-t-elle ?

---

[732] A propos du second paragraphe de 4.0641, Max Black écrit, dans son *Companion* : « This remark might suggest that W. intended to say that the meaning of ~p was the same as 'something *other than p* is the case'. But the general trend of W.'s remarks concerning negation tells against his interpretation. (This passage, and the one that immediately follows, may have been written at a time when W. thought that 'logical space' consisted of both positive and negative possibilities.) »

[733] « La question est proprement celle-ci : y-a-t-il des faits en dehors des faits positifs ? (Il est en effet difficile de ne pas confondre ce qui n'a pas lieu avec ce qui *a lieu* à la place.) » (*Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, entrée du 25 novembre 1914).

[734] On comprend alors le jugement porté par Wittgenstein, à une date plus tardive, sur Heidegger (semble-t-il à propos de la conférence de 1929, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dont on pourra consulter la traduction française dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger) : « Je puis sans mal me représenter ce que Heidegger

Par inversion du sens précisément, c'est-à-dire par jeu de l'opération *logique* de négation : il s'agira, à partir de la réalité, *i.e.* de ce qui subsiste ou a lieu et de son image, de déterminer ou construire, par application de la *négation*, l'ombre[735] – l'ombre de la proposition qui vient figurer le réel – et de la laisser porter sur le monde, ce qui reviendra à faire place nette pour une inexistence, *i.e.* pour ce qui n'a pas lieu mais qui aurait pu, soit : le possible.[736] Non pas qu'il soit question de figurer ce qui aurait pu avoir lieu à la place du réel qui présentement advient, mais bien plutôt de montrer que ce réel aurait très bien pu ne pas avoir lieu, sans que rien du reste du monde n'en soit pourtant affecté ou changé[737]. Seulement ainsi, contingence du réel et miracle de l'existence seront en mesure de se montrer, non point de se dire, car les dire béatement, cela reviendrait ni plus ni moins à cesser de travailler, c'est-à-dire à cesser de faire travailler la négation, c'est-à-dire à cesser de possibiliser le réel ou de néantiser l'être, et donc à cesser de s'étonner.

On comprend ainsi – ni discordance ni contradiction – *et* que la proposition négative et la proposition niée se rapportent au même lieu logique, qu'aux deux corresponde une même réalité, *et* que, dans le même temps, la proposition négative détermine un autre lieu logique que la proposition niée. Ce que, du reste, attestent les *Carnets* :

D'une part :

> Pour qu'il puisse y avoir un *état de choses négatif*, il faut qu'il y ait l'*image* de l'état de choses positif [*Damit es den negativen Sachverhalt geben kann, muss es das Bild des positiven geben*]. [3.11.14, nous soulignons]
>
> Quand une image [*ein Bild*] représente [*darstellt*], de la manière ci-dessus mentionnée [*i.e.* en tant qu'image logique d'un état de choses], ce-qui-n'a-pas-lieu [*was-nicht-der-Fall-ist*], c'est aussi seulement en représentant cela-même qui *n'a pas lieu* [*dass es* dasjenige *darstellt, das nicht der Fall* ist].
> Car l'image dit en somme : « *Voici* comment ce n'est *pas* » [so *ist es* nicht], et la réponse à la question : « ce n'est pas comment ? [wie *ist es nicht* ?]» est justement la proposition positive.
> On pourrait dire : la négation se rapporte déjà au lieu logique que détermine la proposition niée. [3.11.14]

Mais il faut ajouter alors, *de l'autre* :

> La proposition négative détermine *un autre* lieu logique que la proposition niée [*Der verneinende Satz bestimmt einen anderen logischen Ort als der verneinte*].

---

veut dire par 'être' et 'angoisse'. C'est une tendance naturelle 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. Etonnement 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*. A coup sûr, je tiens pour important que l'on mette un terme à tout le bavardage sur l'éthique (s'il y a là une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.). 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. […] Mais la tendance à se jeter contre la limite, le fait que l'on s'y jette, *indique quelque chose*. » (*Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, trad.fr.citée, « Lundi 30 décembre 1929 (chez Schlick) : Sur Heidegger », pp.38-39).

[735] « Cette ombre que l'image projette en quelque sorte sur le monde, comment puis-je exactement la saisir ? / Il y a là un grand mystère. // C'est le mystère de la négation : les choses ne se passent pas ainsi, et pourtant nous pouvons dire *comment* les choses *ne se passent pas*. » (*Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, entrée du 15 novembre 1914).

[736] « Non p » et « p » se contredisent, elles ne peuvent être vraies toutes deux. Pourtant je puis les formuler toutes les deux, les deux images existent. Elles sont côte à côte. » (*Carnets 1914-1916*, trad.fr.citée, entrée du 9 novembre 1914 ».

[737] *Tractatus*, 1.21 et 2.061-2.062.

> La proposition niée ne détermine pas seulement la frontière entre le territoire nié et le reste, mais aussi elle indique déjà le territoire nié [*Der verneinte Satz zieht nicht nur die Grenzlinie zwischen dem verneinten Gebiet und dem übrigen, sondern er deutet auch schon auf das verneinte Gebiet*]. [3.11.14]

L'état de chose négatif ne tire ainsi son existence que de l'existence de l'image de l'état de choses positif. Mais l'ombre que ménage cette dernière n'en est pas moins réelle : la place vide, ouverte dans l'espace du monde par là converti en espace logique, *subsiste*. Ce qui permet d'échapper à la fausse alternative que font réalisme et idéalisme du possible[738] : d'une part le possible n'a pas d'existence indépendamment de l'exercice de la pensée : il ne la précède pas à la manière d'une grille ontologique qui viendrait la contraindre, de l'autre, il n'est pour autant pas un simple être de pensée mais existe réellement dans le monde. Les faits négatifs n'existent pas sans la pensée mais existent néanmoins à même le monde une fois qu'elle les a construits. Autrement dit : l'espace logique est le résultat d'un travail que la pensée opère sur le monde afin de l'échafauder logiquement, mais ce travail est de nature ontologique : par lui c'est bien l'espace logique du monde lui-même qui advient effectivement à chaque fois. Bien qu'issu d'un travail noétique, l'échafaudage n'en est pas moins à chaque fois réel. Ainsi seulement le *Welt* devient-il *Wirklich.*

Quant à cette place vide, ce territoire déterminé et exactement circonscrit comme dehors ou extérieur du territoire nié, voici comment Wittgenstein le pense, dans les *Carnets* (la seconde entrée étant elle-même en partie reprise dans le *Tractatus*, en 4.463) :

> Ou plutôt, « p » et « ~p » sont comme une image et la partie de son plan infini qui lui est extérieure (le lieu logique) [*sind wie ein Bild und die unendliche Ebene ausserhalb dieses Bildes (logischer Ort)*].
>
> Cet espace infini extérieur, je ne puis le produire qu'au moyen de cette image, en le délimitant par elle [*Den unendlichen Raum ausserhalb kann ich nur mit Hilfe des Bildes herstellen, indem ich ihn durch dieses begrenze*]. [9.11.14]
>
> Pensons à la représentation de faits *négatifs* au moyen de *modèles*.
> Par exemple : deux trains ne doivent pas être sur les rails dans telle ou telle position. La proposition, l'image, le modèle sont, – en un sens négatif, – comme un corps solide qui limite la liberté de mouvement des autres corps [*wie ein fester Körper, der die Bewegungsfreiheit der anderen beschränkt*] ; en un sens positif, comme l'espace délimité par la substance solide dans lequel un corps est logé [*wie der von fester Substanz begrenzte Raum, worin ein Körper Platz hat*].
>
> Cette représentation est *très* claire et devrait conduire à la solution. [14.11.14]

C'est bien par projection d'une image et négation de celle-ci que l'espace logique advient en tant que tel, et ouvre le monde à l'infini du *ne pas*, soit au champ du possible.

On comprend alors – par-delà, comme nous l'avions vu, ceci qu'elle permet de garantir que toute proposition, aussi complexe ou composée soit-elle, sera bien image logique d'un fait[739] – que le *Tractatus* vienne précisément culminer dans les élucidations 6 et 6.001,

---

[738] Sur ce point, se reporter aux analyses de S. Gandon, *Logique et langage dans le premier Wittgenstein*, thèse citée, chap.8, pp. 219-267, en particulier l'introduction ainsi que le §3.1. Nous lisons notamment ceci : « C'est la projection de l'image sur la réalité (l'ombre de l'image) qui constitue l'être de la possibilité. Comme chez Russell, la possibilité non actualisée n'est rien d'autre qu'une représentation fausse. Sans image, pas d'ombre et donc pas de possible. » (p. 237).

[739] Section 2.2 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail, en particulier la note 73.

longuement préparées par celles en 5, soit dans la donnée de la forme générale de la proposition, justement réécrite là en usant du seul opérateur de négation conjointe[740].

Telle formule s'avère ainsi, à la lumière de ce qui précède, être la formule même de la néantisation ou possibilisation du réel, soit la formule de la mutation du monde en faits dans l'espace logique c'est-à-dire d'une mutation du *Welt* en *Wirklichkeit*, soit la formule du bonheur du monde, c'est-à-dire la formule d'un travail à venir, et partant la formule même de l'éthique entendue comme fin architectonique du système qu'est le *Tractatus*.

C'est dire aussi qu'elle constitue le terme du mouvement d'explicitation – et là encore c'est bien le même mouvement d'unification qu'on avait dit[741] qui se découvre être à l'œuvre, lequel mouvement s'avère ainsi traverser de part en part, à la manière d'une lame de fond vers l'Un se frayant sous l'ordre apparent des matières qui au premier abord paraît rhétoriquement disposer le livre, et que cette lame précisément dérange jusqu'à le rebattre et faire éclater – du Je philosophique. Ce dernier, tout du long, aura connu bien des péripéties : en tant qu'œil qui lui-même ne se voit pas mais qui finit par se retourner sur lui-même et partant aperçoit qu'il n'est que l'idéalisation d'un œil de chair et partant de l'homme – homme qui, par érection de l'empirique en transcendantal et confusion des deux, s'idéalise et s'érige en sujet connaissant, sujet lui-même et corollairement objectivé en corps humain – il aura dû, mettant en cela fin à tout égoïsme et autoposition de l'homme en centre du monde, couper les amarres avec l'individu partie du monde avec quoi il se confond et s'identifie, et ainsi prendre statut de point sans extension, soit de simple focale ou *situs* de l'ouverture locale d'un monde[742]. Il aura dû ensuite anticiper qu'il est, là même et encore, trop en position de vis-à-vis ou de spectateur du monde : ayant à se fondre, en tant qu'opérateur de l'advenue d'un monde, dans le plan ou l'immanence même du monde qui par lui adviendra[743]. On comprend désormais et finalement ce que veut dire œuvrer ou travailler à pareille libre advenue : en ménageant un espace, à même le monde, pour l'advenue des faits, en l'occurrence l'espace logique du possible, lequel, contre toute hypostase, ne saurait se déplier que par construction, projection, application et négation effectives de propositions, à même le monde. Alors et alors seulement les choses seront-elles effectivement en mesure de se donner en chair et en os, sans retenue, ni réserve ni pudeur aucunes, puisque ne se montrant pas ni n'étant à proprement parler présentes, étant pour rien ni personne qu'elles se donnent. Alors en effet, et alors seulement, lorsque le Je focale se sera converti en opérateur actif de monde c'est-à-dire en opérateur de double négation, le monde tel qu'environné ou troué d'ombre adviendra. Et alors seulement la limite absolue du monde c'est-à-dire du sens, somme toute la critique, sera-t-elle effective : en ce qu'à chaque fois, sur le texte des propositions images effectivement projetées et par application, pourvues d'un sens déterminé, se montrera, se tracera en se montrant la forme logique, alors et par là seulement, forme du monde (tout autant que de la langue[744] : les deux, monde et langue étant par là, et là seulement, finalement réconciliées : la langue cessant là seulement, en tant qu'ennuagée et flottante, de nourrir l'exception des hommes et partant d'empêcher ou limiter ou bloquer la donation des choses, ce en se faisant enfin scène, scène sans personne sans spectateur sans rien, pour la libre venue des choses, venue dont le miracle sera là seulement attesté sans pourtant savoir être dit, le dire revenant à parler de trop soit à

[740] Voici comment, selon M. Black, elle opère : « The most general truth fonction can be obtained as follows : Take any selection of elementary propositions and form the conjunction of the negation of each of them ; then add this proposition to the set of elementary propositions ; take any selection from the enlarged set, jointly negate them , add the new proposition to the set ; and continue in the same way. » (*A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, op.cité, LXIX, p. 312). On pourra en outre se reporter au chapitre 10 « Logic and the General Form of a Proposition », pp. 230-254, du livre de M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus, op.cité.

[741] Section 2.3 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

[742] Première étude de la seconde partie du présent travail, en particulier §2.3.

[743] Deuxième étude de la seconde partie du présent travail, en particulier §1.3.

[744] Sur ce point, se reporter aux analyses de la section 2.1 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

s'arrêter de construire des images et de les nier, donc à s'arrêter de servir le monde : *l'espace du monde est la langue elle-même c'est-à-dire la pensée*).

Notons en outre que ce travail minimal de négation, étant de degré zéro – de degré zéro puisque ne faisant fond en le déployant indéfiniment que sur le calcul classique des propositions c'est-à-dire sur le logique *stricto sensu*, en tant qu'il est lui-même le degré zéro de l'opposition d'une forme et d'un contenu, l'objet n'étant que l'ombre ou la stricte vacance de l'opératoire – travail, donc, de production de l'espace propositionnel des faits qui, par lui seul, devient espace logique effectif du monde ainsi converti en *Wirklichkeit*, reviendra précisément à la volonté telle que déterminée ultimement[745] comme *vouloir du monde lui-même*. Autrement exprimé : ultimement est-ce le monde lui-même qui travaillera, en se donnant ou s'écrivant dans sa propre immanence, pour ainsi dire à même lui-même – *archi-écriture* pourrait-on tenter : en ce qu'elle est originaire, étant écriture du monde lui-même, et en tant que, puisque ce qui sur elle se montre ne saurait être lu c'est-à-dire dit[746], elle n'est le support, dépôt, substitut ou lieutenant, d'aucune voix – un espace ou une scène, à sa propre libre advenue – la liberté transcendantale étant effectuée finalement dans et par l'acte lui-même qu'elle rend possible et qui en retour l'atteste.

D'une part en effet, le *vouloir* ne saurait aller sans une occupation, un travail, ni l'éthique sans la dotation d'un contenu : sans quoi l'absorbement dans le monde, lequel absorbement, la détermine, finirait par se rompre, l'égoïsme c'est-à-dire l'exception, faire retour. Dans cette perspective, seul le degré zéro d'un travail – lequel travail n'œuvre ainsi que minimalement, c'est-à-dire sans forcer le monde dans le moule des contenus formels logico-mathématiques dont l'application à l'individuel rencontré dans l'empirie, laisse à chaque fois un résidu, et qui ne l'approchent donc stylistiquement qu'à mesure qu'ils le font indéfiniment reculer et réservent ce qui, de lui, leur échappe[747] – saura lui convenir, d'autant plus, précisément, qu'il aura dû renoncer, afin d'être transcendantal et non point empirique, à modifier le contenu du monde, soit à changer ce qui a lieu, les faits : son opération portant seulement sur les *limites* du monde qu'il fait varier.

De l'autre, la production des propositions-images ne saurait aller sans supposer ou mettre en œuvre une volonté[748], c'est-à-dire sans être à chaque fois l'œuvre d'un vouloir[749] : « nous nous faisons des images des faits », lit-on dans le *Tractatus* en 2.1 – ce qui suffit bien à

---

[745] Sur ce point, se reporter en particulier à la fin de la section 1.3 ainsi qu'à la section 2 (en particulier 2.3) de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[746] Ce point avait été approché dans la note 187 de la section 3.1 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

[747] Sur cette dialectique à l'œuvre dans la saisie de l'individuel, se reporter à G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, op.cité, chap.VII, §7.3, 7.11, 7.12, 7.13, 7.23-26 ; ainsi bien-sûr qu'à l'ouverture de *l'Essai d'une philosophie du style*, op.cité, Chap. I, en particulier § I.4, à propos de l' « individualité conceptualisée », pendant de l' « universalité sans concept » kantienne.

[748] Ce point a été mis, pour la première fois nous paraît-il, en lumière par S. Gandon, dans *Logique et langage chez le premier Wittgenstein*, thèse citée, Chap.8, §2.2, pp. 239-242 : « Non seulement le possible est relativisé à la proposition, mais en plus, l'image est comprise, dans le *Tractatus*, comme étant le résultat de l'activité d'un sujet. Wittgenstein dit à plusieurs reprises que les images sont des faits, indiquant par là qu'elles sont une combinaison d'éléments qui contiennent en eux-mêmes leur forme (qu'elles ne sont pas un mélange amorphe de choses). Cette affirmation ne doit cependant pas faire oublier que les images se distinguent des faits par un trait essentiel : elles sont intrinsèquement dépendantes de notre volonté. Comme le dit l'auteur : « nous nous faisons des images des faits. » Les hommes ont le pouvoir de combiner les représentants de la manière qu'ils veulent. Wittgenstein ne pourrait certainement pas dire : « nous faisons les faits». Qu'un état de choses subsiste est en effet complètement indépendant de ma volonté. Par contre, il est absolument fondamental que la subsistance de l'image dépende de ma volonté. On ne constate pas qu'une pensée subsiste ; qu'elle subsiste est le résultat d'un faire. Pour Wittgenstein, comme pour le Russell de 1910, la proposition est le résultat d'une activité humaine. » (pp.239-240)

[749] « Ou bien l'erreur provient-elle ici de ce que le *désir* (ainsi que la pensée) est déjà une activité de la volonté ? (Et en ce sens un homme *sans* volonté serait assurément privé de vie.) // Mais peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir) mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique. » (*Carnets 1914-1916*, entrée du 21 juillet 1916).

faire la preuve qu'elles sont, ces images, le résultat d'un *faire* et partant le projet d'une volonté : et bien curieux projet, certes et en effet, puisque ressortant d'un *agir* qui laisse être, et en tant que tel, qui se limite à figurer, redoubler ou réfléchir, ce qui a lieu – la pensée se bornant à être, si elle se résout à sa propre essence telle que par elle-même élucidée, c'est-à-dire si elle se résout à être heureuse, le renvoi spéculaire du monde, que le monde opère sur lui-même – donc, somme toute, n'étant pas un projet du tout, puisque ne projetant rien sinon des reflets, des images de ce qui est, n'entendant rien changer au monde ni rien faire contre lui, mais seulement libérer l'espace et ainsi faire place nette pour que le monde tel qu'il est et tel que lui-même se veut, bref ce qui advient, advienne librement.

Aussi bien l'éthique, *à venir* et telle que le livre entier la prépare et l'anticipe, ne consistera-t-elle en rien qu'en la *production* d'images logiques : et c'est bien dire, en termes aristotéliciens, qu'elle sera plus *poêsis* – la production ayant sa fin au dehors d'elle-même, en l'occurrence dans l'œuvre qu'elle vise et cherche à produire – que *praxis* – cette dernière étant à elle-même sa propre fin, et son résultat, nullement extérieur à elle-même[750] –, à préciser cependant qu'une telle *poiêsis* aurait ceci de singulier qu'elle ne serait ou ne viserait pas, en dernier lieu, la production d'un fait du monde dans le monde mais plutôt celle de la forme même de ce dernier, laquelle n'est pas un fait, soit sa propre limite, telle qu'elle aura à se montrer dans l'immanence de la proposition par elle produite, laquelle proposition, certes, mais elle seule, est un fait du monde ; et à préciser en outre qu'une telle production, non pas son produit, ne serait pas moyen en vue d'autre chose mais bien à elle-même sa propre fin, puisque ne se durant ou continuant que d'elle-même.

Se découvrirait ainsi que la fin ultime, architectonique, venant parachever et couronner le système en son entier aura à être non pas *thêoria* ni vie contemplative[751], et encore moins *noêsis noêseos*[752], mais une sorte, pour ainsi dire, *d'art absolu*, en la figure d'un sublunaire – sublunaire libre de tout Ciel ainsi que d'un premier moteur immobile, venant, à leur manière, le relativiser – qui lui-même et dans sa propre immanence se mouvemente en se travaillant de l'intérieur, et ce faisant travaille à son propre et entier bonheur, le souverain bien n'étant autre, dans cette perspective, que le bonheur du monde lui-même[753], et la vie bonne, accomplie, qu'il vise, n'étant autre que vie du monde lui-même, c'est-à-dire vie logique qui, parce que logique c'est-à-dire au clair avec elle-même et œuvrant logiquement, cesse de se mettre à part ou en sécession du monde c'est-à-dire d'être malheureuse[754].

---

[750] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, 1994, Livre I, chap.1, 1094a1-6 : « Tout art, et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix, tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent. » ; Livre 6, chap.2, 1139b2-4 : « La pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée commande également l'intellect poétique, puisque dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire dans l'action, ce qu'on fait <est une fin au sens absolu>, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet. » ; Livre 6, Chap.5, 1140b6 : « Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin. » Voir également les intéressantes analyses de Laurent Danon-Boileau, dans « Sur la notion de Télos, de Praxis et de Poiésis », *L'information grammaticale*, n°51, 1991, pp.19-20 ; ainsi que le dernier chapitre du livre de G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, op.cité.

