



**HAL**  
open science

# Wittgenstein et les limites du langage : une question platonicienne

Cedric, Xavier Mouriès

► **To cite this version:**

Cedric, Xavier Mouriès. Wittgenstein et les limites du langage : une question platonicienne. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H215 . tel-03935526

**HAL Id: tel-03935526**

**<https://theses.hal.science/tel-03935526>**

Submitted on 11 Jan 2023

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

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

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE  
UFR de Philosophie

ISJPS-EXeCO

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie

Présentée et soutenue publiquement  
le 4 juillet 2022 par  
Cedric Mouriès

*Wittgenstein et les limites du langage : une question  
platonicienne.*

Sous la direction de M. Jocelyn BENOIST  
Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membres du Jury

M. Jocelyn BENOIST, Professeur, Université Paris 1 Panthéon-  
Sorbonne (directeur)

M. Dimitri EL MURR, Professeur, École Normale Supérieure –  
Université PSL

M. Laurent LAVAUD, Professeur, École Normale Supérieure de  
Lyon (rapporteur)

M. Jean-Philippe NARBOUX, Maître de Conférences HDR,  
Université Bordeaux Montaigne (rapporteur)

Mme. Layla RAÏD, Professeure, Université de Picardie Jules Verne



## Résumé

Le problème des limites du langage est constitutif de la démarche philosophique de Wittgenstein, mais aussi de celle de Platon. Ressaisir ce problème comme « question platonicienne » permet, par un éclairage réciproque et à rebours des habitudes historicistes, de réévaluer en profondeur les apports de ces deux auteurs à propos du langage, mais également de repenser la nature de la philosophie elle-même. Pour établir cette parenté de Platon et Wittgenstein, nous nous appuyons sur plusieurs vagues argumentatives distinctes. Nous montrons tout d'abord que Wittgenstein, en dépit des idées reçues, est un lecteur attentif et passionné de Platon, auquel il se réfère avec constance. De fait, Wittgenstein estime que Platon est préoccupé par les mêmes problèmes à propos du langage, au point d'en faire un de ses interlocuteurs privilégiés. Dans un deuxième temps, nous nous intéressons aux modes d'écriture de ces deux auteurs, qui présentent des affinités exceptionnelles. Si le problème des limites du langage détermine et oriente toute la pratique platonicienne et wittgensteinienne de la philosophie, alors un tel problème doit être visible dans leur manière d'écrire philosophiquement. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre de ce que nous théorisons comme une « rhétorique philosophique », nous nous attachons à l'étude de certains procédés stylistiques caractéristiques de Platon et de Wittgenstein, en tâchant de mettre en évidence leur valeur non pas esthétique mais proprement conceptuelle. Ces procédés s'organisent selon trois grands dispositifs : le dispositif ironiste, le dispositif dialogique et le dispositif analogique. La coïncidence de ces dispositifs chez un même auteur est une ressemblance exceptionnelle et philosophiquement significative : elle montre l'importance chez Platon et Wittgenstein d'une même question, celle des limites du langage. Enfin, l'affinité de Wittgenstein et de Platon se manifeste pleinement à travers leurs considérations explicitement consacrées au langage. Il est ainsi possible de redéployer à partir des dialogues de Platon et notamment du *Cratyle*, et en l'éclairant d'un jour tout à fait nouveau, l'itinéraire qui conduit Wittgenstein du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques*. Loin de tout dogmatisme aussi bien que de tout relativisme, le dialogue que nous reconstituons entre ces deux itinéraires fait en effet apparaître une voie moyenne, où nature et convention s'articulent d'une façon subtile pour donner forme à une conception du langage qui est la seule à véritablement satisfaire une exigence réaliste en philosophie.