[751] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr. citée, Livre X, chap.7 et 8.

[752] Aristote, *Métaphysique*, trad.fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, 2004, Livre Λ, chapitres 7 et 9, qu'il faudrait faire tenir avec les chapitres 7 et 8 du Livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, ainsi qu'avec le livre III, notamment les chapitres 4 et 5, du *De l'âme*.

[753] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr.citée, Livre I, chap.1 et chap.5.

[754] Il faudrait en outre examiner si un tel dérangement de la pensée aristotélicienne ne va pas sans avoir des effets sur la ressaisie de la logologie sophistique que propose B. Cassin, contre Aristote. N'y-a-t-il pas là en effet une sorte de cas limite du performatif en la figure même d'un constatatif strict : dire le monde c'est-à-dire le figurer étant précisément, c'est ce que permettrait de penser Wittgenstein, une manière limite de faire et d'agir sur lui,

Reste à examiner ce qu'il en va, dans une telle perspective, de la substance du monde, soit des choses qui composent les états de choses ainsi que de l'espace (logique) qui est leur.

1.3 La substance du monde

En un sens, tout l'effort de Wittgenstein, dans le *Tractatus*, aura consisté à tenter de court-circuiter l'espace des choses et les difficultés y afférentes, en s'en remettant à un unique référentiel logique, en l'occurrence l'espace propositionnel des faits[755] : un survol par la table viendrait dispenser d'une enquête indéfinie par le menu, le travail de l'opérateur de négation suffisant à faire le monde heureux, c'est-à-dire à le réconcilier avec lui-même, telle réconciliation, bien que n'en ayant jamais fini de se déployer et étant pour ainsi dire marquée d'un essentiel et irréductible *et caetera*, n'en étant pas moins absolue c'est-à-dire sans résidu aucun.

Pour autant, que l'espace des faits soit en mesure de se déplier et d'échafauder effectivement un monde, cela suppose que des, sinon toutes les, propositions élémentaires aient été données : sans elles, les tables (de vérité) ne sauraient que tourner à vide et l'espace logique qu'elles montrent ne serait nullement raccordé ou accroché au monde – étant les noms, lieutenants des choses, à la manière d'antennes, qui ont à épingler la proposition sur la réalité[756], de même que la volonté empirique est, nous l'avions vu, ce qui vient raccrocher la volonté transcendantale au réel[757], permettant ainsi à son travail d'être effectif – bref flotterait au-dessus du monde et *in fine* ne serait espace de rien.

Or, si le *Tractatus* élucide bien la proposition élémentaire comme concaténation de noms, laquelle concaténation est simple réplique de la constellation déterminée que font les choses[758], s'il explicite bien la forme c'est-à-dire la chose comme condition ou possibilité, garantie de la structure déterminée d'un état de choses déterminé[759], telle forme logique étant tout autant forme de la proposition élémentaire[760], cette dernière étant image ou *tableau vivant*[761], il n'en demeure pas moins que Wittgenstein ne donne pas d'exemple déterminé de proposition élémentaire ni n'exhibe de chose[762], pas plus qu'il ne précise ce qui serait un

---

c'est-à-dire d'agir sur ses limites, soit sur son bonheur ? Il faudrait cependant noter que le performatif à l'œuvre ne changerait pas l'état du monde en faisant événement en lui, mais aurait précisément un effet non pas *dans* mais *sur* lui pris en son entier, c'est-à-dire sur sa manifestation ou apparaître même. On pourra consulter, dans cette perspective, deux textes de B. Cassin : « La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy, Paris, Brepols, pp.113-147 ; ainsi que : « Sophistique, performance, performatif », *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 25 Novembre 2006*, Paris, Vrin, 2007.

[755] En ce sens : « But if the demand for simple signs is not the source of Wittgenstein's claim that elementary propositions are logically independent, what is ? // The most plausible answer to this question is that the demand for the independence of elementary propositions arises out of Wittgenstein's conviction that propositional logic is the essence of all representation as such. The framework intuition that Wittgenstein shares with Frege and Russell – that logic is the essential framework for all thought insofar as it aims at truth – is, for Wittgenstein, equivalent to the idea there is a pure, a priori system of logic that is independent of anything empirical. Logic concerns only what is essential to all propositions that represent states of affairs. Logical inference, or logical relations between propositions, must, on this view, be independent of the content of the propositions. For Wittgenstein, this means that logical relations between propositions arise exclusively ou of the sharing of truth arguments. » (M. McGinn, *Elucidating the* Tractatus, op.cité, Chap.VI, §4, p.142.)

[756] *Tractatus*, 2.1514, 2.1515.

[757] Voir la section 2.3 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[758] *Tractatus*, 2.13-2.15 ; 3.21-3.22 ; 4.22

[759] *Tractatus*, 2.03-2.034.

[760] *Tractatus*, 2.15-2.151 ; 2.16-2.182.

[761] *Tractatus*, 4.0311.

[762] *Carnets 1914-1916*, entrée du 21 juin 1916 : « Notre difficulté consistait en ceci que nous parlions toujours d'objets simples sans pouvoir en exhiber un seul. » ; entrée du 16 juin 1915 : « Ma difficulté consiste certainement en ce que, dans toutes les propositions qui me viennent à l'esprit, des noms se présentent, mais qui doivent disparaître sous l'effet d'une analyse plus poussée. Je sais qu'une telle analyse est possible, mais ne suis pas en état de la mener à son terme. En dépit de quoi, je sais selon toute apparence que, si l'analyse était menée à

calcul des choses, calcul sur lequel aurait à se montrer – de même que se montre, sans savoir pourtant être dite, la forme logique des faits sur le texte unique du calcul des propositions – la forme tant des choses que des propositions (élémentaires)[763].

Certes, on le voit considérer, en 2.0251 (ainsi qu'en 2.0131), les dimensions qualitatives des objets, soit « l'espace, le temps et la couleur (la capacité d'être coloré) » en tant que *formes*, et partant les envisager comme candidats potentiels au titre de *choses ultimes*.

Les choses ou plutôt le système qu'elles font – soit le système de toutes leurs combinaisons possibles en états de choses[764] – constitueraient ainsi le canevas virtuel sur quoi se trame toute manifestation actuelle d'un monde : tel son déterminé, telle couleur effectivement perçue, telle rugosité ne seraient que l'actualisation de la possibilité d'avoir une hauteur déterminée, de recevoir telle couleur, d'opposer telle résistance ou texture au toucher, soit l'actualisation d'un lieu de l'espace virtuel des choses[765].

Et aussi comprendrait-on, en outre, et cela serait déjà une raison suffisante, que l'investigation d'un tel espace, si on voit bien en quoi elle aurait à consister – soit, dans un lexique qui n'est pas celui de Wittgenstein, en l'explicitation, par variation eidétique, des structures noématiques des objets – parce qu'elle risque de n'en avoir jamais fini, d'être une tâche sans fin et donc de faire reculer à chaque fois, de remettre à plus loin et plus tard l'idéal éthique qui le meut, d'une réconciliation du monde, ne soit, par le *Tractatus,* nullement réalisée, c'est-à-dire, précisément : qu'elle soit par lui court-circuitée[766].

Surtout, c'est qu'on voit Wittgenstein mettre en garde contre le risque, qui à chaque fois guette, de croire tenir une chose absolument simple ou une proposition absolument élémentaire, bref de les identifier trop hâtivement. En effet, si les énoncés de couleur ont pu sembler pouvoir prétendre au statut d'énoncé d'absolument élémentaire, Wittgenstein, *in fine*, en 6.3751[767], le leur refuse :

> Que, par exemple, deux couleurs soient ensemble en un même lieu du champ visuel est impossible [*unmöglich*], et même *logiquement* impossible [*logisch unmöglich*], car c'est la structure logique de la couleur [*die logische Struktur der Farbe*] qui l'exclut.
> […]
> (Il est clair que le produit logique de deux propositions élémentaires ne peut être ni une tautologie ni une contradiction. Enoncer qu'un point du champ visuel a dans le même temps deux couleurs différentes est une contradiction.)

Qu'un point ne sache pas être à la fois blanc et noir, *d'une part*, telle impossibilité est inscrite dans l'espace logique même de la couleur – elle ne saurait être rabattue sur une contingence physique ni saisie comme simple régularité empirique –, *de l'autre* et surtout :

---

son terme, le résultat en devrait être une proposition qui contiendrait encore des noms, des relations, etc. En bref, il semble que j'aie de cette manière conscience d'une forme, sans en connaître un seul exemple. »

[763] En ce sens, G.G. Granger : « La substance du monde, l'ensemble des choses, dessine l'espace de tous les faits possibles. Cette forme logique se montre donc aussi bien comme invariant et contrainte de l'arrangement des faits que comme possibilités de combinaison des choses. La première perspective se reflète dans le langage comme règles de calcul des propositions, la seconde demeure cachée : en vain Wittgenstein tentera-t-il de dégager une « logique des choses », en s'attaquant par exemple à une théorie *a priori* des couleurs. Et cet échec, sans doute, est l'une des origines de l'évolution de Wittgenstein vers la philosophie des *Recherches*. » («*Logisch-philosophische abhandlung* et *Logischer aufbau der welt* : le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap », in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, §2.2, p. 238 ; voir également le décisif §4.1, pp. 254-255)

[764] *Tractatus*, 2.013.

[765] *Tractatus*, 2.023-2.0233.

[766] *Carnets* : « Il semble qu'il n'y ait finalement pas à produire une sorte d'inventaire logique, comme je me l'imaginais auparavant. » [19.6.15]

[767] Voir également l'entrée du 8 janvier 1917 : « Il est clair que le produit logique de deux propositions élémentaires ne peut jamais être une tautologie. // Si le produit logique de deux propositions est une contradiction, et si ces propositions semblent être élémentaires, on voit que dans ce cas l'apparence est trompeuse. (Par exemple : A est rouge et A est vert.) »

telle conjonction, exclue certes par la structure logique de la *Farbigkeit*, viendrait détraquer la table de vérité définitoire du produit logique – 'p' et 'q' vraies ensemble : (VFFF) –'p' et 'q' s'excluant ici mutuellement et ne sachant donc précisément pas être vraies simultanément : une ligne ferait en quelque sorte défaut à la table.

De deux choses l'une alors : *ou bien* on posera que l'espace des choses permet d'assurer que tel fait ne saurait se présenter empiriquement ou telle proposition complexe surgir – c'est dire, dans cette perspective, que l'espace des choses, dual de celui des états de choses, sert de garant à la bonne marche du calcul des propositions et au déploiement de l'espace propositionnel des faits, en ce qu'il empêche, en excluant *a priori* certains cas et donc la construction de certaines images, que le contenu des propositions ne vienne affecter le déploiement de la logique des faits – mais c'est être dogmatique, telle solution étant suspendue comme à un fil à la donnée d'une logique des choses qui n'est justement pas donnée, son défaut forçant à la supposer sans la manifester, l'exhiber effectivement et de manière systématique ; *ou bien* on s'en remettra à ceci que, l'une excluant l'autre et les deux n'étant donc pas indépendantes l'une de l'autre, puisque de la vérité de l'une pouvant être tirée la fausseté de l'autre (ou d'un état de choses subsistant, la non-subsistance de l'autre), elles ne sont nullement élémentaires[768] – cela revient somme toute à admettre que le procès d'analyse a été comme arrêté en chemin et nullement mené jusqu'à son terme : et ainsi explique-t-on qu'il n'ait pas encore buté sur de l'absolument simple – mais ce n'est là que repousser le problème, et renvoyer à plus loin la difficulté plutôt que la résoudre.

Tout, dans le *Tractatus*, est donc suspendu au *simple* : et le simple recule ou se réserve à mesure qu'il est approché. Partant, telle simplicité absolue devra être certainement saisie comme idéal venant réguler la bonne marche de tout l'ensemble, mieux : du système, et n'être ainsi jamais effectivement donnée au présent : en tant qu'exigence de la pensée[769] et réquisit de l'éthique.

Soit. Mais comment alors assurer que cette idéalité du simple, en tant que celui-ci est l'horizon du mouvement d'analyse, ne se convertisse pas en une distance réelle et irréductible, partant infranchissable, celle-là même qui séparerait de l'effectuation de l'éthique, l'empêchant à chaque fois d'advenir ?

Certainement en prenant acte de ce que toute proposition, si on neutralise sa complexité c'est-à-dire son contenu, peut fonctionner comme proposition élémentaire, c'est-à-dire en faisant porter tout le poids sur l'*application*. Et c'est bien là ce sur quoi Wittgenstein paraît, dans le *Tractatus* en 5.557, miser :

> L'*application* de la logique décide qu'elles sont les propositions élémentaires [*Die Anwendung der Logik entscheidet darüber, welche Elementarsätze es gibt*].
> Ce qui appartient à son application, la logique ne peut le présupposer [*Was in der Anwendung liegt, kann die Logik nicht vorausnehmen*].
> Il est clair que la logique ne saurait entrer en conflit avec son application [*Die Logik darf mit ihrer Anwendung nicht kollidieren*].
> Mais la logique doit être en contact avec son application [*Aber die Logik muss sich mit ihrer Anwendung berühren*].
> La logique et son application ne doivent donc pas empiéter l'une sur l'autre [*Also dürfen die Logik und ihre Anwendung einander nicht übergreifen*].

Ce que les *Carnets* avaient explicité ainsi :

[768] *Tractatus*, 2.061-2.062 ; 4.21-4.22.

[769] *Tractatus*, 3.23 ; 4.221-4.2211 ; 5.5562 ; *Carnets* : « On pourrait aussi présenter la question ainsi : il semble que l'idée du *simple* soit déjà contenue dans celle du complexe et dans l'idée d'analyse, de telle sorte que, tout à fait indépendamment d'exemples d'objets simples ou de propositions s'y référant, nous parvenions à cette idée, et saisissions *a priori* l'existence des objets simples comme une nécessité logique. » [14.6.15]

Qu'elle est ma pensée fondamentale quand je parle d'objets simples [*den einfachen Gegenständen*] ? Les « objets composés » [*die zusammengesetzten Gegenstände*] ne satisfont-ils pas exactement, en fin de compte, aux exigences que je semble poser pour les premiers ? Quand je donne à ce livre un nom « N » et parle maintenant de N, le rapport de N à cet « objet composé », à ces formes et à ces contenus, n'est-il pas *essentiellement* le même que celui que j'imaginais exister seulement entre le nom et l'objet simple [*Namen und einfachem Gegenstand*] ?
Car, notons-le bien, même si le nom « N » disparaît lui aussi après une analyse plus poussée, il renvoie néanmoins à *une chose commune* [Ein Gemeinsames]. [14.6.1915]

Il est tout à fait clair que je puis effectivement attacher un nom à cette montre, telle qu'elle est posée et fonctionne devant moi, et que ce nom aura, en dehors de toute proposition, une signification au sens que j'ai toujours donné à ce mot. Et je sens que ce nom répondra, dans une proposition, à toutes les conditions exigées des « noms d'objets simples » [*den Namen des Einfachen Gegenstandes*]. [15.6.1915]

Il semblerait par là que, en un certain sens, tous les noms sont des noms propres. Ou comme je pourrais encore dire, que tous les objets, en un certain sens, sont des objets simples. [16.6.1915]

Si je dis par exemple que cette montre n'est pas dans le tiroir, il n'est nullement nécessaire qu'il s'en *suive logiquement* qu'une certaine roue de la montre n'est pas dans le tiroir, car je ne savais peut-être pas le moins du monde que cette roue était dans la montre, et ne pouvait par conséquent signifier par « cette montre », un complexe comprenant cette roue.

Il semble toujours qu'il y ait des objets complexes fonctionnant comme objets simples [*die als einfache fungieren*], et aussi des objets réellement simples, comme les points matériels en physique, etc. [21.6.1915]

Cet objet est simple *pour moi* ! [*Dieser Gegenstand ist für* mich einfach !] [22.6.1915]

La simplicité n'est-elle ainsi, pour nous, jamais que relative. Et surtout, c'est l'application seule qui, à chaque fois, par élection de l'état de choses à figurer, décide quelles sont les choses, choses qui, par là et par là seulement, adviennent comme substance même du monde ou élément de l'être. Ne sachant qu'être nommées, elles sont, en outre, indicibles[770].

On comprend ainsi que la chose puisse être à la fois caractérisée, par Wittgenstein, *et* de forme, *et* de contenu[771]. *Forme* puisqu'on l'a vu, elle n'est que la possibilité de recevoir telle ou telle propriété externe[772] (possibilité, par exemple, pour un point de l'espace d'être rouge, bleu, ou vert, etc., mais non point cependant d'être aigu, strident ou grave), et forme que l'empirie seule vient remplir en actualisant la virtualité qu'elle est. *Contenu*, puisqu'elle ne saurait être rencontrée qu'à l'occasion de son propre remplissage ou actualisation, et non pas saisie à vide en tant que telle, c'est-à-dire comme pure virtualité.[773]

En un certain sens, on pourrait dire que l'espace des choses n'a pas d'existence en dehors des choses existantes, des choses telles que réellement rencontrées dans une

[770] *Carnets 1914-1916*, entrées des 26 et 27 mai 1915 : « Je ne puis que nommer les objets. Les signes sont leurs représentants. » ; « Je puis seulement *en* parler, je ne puis les exprimer. » ; *Tractatus* 3.221 : « Je ne puis que *nommer* les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les *énoncer*. Une proposition peut seulement dire *comment* est une chose, non *ce qu'*elle est. »
[771] *Tractatus*, 2.023-2.023331.
[772] *Tractatus*, 2.01231.
[773] En ce sens : « […] si la chose est bien une place à remplir dans le réseau des états de choses, elle ne peut jamais être pensée qu'en posant des propositions, c'est-à-dire en énonçant des états de choses effectifs. C'est telle chose qui est pensée ; le concept de chose en général, nous le savons, n'est qu'un pseudo-concept. Ainsi pourrait-on dire que la forme qui est la chose est nécessairement remplie par un contenu, dès que telle chose est effectivement pensée. » (G.G. Granger, « L'espace logique dans le *Tractatus* », op.cité, §3.3, p.147).

expérience[774] : celles-ci sont toujours déjà en lui – ou plus exactement, elles *sont* ses nœuds, sa propre articulation – sans qu'il puisse pour autant, en sa forme pure, être anticipé *a priori*[775]. De fait, on sait bien, sans certes trop savoir pourquoi ni le savoir clairement[776], c'est-à-dire on constate, que les choses rechignent à, et même excluent d'elles-mêmes, par nature en quelque sorte, certaines configurations, quand bien même l'élucidation du système que font leurs possibilités de combinaisons, la latitude qu'elles ont dans leur ménage et liaisons, bref, leur liberté ne se laissent aucunement expliquer ou ne serait-ce qu'investiguer et décrire, et ce, ni de manière *a priori*, *i.e.* indépendamment de la donnée d'un monde, ni même *a posteriori*, telle tâche ne trouvant jamais de terme et risquant à chaque fois de faire prendre de l'empirique pour du transcendantal, de simples régularités de l'expérience pour des lois ressortant de l'essence des choses[777].

C'est dire finalement que c'est ce postulat de simplicité ultime – si les choses simples ne sont simples que relativement et non point absolument, si c'est la neutralisation de leur complexité, laquelle neutralisation est opérée par l'application, qui seule les rend simple, autrement dit : si leur, pour cela apparente, simplicité est à chaque fois le masque d'une complexité qui n'en a jamais fini d'être en mesure de se résoudre en plus simple encore, si le simple renvoie toujours et encore à plus simple – qui assure aux choses du monde leur profondeur, cette profondeur qui creuse le sensible et qui fait que, d'une chose, on ne saurait jamais avoir fini de faire le tour, qu'on ne la possède ni ne la tient jamais, qu'elle se réserve et fuit au-dedans d'elle-même sans pour autant jamais cesser d'être là toute entière, en chair et en os[778].

Alors seulement le refus par Wittgenstein, ou l'impossibilité effective sur quoi il achoppe, de décrire le système ultime de la simplicité, est-il à même de faire le plein de sens, et de statut de lacune ou de difficulté ne sachant, à terme, que faire échec, prend-il celui de leçon positive et de position cohérente : c'est l'inépuisable richesse du sensible qui parle en lui et qui, parlant ainsi, laisse les choses prendre la parole c'est-à-dire revendiquer – telle revendication contraignant la pensée dont les limites sont par et en cela nettement marquées – leur propre ouverture à l'infini, infini de leur propre profondeur, laquelle se creuse elle-même au-dedans d'elle-même, et ce, sans que tel creusement continué – à la manière d'une transcendance tournée vers le dedans – ne fasse pourtant jamais quitter le plan de leur propre et stricte immanence.

Les choses s'imposent à la pensée[779], pensée qui du reste et en retour, n'est que service des choses, et pensée dont l'application au monde n'a pour seule tâche, seul travail, que celui de restaurer celui-ci, de le réparer, en le faisant passer de la situation du clivage à celle du

---

[774] *Tractatus*, 5.5561

[775] *Tractatus*, 5.55, 5.5571.

[776] *Carnets* : « Et l'idée ne cesse de s'imposer à nous qu'il y a quelque chose d'indécomposable, un élément de l'être, bref une chose. // Notre sentiment n'est pas heurté du fait que nous ne puissions analyser les propositions au point d'énumérer les éléments par leurs noms, mais nous sentons que le monde doit être composé d'éléments. Et il semble que cela soit identique à la proposition : le monde doit justement être ce qu'il est, il doit être déterminé. Ou en d'autres termes, ce sont nos déterminations qui sont incertaines, et non pas le monde. Il semble que nier les choses revienne à dire : le monde pourrait, pour ainsi parler, être indéterminé, au sens, par exemple, où notre savoir est incertain et indéterminé. » [17.6.15]

[777] *Tractatus*, 2.011-2.01231.

[778] Ce qui ne va pas sans rappeler, dans un autre registre, celui de la phénoménologie husserlienne, ceci que la donation par esquisses ne vient jamais épuiser l'objet intentionnel, transcendant, lequel pourtant ne saurait se donner autrement que par elles. Sur ce point, on pourra notamment consulter R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015, Deuxième Partie, A, §2a), pp. 123-137 : « Le concept d'esquisse nomme l'ambivalence de l'apparaître : dans l'esquisse, quelque chose apparaît, de telle sorte que sa transcendance se trouve préservée. Ce qui veut dire que l'esquisse s'efface ou se dépasse au profit de l'objet et, en même temps, recouvre, voile l'objet en en maintenant la distance. L'apparence sous laquelle la chose se donne à moi *est et n'est pas la chose* : dans l'apparaître, la chose même se présente, mais comme autre que ce qui la présente. » (p.132).

[779] Précisons, dans cette perspective, qu'une proposition élémentaire, si elle peut tout à fait être *fausse*, ne saurait pas être *négative* : *Tractatus*, 4.21.

non-clivage, précisément en consacrant les choses comme substance du monde, comme être de chair et d'os.

Le réalisme des choses vient donc, comme nous l'avions noté et anticipé tantôt, faire contrepoids à l'idéalisme ayant trait à l'espace des faits, rééquilibrer la position, permettant ainsi de conjurer toute retombée en métaphysique. C'est bien dire, certes, que la réalité se décline en deux[780], qu'elle est doublement disposée : en tant que doivent être distinguées d'une part les choses, qui seules subsistent, de l'autre, ce qui revient à leur essentielle mobilité, soit la configuration – faits et états de choses – qu'elles font et qui est en perpétuel changement.[781]

Mais précisément, c'est dire aussi que les choses du *Tractatus* ne sont nullement des choses en soi – l'*en soi* étant démarqué et défini par opposition aux *phénomènes* – kantiennes, (pas plus, d'ailleurs, que substance au sens de *sous-jacent*, d'*hypokeimenon*), mais simplement les choses mêmes[782], en chair et en os : elles ne constituent pas un arrière-fond, qui lui-même n'apparaît pas, aux phénomènes, ce quand bien même seul le travail de la pensée leur permet de se laisser, d'effectivement se donner en chair. Ainsi cessent-elles d'être métaphysiquement déterminées, c'est-à-dire clivées.

Aussi, l'ontologie que délivre les élucidations en 2 ne saurait-elle être caractérisée de *dogmatique* – de fait, elle n'expose pas ni n'énonce la formule d'un être qu'elle aurait sous les yeux, ni ne se prononce sur des substances qui la précéderait, mais plutôt et radicalement, faut-il admettre que l'être même, en tant que tel, ne sera, jusqu'à elle et sa propre réalisation, encore jamais advenu, et que la donnée des substances n'est point antérieure au livre qui les dit, puisque n'occurrant que par et dans l'effectuation de ce dernier, partant qu'elles sont inséparables de l'acte de pensée qui les élit et les pose – et peut-elle encore recevoir le titre d'*ontologie*, si elle est essentiellement projet, *à venir*, non pas doctrine mais activité, c'est-à-dire somme toute, si elle ne vaut bien que comme *ergologie* et n'est ultimement effective que comme *vie* ?

Assurément, lors de son retour à la philosophie à la fin des années trente, Wittgenstein n'ira pas sans émettre bien des critiques à l'endroit du *Tractatus*, en particulier quant au traitement que ce dernier accordait aux choses et aux propositions élémentaires. Il nous semble pourtant que bien des critiques qu'il adressera alors à son premier livre avait par lui été anticipées, et que la sévérité dont il fait parfois montre à son égard est à l'occasion quelque peu excessive. Pour autant, il n'en est pas moins vrai que ces critiques sont, ou ont à être, d'une manière ou l'autre, motivées : mais leur motivation réelle ne saurait être restituée, croyons-nous, que dans la lumière de la fin éthique qui était celle du Traité. C'est dire autrement que l'échec du *Tractatus* (ainsi que les réaménagements qu'il dictera et nécessitera)

---

[780] *Tractatus*, 2.027-2.0272.

[781] Sur ce point : « L'idée de réalité se dédouble chez Wittgenstein, qui transpose ainsi, d'une manière absolument originale, la profonde dichotomie de la tradition philosophique entre ce qui se donne immédiatement et ce qui, d'une manière ou d'une autre, fonde cette manifestation La *Wirklichkeit* du *Tractatus*, c'est la situation d'existence et de non-existence des états de choses » [2.06], qui, considérée dans sa totalité, est le *monde* [2.063]. Par opposition à cet ensemble des *faits*, le système des *objets* ou des *choses* constitue la « substance du monde ». Il ne s'agit nullement ici de dissocier une réalité vraie d'une apparence : le système des faits – relations ente choses – est exactement le *dual* du système des choses, comme les propriétés projectives d'un système de points sont duales de celles des droites qui les joignent. » (G.G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, op.cité, «*Logisch-philosophische abhandlung* et *Logischer aufbau der welt* : le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap », §2.2, p.238).

[782] Ce qu'E. Schwartz exprime ainsi : « On voit en quel sens profond la théorie de l'image interprétée par la dualité transpose l'idée d'une Esthétique transcendantale, en opérant du même coup, nous semble-t-il, les deux 'réformes' que suggère Vuillemin au postulat de détermination complète : en libérant le schème de l'image par le postulat d'une méthode de projection dans un espace logique défini par dualité, et en introduisant dans la chose même l'idéal régulateur. Esthétique transcendantale qui parviendrait à unifier, à l'intérieur de la critique de la raison théorique, ce que le kantisme divise sur les trois niveaux du phénomène, de la chose en soi et de l'Idée ; et ce par substitution de la pratique de l'image définie par dualité au jeu de la réflexion définie par l'unité de la conscience. » (« Style et contenu formel : le paradigme du travail. », art.cité, §2.7c), p.163)

– et il aura bel et bien échoué, sans quoi on ne comprendrait pas, précisément, le retour de Wittgenstein à la philosophie, laquelle philosophie aurait dû, dans et par l'effectuation même du livre qui en est l'extrême pointe, se clore dans une vie nouvelle, et libre de celle-ci en tant que constituant son assomption ou son dépassement consommé – ne peut espérer être compris, en son détail tout autant qu'en sa portée, qu'à condition d'être ressaisi comme échec de la tentative éthique, telle persistance de la visée éthique permettant en outre d'assurer une unité forte à la philosophie de Wittgenstein prise en son entier.

Peut-être alors, découvrirait-on que c'est au niveau de l'effectuation du *Tractatus*, c'est-à-dire de l'effectuation de l'essence de la pensée telle que par lui élucidée, c'est-à-dire finalement au niveau de l'*application*, que le bât aura blessé : comme si, trop pressé d'en finir avec la tâche clarificatrice – ce serait là son péché de jeunesse – Wittgenstein était passé trop vite non point, en reprenant le paradigme aristotélicien tel que ressaisi par Granger, sur la science poiétique entendue comme prélude logique à la vie éthique à venir, mais sur ce qui serait l'art ayant à énoncer les règles techniques d'application, lequel art aurait dû faire une médiation plus précise entre la « science » déposée dans le livre et la production effective à même l'extériorité[783]. Mais c'est une autre histoire.

2. Implications de l'ergologie ontologique.

2.1 Au final : Par-delà l'éthique, le non-écrit.

Reste à voir comment le scepticisme sort, de tout cela, effectivement conjuré – ce qui force, arrivés là, à relire les élucidations en 6.5 et ainsi à combler la sorte de lacune que faisait l'étude précédente, laquelle s'était limitée à commenter celles en 6.4.

Nous lisons :

> D'une réponse qu'on ne peut formuler, on ne peut non plus formuler la question.
> Il n'y a pas d'*énigme* [*Das Rätsel gibt es nicht*].
> Si une question peut de quelque manière être posée, elle peut aussi recevoir une réponse. [6.5]
>
> Le scepticisme n'est pas *irréfutable*, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de 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* [*wo etwas gesagt werden kann*]. [6.51]

Quel scepticisme vient ici être réfuté ? C'est-à-dire : quelles questions ne sauraient plus, parvenus là, se poser ? Quels doutes, venir miner ?

Celles de ce genre[784], précisément, qui agitaient encore certains endroits des *Carnets* :

> « Mais ne pourrait-il y avoir quelque chose qui ne se laisse pas exprimer par une *proposition* (sans être pour autant un objet) ? » Ce quelque chose ne pourrait alors être exprimé par le *langage* ; et il est également impossible de *poser une question* à son sujet.

---

[783] « Quant aux *Technai*, elles constitueraient un niveau intermédiaire entre l'*Episteme Poiètikè* et les opérations effectives. Ce sont à proprement parler des *connaissances appliquées*, ajustant les moyens aux fins et produisant des effets intermédiaires qui *préparent* le mouvement qui va de la substance seconde et de ses attributs vers l'individuel. Non pas que l'art, en tant que connaissance, ait à proprement parler pour objet prochain l'individuel : celui-ci ne peut être atteint strictement que par l'expérience simple – *Empeiria* – la production ou la pratique effective. […] Dans le domaine pratique – et a fortiori poiétique – la distinction entre la science et l'art est, il est vrai quelque fois flottante ; et il arrive que le Philosophe conjoigne les deux termes […]. » (G.G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, op.cité, XII, §12.6, pp. 338-339)

[784] Lesquelles avaient été approchées dans la conclusion de la première partie du présent travail.

Qu'en est-il s'il existe quelque chose en dehors des *faits* ? Quelque chose que nos propositions seraient impuissantes à exprimer ? Mais nous avons bien là les *choses*, par exemple, *et nous n'éprouvons aucun besoin de les exprimer par des propositions*.

Ce qui est inexprimable, nous ne l'exprimons pas. – Et comment vouloir *demander* si l'on peut exprimer CELA MÊME qui est INEXPRIMABLE ?

N'y a-t-il aucun domaine en dehors des faits ? [27.5.15]

Autrement dit : dès lors, et dès lors seulement, que la pensée aura effectué sa propre essence, c'est-à-dire se sera convertie en image des faits, soit : dès lors et dès lors seulement que l'espace propositionnel, par le travail de la négation – cette sorte de charrue qui vient labourer l'extériorité, et ainsi tracer à même cette dernière autant de sillons logiques – aura été effectué comme espace du monde, la question d'un *autre* des faits, autre inexprimable, *i.e.* ni susceptible de se dire ni de se montrer, soit la question d'un au-delà venant relativiser les faits et ainsi les dévitaliser, faire douter qu'ils soient seuls au monde ou plutôt fassent le *tout* du monde, aura été radicalement et effectivement, en sa possibilité même, liquidée : alors et alors seulement le monde réalisera sa propre essence, et ainsi adviendra en tant que seul, unique et un, et alors seulement la vraie vie cessera-t-elle d'être ailleurs.

C'est dire, somme toute, que seule l'activité logique – cette étrange activité dont l'agent est le monde lui-même, par quoi, précisément, l'extériorité se fait monde, les choses se mettent en scène, en espace – non pas en tant qu'anticipée, mais seulement en tant qu'active, effectivement à l'œuvre, est à même de défaire en le dissolvant le discours sceptique – lequel discours n'est en un sens, non pas déjà, à dire vrai, cela qui rend malheureux le monde en remettant en cause sa réalité, mais plutôt symptôme ou manifestation dérivée du clivage c'est-à-dire du malheur de ce dernier – de faire taire la voix qui porte un tel discours, dont l'élévation même est interrogations vaines.

Se taire, ce sera bien, et c'est ainsi que doit être entendu 7, cesser de parler de trop, c'est-à-dire travailler à faire le monde, monde, soit : parler bien. Quand au monde, il cessera, c'est tout un, d'être séparé de lui-même – séparé en quelque sorte de lui-même par le souffle même, c'est-à-dire somme toute par le temps, de la voix des hommes, cette voix du monde qui parle de trop et ce faisant clive – les choses d'être embuées ou réservées par le regard, gros d'idées derrière la tête, de pensées qui ne sont point simples et pures images, images *sans plus*, mais projets techniques en train, dispositifs intéressés, velléité de changement, d'intervention.[785] Les choses du monde fait monde n'auront plus pour seule signification[786] que tautologiquement elles-mêmes, c'est-à-dire au mieux le *nom* qui les convertit en substance, en chair même du monde – ces dernières n'étant plus adossées à ma volonté (pas

[785] Points qui avaient déjà été relevés par Schopenhauer quand il s'était agi de s'enquérir de la contemplation esthétique c'est-à-dire du pur sujet connaissant : « Dans l'intuition directe du monde et de la vie, nous ne considérons d'ordinaire les choses que dans leurs relations, c'est-à-dire dans leur essence, dans leur existence relative et non pas absolue. Nous regarderons par exemple des maisons, des vaisseaux, des machines, avec la pensée de leur destination et de leur appropriation à cette fin […]. » Plus loin : « Pour nous convaincre qu'une conception purement objective et par là exacte des choses n'est possible que si nous les considérons sans aucun intérêt personnel, c'est-à-dire dans un complet silence de la volonté, représentons-nous comment la moindre émotion ou la moindre passion trouble et altère la connaissance, combien même tout penchant favorable ou contraire suffit à dénaturer, à colorer, à défigurer, non pas le seul jugement, mais encore et toujours l'intuition primitive des choses. Rappelons-nous quelles teintes gaies, quel aspect riant le monde entier revêt à nos yeux, quand un heureux résultat nous a satisfaits ; sous quel air triste et sombre il nous apparaît au contraire, lorsque le chagrin nous accable. Un objet même inanimé, destiné à être l'instrument d'une opération que nous redoutons, semble prendre alors une physionomie hideuse […] En revanche, les instruments qui servent à l'accomplissement de nos désirs prennent aussitôt un air aimable et charmant […]. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, « Supplément au livre troisième », Chap. XXX, pp. 1099-1100)

[786] « Les choses acquièrent de la « signification » par leur rapport à ma volonté. » (*Carnets*, entrée du 15 octobre 1916).

plus qu'à celle de *Dieu*), ni forcées ou repoussées par elle, celle-ci ayant muté en volonté du monde lui-même[787].

Un flottement chassera ainsi l'autre : le flottement pathologique antérieur à l'effectuation du livre, ressortant du hors-sens[788] – ce château de cartes que font les mots, une pensée non-critiquée[789] –, ce hors-sens pareil à une brume qui s'élève et sépare, en quoi les choses, simples images dévitalisées bercées jusqu'à la noyade dans le flux du temps, se perdent en se retirant, étant, par le travail de la négation, converti en flottement dans l'espace logique en quoi les choses mêmes – et ce sera là leur grande santé, leur manière souveraine d'ignorer la mort – toutes à leur libre jeu et constellation changeante, au plaisir[790], à l'exultation de l'activité par laquelle elles adviennent pour rien ni personne, en leur solide et immuable fragilité, se donnent[791]. Et le monde alors flottera comme le paysage ou le motif flotte et s'allège dans les miniatures ou les tapis persans[792] : une étoffe de couleurs mobiles, un peu comme une toile qui, à force de figuration et parce que libre du regard des hommes, en deviendrait abstraite.

Ainsi, c'est bien ce qui là se découvre, faut-il finalement reconnaître que le *oui* qui est celui de l'advenue des choses[793] ne saurait aller sans le *non* conjoint qui les libère en écrivant une scène d'absence, des zones d'ombre à leur libre donation.

C'est dire, somme toute, que le final – final que le *Tractatus* prépare et doit ouvrir en lui cédant la place, et qui ne consiste en rien d'autre qu'en sa propre effectuation – est durée même de l'*origine*, *origine* étant pris ici, non pas au sens chronologique de *début* ou de *commencement dans le temps*, mais en son acception pour ainsi dire ontologique[794] de *source*, source dont précisément sort, entre autres choses, le temps des hommes[795] – origine en outre qui depuis le début manquait, faisait catastrophiquement défaut, et après quoi aura couru, depuis sa propre origine, toute la philosophie c'est-à-dire la métaphysique, laquelle, ce dont le *Tractatus* fait à sa manière la preuve, s'avérera ainsi, *in fine*, tout ce temps avoir couru dans la mauvaise direction[796] : manquement de l'origine, donc, parce qu'origine toujours déjà fermée dans l'événement transcendantal, l'archi-événement, de la percée d'une voix qui parle de trop,

---

[787] Sur ce point, se reporter au §1.3 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[788] Pour user d'une expression familière, et si on nous la permet, mais c'est qu'elle a, croyons-nous, le mérite d'être très claire, on pourrait dire : être hors-sens, c'est somme toute « être à côté de la plaque » ; et l'homme serait-il, chacun aussi terre à terre soit-il, en tant qu'homme, à côté de la plaque, de cette plaque qu'est l'espace du monde, et la métaphysique tout autant, ce qui n'exclut point de l'être avec rigueur, non plus qu'un certain respect.

[789] Sur ce point, se reporter à l'appendice de la première partie du présent travail.

[790] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr.citée, Livre X, 4 « Plaisir et acte », 1174b15-1175a15, pp. 494-498 : « Le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse. » (p.496) ; « Et le plaisir vient parachever les activités, et par suite la vie à laquelle on aspire. » (p.498)

[791] Sur ce point, se reporter au §1.3 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[792] Y. Ishaghpour, *La miniature persane*, Lagrasse, Verdier, 2009, p. 17, p.25, pp.61-62 : « Dans la miniature persane, ce n'est pas dans sa réalité ou sa présence, mais dans son image de miroir magique, ayant perdu son ombre et son poids pour se métamorphoser en apparence et en pure couleur immatérielle, que le monde se révèle, dans la lumière, être paradisiaque : un jardin, selon l'ancien archétype du paradis depuis les anciens Perses pour qui « la terre elle-même était une vision » (Corbin). […] C'est non seulement l'espace clos, ses arbres, ses prés, ses fleurs et son cours d'eau, mais le monde dans tous ses aspects qui devient un immense jardin : les rochers avec leurs contours et leurs couleurs extraordinaires de rubis, d'émeraude, de lapis-lazuli, et la terre aux teintes invraisemblables, les ornements des tapis, des habits et des architectures. Dans le miroir intemporel de la miniature persane, l'image du jardin est la réalisation d'un monde de couleurs en tant que parousie du visible et de l'ornement à la fois : « sous leur apparence, c'est une apparition qui devient visible » ». (p.62)

[793] Sur ce point, voir la section 1.3 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[794] Pour un travail plus poussé de clarification et de distinction conceptuelles du *début*, du *commencement*, et de l'*origine*, on pourra notamment consulter M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, pp. 22-26.

[795] Sur ce point, voir la section 1.1 de la deuxième étude de la seconde partie du présent travail.

[796] Sur ce point, voir les sections 2.2 et 2.3 du deuxième chapitre de la première partie du présent travail.

qui partant et ce faisant s'approprie elle-même ou son propre écho, se constitue en être humain, se donne en quelque sorte une bouche de chair pour s'articuler par et dans le retour de sa propre oreille ; silence originaire, toujours déjà rompu par la prise de parole sonore, intempestive, métaphysique – émanant du métaphysicien naturel qui en chacun veille et qui, précisément, dans et par l'acte même de prendre métaphysiquement la parole se constitue, s'individue c'est-à-dire se met en exception du reste du monde qu'en cela il s'oppose, rompant ou clivant par là la *Wirklichkeit* – et que seule l'archi-écriture, dont le *Tractatus* se sera donné pour tâche d'élucider la formule, d'un monde s'exprimant lui-même, se calligraphiant d'absence, pourra, contre sa propre fermeture, son propre déchirement loquace, effectuer et faire durer.