## Summary

The problem of the limits of language is constitutive of Wittgenstein's philosophical approach, but also of Plato's. Rethinking this problem as a "Platonic question" allows, by a reciprocal enlightenment and against historicist habits, to re-evaluate in depth the contributions of these two authors concerning language shedding new light in the process on the nature of philosophy itself. Our argumentation relies on several distinct waves in order to establish this kinship between Plato and Wittgenstein. To begin with, we demonstrate that Wittgenstein, contrary to popular belief, is an attentive and passionate reader of Plato, to whom he refers consistently. In fact, Wittgenstein believes that Plato is preoccupied with the same problems as himself regarding language, to the point of making him one of his privileged interlocutors. In a second step, we examine the writing styles of these two authors, which have noteworthy affinities. If the problem of the limits of language wholly determines and orients Plato's and Wittgenstein's practice of philosophy, then such a problem must be noticeable in their philosophical writing. This is the reason why, within the framework of what we theorize as a "Philosophical Rhetoric", we focus on certain stylistic processes which characterize both Plato's and Wittgenstein's writing, while trying to highlight their value not at an aesthetic level, but at a properly conceptual one. These processes are organized according to three major devices : the ironist device, the dialogical device and the analogical device. The coincidence of these devices in one specific author is a noteworthy and philosophically significant resemblance: it reveals the importance for Plato and Wittgenstein of the same question, id est the limits of language. Eventually, the affinity between Wittgenstein and Plato is fully manifested through their considerations explicitly devoted to language. It is thus possible to unfold anew, from the dialogues of Plato and the *Cratylus*, the route which leads Wittgenstein from the *Tractatus* to the *Philosophical Investigations*, and to shed a completely new light on it. As remote from dogmatism as it is from relativism], the dialogue we reconstitute between these two itineraries draws a middle way, in which nature and convention articulate in a subtle way to give form to a conception of language which is the only one to fully satisfy a requirement for realism in philosophy.

## Mots-clés

Platon – Wittgenstein – Limites – Grammaire

Style – Rhétorique philosophique – Réalisme – Sens

Non-sens – Ironie – Dialogue – Analogie

## Keywords

Plato – Wittgenstein – Limits – Grammar

Style – Philosophical rhetoric – Realism – Sense

Nonsense – Irony – Dialogue – Analogy



## Avertissement à propos des traductions utilisées

Les textes sont cités en français et ont été traduits par nos soins lorsqu'il n'en existe pas d'édition francophone à notre connaissance. Toute modification apportée vis-à-vis d'une traduction existante publiée est signalée en note de bas de page, mais ces modifications sont très peu nombreuses.

Sauf mention contraire, les traductions de Platon et de Wittgenstein utilisées par défaut dans ce travail sont les suivantes.

Pour Platon, nous citons les traductions publiées chez Garnier-Flammarion, à l'exception du *Politique* que nous citons selon la traduction de l'édition bilingue parue chez Vrin.

- *Alcibiade*, trad. par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, GF 988 (Paris: Flammarion, 1999)
- *Apologie de Socrate/Criton*, trad. par Luc Brisson, GF Flammarion 848 (Paris: Flammarion, 1997)
- *Le banquet*, trad. par Luc Brisson, GF 987 (Paris: Flammarion, 1999)
- *Charmide/Lysis*, trad. par Louis-André Dorion (Paris: Flammarion, 2004)
- *Cratyle*, trad. par Catherine Dalimier, GF Flammarion 954 (Paris: Flammarion, 1998)
- *Euthydème*, trad. par Monique Canto-Sperber, G. F 492 (Paris: Flammarion, 1989)
- *Gorgias*, trad. par Monique Canto-Sperber, Nouvelle éd. revue et augmentée, GF 1326 (Paris: Flammarion, 2007)
- *Hippias majeur/Hippias mineur*, trad. par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, GF-Flammarion 870 (Paris: Flammarion, 2005)
- *Ion*, trad. par Monique Canto-Sperber, Texte intégral Garnier Flammarion 529 (Paris: Flammarion, 1989)
- *Lachès/Euthyphron*, trad. par Louis-André Dorion, Texte intégral Garnier Flammarion 652 (Paris: Flammarion, 1997)
- *Lettres*, trad. par Luc Brisson, Garnier Flammarion 466 (Paris: Flammarion, 1987)
- *Les lois*, trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF 1059, 1257 (Paris: Flammarion, 2006)
- *Ménexène*, trad. par Daniel Loayza, GF 1162 (Paris: Flammarion, 2006)
- *Ménon*, trad. par Monique Canto-Sperber, GF 491 (Paris: Flammarion, 1991)
- *Parménide*, trad. par Luc Brisson, GF 688 (Paris: Flammarion, 1994)

- *Phédon*, trad. par Monique Dixsaut, GF 489 (Paris: Flammarion, 1991)
- *Phèdre*, trad. par Luc Brisson, Nouvelle édition corrigée et mise à jour (Paris: GF Flammarion, 2004)
- *Philèbe*, trad. par Jean-François Pradeau (Paris: Flammarion, 2002)
- *Le politique*, trad. par Monique Dixsaut et al., Les Dialogues de Platon (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018)
- *Protagoras*, trad. par Frédérique Ildefonse, GF 761 (Paris: Flammarion, 1997)
- *La République*, trad. par Georges Leroux, G.F 653 (Paris: Flammarion, 2002)
- *Le sophiste*, trad. par Nestor-Luis Cordero, 2011
- *Théétète*, trad. par Michel Narcy, GF 493 (Paris: Flammarion, 1994)
- *Timée/Critias*, trad. par Luc Brisson et Michel Patillon, 6e éd., corrigée et mise à jour, GF 618 (Paris: Flammarion, 2017).