Et s'il avait pu paraître étrange, dans l'étude précédente, de mobiliser certains passages de R. Schürmann afin de ressaisir la détermination ultime de la volonté, on comprend désormais la raison profonde d'un tel recours au *désert*. Par lui, c'est la mystique rhénane, en l'occurrence Maître Eckhart, qui parle, mystique dont on sait par ailleurs qu'elle était loin d'être étrangère à Wittgenstein[797], et ce dès l'élaboration et la rédaction du *Tractatus* – Maître Eckhart donc et non pas, B. Russell dont une hypothèse, pour le moins hasardeuse

[797] Outre F. Mauthner – dont on sait par ailleurs que c'est de G. Landauer, lequel se faisait à l'occasion traducteur de Maître Eckhart, et de son *Skepsis und Mystik* (Berlin, Egon Fleischel, 1903), qu'il aura reçu l'impulsion l'amenant à tirer les implications mystiques et révolutionnaires de sa critique destructrice du langage (sur tous ces points, on consultera l'article de J. Le Rider, « Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner », *Germanica*, N°43, 2008), portée mystique qui vient ultimement se rassembler dans l'anthologie posthume, préparée par Hedwige Mauthner, *Gottlose Mystik* (Reissner, Dresden, 1925 ; trad.italienne G. Vitiello, *Mistica senza Dio*, Roma, Editrice Irradiazioni, 2011) – Schopenhauer a assurément joué un rôle important dans la prise de contact de Wittgenstein avec la mystique eckhartienne : « Un mystique plus grand encore est maître Eckhard, dont les écrits prodigieux sont enfin rendus accessibles, grâce à la savante édition de Franz Pfeiffer (1857). C'est lui qui dit, page 459, tout à fait dans le même sens [précède immédiatement cet extrait une citation d'Angelus Silesius elle-même précédée d'une citation des Védas, commentée ainsi : « L'holocauste ici signifie la résignation en général ; le reste de la Nature doit attendre de l'homme sa délivrance ; c'est lui qui est le prêtre et à la fois la victime »] : « Je m'appuie ici sur le Christ, car il dit : Quand je serai élevé de la terre, j'élèverai toutes choses à ma suite (saint Jean, XII, 32). Ainsi l'homme bon doit élever toutes choses vers Dieu, vers leur source première. Les maîtres nous confirment cette vérité que toutes les créatures sont faites en vue de l'homme. C'est ce qu'on voit en toutes, car chacune utilise l'autre ; le bœuf se sert du gazon, le poisson de l'eau, l'oiseau de l'air, le fauve de la forêt. Et ainsi toutes les créatures profitent à l'homme bon ; l'homme bon les prend et l'une dans l'autre les porte vers Dieu. » Il veut dire : C'est pour délivrer, avec lui-même et en lui-même, tous les animaux, que l'homme s'en sert dans cette vie. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre quatrième, §68 « De la négation du vouloir-vivre », pp. 478-479). Mais surtout, il nous semble que c'est certainement William James qui aura, pour le jeune Wittgenstein, été le plus décisif. On sait à quel point la lecture de *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (London New York Toronto, Longmans, Green and Co, 1902, 1928) avait compté pour lui – en témoigne une lettre à Russell de 1912 : « Dès que j'ai du temps libre, je lis les *Varieties of Religious Experience* de James. Ce livre me fait *énormément* de bien. Je ne veux pas dire que je vais bientôt devenir un saint, mais je crois qu'il m'améliore un peu, dans un sens où j'aimerais *considérablement* m'améliorer. » (« Lettre à Russell du 16 juin 1912 », in *Correspondance philosophique*, trad.fr.citée, p. 21) – et nous lisons, au cours des Lectures XVI et XVII, précisément intitulées « Mysticism », ceci, justement, à propos d'Eckhart : « Like Hegel in his logic, mystics journey towards the positive pole of truth only by the 'Methode der Absoluten Negativität'. // Thus come the paradoxical expressions that so abound in mystical writings. As when Eckhart tells of the still desert of the Godhead, 'where never was seen difference, neither Father, Son, nor Holy Ghost, where there is no one at home, yet where the spark of the soul is more at peace than in itself. » As when Boehme writes of the Primal Love, that 'it may fitly be compared to Nothing, for it is deeper than any thing, and is as nothing with respect to all things, forasmuch as it is not comprehensible by any of them. And because it is nothing respectively, it is therefore free from all things, and is that only good, which a man cannot express or utter what it is, there being nothing to which it may be compared, to express by it.' Or as when Angelus Silesius sings : 'Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier ; // Je mehr du nach ihm greiffst, je mehr entwind er dir. [trad.fr.citée : « Dieu est un pur Néant, ni Maintenant ni Ici // ne le touchent : plus tu cherches à le saisir, plus Il t'échappe », I,25, p.65]» (p.417).

croyons-nous, tend à faire l'inspirateur ou le point de référence exclusif du *Mystisch* tractarien[798].

L'origine telle qu'effectuée au final et par-delà le livre, s'avère bien, de fait, être advenue du *fond*, sorte d'équivalent ou de transposition de la déité eckartienne, en quoi Dieu, l'homme et le monde s'indifférencient, déité déterminée, donc, comme origine commune des trois et laquelle se brise à chaque fois dans leur propre sortie, leur distinction même – à préciser cependant que la Mystique wittgensteinienne, en tant qu'elle est une sorte de mystique du sensible[799], aura été, par rapport à Eckhart, comme renversée, rendue immanente au monde sensible (*monde sensible* étant du reste un pléonasme puisqu'étant le seul et unique monde), c'est-à-dire libérée du cadre, de plain pied métaphysique – ce quand bien même elle peut être saisie, à son extrême pointe, comme échappant au giron de cette dernière – dont chez Eckhart elle demeure tributaire, puisque ne parvenant pas à l'emporter mais le supposant jusqu'au bout. Et à préciser aussi que cette épreuve du désert[800], définitoire de la volonté dans les élucidations en 6.4, dans la mesure précise où la seconde lecture du livre vient doter le *vouloir* d'un contenu logique et ainsi le pourvoir d'une occupation, n'aura pas à rester épreuve ni désert – désert en la figure d'une ébullition originaire, en quoi tout insiste à l'état de germes, de virtualité – mais aura à fleurir, à s'actualiser au-delà du livre, dans ce printemps à venir que sera le Final, c'est-à-dire à se métamorphoser en advenue active du monde comme faits dans l'espace logique.

Aussi la mystique wittgensteinienne ne saurait-elle pas non plus être indexée sur la *Gottlose Mystik* de F. Mauthner – lequel Mauthner semble pourtant bien être une des sources à laquelle Wittgenstein se sera renseigné, et dont il faut par ailleurs noter que la lecture qu'il propose, de même que celle de Schopenhauer, ne va peut-être pas sans contresens[801] – Mauthner pour qui la destruction, l'annihilation sans reste de cette prison qu'est la langue, soit la critique (au sens négatif) du langage, doit culminer dans un contact ineffable avec le monde[802], puisque, dans Wittgenstein, il n'est nullement question d'un suicide du langage,

---

[798] Se reporter à : B. McGuinness, « The Mysticism of the *Tractatus*. », *The Philosophical Review*, Vol.75, N°3 (Jul. 1966), pp.305-328. Sur la distance qui semble par ailleurs séparer Russell et Wittgenstein, lorsqu'il est question de l'essentiel, voir notamment la lettre de Wittgenstein à Russell du 3 mars 1914 (*Correspondance philosophique*, trad.fr.citée, [29], pp.60-61).

[799] Sur ce point, Wittgenstein se sépare en outre de B. Russell : « Le premier et le plus direct résultat de l'instant d'illumination est la croyance en la possibilité d'un mode de connaissance que l'on peut appeler révélation, vision intérieure ou intuition par opposition à la sensation, la raison et l'analyse qui peuvent être considérées comme des guides aveugles conduisant au bourbier de l'illusion. Etroitement liée à cette croyance est la conception d'une Réalité au-delà du monde de l'apparence et entièrement différente de lui. Cette réalité est considérée avec une admiration qui confine souvent à la vénération ; on la sent toujours et partout à portée de main, à peine voilée par le spectacle des sens, prête, pour l'esprit réceptif, à resplendir dans sa gloire même à travers les apparentes folies et cruautés de l'Homme. Le poète, l'artiste et l'amant sont à la recherche de cette gloire : l'obsédante beauté qu'ils poursuivent n'est que le pâle reflet de son soleil. » (B. Russell, « Mysticisme et logique », in *Mysticisme et logique*, trad.fr. citée, p. 37).

[800] Notons que cette image du désert, constante chez Eckhart, et ce dès *Le Grain de sénevé* (trad.fr. A. de Libera, Paris, Arfuyen, 2004, 2016), intervient également dans le *Cherubinischer Wandersmann* d'Angelus Silesius (*Le pèlerin chérubinique*, trad.fr. H. Plard, Paris, Aubier Montaigne, 1946) – « Où est mon séjour ? Où toi et moi ne sommes. Où est la fin dernière à laquelle je dois tendre ? Là où on n'en trouve pas. Où dois-je donc aller ? Je dois monter encore, plus haut que Dieu, dans un désert. » (I, 7, p. 61) ; « Le berger est le Fils de Dieu, la Déité est le désert, je suis la brebis qu'Il chercha et embrassa de préférence aux autres. » (V, 316, p. 293) – Angelus Silesius dont on sait, par une lettre de Russell, que Wittgenstein était lecteur : « J'avais senti dans son livre un air de mysticisme, mais je fus sidéré lorsque je m'aperçus qu'il était devenu complètement mystique. Il lit des gens comme Kierkegaard et Angelus Silesius et envisage sérieusement de se faire moine. » (Lettre de B. Russell à Lady Ottoline Morell du 20 décembre 1919, citée par B. McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse. 1889-1921*, trad.fr.citée, p. 340).

[801] En ce sens, Jacques le Rider : « Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner », art.cité, p. 8.

[802] Sur la mystique de Mauthner, on consultera, outre l'article de Jacques Le Rider cité (« Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner »), la section « Mysticism » du chapitre 7 du livre de Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, op.cité, pp. 292-296).

mais bien de la seule clarification de son essence, et qu'*in fine*, c'est précisément dans l'espace de la langue[803] que le monde doit, s'il veut être réparé ou sauvé, se donner.

Mais reprenons. L'effectuation, c'est-à-dire le *faire durer*, de l'origine est donc bien la *fin* architectonique du livre, en l'espèce de la propre application de ce dernier, et comme telle, elle constitue sa part non-écrite[804], laquelle s'avère ainsi être une vie.

Reste alors à expliciter les traits de cette dernière :

> Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent intacts. A vrai dire, il ne reste plus alors aucune question ; et cela même est la réponse. [6.52]
>
> La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème [*Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems*].
> (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 [*der Sinn des Lebens*], ceux-là n'ont pu dire alors [*warum diese dann nicht sagen konnten*] en quoi ce sens consistait [*worin dieser Sinn Bestand*] ?) [6.521]

C'est dire : d'une part, que la science ne saurait nous sauver, de l'autre, que le monde, qu'elle ne fait que décrire[805] et non pas expliquer, en tant que seul et unique monde, est le lieu de la seule rédemption possible, rédemption n'étant autre que la propre advenue du monde en

---

[803] Aussi le sentiment mystique ne saurait-il pas non plus, selon nous, être compris – ce que nous avions anticipé note 248 de la section 3.2 du troisième chapitre de la première partie du présent travail – en tant qu'équivalent de la *lichtung* heideggérienne – rappelons au propos de cette dernière ces lignes de J. Beaufret : « Ce mot *Lichtung* n'apparaît en allemand qu'au XVIIIème siècle. Il dit ce qu'exprime en français le mot « clairière » ou le mot « éclaircie ». Ces deux termes français renvoient à « clair ». Mais l'allemand a cette particularité de dire dans *Lichtung*, *leicht* (léger) plutôt que *das Licht* (la lumière). Par conséquent, *Lichtung* dit la dimension de l'allégement de ce qui s'ouvre, par opposition à ce qui est encombré. *Lichtung* dit le désencombrement de l'être. » (F. de Towarnicki, *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, 1993, II (Conversations avec Jean Beaufret), §2 « L'ouvert et la clairière », pp. 146-147) – comme le propose Marco Bastianelli dans de belles pages (M. Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, op.cité, Chap. VI « Conclusione : Oltre i limiti del linguaggio », §4 « Verso una rappresentazione aperta del reale », pp.244-251), c'est-à-dire être entendue comme l'ouverture première, originaire, d'un monde, ouverture qui seule permet, de manière pour ainsi dire dérivée ou dans un second temps, à une représentation rationnelle, *i.e.* à l'image logique, d'être projetée. Ce serait poser que par la distinction même des faits et des valeurs, d'un sens du monde hors du monde et d'un langage ne sachant dire que des faits, Wittgenstein, dès le *Tractatus* aurait réussi à ménager une échappée hors du « mondo chiuso della rappresentazione », en l'espèce, non semble-t-il, mais cela demeure implicite chez Bastianelli, du Mystique. Or, dans la perspective que nous nous efforçons de faire nôtre, le mystique serait plutôt l'attestation de ce que le monde se donne effectivement dans l'ouverture même de l'espace logique, bref qu'il coïncide indiciblement avec lui-même et qu'une telle coïncidence vient en épuiser tout le sens.

[804] On aperçoit que cette limitation radicale de l'écriture – le non-écrit ne sachant pas être, pour des raisons essentielles : cela reviendrait à ne pas travailler, écrit – vient en quelque sorte accomplir, en la poussant radicalement jusqu'au bout, la défiance platonicienne envers l'écriture, qui parle notamment dans la *Lettre VII* (344c-d ; 341b-342a). Rappelons en outre la profonde lecture qu'en a donnée Giorgio Colli : « Les interprètes modernes n'ont pas suffisamment tenu compte de ces deux passages platoniciens. Il s'agit de déclarations pour le moins stupéfiantes et une conclusion semble inévitable : à savoir que tout ce que nous connaissons de Platon, c'est-à-dire l'ensemble des œuvres écrites représentées par ses dialogues, et sur lesquelles se sont fondées jusqu'à aujourd'hui toutes les interprétations de ce philosophe, et l'énorme influence qu'il a exercé sur la pensée occidentale, que tout ceci n'était finalement nullement sérieux, si l'on se réfère au jugement de l'auteur lui-même. Mais alors, toute la philosophie postérieure, à commencer par Aristote, puisqu'elle présuppose plus ou moins une connaissance et une discussion des écrits platoniciens, serait-elle aussi quelque chose que nous ne pouvons prendre au sérieux ? C'est du moins le jugement anticipé par Platon à son égard, étant donné que toute la philosophie postérieure sera écrite. » (*La naissance de la philosophie*, trad.fr. P. Farazzi, Paris, Editions de l'Eclat, 2004, 2015, p. 101).

[805] *Tractatus*, 6.3-6.3751.

tant que faits dans l'espace logique, et qui s'est avérée ineffable à ceux qui, ayant longuement douté, en ont entrevu l'idée[806].

En quoi notre vie fait-elle problème[807] ? On l'a vu : en tant que, se mettant à part du monde, ou le monde se mettant, par et en elle, à part de lui-même, elle s'oppose une adversité qui ne saurait que la faire malheureuse.

Comment alors faire disparaître le problème qu'elle est, mettre fin à son malheur ? En la faisant disparaître elle[808], puisqu'étant elle et elle seule le problème, étant essentiellement malheureuse, c'est-à-dire en la faisant cesser d'être un coin entre le monde et lui-même, c'est-à-dire en se faisant constructeur, projecteur et applicateur d'images ainsi surtout qu'opérateur de leur négation – opérateur, en somme, de monde, d'advenue de la réalité – c'est-à-dire par tracé effectif de la limite absolue du sens, soit du monde.

Ainsi la vie éthique est-elle essentiellement vie logique. En tant qu'elle est anonyme, dé-subjectivée, pour rien ni personne, elle ne va pas sans rappeler le mouvement de phénoménalisation première – vie du monde – telle que mis au jour, dans l'élaboration de sa cosmologie post- ou trans-phénoménologique, par R. Barbaras, à préciser cependant qu'elle viendrait paradoxalement absorber bien des traits qui, chez ce dernier, reviennent à la phénoménalisation seconde, sans, là est le paradoxe, cesser pourtant d'être asubjective ou mouvement d'asubjectivation[809].

---

[806] Sur ce caractère ineffable, se reporter à la citation des *Varieties of Religious Experience* de James, en particulier à ce qui concerne J. Boehm, note 797 de la présente étude : telle coïncidence ne faisant que confirmer, croyons-nous, le rôle essentiel qu'aura joué James dans la détermination de la Mystique wittgensteinienne.

[807] Notons l'insistance de ce thème dans la pensée de Wittgenstein : « La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème. // Que la vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra. // Mais n'avons-nous pas le sentiment que celui qui ne voit pas là de problème est aveugle à quelque chose d'important. Voire à ce qu'il y a de plus important ? Ne suis-je pas tenté de dire qu'il vit sans but – et justement « aveuglément », 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 bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'*affligeant*, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux ? » (Remarques mêlées, trad.fr. citée, [1937]) ; « La maladie d'une époque se soigne par un changement du mode de vie des gens, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être soignée que par la modification du mode de pensée et de vie, non pas par le remède découvert par un individu. // Imagine que l'usage de la voiture favorise certaines maladies et que l'humanité soit accablée par cette maladie jusqu'à ce qu'elle laisse tomber la conduite pour une raison ou pour une autre, à la suite d'une quelconque évolution. » (*Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad.fr. M-A Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, « Deuxième partie », [1938], §23, pp.126-127).

[808] Ce qui ne doit pas être lu, bien évidemment, comme une invite au suicide. Rappelons l'ultime entrée (celle du 10 janvier 1917) des *Carnets* : « Si le suicide est permis, tout est permis. // Si tout n'est pas permis, alors le suicide n'est pas permis. // Ceci jette une lumière sur la nature de l'Ethique. Car le suicide est, pour ainsi dire, le péché élémentaire. // Et tenter de le connaître, c'est comme tenter de connaître la vapeur de mercure pour comprendre la nature des vapeurs. // Ou bien est-ce qu'en lui-même, le suicide, lui non plus, n'est ni bon ni mauvais ! » – se suicider revenant précisément et radicalement à fuir la tâche, celle de travailler au bonheur du monde.

[809] R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, « Le procès du monde », pp. 23-31 ; R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, Deuxième partie : Cosmologie, Chap. IV « Le proto-mouvement de manifestation », pp. 207-237. Sur l'archi-événement : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, op.cité, pp. 75-99 ; *Dynamique de la manifestation*, op.cité, Troisième partie : Métaphysique, Chap. I « L'archi-événement », pp. 241-268. Pour le dire dans le lexique philosophique de Renaud Barbaras, il s'agirait en quelque sorte, pour le *Tractatus*, de déterminer l'archi-événement de la scission originaire comme archi-événement de la percée d'une voix signifiante c'est-à-dire d'une voix parlant de trop et finissant, ainsi parlant, par s'approprier en voix humaine en exception du monde, laquelle percée viendrait déchirer le mouvement du monde c'est-à-dire la phénoménalisation première, et ainsi le rendre malheureux. Telle phénoménalisation première ou mouvement originaire du monde étant toujours déjà, dans Wittgenstein, brisée dans et par l'archi-événement de la scission perçante, et l'origine toujours déjà manquée ou manquante – ce dont, du reste, notons-le, R. Barbaras pour sa part prend acte, si on s'en remet aux tous derniers développements de son œuvre, puisqu'il finit par unifier l'archi-mouvement et l'archi-événement (« Nous sommes donc conduits à identifier purement et simplement, à travers ce concept de déflagration, l'archi-mouvement et l'archi-événement que nous avions jusqu'ici distingués

On pourrait dire, en termes aristotéliciens, que l'activité pure – cette sorte de mouvement, d'activité de l'immobilité[810] – qui est sienne tient le rôle ou fait figure de ce qui serait entéléchie seconde du monde lui-même : mouvement de réalisation, d'actualisation du monde en *Wirklichkeit*, passage perpétuel et qui jamais n'en aura fini, de la puissance à l'acte, bref principe immanent au monde, qui se confond avec l'activité même au principe de laquelle il est, de la vie du monde.

En quoi, alors, la réconciliation effective de la langue avec le monde, et du monde avec lui-même, viendra-t-elle ultimement culminer ?

Précisément dans le sentiment mystique, qui est sentiment du monde, sentiment étendu à l'univers entier, partant sentiment universel, lequel ne laisse en outre aucune prise ni au concept ni au discours, qui traverse ou transi le monde lui-même en tant qu'il advient comme un, coïncide exactement avec lui-même, cesse d'avoir son sens ou son fondement en dehors de lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il advient comme totalité close, c'est-à-dire que s'exprime indiciblement, *i.e.* en se montrant, sa propre et strictement immanente limite, en l'espèce de la forme logique[811] :

> Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. [6.522]

---

et dont la différence était même au centre de nos ouvrages précédents. » lit-on note 35 page 73 de *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2019), sans pour autant bien-sûr identifier l'archi-événement à la percée de l'expression verbale, comme il semble en ressortir du *Tractatus*, la déflagration étant, chez Barbaras, toujours silencieuse –, elle est, non pas donnée, mais l'idéal ou la visée d'une éthique, c'est-à-dire constituée comme *vie à venir*, c'est-à-dire : aurait à être activité ou travail même du monde, par quoi, dans sa propre immanence et de l'intérieur de lui-même, à même lui-même pour ainsi dire, le monde se mouvemente, et partant se fait heureux. Ce serait dire ainsi que la phénoménalisation première ou originaire, le procès du monde, ne saurait aller sans mettre en œuvre un tracé logique, soit un espace articulé, sans quoi les choses se donneraient dans rien – disons un *apriori* du monde mais lequel *apriori* ne serait point donné par une réduction renversée au profit de ce dernier, au lieu de la conscience constituante, dans le cadre, qui est celui de Barbaras, d'une phénoménologie asubjective, mais bien, encore une fois, résultat d'un travail indéfini, itéré *et caetera* – ce que nous avons nommé : *archi-écriture*. D'où ceci que la phénoménalisation première, en tant que visée d'une éthique c'est-à-dire d'un travail, n'irait pas sans *in fine* absorber bien des traits de la phénoménalisation seconde telle que déterminée par Renaud Barbaras – ceux précisément ayant trait au découpage de l'objet sur le fond ou la texture indifférenciée, du moins en acte, du monde – et ce sans pour autant être indexée sur une subjectivité transcendantale, quand bien même, loin d'être constituante, celle-ci ne serait que simple vis-à-vis à, ou destinataire de, ce qui se manifeste. Ce serait dire, somme toute, que tout l'enjeu, d'ordre éthique, pour le sujet, serait de parvenir à cesser d'être désir – le désir étant déterminé par Barbaras comme ce qui phénoménalise au second degré, en tant que mouvement d'un impossible retour à une unité perdue avec le monde, mais qui ne fait, dans la perspective du *Tractatus* qu'intensifier le malheur du monde c'est-à-dire la scission – pour se faire le *se désirer* du monde lui-même ainsi retrouvé, c'est-à-dire *poétique* ou *esthétique* accomplies. Notons en outre que penser ainsi, cela ne condamne nullement à poser métaphysiquement une différence irréductible entre le vivant et le non-vivant (cf. *Ibidem*, note 35 p.73), la seule objection demeurant à bon droit, nous semble-t-il, étant celle de mauvais finalisme, quant au rôle insigne donné par Wittgenstein à la langue des hommes. La surmonter mettrait toutefois en mesure, croyons-nous, de lever une bonne fois *l'équivoque ergologique* de la phénoménologie (*ou bien* les choses sont données en chair et en os, mais on ne travaille pas, *ou bien* on travaille, mais ce travail ne débouche que sur des objets, et non point sur des choses), avérée au début de cette étude, section 1.1. Nous nous permettons de renvoyer ici à un de nos propres textes, lequel, tant bien que mal, avait tenté de préparer un tel dialogue du *Tractatus* avec la pensée de R. Barbaras, sans pourtant que n'y soit jamais explicitement évoqué Wittgenstein : A. Morel, « Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ? », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, N°18, 2019, pp. 95-129.

[810] L'expression est d'Aristote : « C'est pourquoi Dieu jouit perpétuellement d'un plaisir un et simple ; car il y a non seulement une activité de mouvement, mais encore une activité d'immobilité, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement. » (*Ethique à Nicomaque*, trad.fr.citée, VII, 15, 1154b25). Sur le concept d'activité, on pourra en outre consulter Y. Schwartz, « Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères. », *Ergologia*, n°6, Mars 2012, pp. 115-179.

[811] En ce sens, un texte plus tardif des *Remarques mêlées* : « L'indicible [*Das Unaussprechbare*] (ce qui m'apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification. » (trad.fr.citée, [1931], p.29).

Cette réconciliation ne saurait pourtant, quand bien même elle est absolue, être ressaisie en la figure de ce qui serait une transposition du savoir absolu hégélien[812], le monde ne sachant jamais, dans la perspective du *Tractatus*, se totaliser ni être totalisé, la totalité qu'il fait idéalement étant certes close mais infinie, s'indistinguant en bords flous. Et c'est bien dire, en quelque sorte, que l'absolu, dans Wittgenstein, jamais ne parvient à se rejoindre, à se détenir, qu'il n'est jamais tout entier auprès de lui-même mais toujours et seulement le mouvement de sa propre advenue, le mouvement même, qui jamais n'en a fini, de se joindre et retrouver. Bref le régime de la réconciliation wittgensteinienne est celui de l'*et cætera*.

Elle n'est pas non plus sagesse[813] – le sage, malgré sa sagesse, n'en étant pas moins toujours encore individu distingué du monde, c'est-à-dire être en exception, dont on ne voit pas comment, si tel est le cas, il pourrait être heureux. Quant à la philosophie elle-même, en tant que l'étymologie, selon la détermination platonicienne, la fait signifier *amour de la sagesse*, elle se ramène somme toute à n'être qu'un des symptômes, symptôme insigne certes, de ce que le monde n'est pas heureux, et au mieux se réduira, avec Wittgenstein et dans le *Tractatus*, à être l'herméneutique ou la clarification d'un tel malheur – comme si là enfin et là seulement elle prenait conscience d'elle-même et de la tâche qui seule peut à bon droit lui revenir, bref se retournait *in fine* sur soi – c'est-à-dire à faire, certainement trop brièvement dans le *Tractatus* mais la suite de l'œuvre y pourvoira, *l'herméneutique de la vie des hommes*, en sus de, et pour, préparer la vie à venir, vie devant laquelle, en tant que celle-ci sera heureuse, elle aura justement à céder la place.

Pourrait-on encore, cette vie, ne serait-ce que la qualifier d'éthique ? Si on ramène le mot à son étymologie[814], la réponse devra là encore être *non*, force étant de constater, puisqu'étant pour ainsi dire a-humaine ou *non-plus-humaine*, qu'elle ne saurait que faire, l'ayant mené à l'extrême limite de son usage, qu'imploser un tel mot, de même que, advenant effectivement, elle viendra souffler tous les livres[815].

Peut-être bien, qu'au mieux, seul le mot d'*art*, et à condition de faire subir certains amendements à son sens, c'est-à-dire à condition, au moins, de l'absolutiser, pourrait permettre de l'anticiper, de déterminer tant bien que mal ce en quoi elle consistera, d'où, dans cette direction, l'identification finale, par Wittgenstein, de l'éthique et de l'esthétique :

---

[812] « Si l'absolu, l'un qui est le tout, n'est pas pris dans une différence d'avec autre chose, il *se* différencie ou détermine en lui-même. Il affirme par là son identité à soi dans les différences ou déterminations ainsi à la fois posées et niées comme telles en lui par lui-même : elles ont la réalité irréelle ou idéale de simples « moments » (aspects) de lui-même. La dernière d'entre elles est telle qu'elle ne renvoie pas à une autre, mais à elle-même, le contenu alors totalisé des précédentes, et qu'elle est donc l'absolu lui-même posé comme tel, l'absolu présent à lui-même dans le savoir absolu de lui-même. » (B. Bourgeois, *Vocabulaire de Hegel*, op.cité, « Absolu », p.5.)

[813] « La sagesse est quelque chose de froid, et, dans cette mesure, de stupide. (La Foi, en revanche, est une passion.) On pourrait dire aussi bien : La sagesse ne fait que te *dissimuler* la vie. (La sagesse est comme une cendre froide, grise, qui recouvre la braise.) » (*Remarques mêlées*, trad.fr.citée, [1947], pp. 122-123).

[814] « Rappelons qu'il y a en grec, à côté du mot *èthos* qui signifie séjour habituel, lieux familiers, demeure, puis par extension manière d'être habituel, caractère, coutume, usage, le mot *ethos* qui a le sens de coutume, habitude, usage, les deux mots étant de même origine. L'adverbe *ethei*, selon l'usage, s'oppose à *phusei*, selon la nature. Il a donc le même sens que le latin *mos* (usage, coutume, caractère, manière d'agir). Du point de vue étymologique, le mot *ethos* vient, par jeu de contraction, de la racine indoeuropéenne **sva* (le sanscrit *sva* signifiant son, le sien, propre, personnel), que l'on retrouve dans le latin *suesco*, avoir l'habitude de, et qui signifie « ce qui est propre à quelqu'un », d'où les mots *se, sui*, en latin et les termes *sich* (soi), *Sitte* (mœurs) en allemand. L'*èthos* c'est donc au sens strict *la disposition d'un être en tant qu'il garde sa propre manière d'être.* » (F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, « Modernité, technique, éthique », note 1, p.130, nous soulignons la dernière phrase).

[815] Nous empruntons cette image à Wittgenstein, dans la *Conférence sur l'éthique* de 1929 : « 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, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde. Nos mots, tels que nous les employons en science, sont des vaisseaux qui ne sont capables que de contenir et 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 de thé qui ne contiendra jamais d'eau que la valeur d'une tasse, quand bien même j'y verserais un litre d'eau. » (trad.fr.citée, p.147).

Ethique et esthétique sont une seule et même chose [*Ethik und Aesthetik sind Eins*]. [6.421]

Identification ou coïncidence que les *Carnets* avaient explicitée ainsi :

L'art est une expression. [*Die Kunst ist ein Ausdruck*]
L'œuvre d'art réussie est une expression achevée [*Das gute Kunstwerk ist der vollendete Ausdruck*]. [19.9.1916]

L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. [*Das Kunstwerk ist der Gegenstand sub specie aeternitatis gesehen ; und das gute Leben ist die Welt sub specie aeternitatis gesehen*] Telle est la connexion entre l'art et l'éthique [*Die ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik*].

Dans la façon de voir ordinaire [*Die gewöhnliche Betrachtungweise*] on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux [*sieht die Gegenstände gleichsam aus ihrer Mitte*] ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur [*die Betrachtung sub specie aeternitatis von ausserhalb*].
De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor [*So dass sie die ganze Welt als Hintergrund haben*].

C'est un peu comme si on voyait l'objet avec le temps et l'espace [mit *Raum und Zeit*], au lieu de le voir dans le temps et l'espace [in *Raum und Zeit*] ?

Chaque chose conditionne l'ensemble du monde logique, pour ainsi dire l'ensemble de l'espace logique [*Jedes Ding bedingte die ganze logische Welt, sozusagen den ganzen logischen Raum*].

(L'idée s'impose à nous que) la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique [*das Ding mit dem ganzen logischen Raum gesehen*]. [7.10.16]

En tant que chose parmi les choses, chaque chose est également insignifiante ; en tant que monde, chacune est également significative [*Als Ding unter Dingen ist jedes Ding gleich unbedeutend, als Welt jedes gleichbedeutend*].
Si j'ai contemplé [*kontempliert*] le poêle, et que l'on me dise : maintenant tu ne connais que le poêle, – le résultat de ma contemplation paraît bien mince. Car la situation est présentée comme si j'avais étudié le poêle pris parmi la multitude des choses du monde. Mais puisque j'ai contemplé le poêle, c'était *lui* mon monde [*so war* er *meine Welt*], et tout le reste était flou en comparaison [*un dalles Andere dagegen blass*].
(Bien pour l'idée générale, mauvais dans le détail.)

On peut précisément concevoir la simple représentation présente aussi bien comme une image instantanée et vaine dans l'ensemble du monde temporel [*die blosse gegenwärtige Vorstellung sowohl auffassen als das nichtige momentane Bild in der Ganzen zeitlichen Welt*], que comme le monde véritable enveloppé d'ombres [*als auch als die wahre Welt unter Schatten*]. [8.10.1916]

Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde [*Das künstlerische Wunder ist, dass es die Welt gibt*]. Que ce qui est soit [*Dass es das gibt, was es gibt*].
Le point de vue esthétique sur le monde [*das Wesen der künstlerischen Betrachtungsweise*], consiste-t-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux [*dass sie die Welt mit glücklichem Auge betrachtet*] ?
La vie est sérieuse, l'art est serein. [citation de Schiller] [20.10.1916]

Il y a en effet quelque chose dans la conception selon laquelle le beau serait le but de l'art [*als sei das Schöne der Zweck der Kunst*].
Et le beau est justement ce qui rend heureux [*Und das Schöne ist eben das, was glücklich macht*]. [21.10.1916]

L'art n'est précisément pas, dans ces lignes[816], défini par la production d'une œuvre : il est avant tout et essentiellement, dit Wittgenstein, affaire d'*expression*. C'est dire que toute chose, n'importe quelle chose du monde, peut prétendre à ce statut[817], à la condition expresse d'avoir muté, c'est là l'effet de sa nomination, en substance du monde, c'est-à-dire à la condition que l'état de choses dont elle est partie ou en quoi elle se décompose ait été figuré, et qu'ainsi, par travail de la négation qui déplie et génère l'espace en son entier, elle finisse par se manifester sur la scène qu'est alors effectivement l'espace logique – moi-même qui la contemple disparaissant alors du tableau, ou étant fondu dans le paysage de néant qui en est l'écrin, puisque n'étant que l'opérateur de sa libre et artistique advenue – scène qui l'environne d'absence et qui seule permet au miracle qu'est son existence d'advenir en tant que tel. Compte tenu de sa profondeur, profondeur dont le point de mire est l'idéal d'une simplicité absolue, chaque chose a l'inépuisable richesse d'un monde en son entier.

D'où l'identification finale, ou disons : la corrélation essentielle, l'intimité – et c'était déjà la leçon platonicienne, mais ici rabattue dans l'immanence – du beau et du bien[818], c'est-à-dire de la beauté et du bonheur, une telle effraction finale de la beauté confirmant en outre étrangement la détermination du mystique comme sentiment du beau, c'est-à-dire comme universel sans concept, son surgissement venant ultimement sauver, en ce qu'il vient attester

---

[816] Là encore, il semble bien y avoir une réminiscence de Schopenhauer : « Lorsque, s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire ; lorsqu'on cesse de rechercher à la lumière des différentes expressions du principe de raison, les seules relations des objets entre eux, relations qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à la relation des objets avec notre volonté propre, c'est-à-dire lorsqu'on ne considère plus ni le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à-quoi-bon des choses, mais purement et simplement leur nature […] mais qu'au lieu de tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition ; lorsqu'on s'y plonge tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on s'abîme dans cet objet, qu'on s'y perd [*verliert*], comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive […] alors, ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée […]. » Quelques lignes plus loin : « C'est aussi ce que, petit à petit, Spinoza découvrait, lorsqu'il écrivait : *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* [L'esprit est éternel, dans la mesure où il conçoit les choses du point de vue de l'éternité.] (Ethique, V, pr.31, sch) [Schopenhauer ajoute en note : « Pour bien préciser le mode de connaissance dont il est ici question, je recommande de lire ce qu'il dit encore […] au sujet de ce qu'il appelle *cognitio tertii generis sive intuitiva*]. » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad.fr.citée, Livre troisième, §34, pp. 230-231).

[817] Ce qui ne va pas sans rappeler les analyses de R. Schürmann à propos de Duchamp : « *De quoi* parle Heidegger quand il parle de *phyein* ou de manifestation ? Toujours, de singuliers faisant constellation, c'est-à-dire, se phénoménalisant en entrant dans une économie de la présence. Cette entrée en présence reste son seul et persistant propos. Elle travaille le singulier en le régionalisant. Elle l'inscrit dans un contexte – dans un monde – et par là en fait un phénomène. C'est ce qu'avait bien compris Marcel Duchamp quand il monta une roue de bicyclette sur un tabouret et l'exposait dans une salle de musée. Une roue de vélo, c'est fait pour tourner autour d'un axe huilé, fixée dans une fourche en métal et servant à la locomotion. Oui à cet objet de rayons et d'une jante alors qu'il fait un monde, contextualisé entre l'asphalte sur lequel il avance et les voitures entre lesquelles il sert à vous faufiler. C'est là qu'il apparaît, phénoménalisé selon ce qu'il est. Mais un Non en traverse la phénoménalisation comme un arrachement possible, arrachement qui ici l'exile sur un tabouret et qui l'y singularise. La singularisation toujours à venir dans les phénomènes signifie le *Non à leur monde* (monde « propre », mais sans sujet appropriateur ni profession pleine). » (« Des doubles contraintes normatives », in *Penser après Heidegger*, op.cité, p.64). Voir en outre, du même auteur, « Que faire à la fin de la métaphysique ? », *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, op.cité : « Pour Heidegger, l'œuvre d'art est le paradigme non pas du « geste fondateur », mais de la façon non principielle dont une chose vient au monde, et dont le monde vient à la chose. » (p.365).

[818] Outre le *Banquet*, voir la *Lettre VII* (Platon, *Lettres*, trad.fr. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1994) : « Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul. » (341c)

sa propre effectivité, la critique du dogmatisme qui pouvait sembler être à son principe et partant risquer de la miner jusqu'à en faire une simple censure : dogmatisme, précisément, en la figure du fondement qu'elle s'était, pour commencer, donnée à elle-même, ce en l'espèce d'une réduction, sans fondement aucun, – et si l'*épochè* est radicale, comment pourrait-elle ne pas être à elle-même son propre fondement, c'est-à-dire être sans fondement ? – de la pensée au langage, ultime avatar du principe hégémonique qu'est la conscience de soi des modernes, eût dit Schürmann, par quoi, ainsi, et si ce principe a bien, au terme de l'élucidation qu'il a rendu possible, à se nier dans une vie nouvelle[819], la boucle serait bouclée, la sortie de la métaphysique consommée, le cercle que fait le livre, ouvert ou brisé.

2.2 Ordre des raisons, ordre de la lecture.

Arrivés là, il est temps de conclure. Et pour commencer de conclure, il faut d'abord, avant de faire le point sur les différents paradigmes – lesquels ont pour noms P. Hadot, G.W. Hegel, R. Schürmann, et qui ont été, tout du long mais plus ou moins discrètement, mobilisés pour ressaisir en sa différence la pensée de Wittgenstein – dire ce qu'il en va de l'ordre des raisons (non pas celui de la genèse), du mouvement même du livre, qui, lors de cette seconde partie, est venu, en se dialectisant, se décoller de l'ordre apparent des matières, et sur lequel s'avère s'être calquée – et ce sans qu'elle ait été en mesure de choisir : une sorte de nécessité ou de *qu'elle le veuille ou non* – l'ordre même de la lecture qu'on a tentée ici[820], dans ce travail :

Première station. La première lecture, en quelque sorte naïve, flottante, du *Tractatus*, s'enquérant de l'Avant-propos, est par lui expéditivement sommée d'opérer ce que nous avons nommé *épochè* – suspension de toute thèse concernant une réalité extérieure à la pensée c'est-à-dire à la langue, et qui s'avère ainsi tout autant suspension du monde dans la langue

[819] Nous avions anticipé ce point dans la note 392 de la section 3.3 de l'Appendice à la première partie du présent travail.

[820] Il n'est peut-être pas vain, à ce stade, de tenter de ressaisir le mouvement qui s'avère avoir dicté, et constitué, le présent travail. La première partie relève d'une lecture naïve du *Tractatus* : méditant son Avant-propos, qu'elle cherche à faire tenir avec la lettre à von Ficker, elle se voit comme forcée d'effectuer une sorte de survol du Traité en son entier, partant, de s'arrêter sur bien des endroits du livre – d'où son statut de *synopsis*. A sa pointe, l'idée d'une effectuation finale des acquis du procès d'élucidation logique se laisse anticiper : c'est précisément ce qui ressort du traitement *et* de l'équivoque logique – puisque s'y annonçant la nécessité d'un acte final ayant à faire muter ou convertir les élucidations composant le Traité en non-sens effectif – *et* de la notion de *monstration* – puisque s'y décelant la signification éthique ultime de la distinction entre *dire* et *montrer* – *et* de l'équivoque éthique – puisque s'y découvrant que la critique du langage que mène le *Tractatus* n'a pour seule visée que de circonscrire le domaine de la vie éthique à venir, lequel n'est autre que le domaine des faits, ainsi que de pourvoir celle-ci en moyens. Peut alors s'ouvrir la seconde partie : une lecture pour ainsi dire de *second degré* – une lecture comme déniaisée par la progressive prise de conscience de la visée éthique du *Tractatus* et de la temporalité singulière qu'elle enveloppe – commence à se mettre en branle et prend le relais. D'abord, c'est que l'examen de la dimension critique du livre mène, nécessairement, aux élucidations en 5.6, lesquelles tirent toutes les implications, relativement au sujet connaissant, de la radicalisation du geste critique, et font ainsi la jonction entre les deux parties du présent travail, soit entre les deux manières de lecture (*i.e.* première *ou* seconde, naïve *ou* déniaisée, réflexive) nécessitées par le livre – d'où leur situation stratégique dans l'économie du Traité. Ces dernières, à leur tour, se révèlent être intrinsèquement connectées à l'examen de la volonté, tel que consigné dans les élucidations en 6.4, et avoir ainsi à y transporter, nécessairement, le lecteur : en quoi consiste le second moment essentiel de l'ordre des raisons du *Tractatus*. Se fait finalement jour, arrivé à la pointe du traitement de la Volonté, la nécessité d'un retour à l'appareillage logique du *Tractatus*, seulement survolé dans la première partie, soit un retour final à l'ouverture du livre : alors seulement, la fonction éthique du logique – le logique comme technologie de la liberté – est-elle à même d'être ultimement saisie et bien comprise, le Traité, de se voir restituer sa propre unité et sa temporalité singulière, l'idée éthique, d'être constituée dans et par l'acte même d'unification finale du système – en quoi culmine la lecture de second degré que nous disions, cette dernière ayant elle-même à céder la place, à s'enlever dans la vie qu'appelle nécessairement, ramené à la simplicité d'un acte, le *Tractatus*, et qui, en tant qu'effectuation de l'Idée éthique dont le Traité, selon ses parcours multiples, est comme l'Odyssée ou la constitution, aura à laisser en arrière le livre, converti, alors et alors seulement, en simple non-sens.

que suspension de la pensée dans la langue – laquelle *époché* a pour envers une réduction du monde aux faits dans l'espace logique, cette dernière faisant l'inauguration du livre en l'espèce des élucidations en 1.

Deuxième station. La pensée, c'est-à-dire la langue, est alors *méthodologiquement* en mesure d'opérer sa propre clarification interne, soit d'élucider sa propre essence, *i.e.* d'être image logique, ainsi que les conditions (transcendantales) de sa propre effectivité, tel mouvement étant mis en branle dès les élucidations en 2 – ce qui revient pour elle à faire sa propre critique, critique qui prend un tournant décisif avec la clarification du *montrer*, étant découvert là que la limite de la pensée est immanente à la pensée, que cette dernière la porte avec elle, et qu'elle ne saurait être dite.