En ce qui concerne Wittgenstein :

- *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. par Marc Goldberg et Jérôme Sackur (Paris: Gallimard, 1996).
- *Carnets 1914-1916*, éd. par Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe et Georg Henrik von Wright, trad. par Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1971).
- *De la certitude*, trad. par Danièle Moyal-Sharrock (Paris : Gallimard, 2016).
- *Les cours de Cambridge 1930-1932*, éd. par Henry Desmond Pritchard Lee, trad. par Elisabeth Rigal (Mauvezin (France, Gers): Trans-Europ-Repress, 1988).
- *Les cours de Cambridge 1932-1935*, éd. par Alice Ambrose et Margaret Macdonald, trad. par Élisabeth Rigal (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992).
- *Cours sur les fondements des mathématiques: Cambridge, 1939*, éd. par Cora Diamond, trad. par Elisabeth Rigal, TER Bilingue (Mauvezin: Éd. TER, 1995).
- *Correspondance philosophique*, trad. par Elisabeth Rigal (Paris: Gallimard, 2015).
- *Grammaire philosophique*, éd. par Rush Rhees, trad. par Marie-Anne Lescourret (Paris: Gallimard, 2001).
- *Fiches*, trad. par Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal (Paris: Gallimard, 2008).
- *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse: suivies de Conférence sur l'éthique*, éd. par Cyril Barrett, trad. par Jacques Fauve (Paris: Gallimard, 1992).
- *Philosophica I - Philosophie (TS 213, §§ 86-93) - G.E. Moore, les cours de Wittgenstein (1930-1933)*, trad. par Jean-Pierre Cometti (Mauvezin: Trans-European-Repress, 1997).

- *Philosophica III - Conférence sur l'éthique - Remarques sur le rameau d'or de Frazer*
- *Cours sur la liberté de la volonté*, trad. par Jean-Pierre Cometti, Gérard Granel, et Élisabeth Rigal (Mauvezin: Ed. TER, 2001).
- *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal (Paris: Gallimard, 2014).
- *Remarques sur les fondements des mathématiques*, éd. par G. E. M Anscombe, Rush Rhees, et G. H. von Wright, trad. par Marie-Anne Lescourret (Paris: Gallimard, 1983).
- *Remarques philosophiques*, éd. par Rush Rhees, trad. par Jacques Fauve, (Paris: Gallimard, 1996).
- *Remarques mêlées*, trad. par Jean-Pierre Cometti (Paris: Flammarion, 2002).
- *Tractatus logico-philosophicus*, éd. par Sandra Laugier, trad. par Christiane Chauviré et Sabine Plaud, GF 1640 (Paris : Flammarion, 2021). (Signalons néanmoins que l'essentiel de ce travail a été rédigé et se trouvait pratiquement achevé avant la parution de cette nouvelle traduction. Notre travail a donc été initialement pensé à partir de la traduction de Gilles-Gaston Granger (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. par Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 2002)), que nous n'avions modifiée que pour la proposition 5.6, qui se trouvait alors telle que dans la nouvelle traduction).
- *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, éd. par Brian McGuinness, trad. par Gérard Granel (Mauvezin: TER. Trans-Europe-Repress, 1991).



## Remerciements

Ma gratitude va d'abord bien évidemment à mon directeur de recherche, le Professeur Jocelyn Benoist. Je lui suis infiniment reconnaissant pour sa grande bienveillance, sa disponibilité vraiment sans faille, ainsi que pour m'avoir fait bénéficier de toute l'étendue de sa compétence. Je mesure la chance qui a été la mienne d'avoir l'opportunité de travailler sous sa direction.

Je remercie également Dimitri El Murr, Laurent Lavaud, Jean-Philippe Narboux, et Layla Raïd, membres du Jury, pour l'intérêt qu'ils ont manifesté envers ce sujet et dont j'espère être digne. La présence de Laurent Lavaud dans ce jury a une importance toute particulière pour moi, dans la mesure où le travail présenté dans ces pages est le prolongement, en dépit de bien des métamorphoses, d'un mémoire réalisé en Master sous sa direction. Ses précieux conseils ont su m'orienter à des moments décisifs.