Troisième station. Cette critique, ainsi radicalisée, finit par rencontrer la question métaphysique d'un sujet de la connaissance : et cela fait une station décisive, en l'occurrence le groupe d'élucidation en 5.6. La critique, en et par elles, prend statut d'herméneutique de la vie humaine : elle a pour tâche, et c'est une sorte d'équivalent radicalisé de la Dialectique transcendantale kantienne, de relever et de dissoudre les frontières illégitimes que l'homme, pour se distinguer et se constituer en tant qu'homme, met entre lui-même et le reste du monde.

Quatrième station. Le mouvement d'élucidation a dès lors à prendre la mesure de la dimension éthique d'une telle dissolution ou réinscription, contre sa propre exception ou constitution en partie insigne, de l'étant humain dans le monde – soit la destruction des morales du devoir et l'élucidation de la volonté comme *se vouloir* du monde lui-même. Ici, le présent du livre commence à se muer en futur, à regarder vers l'avenir, vers un au-delà ou un par-delà le papier, papier sur quoi, en tant que mouvement de clarification, il se dépose. Alors, et c'est le choc que fait 6.54 : la question de sa propre effectivité se pose à la critique, et fait revenir à sa propre inauguration, soit au début du livre, aux élucidations en 1. D'une part, si le livre a été compris, cela implique ou signifie que la critique menée n'est pas encore effective, de l'autre, que l'éthique comme partie du système, telle que consignée dans les élucidations en 6.4, est suspendue à la critique qui a rendu possible sa propre élucidation, et commence ainsi à se faire jour qu'en retour, une telle critique ne saurait certainement être effective qu'en tant qu'éthique.

Cinquième station. C'est alors qu'une seconde lecture prend le relais : par où l'entreprise, transcendantale, c'est-à-dire somme toute l'*époché*, prend, et là seulement, un sens *ontologique*, telle relecture ayant pour tâche de chercher dans le livre qui vient d'être lu une manière pour l'espace logique élucidé tout du long d'être effectivement espace logique du seul et unique monde : d'où la focalisation sur les élucidations en 1. et 2., et partant la mise en lumière du rôle essentiel qui revient à la négation, et finalement, à mesure qu'on relit, la constitution, encore cependant de manière anticipée, de la formule de la vie éthique c'est-à-dire d'un monde heureux, laquelle prend ainsi contenu, épaisseur et détermination.

Sixième station. Parvenu pour la seconde fois au terme du livre, ce dernier, c'est-à-dire somme toute, la formule éthique à quoi *in fine* on découvre qu'il se résume, est à même de se ramasser dans la simplicité d'un acte[821] – et c'est là, nous semble-t-il ce que Wittgenstein veut signifier par l'indicible mot, ou acte, rédempteur : *Erlösende Tat* ou *Wort*[822], lequel n'a de

[821] Si le *lecteur* est bien sommé d'opérer, *in fine*, une ressaisie ou récapitulation active de l'ouvrage, et ce afin d'être en mesure, le ramenant à la simplicité d'un point sans extension, de le hausser à l'acte final venant l'annuler comme discours en le réalisant comme vie, ne faut-il pas, alors, voir dans le *Prototractatus* lui-même, plus particulièrement dans l'étrange ordre qui est le sien – dans son organisation dérangée, désordonnée – la trace ou l'archive de cet ultime acte de récapitulation tel qu'il aura été opéré par l'*auteur* lui-même ? Ce serait dire qu'une telle ressaisie ou survol final de la pensée par elle-même, telle que réalisée par l'auteur, n'est autre, dans l'ordre de la genèse, que l'acte ou le travail de constitution de la version finale du livre, soit du *Tractatus logico-philosophicus* lui-même tel qu'il se donne à lire et exigera à son tour, de la part du lecteur arrivé à son bout, une ressaisie ou unification active.

[822] Wittgenstein a certainement emprunté l'expression à F. Mauthner (cf. Appendice à la première partie du présent travail, §3.2). On la retrouve dans les *Geheime Tägebucher* : « Pas prononcé le mot rédempteur. Hier, à

cesse, en la déploration de sa propre absence, de son défaut, de revenir sous sa plume – de faire tenir ensemble tous les barreaux de cette échelle qu'il est ou a été, pour finalement se laisser en arrière, dans et par le mouvement même de sa propre poussée énergique, en tant que signe mort, alors et alors seulement effectivement dépourvu de sens. Autrement dit : seul l'acte final de leur propre effectuation sera à même, en tant qu'il se continue et se dure, contre sa propre fermeture ou retombée, en vie du monde, en service logique de l'espace que ce service ou travail seul fait advenir contre sa propre hypostase – et c'est là l'éthique, entendue comme fin architectonique du système, qui est réalisée – de faire muter, ontologiquement, en leur être ou sens d'être, les élucidations relevant encore du hors-sens en propositions effectivement dépourvues de sens.

Jeter l'échelle, ce ne sera donc pas, comme le proposent certaines lectures, celles dites résolues, se débarrasser expéditivement du livre en le renvoyant comme illusion, non plus que faire le tri, en lui, entre les barreaux métaphysiques et les barreaux « cadres », lesquels seuls seraient à sauver[823], c'est plutôt résolument tenter de tous les faire tenir ensemble et de tous les conserver dans une vie libre qui aura à les nier certes, mais dans et par leur relève active. Ce n'est pas non plus, une fois débarrassés du livre, revenir à l'ordinaire qu'on avait quitté pour le lire et à ses usages : la simplicité après quoi cherche le Traité n'a précisément rien d'ordinaire. Et ce n'est pas, enfin, ce serait là l'enjeu de cette thérapie qu'est censé être l'ouvrage, ni dissoudre sans plus, c'est-à-dire censurer, la métaphysique, ni éradiquer toute interrogation transcendantale, mais plutôt : à l'extrême pointe lucide de la métaphysique, cette extrême pointe qu'est le *Tractatus*, lequel en opère la critique, la nier dans une vie qui en sera libre, ce en convertissant le *transcendantal flottant* en *ontologique effectif* – *effectif* voulant dire ici : non pas simples mots, mais *faire* ou *acte*.

Alors le monde serait-il réconcilié avec lui-même : réparé.

Le *Tractatus* met en jeu des temps multiples : le système qu'il fait est mouvement, mouvement que mesure ou qui constitue une temporalité propre. Aussi bien, le livre c'est-à-dire la pensée qui s'y est déposée et que la lecture à chaque fois actualise, est-il, en quelque sorte et toujours, soit en avance soit en retard lui-même. Certaines parts sont à lire au présent, ainsi de la thérapie adressée au métaphysicien, ou de l'élucidation des conditions d'effectivité de la langue c'est-à-dire de la pensée, d'autres commencent, à mesure qu'approche la fin de l'ouvrage, à entrevoir un futur à laisser s'écrire par-delà le livre, ainsi des élucidations en 6.4 qui élucident ce que le vouloir aurait à être pour être heureux, d'autres enfin ne font plus que s'enquérir de l'avenir auquel le livre, en une lecture seconde, se découvre avoir, sans alors pourtant l'avoir su, tout du long travaillé : ainsi de ce qui concerne l'espace logique, du statut que prend finalement la négation, de la tâche qui en cela se découvre.

---

un moment, je l'ai eu sur le bout de la langue. Puis il s'est échappé. » [22.11.14] ; ainsi que dans la lettre à von Ficker du 24 juillet 1915 : « Je ne comprends que trop bien les tristes nouvelles que vous me donnez. Vous vivez pour ainsi dire dans les ténèbres, et vous n'avez pas trouvé le mot rédempteur [*das erlösende Wort*]. Si je puis, moi qui suis si différent de vous, vous donner un conseil, il risquerait de vous sembler ridicule. J'en prendrais néanmoins le risque. Connaissez-vous le *Kurze Erläuterung des Evangeliums* [Commentaire abrégé des Evangile] de Tolstoï ? A un certain moment, ce livre m'a vraiment ramené à la vie. Seriez-vous disposé à vous le procurer et à le lire ?! Si vous ne le faites pas, vous ne pourrez pas imaginer l'impact qu'il peut avoir sur un homme. » (*Correspondance philosophique*, trad.fr.citée, p.231).

[823] Ce que J-P Narboux exprime très bien ainsi : « […] les remarques qui composent la majeure partie du *Tractatus* et *semblent* avoir pour finalité de tracer la limite entre sens et non-sens en débusquant (à la faveur de quelque « argument transcendantal ») les conditions de possibilité de tout discours sensé, sont en réalité destinées *par l'auteur* à être surmontées comme l'expression d'une illusion métaphysique. Car, pour que l'échelle *métaphysique* élaborée par l'auteur puisse être rejetée par lui au terme de l'ouvrage – et avec elle l'histoire de la métaphysique dont cette échelle est probablement le condensé ultime – encore faut-il que l'auteur puisse prendre appui, dans l'ouvrage lui-même, sur quelque point archimédien *non métaphysique*. » (« Négation et totalité dans le *Tractatus* », *Lire le* Tractatus logico-philosophicus, op.cité, p. 122).

Et c'est dire, finalement, que le *Tractatus*, en sa folle vocation d'être le dernier des livres, par et dans sa propre autoposition, temporalise : en ce qu'en se posant au présent de sa propre clarté, il constitue, en le renvoyant en arrière, le passé comme passé – passé flottant, hors-sol, ressortant d'une pensée non-critiquée c'est-à-dire d'une langue confuse – et ouvre à partir du présent qu'il est un avenir heureux, libre de la mort, de l'horizon de malheur, scandaleux, qu'elle est, c'est-à-dire de la finitude. Quant à la pensée à venir[824], elle sera archi-écriture de l'espace même du monde, c'est-à-dire essentiellement silencieuse.

[824] Il faudrait alors confronter – ce dont nous n'avons ni le temps ni les capacités – cet avenir wittgensteinien de la pensée avec celui qu'annonce Heidegger, dans les dernières lignes de la *Lettre sur l'humanisme* : « La pensée à venir ne sera plus philosophie, parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique, mot qui désigne la même chose. La pensée à venir ne pourra pas non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d' « amour de la sagesse » et devenir sagesse elle-même sous la forme du savoir absolu. La pensée redescendra dans la pauvreté d son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du Ciel. La pensée, de son dire, tracera dans le langage des sillons sans apparence, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne. » (*Lettre sur l'humanisme*, trad.fr. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p.172). Sur l'irréductibilité du savoir absolu hégélien à une sagesse, on consultera : B. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, Chap. XXI, « Sagesse, culture, philosophie », pp. 322-335

Conclusion : Le rebroussement de la métaphysique.

> C'est le vingt-trois juin mille neuf cent soixante-quinze et il va être huit heures du soir. Assis devant son puzzle, Bartlebooth vient de mourir. Sur le drap de la table, quelque part dans le ciel crépusculaire du quatre cent trente-neuvième puzzle, le trou noir de la seule pièce non encore posée dessine la silhouette presque parfaite d'un X. Mais la pièce que le mort tient entre ses doigts a la forme, depuis longtemps prévisible dans son ironie même, d'un W.
>
> Georges Perec, *La Vie mode d'emploi*.

Si on nous a suivis jusque-là, il s'avère donc que le *Tractatus* – là est sa folle prétention – en sa vocation de dernier des livres, ne se donne pas autrement que comme l'extrême pointe lucide – et à ce point lucide, jamais la pensée ne l'aura peut-être été – de toute l'histoire de la philosophie c'est-à-dire de la métaphysique, à la pointe de quoi elle-même prépare en l'anticipant son propre renvoi conservateur, c'est-à-dire sa propre assomption dans une vie qui ne sera plus, en tant qu'elle sera leur accomplissement, ni philosophique ni métaphysique, c'est-à-dire qui sera heureuse.

C'est dire autrement que le *Tractatus* est une vie qui part de la vie et qui va vers la vie : vie malheureuse, c'est-à-dire clivée ou en sécession du monde, en tant qu'elle parle de trop c'est-à-dire métaphysiquement, laquelle vie, par et dans le recul que seul le papier lui permet sur elle-même de prendre réalise sa propre herméneutique, et ainsi faisant se fait à elle-même la promesse d'un *à venir* heureux : celui de l'effectuation finale de sa propre essence par elle et de l'intérieur d'elle-même élucidée, soit le futur d'une retrouvaille, d'une réconciliation avec ce monde dont, tout du long de sa propre histoire, elle aura constitué le clivage.

Il pourra alors paraître curieux que le *Tractatus*, si les prétentions qu'on dit sont bien les siennes, use à ce point de la langue même de la métaphysique qu'il entend surmonter, curieux au point de voir là une pétition de principe : comme si le *Tractatus*, pour cesser de métaphysiquement parler, parler on ne peut plus métaphysiquement, et comme si, là est le comble, le commentateur, dont la syntaxe n'arrive pas, et n'y compte même plus, à être aussi ascétique ou épurée que celle de l'auteur qu'il commente, rendait la chose plus métaphysique encore. Alors ceci : que la tentative wittgensteinienne n'échappe pas à la métaphysique dont elle dit être la fin, que le geste qui fait son fond est contradictoire, Wittgenstein se prenant ultimement les pieds dans le tapis qu'il a si patiemment tissé.

Soit. Mais quelle autre langue que celle qu'on parle, c'est-à-dire quelle autre langue que celle de la métaphysique, pourrait-on bien convoquer ? Et si on la veut taire, ne faut-il pas pour ce faire la faire parler jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à son propre épuisement ? Et comment ne pas la faire parler, si c'est précisément et seulement en la faisant parler qu'on peut espérer la ramener au sol rugueux du seul et unique monde dont la vie heureuse sera le labour, c'est-à-dire au silence qu'elle a, toujours déjà, rompu pour s'enfuir, échafaudant dans sa fuite – ce surplace agité – ou plutôt sa fuite étant l'échafaudage même des pilotis sur quoi se hausse l'espace – hors-sol, hors-sens, comme une brume qui s'étend – en quoi les choses flottent, là étant leur malheur ?

D'où la manie du *Tractatus* d'à chaque fois pousser les mots à l'extrême limite de leur usage c'est-à-dire de leur sens : on l'a constamment vu. Ainsi d'une *vie* qui ne sera pas subjective ni mortelle, d'une *éthique* qui ne sera pas disposition humaine, d'un *monde* qui ne sera ni somme des étants ni projection d'un horizon à leur venue, d'une *langue* qui ne sera parlée à personne ni, à proprement parler, par personne, de l'archi-écriture qui s'y tracera en se montrant, laquelle *écriture* ne sera ni substitut ni dépôt d'aucune voix, de *faits* qui ne seront constatés par, ni ne se montreront à, aucun témoin, et la liste n'est assurément pas close.

D'où la manie du *Tractatus* d'à chaque fois déranger les grandes pensées qui l'ont précédé et qu'il faut pourtant bien mobiliser si on veut avoir une chance de fixer ses coordonnées dans l'espace des œuvres de la philosophie et d'ainsi, par contraste, le manifester en son irréductible singularité – que ces grandes pensées aient pour nom Aristote, Kant, ou Hegel – c'est-à-dire, finalement, manie de faire éclater tous les paradigmes que tant bien que mal le commentateur, s'arrachant les cheveux et se cassant les dents, tente de convoquer, et sur lesquels il faut, en dernier lieu, ici revenir.

D'abord, Pierre Hadot. C'est que la radicalité qui est celle du dispositif tractarien ne saurait finalement que briser la dialectique de la vie et du discours philosophique, l'ordre d'un tel discours devant *in fine*, si on en croit le *Tractatus*, être chassé par une vie qui ne philosophera plus. Ce qu'Hadot pressent et devant quoi il recule[825] : rechignant somme toute à appliquer rigoureusement sa propre manière de lire les Anciens à Wittgenstein quand il le lit, car à l'appliquer rigoureusement, le cadre même qu'on applique ne saurait aller sans éclater, la dialectique de la vie et de la pensée philosophique, c'est-à-dire le va-et-vient perpétuel entre ces deux pôles, si essentiel à Pierre Hadot, sans être rompue.

Ensuite, Hegel. C'est qu'on ne saurait ultimement forcer – et quand bien même le paradigme hégélien met en mesure de ressaisir effectivement la genèse de certains thèmes du livre – comme on a pu l'espérer un moment au cours de ce travail – le mouvement du Traité – celui d'une restauration, s'administrant par clarification c'est-à-dire par dissolution, d'une origine toujours déjà perdue – dans le moule, et quand bien même ce moule est celui de la liberté même, de la dialectique hégélienne. D'où ceci, par ailleurs, qu'*ordre des raisons*, plutôt que *dialectique* convient certainement mieux pour dire pareil mouvement, à préciser cependant qu'un tel ordre ne saurait pourtant pas, si l'on suit Wittgenstein jusqu'au bout, demeurer cloîtré dans le présent de sa propre actualisation toujours recommencée. De fait, le travail qui dans et par le *Tractatus* se déploie n'est pas travail du négatif mais de l'élucidation : la contradiction qui travaille le livre n'est pas, à l'intérieur de lui, strictement assignable, et la relève, le surmontement qui en ressort nécessairement c'est-à-dire librement, étant au-delà du livre, la réconciliation ultime à quoi le livre œuvre ne saurait, partant, être indexée sur ce qui serait une transposition logique du *savoir* absolu, le cercle que fait la fin se sacrifiant à chaque fois dans le début qu'elle rend possible et libère, ayant ultimement, dans et par l'effectuation même du livre, à s'ouvrir en se brisant dans la vie de la négation logique.

Enfin Reiner Schürmann, sur lequel nous resterons ici évasif, ne croyant pas avoir les moyens de lui donner ici et maintenant tout ce qu'il exige, mais qui, ayant travaillé souterrainement, soit dans les notes de bas de page, tout ce texte ne saurait pourtant pas être omis en conclusion. Aussi bien prendra-t-il là figure d'horizon, de convocation à une tâche future : celle de réparer les balbutiements, les bêtises qu'on va dire ici. C'est que précisément, nous paraît-il, la vie nouvelle – le matin en quoi le *Tractatus*, crépuscule de la métaphysique, aura finalement à se sacrifier pour vivre – aurait à être comprise comme l'époque même, laquelle n'est précisément pas une *époque* ou cesse de faire époque, de la fin consommée de la métaphysique, métaphysique dont toute l'histoire n'aura été, pour Wittgenstein, que flottement coupé du monde, hors-sens renvoyé ultimement comme non-sens par application effective de la pensée au monde[826], une *métahistoire* en quelque sorte, seule l'effectuation

---

[825] « Personnellement, je doute que cet idéal d'une vie de sagesse silencieuse soit réalisable. La vie de Wittgenstein lui-même montre qu'il n'a pu s'y tenir. J'aurais plutôt tendance à penser, comme je l'ai dit ailleurs [nous lisons en note : « P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p.19 »], qu'il ne faut pas opposer une philosophie conçue comme un pur discours et une sagesse qui serait un mode de vie silencieux. Car la sagesse n'est pas un état qui mettrait fin à la philosophie, mais un idéal inaccessible qui motive la quête sans fin du philosophe. La philosophie doit donc, puisqu'elle est effort vers la sagesse, être à la fois et indissolublement, discours critique et exercice de transformation de soi-même. » (P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, op.cité, p. 21). Se reporter en outre à la note 665 de la IIIème étude de la seconde partie du présent travail.

[826] En ce sens : « On entend toujours cette même remarque : que la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient déjà les Grecs nous occupent encore. Mais

finale du livre, cette étrange source en aval, faisant se joindre les deux fleuves, depuis toujours bifurqués, que sont la pensée et le monde, le nuage et la terre. C'est dire que l'être, au fil entier de son histoire, aurait à chaque fois été comme empêché de librement et pleinement advenir ou se déployer, et ce par le discours même qui prétend à chaque fois l'énoncer, lui correspondre ou le recevoir – discours réceptacle ou destinataire de l'être en tant qu'il constitue à chaque fois une réponse à la question silencieuse qu'à l'homme l'être adresse, et question qui ne subsiste nulle par ailleurs que dans la réponse qu'à chaque fois elle reçoit, donation, donc, que rien n'opère puisque ne consistant en rien qu'en le *donner* lui-même par et en quoi ce qui dispense se dispense. Et c'est dire aussi que telle fin, si on la veut consommée, de la métaphysique, ne va pas sans travail – que ce soit travail de sa propre élucidation ou travail de sa propre effectuation, agir au-delà de l'agir en l'espèce d'un *se laisser être*. Et c'est dire enfin que l'homme, dont l'histoire de la métaphysique est toute l'histoire, c'est-à-dire l'histoire des figures changeantes de sa propre exception – l'histoire de la métaphysique n'étant, dans cette perspective, que l'histoire même de la voix des hommes c'est-à-dire des histoires qu'à eux-mêmes les hommes se racontent pour se mettre à part d'un monde dont ainsi faisant ils se séparent, et qu'ils s'opposent dans et par leur distinction même : partant faudrait-il parler d'oubli de la voix et du registre narratif[827] plutôt que d'oubli de l'être – pour que les choses se laissent à leur libre jeu, doit ultimement et radicalement céder la place.

Arrivés là, le dernier mot, croyons-nous, pour ressaisir la temporalité si singulière déployée par le *Tractatus*, étant entendu le report ou la projection perpétuelle du final tel qu'anticipé par le livre, en idéal ou visée le transcendant, c'est-à-dire la détermination d'un tel final comme étant essentiellement et peut-être indépassablement *à venir*, doit revenir à ce qui serait une sorte de messianisme[828], en l'occurrence à un *messianisme du logique* : soit la promesse, inscrite dans la langue comme sa propre essence, d'un monde enfin réparé – éternité, pur présent ou atemporalité libre de la mort, qui, et indépendamment du progrès[829],

---

ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle il doit en être ainsi. Or cette raison est que notre langue est demeurée identique à elle-même et qu'elle nous dévoie toujours vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe « être » qui semblera fonctionner comme fonctionnent « manger » et « boire », tant qu'il y aura les adjectifs « identiques », « vrai », « faux », « possible », tant que l'on parlera d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes viendront toujours heurter à nouveau les mêmes difficultés énigmatiques et contempler d'un air fixe ce dont aucune explication ne semble pouvoir venir à bout. / Cela même, du reste, satisfait un désir du transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les « limites de l'entendement humain », ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles. // Je lis : « … les philosophes ne sont plus proches de la signification du mot 'réalité' que ne l'était Platon… ». Quelle étrange situation ! Comme il est singulier que Platon ait donc pu aller si loin ! Ou que nous soyons nous-mêmes incapables d'aller plus loin ! Est-ce parce que Platon était *tellement* intelligent ? » (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.citée, [1931], pp. 69-70).

[827] « Je crois avoir bien saisi dans son ensemble ma position à l'égard de la philosophie, quand j'ai dit : La philosophie, on devrait au fond, ne l'écrire qu'*en poèmes* [*nur Dichten*]. 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 n'est pas tout à fait capable de ce dont il souhaite être capable. » (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.citée, [1933], p.30). J-P Cometti, dans une note précieuse à la traduction de G. Granel, précise : « *Dichten* a donné *Dichtung*, que l'on traduit habituellement par « poésie », encore que l'allemand dispose d'autres mots pour désigner ce que nous nommons de la sorte (*Poesie*, et selon les cas : *Lyrik*) ; il désigne en fait l'acte de *composer* et d'écrire ; en même temps, comme le suggère le titre que Goethe a donné à son autobiographie, *Dichtung und Wahrheit*, il entre en rapport avec la fiction.) » (*Ibidem*, p. 180)

[828] Sur le messianisme et la temporalité si singulière qu'il enveloppe, on se reportera avant tout à Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Folio, Gallimard, 2006, en particulier à l'introduction de l'ouvrage, pp. 11-46. On pourra en outre consulter : G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du Judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

[829] En ce sens : « La vision du monde véritablement apocalyptique est celle selon laquelle les choses *ne* se répètent *pas*. Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité ; que l'idée d'un grand progrès, comme celle de la connaissance ultime de la vérité, nous aveuglent ; qu'il n'y a dans la connaissance scientifique rien de bon ou de désirable, et que l'humanité qui la poursuit court à sa perte. Il n'est nullement évident qu'il n'en soit pas ainsi. » (*Vermischte*

des péripéties de l'histoire, peut à chaque instant, et somme toute depuis toujours, s'ouvrir au cœur du temps, à préciser néanmoins qu'une telle ouverture immanente ne saurait s'ouvrir sans le travail qui dans la pensée sera venue la concerter et préparer, et qu'elle, nous dévissant de nous-mêmes et dékystant de notre égoïté, ne saura en s'ouvrant aller sans nous convoquer, nous requérir à son service, service auquel reviendra précisément de la faire durer contre sa propre retombée ou fermeture. Bref la rédemption adviendra, et adviendra seulement lorsque nous serons en mesure de travailler par et pour le monde, pour l'*être – être* qui cesserait alors et par là même d'être un simple mot, alibi commode, sur quoi on disserte et théorise pour fuir la tâche que son advenue requiert. En attendant, elle constitue chacun en *Javanmard* dédié à la réparation à venir[830]. Dans Wittgenstein, elle a pour nom *Cassiopée* :

> Once when we were walking across Jesus Green at night, he pointed at Cassiopeia and said that it was a 'W' and that it meant *Wittgenstein*. I said that I thought it was an 'M' written upside down and that it meant *Malcolm*. He gravely assured me that I was wrong.[831]

> Je suis un de ces cas, qui ne sont peut-être pas si rares de nos jours : j'avais une tâche (*Aufgabe*), je ne l'ai pas accomplie et je meurs maintenant lentement. Je devais faire quelque chose de bien de ma vie et devenir une étoile. Mais je suis resté cloué sur terre et je m'éteins peu à peu. Ma vie n'a vraiment pas de sens et c'est pourquoi elle ne consiste qu'en épisodes superflus. Mon entourage ne le remarque sans doute pas et ne le comprendrait pas non plus ; mais je crois qu'il me manque quelque chose de fondamental.[832]

Bemerkungen, trad.fr.citée, [1947], p. 122) ; « Il pourrait se faire que la science et l'industrie, et leur progrès, soient le plus durable du monde aujourd'hui. Il pourrait se faire que toute conjecture concernant un effondrement de la science et de l'industrie ne soit pour l'instant, et pour *longtemps*, qu'un simple rêve, et que ce soient la science et l'industrie qui, au terme de misères infinies, et à travers elles, uniront le monde, je veux dire le rassemblement en *un* tout, dans lequel, il est vrai, la paix sera la dernière à s'installer. / Car ce sont bel et bien la science et l'industrie qui décident les guerres, du moins c'est ce qui semble. » (*Ibidem*, [1947], p. 131). Rappelons en outre la préface, datée de 1930, des *Remarques philosophiques* : « Ce livre est écrit pour qui est disposé à recevoir avec faveur l'esprit qui l'anime. C'est un esprit autre que celui du large courant de la civilisation européenne et américaine au sein duquel nous nous trouvons tous. Celui-ci s'extériorise en un progrès, en une construction de structures toujours plus étendues et plus compliquées ; celui-là, l'autre, dans un effort pour clarifier et percer à jour toutes structures. Celui-ci veut appréhender le monde par sa périphérie – dans sa diversité ; celui-là en son centre – son essence. De là vient que celui-ci agence construction après construction pour les ajouter à la série des constructions, de là vient qu'il pousse toujours plus loin, comme de degré en degré, tandis que celui-là reste là où il est et met sa volonté à appréhender toujours la même chose. » (*Remarques philosophiques*, trad.fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975, p. 11) ; « Que je sois compris ou apprécié du savant occidental typique, cela m'est indifférent, car il ne comprend pas l'esprit dans lequel j'écris. Notre civilisation est caractérisée par le mot « progrès ». Qu'elle progresse n'est pas simplement l'une de ses propriétés : le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait encore que servir une telle fin, au lieu d'être à soi-même la fin. Pour moi au contraire, la clarté, la transparence, est à elle-même sa propre fin. / Elever un édifice, cela ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles. / Bref, mon but est autre que celui des savants, et la façon dont ma pensée se meut est différente de la leur. // Le premier mouvement enfile les pensées comme des perles, l'autre tend toujours à nouveau au même lieu. // Le premier mouvement construit et ajoute pierre sur pierre, l'autre cherche à saisir toujours à nouveau la même chose. » (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.citée, [1930], pp.59-60)

[830] Sur le *Javanmard* – le mot est persan – c'est-à-dire le chevalier spirituel, on se reportera à : H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, en particulier à la troisième étude « Juvénilité et chevalerie en Islam iranien », pp. 207-260.

[831] Norman Malcolm, "Ludwig Wittgenstein : A memoir", in *Portraits of Wittgenstein (Volume 3)*, F.A. Flowers III (ed.), Bristol, Sterling, Thoemmes Press, 1999, p.65.

[832] Ludwig Wittgenstein, Paul Engelmann, *Lettres, Rencontres, Souvenirs*, trad.fr.citée, « Lettre du 2 janvier 1921 », p. 82.

Bibliographie

• Œuvres de Wittgenstein

- *Notes on Logic*, in *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe (ed.), New York, Harper & Brothers, 1961, Appendix I ; trad.fr. G.G Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971, Appendice I.

- *Notes dictated to G.E. Moore in Norway*, in *Notebooks 1914-1916*, G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe (ed.), New York, Harper & Brothers, 1961, Appendix II ; trad.fr. G.G Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris Gallimard, 1971, Appendice II.

- *Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Suhrkamp taschenbuch wissenshaft 501, 1984, 2014 ; trad.fr. G.G. Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971

- *Geheime Tagebücher 1914-1916*, W. Baum (ed.), Turia&Kant, Wien, 1991 ; trad.fr. J-P Cometti, *Carnets secrets 1914-1916*, Cadenet, Editions du Chemin de Ronde, 2008

- *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, Edited by B. Mc Guinness, T. Nyberg, G.H. Von Wright, London, Routledge and Kegan Paul, 1971

- *Tractatus Logico-Philosophicus* (édition bilingue anglais/allemand, revue et corrigée par l'auteur), London, Routledge, Paperback, 1922, 1981, 2005 ; trad.fr. P. Klossowski, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961 ; G.G. Granger, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993

- *Wittgenstein in Cambridge. Letters and documents, 1911-1951*, B. McGuinness (ed.), Oxford, Wiley Blackwell, 2012 ; trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, Paris, Gallimard, 2015

- Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G.H. von Wright (ed.), Salzbourg, Otto Müller, 1969 ; trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, Paris, Gallimard, 2015

- von Ficker, L., *Briefwechsel 1914-1925*, (Her.) I. Zangerle, W. Methlagl, F. Seyr, A. Unterkircher, Innsbruck, Haymon Verlag, 1988

- L. Wittgenstein, *Letters to C.K. Ogden with Comments on the English Translation of the* Tractatus Logico-Philosophicus, G.H. von Wright Ed., Oxford, Basil Blackwell, 1973 ; trad.fr. E. Rigal, *Correspondance Philosophique*, Paris, Gallimard, 2015

- L. Wittgenstein/P. Engelmann, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Ilse Somavilla (Hrsg.), Innsbruck/Wien, Haymon Verlag, 2006 ; *Lettres, rencontres, souvenirs*, trad.fr. F. Latraverse, Paris, Editions de l'Eclat, 2010

- *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, McGuinness B. (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1967 ; trad.fr. G. Granel, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, avec original allemand en vis-à-vis, Mauvezin, TER, 1991

- *Philosophische Bemerkungen*, R. Rhees (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1964 ; trad.fr.J. Fauve, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975

- *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*. Teil 1: Normalisierte Fassung; Teil 2: Diplomatische Fassung, I. Somavilla (ed.), Innsbruck, Haymon, 1997 ; trad.fr. *Carnets de Cambridge et de Skojlden*, trad.fr. J-P Cometti, Paris, PUF, 1999

- *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychologie and Religious Belief*, C. Barrett (ed.), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967 ; trad.fr. J. Fauve, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard folio, 1992

- *Lectures on Ethics*, E. Zamuner, E.V. Di Lascio, & D.K. Levy (ed.), Malden (US) / Oxford (U.K.), Wiley Blackwell, 2014 ; trad.fr. J. Fauve, *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard folio, 1992

- *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, G. H. von Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1956 ; trad.fr. M-A Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983

- *Philosophische Untersuchungen*, E. Anscombe (ed.), Malden (Mass.), Blackwell publishing., 2001 *; Recherches philosophiques*, trad.fr. Fr. Dastur, M. Elie, J-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, Tel, 2004

- *Vermischte Bemerkungen*, G.H. von Wright & H. Nyman (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1978 *;* trad.fr. G. Granel, *Remarques mêlées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990 ; rééd. Paris, G-F Flammarion, 2002

• Ouvrages consacrés à Wittgenstein

- Anscombe, E., *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, London, Hutchinson University Library, 1959, 1971
- Bastianelli, M., *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel* Tractatus *di Wittgenstein*, Milano, Mimesis Edizioni, 2008
- Black, M., *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge, University Press, 1964
- Bouveresse, J., *Wittgenstein : La rime et la raison*, Paris, Editions de Minuit, 1973
- Donatelli, P.,*Wittgenstein e l'etica*, Roma, Laterza, 1998
- Edwards, J., *Ethics Without Philosophy. Wittgenstein and Moral Life*, Tampa, University Press of Florida, 1985
- Fann, K.T, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley&Los Angeles, University of California Press, 1971
- Favrholdt, D., *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, Munksgaard, Copenhagen, 1967
- Gandon, S., *Logique et Langage chez le premier Wittgenstein*, Thèse sous la direction de C. Chauviré, Université Paris I-Sorbonne, 1999
- Glock, H-S, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1996
- Granger, G.G., *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix, Alinéa, 1990
- Griffin, J., *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford, At the University Press, 1964, reprint Bristol, Thoemmes Press, 1997
- Hacker, P.M.S, *Insight and illusion*, Oxford, University Press, 1986, reprint Thoemmes Press, 1997
- Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006
- Haller, R., *Questions on Wittgenstein*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988
- Hintikka, M. & J., *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1986, trad.fr. M. Jawerbaum et Y. Pesztat, *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, Mardaga, 1991
- Janik A. & Toulmin S., *Wittgenstein's Vienna,* New York, Simon and Schuster, 1973
- Janik, A., *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, Studien zur österreichischen Philosophie, Bd 9, 1985
- Laugier, S., *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010
- *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, R. Rhees (éd.), Totowa New Jersey, Rowman&Littlefield, 1981
- Malcolm, N., *Wittgenstein : Nothing is Hidden*, Cambridge (Massachusets), Basil Blackwell, 1986, 1989
- Maslow, A., *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, 1961, reprint, Bristol, Thoemmes Press, 1997
- McGinn, M., *Elucidating the* Tractatus. *Wittgenstein's Early Philosophy of Logic & Language*, Oxford, Clarendon Press, 2006, 2009
- McGuinness, B., *Wittgenstein : A life : Young Ludwig (1889-1921)*, Londres, Duckworth, 1988 ; trad.fr. Y. Tenenbaum, *Wittgenstein. 1. Les années de Jeunesse*, Paris, Seuil, 1991
- Micheletti, M., *Lo Schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, Padova, Editrice « La Garangola, 1973
- Monk, R., *Ludwig Wittgenstein. The duty of Genius*, Londres, Jonathan Cape Ltd., 1990 ; trad.fr. A. Gerschenfeld, *Wittgenstein. Le devoir de Génie*, Paris, O. Jacob, 1993
- Mulligan, K., *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*, Paris, Vrin, 2012
- Ostrow, M., *Wittgenstein's* Tractatus. *A dialectical interpretation*, Cambridge, at The University Press, 2002
- Pears, D., *The False Prison. A study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford University Press, 1987, trad.fr. C. Chauviré, *La pensée-Wittgenstein. Du* Tractatus *aux* Recherches Philosophiques, Paris, Aubier, 1993.
- *Portraits of Wittgenstein*, F.A. Flowers III (ed.), Bristol/Sterling, Thoemmes Press, 1999, vol.1
- Stenius, E., *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, 1964
- Stern, D. & Szabados, B. (eds), *Wittgenstein reads Weininger*, Cambridge, At the University Press, 2004
- Stern, D., *Wittgenstein on Mind and Language*, New-York, Oxford University Press, 1995
- Tejedor, C., *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, New York, Routledge, 2015
- Von Wright, G-H, *Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1982, trad.fr. E. Rigal, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1986

• Articles consacrés à Wittgenstein

- Citron, G., « 'The problem of life' : Later Wittgenstein on the difficulty on honest happiness », in *Wittgenstein, Religion and Ethics : New Perspectives from Philosophy and Theology*, M. Burley (ed.), London, Bloomsbury Academic, 2018
- Citron, G. « Honesty, Humility, Courage, & Strength : Later Wittgenstein on the Difficulties of Philosophy and the Philosophical Virtues », *Philosophers' Imprint*, Vol.19, N°25, July 2019.
- Conant, J., « Two Conceptions of *Die Überwindung der Metaphysik*. Carnap and Early Wittgenstein. », in *Wittgenstein in America*, T. McCarthy & S.C. Stidd (eds.), Oxford, Clarendon Press, 2001
- Conant, J., « Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense », in *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, T. Cohen, P. Guyer, H. Putnam (eds.), Texas Tech University Press, 1993
- Conant, J., « Kierkegaard, Wittgenstein, et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs. », trad.fr. J-Y Mondon, *Europe*, N°206, 2004
- Conant, J., « The Method of the *Tractatus* », in *From Frege to Wittgenstein : Perspectives on Early Analytic Philosophy*, E.H. Reck ed., Oxford, University Press, 2002
- Conant, J., « Throwing Away the Top of the Ladder », *The Yale Review*, Vol. 79, n°3, 1991
- Coyne, M.U., « Eye, 'I', and Mine : The Self of Wittgenstein's *Tractatus* », *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.20, 1982
- Diamond, C., « Does Bismarck have a beetle in his box ? The private language argument in the *Tractatus*.», *in* Crary, A. & Read, R. (eds.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000
- Diamond, C. « Ethics, Imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus* », *in* Crary, A. & Read, R. (eds.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000.
- Diamond, C. « The Tractatus and The Limits of Sense », in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, O. Kuusela & M. McGinn (eds.), Oxford, at the University Press, 2011
- Diamond, C. « Throwing Away the Ladder », *in* C.Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachusets, MIT press, 1991 ; trad.fr. E.Halais et J-Y Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, Puf, 2004
- Geach, P.T., « Saying and showing in Frege and Wittgenstein », *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*, J. Hintikka (éd.), *Acta Philsoophica Fennica*, Vol. 28, Amsterdam, North-Holland, 1976
- Geach, P.T., « Review – Reviewed work : Ludwig Wittgenstein : Tractatus Logico-Philosophicus by G.C.M.Colombo », *The Philosophical Review*, Vol. 66, N°4 (Oct. 1957)
- Granel, G., « Ludwig Wittgenstein ou Le refus de la couronne », *in* G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990
- Granger, G.G, « Systèmes philosophiques et métastructures. L'argumentation du *Tractatus*. », in *Etudes sur l'Histoire de la Philosophie en Hommage à Martial Gueroult*, Paris, Fischbacher, 1964
- Greisch, J., « La religion à l'intérieur des limites du simple langage », in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, Publications de la faculté de philosophie, Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, n° 13, 1991
- Hacker, P.M.S, « Did he try to whistle it ? », trad.fr. J-L Gautero et E. Rigal, « Essayait-il donc de le siffler ? », in *Wittgenstein. Etat des lieux*, op.cité
- Hacker, P.M.S, « Naming, Thinking and Meaning in the *Tractatus* », *Philosophical Investigations*, 22 :2, April 1999
- Hacker, P.M.S, « When the whistling had to stop. », *in* P.M.S Hacker, *Wittgenstein : Connections and Controversies*, Oxford, University Press, 2001
- Hartnack, J., « Kant and Wittgenstein », *Kant-Studien*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, Vol. 60, 1969
- Hintikka, J., « An Anatomy of Wittgenstein's Picture Theory », in *Ludwig Wittgenstein : Half Truths and one-and-a-half truths*, Dordrecht, Kluwer, 1996
- Ishiguro, H., « Can the World Impose Logical Structure on Language ? », *Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Her. R. Haller und J. Brandl, Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 1990
- Janik, A., « Schopenhauer and the Early Wittgenstein », *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985
- Kremer, M., « The Purpose of Tractarian Nonsense », *Noûs*, Vol. 35, n°1, 2001
- Latraverse, F., « Ce que se taire veut dire. Remarques sur la question du silence dans le 'Tractatus' », *Corps écrit*, n°12 « Le silence », Paris, PUF, 1985
- Latraverse, F., « Signe, proposition, situation : éléments pour une lecture du *Tractatus Logico-Philosophicus* », *Revue Internationale de Philosophie*, 2002/2, n°219
- Lewy, C., « A note on the Text of the *Tractatus* », *Mind*, Vol. LXXVI, Issue 303, July 1967
- Llinares Chover, J.B., « The early Wittgenstein, Tolstoy's *Kurze Darlegung des Evangelium* and Nietzsche's Der *Antichrist* », in *Doubt, Ethics and Religion. Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*, L. Perissinotto & V. Sanfélix (ed.), Ontos Verlag, Frankfurt a. M., 2011
- Lokhorst, G-J.C., « Wittgenstein on the Structure of the Soul : a New Interpretation of *Tractatus* 5.5421 », *Philosophical Investigations*, 14 :4, October 1991

- MacGinn, M., « Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought », *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. IX, 2001
- Malcolm, N., "Ludwig Wittgenstein : A memoir", in *Portraits of Wittgenstein (Volume 3)*, F.A. Flowers III (ed.), Bristol, Sterling, Thoemmes Press, 1999
- Marrou, E., « 'A somewhat curious discussion of solipsism'. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in *Lire le* Tractatus Logico-philosophicus *de Wittgenstein*, C. Chauviré (éd.), Paris, Vrin, 2009
- McGuinness, B., « Pictures and Form », *Approaches to Wittgenstein. Collected Papers.*, London, Routledge, 2002.
- McGuinness, B., « Language and Reality in the *Tractatus* », *Teoria*, 2, 1985
- McGuinness, B., « The So-called Realism of the *Tractatus* », in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, I. Block ed., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1981, 1983
- McGuinness, B. « The Mysticism of the *Tractatus*. », *The Philosophical Review*, Vol.75, N°3 (Jul. 1966)
- Narboux, J-P, « Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus* », *Philosophical Topics*, Vol.42, n°2, Automne 2014
- Narboux, J-P « Négation et totalité dans le *Tractatus* de Wittgenstein », in *Lire le* Tractatus logico-philosophicus *de Wittgenstein*, Ch. Chauviré éd., Paris, Vrin, 2009
- Pears, D., « The Ego and the Eye : Wittgenstein's Use of an Analogy » (*Grazer Philosophische Studien*, 44, 1993
- Phillips Griffiths, A., « Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol. 50, Issue 1, 11 July 1976
- Potter, M., « Wittgenstein's Pre-*Tractatus* manuscripts : a new appraisal », in *Wittgenstein's* Tractatus. *History and interpretation*, P. Sullivan & M. Potter (eds.), Oxford, University Press, 2013
- Ramsey, F., « Etude critique : *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein », *in* F. Ramsey, *Logique, Philosophie et probabilités*, trad.fr. P. Engel et M. Marion (dir.), Paris, Vrin, 2003
- Schmezer, G., « Wittgenstein, lecteur de la Bible », *Archives de Philosophie*, Paris, Tome 76, 2013
- Schroeder, S., « Schopenhauer's Influence on Wittgenstein », in *A companion to Schopenhauer*, B. Vandenabelee ed., Oxford, Blackwell, 2011
- Schwartz, E., « Les figures wittgensteiniennes du rationalisme : un 'scepticisme logique' ? », in *Wittgenstein. Etat des lieux*, E. Rigal (éd.), Paris, Vrin, 2008
- Schwartz, E., « Logique et Philosophie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 21 mai 2005, Paris, Vrin, Vol.99, n°4, Oct.-Déc. 2005
- Schwartz, E., « Style et contenu formel : le paradigme du travail. », *Manuscrito*, 10/2, 1987
- Schwartz, E., « Wittgenstein and the Ladder Metaphor », Ochanomizu University, Departmental Bulletin, Mars 2010
- Schwartz, E., « Wittgenstein et le problème du bord de l'échiquier. » *in* J. Sebestik & A. Soulez (éd.), *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992
- Sullivan, P., « The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori », *European Journal of Philosophy*, Oxford (UK) & Cambridge (USA), Blackwell Publishers, 1996, Vol.4, n°2
- von Wright, G. H., "Historical introduction", in *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*, Edited by B. Mc Guinness, T. Nyberg, G.H. Von Wright, London, Routledge and Kegan Paul, 1971 ; trad.fr. E. Rigal, *Wittgenstein*, Mauvezin, TER, 1986, "L'origine du *Tractatus*"
- Wein, H., « Le monde du pensable et le langage : quelques réflexions sur la Critique linguistique Wittgensteinienne et sur ses conséquences », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol.66, N°1/2, 1961
- Zemach, E., « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical », in *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, I. Copi & R.Beard (ed.), New York / Toronto, The MacMillan Company, 1966.