Mes amis du groupe « mathématiques et philosophie » de l'IREM de Franche-Comté ont joué, probablement sans s'en rendre compte, un rôle important. C'est en effet au cours de nos réunions que j'ai exposé pour la première fois d'une façon un peu développée les idées présentées ici, à une époque où ma réflexion était encore confuse et leurs remarques ont beaucoup stimulé ma réflexion. Je suis également très redevable aux relectures, partielles ou complètes, de Michaël Crevoisier et Youri Cabot. Leurs remarques, toujours précises et judicieuses, m'ont permis d'améliorer grandement les états successifs du manuscrit, d'éviter un nombre important d'erreurs, et de progresser vers la clarté la plus satisfaisante possible.

Cette thèse a, de fait, été préparée dans un relatif isolement institutionnel et géographique vis-à-vis de mon laboratoire de rattachement. Son milieu d'incubation n'a pas été celui des séminaires, des ateliers doctoraux, des journées d'étude de la faculté, mais plutôt celui des lycées de la campagne franc-comtoise, et de ses routes champêtres. Que soient ici remerciés tous les collègues enseignants, croisés au cours de ces années de pérégrination, qui ont manifesté de la curiosité pour ce bizarre loisir et dont les questions m'ont souvent été profitables. Je remercie tout particulièrement les collègues qui, dans les derniers mois, m'ont permis d'assumer la charge de travail induite par la finalisation d'un tel projet, en me délestant, pour les assumer eux-mêmes généreusement, de certaines obligations inévitablement liées à notre métier.

Les contraintes géographiques m'ont également tenu éloigné de mes parents et de ma famille, que je n'ai vus au cours de ces années qu'à de trop rares et brèves occasions. Celles-ci furent autant de suspensions hors du temps de la thèse, bien loin des préoccupations scolaires, universitaires, ou même simplement philosophiques. Je leur sais gré de m'avoir permis d'arrêter de philosopher au moins deux fois par an.

Je remercie Duchesse, témoin intime et privilégiée de mon travail. La gratitude que j'ai pour ma femme Armelle relevant de ce qui ne peut être dit m'impose de garder le silence. Il faudrait par ailleurs la remercier pour tout, un tout dont cette thèse n'est qu'une petite chose sans importance.

Je dois enfin de fastueuses offrandes au dieu Hermès, qui préside tant aux beaux discours qu'à la bonne aubaine, pour son intercession favorable. Ce travail n'aurait en effet jamais pu être mené jusqu'à son terme sans ces circonstances, complètement imprévisibles et bien souvent néfastes, mais qui m'ont offert le rare loisir dont j'avais besoin.



# Table des matières

<b>RESUME</b> .....	<b>- 3 -</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>- 4 -</b>
<b>MOTS-CLES</b> .....	<b>- 5 -</b>
<b>KEYWORDS</b> .....	<b>- 5 -</b>
<b>AVERTISSEMENT A PROPOS DES TRADUCTIONS UTILISEES</b> .....	<b>- 7 -</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>- 11 -</b>
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>- 13 -</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>- 17 -</b>
§1 – La philosophie contre la philosophie : Wittgenstein antiphilosophe ? .....	<b>- 17 -</b>
§2 – Limites du langage et « question platonicienne » : la double inquiétude. ....	<b>- 22 -</b>
§3 - La question du sens et le paradoxe des limites .....	<b>- 26 -</b>
§4 – Le sens et la forme : limites de la syntaxe logique. ....	<b>- 35 -</b>
§5 – Platon-Wittgenstein : la vraie langue de la philosophie. ....	<b>- 44 -</b>
<b>I – WITTGENSTEIN ET LA REFERENCE PLATONICIENNE</b> .....	<b>- 51 -</b>
<b>I.A – État de la recherche</b> .....	<b>- 53 -</b>
<b>I.B – Wittgenstein et le « platonisme »</b> . ....	<b>- 57 -</b>
I.B.1 – Platonisme et platonismes. ....	<b>- 57 -</b>
I.B.2 – Wittgenstein antiplatoniste .....	<b>- 60 -</b>
<b>I.C – Wittgenstein, lecteur de Platon</b> .....	<b>- 65 -</b>
I.C.1 – Des références inhabituellement nombreuses.....	<b>- 65 -</b>
I.C.2 – Quand et comment Wittgenstein a-t-il lu Platon ?.....	<b>- 67 -</b>
I.C.2.a – L’édition Schleiermacher .....	<b>- 68 -</b>
I.C.2.b – L’édition de Preisendanz .....	<b>- 70 -</b>
I.C.2.c – Quelques remarques sur Wittgenstein et la traduction.....	<b>- 72 -</b>
I.C.3 – Relevé des citations et allusions : pourquoi Wittgenstein se réfère-t-il à Platon ? .....	<b>- 74 -</b>
I.C.3.a – Citations et allusions : .....	<b>- 74 -</b>
I.C.3.b – Pourquoi Wittgenstein cite-t-il Platon ou se réfère-t-il de façon plus ou moins directe à Platon ?...- 79 -	
I.C.3.b.i – Platon, archétype de l’essentialiste. ....	<b>- 79 -</b>
I.C.3.b.ii – Le problème de l’application du langage à la réalité. ....	<b>- 81 -</b>
I.C.3.b.iii – Une première théorie de la proposition.....	<b>- 84 -</b>
I.C.3.b.iv – Identité et progrès de la philosophie. ....	<b>- 85 -</b>