• Autres textes

- Amir-Moezzi, M.A., « Une absence remplie de présence. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », *Bulletin of SOAS (School of Oriental and African Studies)*, Vol.64, n°1, 2001
- Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, trad.fr. H. Plard, Paris, Aubier Montaigne, 1946
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, 1994
- Aristote, *Métaphysique*, trad.fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, 2004
- Ayada, S., *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, CNRS Editions, Paris, 2010
- Barbaras, R., *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013
- Barbaras, R., *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015
- Barbaras, R., *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2019
- Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016
- Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger (Tome I : « Philosophie grecque »)*, Paris, Editions de Minuit, 1973,
- Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger. (Tome II : Philosophie moderne)*, Paris, Editions de Minuit, 1973

- Benveniste, E., *Dernières leçons. Collège de France 1968-1969*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2012
- Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 1950
- Borges, J-L, *Œuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2010
- Bottèro, J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987
- Bourgeois, B., *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001
- Bourgeois, B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968
- Bourgeois, B., *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000
- Buber, M., *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique*, trad.fr. W. Heumann, Monaco, Editions Alphée, 2005
- Carnap, R., « Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, II, 1931 ; trad.fr. A. Soulez, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, A. Soulez (éd.), Paris, PUF,
- Cassin, B., « La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy, Paris, Brepols
- Cassin, B., « Sophistique, performance, performatif », *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 25 Novembre 2006*, Paris, Vrin, 2007
- Cattin, E., « Reiner Schürmann. Un savoir tragique. », *Autour de Reiner Schürmann*, J-M. Vaysse (éd.), Hildesheim Zürich New York, G. Olms Verlag, 2009
- Cattin, E., *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012
- Cattin, E., *Vers la Simplicité. Phénoménologie Hégélienne.* Paris, Vrin, 2010
- Colli, G., *La naissance de la philosophie*, trad.fr. P. Farazzi, Paris, Editions de l'Eclat, 2004, 2015
- Cometti, J-P & Mulligan, K. (éd), *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, Paris, Vrin, 2001
- Corbin, H., *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983
- Danon-Boileau, L., « Sur la notion de Télos, de Praxis et de Poiésis », *L'information grammaticale*, n°51, 1991
- Dastur, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011
- de Towarnicki, F., *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard, 1993
- Ehrsam, R., « Représentation des sourds et muets et fonctions de la parole de Descartes à Kant », *Archives de Philosophie*, 75/4, 2012
- Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, Traduction, introduction et commentaires par J-F Balaudé, Le Livre de Poche, Paris, 1994
- Escoubas, E., « La Bildung et le 'sens de la langue' : Wilhem von Humboldt », *Littérature*, n°86, 1992, (Littérature et philosophie)
- Forster, M. « Herder's Philosophy of Language, Interpretation and Translation : Three Fundamental Principles », *The Review of Metaphysics*, vol. 56, n°2, 2002
- Forster, M., « Kant's Philosophy of Language », *Tijdschrift voor Filosofie*, 74/2012
- Forster, M., *After Herder*, Oxford, at the University Press, 2010
- Frege, G., « *Der Gedanke* », trad.fr. C. Imbert, « La pensée », *in* Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil 1971, 1994
- Granger, G.G., « Langage et individuation », *Synthese* **59** (1984)
- Granger, G.G., « Le symbole et la connaissance du réel III. Dialectique du symbolisme scientifique », *Kriterion. Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais,* Belo Horizonte, Brésil, n°19-20, janvier-juin 1952
- Granger, G.G., « Le symbole et la connaissance du réel II : Phénoménologie du symbolisme scientifique », *Kriterion. Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais,* Belo Horizonte, Brésil, n°17-18, Juillet-Décembre 1951
- Granger, G.G., « Objet, structures et significations », *Revue internationale de philosophie*, 1965, N° 73-74, fasc. 3-4
- Granger, G.G., « Propositions pour un positivisme », *Man and World* **2**, 3 (1969)
- Granger, G.G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, réédition Paris, Odile Jacob, 1988
- Granger, G.G., *Formes opérations objets*, Paris, Vrin, 1994
- Granger, G.G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976
- Granger, G.G., Texte de présentation, *L'Age de la science*, Paris, Dunod, n°1, janvier-mars 1968, quatrième de couverture
- Granger, G.G., *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960
- Granger, G.G., *La Raison*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1955-1984
- Gründer, K., « Langage et Histoire », trad.fr. X. Tilliette, *Archives de Philosophie*, vol. 24, n°3/4, 1961
- Guillermit, L., *Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*, Paris, Vrin, 2008
- Hadot, P., *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014
- Hadot, P., *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002
- Hadot, P., *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Livre de Poche, 2003
- Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, folio, 1997
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, folio essai, 1995

- Hamann, « Lettre à Cristian Jakob Kraus » [18 décembre 1784], trad.fr. P. Pénisson, *Revue germanique internationale*, Vol. 3, Paris, CNRS éditions, 1995
- Hamann, J.G., *Sämtliche Werke*, hrsg. J. Nadler, Wien, Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder, 1951, band III ; trad.fr. *Aesthetica in nuce, Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes*, trad.fr. R. Deygout, Paris, Vrin, 2001
- Hamman, « Métacritique du purisme de la raison pure », trad.fr. P. Klossowski, *Deucalion. Cahiers de Philosophie*, Paris, Editions de la Revue Fontaine, 1946, n°1
- Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. Von J. Hoffmeister, Hambourg, Philos. Bibli. 240, 1956, p. 273 ; *Les écrits de Hamann*, trad.fr. J. Colette, Paris, Aubier, 1981
- Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad.fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006
- Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, trad.fr. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964
- Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad.fr.G.Granel, Paris, Gallimard, 1976
- Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, trad.fr, introduction et notes par A. Lowit, Paris, PUF, 1970, revue et corrigée en 1973 puis 1984
- Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Editions Montaigne, 1946
- Ishaghpour, Y., *La miniature persane*, Lagrasse, Verdier, 2009
- James, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London New York Toronto, Longmans, Green and Co, 1902, 1928
- Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad.fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, 2002
- Kant, *Critique de la raison pratique*, trad.fr. F. Picavet, Paris, PUF, 1943, 2003
- Kant, *Critique de la raison pure*, trad.fr. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, 2001
- Kant, *Les Progrès de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad.fr. A. Grandjean, Paris, GF, 2013
- Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad.fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, 2001
- Kelkel, A.L., « L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie ? », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlarg, Vol.17, 1985
- Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, 1997
- *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu et commenté par Ernest Renan, Paris, Arléa, 1990 (*reprint* de l'édition de 1860)
- Le Rider, J., « Crise du langage et position mystique : le moment 1901-1903, autour de Fritz Mauthner », *Germanica*, N°43, 2008
- Le Rider, J., *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*, Paris, Bartillat, 2012
- Lowit, A., « L'épochè de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62e Année, n°4, Octobre/Décembre 1957
- Lowit, A., « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin.
- Lowit, A., « Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien ? », *Les Etudes Philosophiques*, Nouvelle série, 9eAnnée, n°3, Juillet/Septembre 1954
- Lowit, A., « Sur les « Cinq Leçons » de Husserl », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76e Année, n°2, Avril/Juin 1971
- Maître Eckhart, *Le Grain de sénevé*, trad.fr. A. de Libera, Paris, Arfuyen, 2004, 2016
- Maître Eckhart, *Sermons allemands ou la joie errante*, traduits et commentés par Reiner Schürmann, Paris, Editions Payot et Rivages (poche), 2005
- *Manuel d'Epictète*, Trad. inédite et notes d'E. Cattin, Introduction de L. Jaffro, Paris, G-F Flammarion, 1997
- Marty, F., « L'homme qui parle est-il religieux ? », in *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*, op.cité
- Mauthner, F., *Gottlose Mystik*, Reissner, Dresden, 1925 ; trad.italienne G. Vitiello, *Mistica senza Dio*, Roma, Editrice Irradiazioni, 2011
- Mauthner, F., *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vol., Stuttgart, 1901-2 ; 2nd éd., 1906-1912 ; 3ème éd. Leipzig, 1923 ; trad.italienne (anthologie), F. Mauthner, *La Maledizione della parola*, a cura di L. Bertolini, Aesthetica Preprint, Supplementa, n°22, Septembre 2008, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo
- Mauthner, F., *Le Langage*, trad.fr. J. Le Rider, Paris, Bartillat, 2012
- Michelstaedter, C., *Appendices critiques à la persuasion et la rhétorique*, trad.fr. Tatiana Cescutti, Paris, Editions de L'Eclat, « Philosophie Imaginaire », 1994
- Morel, A., « Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ? », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, N°18, 2019
- Mosès, S., *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Folio, Gallimard, 2006
- Paulhan, J., *Les Hain-Tenys*, Paris, Gallimard, 1938
- Platon, *Lettres*, trad.fr. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1994
- Pradelle, D., « Cavaillès ou la disparition du sujet ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 2020
- Ricœur, P., « Ethique et Morale », *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.46, Fasc.1 (Jan.-Mar., 1990)

- Ricœur, P., « Phénoménologie et Herméneutique », *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlarg, Vol.1, 1975
- Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1990
- Roesner, M., « Logos, logique et 'sigétique'. Le dépassement du langage métaphysique entre les écritures et la gnose. », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 97, n°4, 2007
- Russell B., « Mysticisme et logique », in *Mysticisme et logique*, trad.fr. sous la direction de D. Vernant par R. Clot-Goudard, M. Kistler, O. Massin, J. Sackur, D. Vernant et I. Vezeanu, Paris, Vrin, 2007.
- Russell, B., « On the scientific method in philosophy » (conférence prononcée à Oxford le 18 novembre 1914, publiée la même année chez Clarendon et reprise dans *Mysticism and Logic*)
- Russell, B., *Lowell Lectures*, publiées sous le titre *Scientific method in philosophy* en 1914, trad.fr. P. Devaux, *La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, Paris, Payot Rivages, 2002.
- Russell, B., « On denoting », *Mind*, London, Vol.14, 1905, pp.479-493
- Schlick, M., *Forme & contenu. Une introduction à la pensée philosophique*, trad.fr. D. Chapuis-Schmitz, Marseille, Agone, 2003
- Scholem, G., *Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du Judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 2016
- Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, trad.fr. A. Burdeau et R. Roos : *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966
- Schürmann, R. « L'Hénologie comme dépassement de la métaphysique », *Les Etudes Philosophiques*, 1982, N°3, p. 331
- Schürmann, R., « Des doubles contraintes normatives », in *Penser après Heidegger*, J. Poulain et W. Schirmacher éds., Paris, L'Harmattan, 1992
- Schürmann, R., « Que faire à la fin de la métaphysique ? », *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, M. Haar (éd.), Paris, Editions de l'Herne, 1983, n°45
- Schürmann, R., *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996
- Schürmann, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne Paris, Diaphanes, 2013
- Schwartz, E., « In Memoriam. Gilles-Gaston Granger (1920-2016) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°1, 2017
- Schwartz, Y., « Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères. », *Ergologia*, n°6, Mars 2012
- Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvre I*, trad.fr. C. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964
- Thao, T. D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Editions Minh-Tân, 1951 ; reprint : Paris-Londres-New York, Gordon&Breach, 1971
- Tolstoï, L., *Abrégé de l'Evangile*, trad.fr. N. Weisbein, Paris, Editions Klincksieck, 1969
- Von Humboldt, W., « Über Denken und Sprechen », trad.fr. D. Thouard, « Penser et parler » (pourvue d'une introduction substantielle « Penser et parler. La transformation de la grammaire philosophique de Fichte à Humboldt. »), *Les Etudes Philosophiques*, Paris, PUF, 2015/2 n°113
- Von Humboldt, W., *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, trad.fr. P. Caussat, Paris, Seuil, 1974
- Von Humboldt, W., *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad.fr. D. Thouard, Paris, Seuil
- Vuillemin, J., *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, PUF, 1955
- Weiler, G., *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge, University Press, 1970
- Weininger, O, *Über die letzten Dinge*, ouvrage posthume (1904/1907), *On last things*, trad.angl. S. Burns, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2001
- Zambrano, M., *L'homme et le divin*, trad.fr.J. Ancet, Paris, José Corti, 2006
- Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986

Table des Matières

Remerciements 2

Introduction : D'où vient l'ambiguïté du *Tractatus logico-philosophicus* ? 3

Première Partie : **Clarifications préliminaires. Une intention critique ou éthique ?** 7

Introduction 8

Chapitre 1 : Clarification préliminaire de la notion d'éthique. 9

1.1 Le sens éthique du Tractatus. 9

1.2 Le dispositif du Tractatus. 11

1.3 La concurrence de l'éthique et de la critique. 13

Chapitre 2 : Examen de la dimension critique de la philosophie tractarienne.

2.1 De Wittgenstein à Kant 14

2.2 La tâche de la philosophie. 18

2.3 L'effectivité de la Critique 25

L'équivoque logique – 25 – *Tentative de résolution de l'équivoque logique* – 29.

Chapitre 3 : Tentatives de connexion de l'éthique et de la critique.

3.1 « The cardinal problem of philosophy » 35

De la forme logique – 41– *Sur la différence entre élucider et montrer* – 44 – *Sur la monstration de son propre sens par la proposition* – 46 – *Tracer critique et monstration de la limite* – 48 – *Le* faire *et le* dire – 50 – *Mystique et monstration* – 53 – *Usage poétique de la distinction dire/montrer* – 55 – *Sur la signification éthique du* montrer – 60.

3.2 Les teneurs du silence. 63

Silence logique, silence mystique – 63 – *L'équivoque éthique* – 65 – *Limites du substantialisme* – 68 – *Limites du vacuisme* – 74 – *Anticipation d'une solution à l'équivoque éthique* – 76.

3.3 Topologie de l'éthique.
77

De Wittgenstein à Kant – 78 – *Solution de l'équivoque éthique* – 80.

Conclusion. *Ressaisie des acquis de la première partie*
86

Appendice : Penser et Parler (*Denken und Sprechen*)
89

Deuxième partie : **Etudes. Wittgenstein selon l'ordre des raisons.**

109

Ière Etude : La passe thérapeutique (*Sur les élucidations en 5.6 du* Tractatus)

110

L'équivoque métaphysique – 112.

1. Wittgenstein *contre* Schopenhauer.
116

1.1 Wittgenstein avec *Schopenhauer.*
116

1.2 Wittgenstein sans *Schopenhauer.*
120

2. Herméneutique de la vie humaine.
123

2.1 La radicalisation de l'idéalisme en solipsisme.
123

2.2 L'examen du solipsisme.
127

2.3 Le retournement du solipsisme en réalisme.
135

3. Implications du réalisme.
140

3.1 Implications « métaphysiques ».
140

3.2 Implications logiques.
142

3.3 Implications éthiques.
143

Annexe : Les différentes versions du schéma du champ visuel.
146

IIème Etude : Le moment éthique (*Sur les élucidations en 6.4 du* Tractatus)
147

1. Analytique de la volonté.
152

1 .1 Détermination solipsiste de la volonté.
152

1.2 Détermination chrétienne de la volonté.
160

1.3 Détermination réaliste de la volonté.
173

2. Implications de la dessaisie.
180

2.1 Sur l'âme et la mort (6.431-6.4312)
180

2.2 Sur Dieu et sur la liberté de la volonté (6.432-6.45)
184

2.3 Sur la volonté transcendantale et sur l'éthique (6.4-6.421, 6.423-6.43).
187

IIIème Etude : Retour de l'onto-logique (*Sur les élucidations en 1 et 2 du* Tractatus)
194

L'équivoque ontologique – 196

1. De l'être comme travail et de l'ontologie comme ergologie.
203

1.1 La refonte grangérienne de l'esthétique transcendantale.
203

1.2 Le travail de la négation.
215

1.3 La substance du monde
225

2. Implications de l'ergologie ontologique.
231

2.1 Au final : Par-delà l'éthique, le non-écrit.
231

2.2 Ordre des raisons, ordre de la lecture.
242

Conclusion : Le rebroussement de la métaphysique.

246

Bibliographie

250

Résumé : Wittgenstein et la vie à venir.

Le *Tractatus logico-philosophicus* est un livre ambigu. C'est peut-être même cette ambiguïté, en ce qu'elle confine à la contradiction, et parce qu'elle aura dicté son écriture tout autant qu'elle vient motiver sa lecture, qui en constitue le moteur. Toujours est-il que le livre est rempli d'équivoques. On les examinera successivement. A mesure que le *Tractatus* sera travaillé, il apparaîtra que seule la restitution de la visée éthique du système qu'il fait met en mesure de les désamorcer, et ainsi de le laisser se déployer dans toute sa radicalité. C'est que le Traité, par-delà le prime abord de sa propre ambiguïté, et en vertu même du travail que cette dernière, de la part du lecteur, exige, est un livre radical. Sa folle prétention est d'être le dernier des livres, sa vocation, celle de clore l'histoire de la métaphysique dans une vie libre et heureuse. Finalement, ce sont à des noces – ou plutôt à la publication de leurs bans, du contrat devant sceller leur union *à venir* – noces inédites des mots et des choses, de la langue et du monde, du discours et des phénomènes, du temps et du système, qu'en tant que témoin, on assiste.

Mots-clefs : temps, système, G.G. Granger, Kant, dialectique, logique, éthique, métaphysique, herméneutique, mystique, messianisme, histoire de la métaphysique, sens, non-sens, langue, critique, volonté, sujet.

Summary : Wittgenstein and the life to come.

The *Tractatus Logico-Philosophicus* is an ambiguous book. It is perhaps even this ambiguity, in that it borders on contradiction, and because it has dictated its writing just as much as it motivates its reading, that constitutes its driving force. Nevertheless, the book is full of ambiguities. We will examine them in turn. As the *Tractatus* is worked on, it will become clear that only the restitution of the ethical aim of the system that it makes is able to defuse them, and thus to let it unfold in all its radicality. It is that the Treatise, beyond the first sight of its own ambiguity, and in virtue of the work that the latter, on the part of the reader, requires, is a radical book. Its mad claim is to be the last of the books, its vocation to close the story of metaphysics in a free and happy life. Finally, it is a wedding - or rather the publication of their banns, of the contract sealing their future union - an unprecedented wedding of words and things, of language and of the world, of discourse and phenomena, of time and of the system, that we, as witnesses, witness. (©FrankyTraduction)

Keywords : time, system, G.G. Granger, Kant, dialectic, logic, ethics, metaphysics, hermeneutics, mysticism, messianism, history of metaphysics, meaning, nonsense, language, criticism, will, subject.