I.C.3.b.v – La question de l’écriture philosophique .....	- 87 -
I.C.4 – Les wittgensteiniens et Platon. ....	- 89 -
<b>I.D – Un air de famille.....</b>	<b>- 90 -</b>
I.D.1 – Wittgenstein, un philosophe antique ? .....	- 90 -
I.D.2 – Un caractère religieux ou mystique.....	- 92 -
I.D.3 – Des philosophes sans thèse. ....	- 93 -
I.D.3.a – Le caractère non-essentiel du modèle théorique .....	- 93 -
I.D.3.b – D’introuvables doctrines. ....	- 95 -
I.D.4 – La signification philosophique du style.....	- 102 -
I.D.4.a – Les difficultés de l’écriture et la peur d’être incompris. ....	- 104 -
I.D.4.b – Dialogues.....	- 107 -
I.D.4.c – Images et mythes : fonction argumentative de l’analogie.....	- 108 -
I.D.5 – Un platonisme wittgensteinien ? .....	- 110 -
I.D.5.a – Wittgenstein essentialiste platonicien .....	- 110 -
I.D.5.b – Un Platon antiplatoniste. ....	- 114 -
<b>I.E – Conclusion .....</b>	<b>- 118 -</b>
<b>II – LES LIMITES DU LANGAGE, DIFFICULTE FONDAMENTALE DE TOUTE PHILOSOPHIE .....</b>	<b>- 119 -</b>
<b>II.A – Une question de méthode : l’approche « problématique » et ses difficultés.....</b>	<b>- 122 -</b>
II.A.1 – Une approche « analytique » ?.....	- 123 -
II.A.2 – Quatre inconvénients de l’approche problématique.....	- 125 -
II.A.3 - Reconstruction rationnelle et archéologie.....	- 130 -
II.A.3.a – La « reconstruction rationnelle » et ses limites .....	- 130 -
II.A.3.b – L’« archéologie » comme étude du devenir historique des problèmes.....	- 133 -
II.A.4 – Deux manières de s’affranchir de l’historicité .....	- 139 -
II.A.4.a – L’approche « stylistique » .....	- 139 -
II.A.4.b – L’évolution convergente. ....	- 143 -
<b>II.B – Les limites du langage à l’origine des embarras philosophiques.....</b>	<b>- 145 -</b>
II.B.1 – Un anhistoricisme singulier.....	- 146 -
II.B.2 – Y a-t-il des problèmes philosophiques ? .....	- 152 -
II.B.2.a – Embarras ou Problèmes ? Une question de grammaire. ....	- 152 -
II.B.2.b – Origine des embarras .....	- 155 -
II.B.3 – Le thème des « limites du langage » dans l’œuvre de Wittgenstein.....	- 160 -
II.B.3.a – Considérations générales sur le langage. ....	- 160 -
II.B.3.b – Repérage textuel.....	- 163 -
II.B.3.c – Cinq aspects du thème des limites du langage.....	- 166 -
II.B.3.c.i – Les limites du langage comme limites du dicible. ....	- 166 -
II.B.3.c.ii – Les limites du langage comme limites du sens. ....	- 170 -
II.B.3.c.iii – D’un symbolisme à l’autre, ou le langage comme ce dans quoi on ne peut entrer et dont on ne peut sortir. ....	- 173 -
II.B.3.c.iv – Idéalisme linguistique et idéalisme transcendantal .....	- 176 -
II.B.3.c.v – Le caractère pseudo-problématique de la question des limites du langage.....	- 187 -
<b>II.C – Conclusion.....</b>	<b>- 192 -</b>
<b>III – RHETORIQUE PHILOSOPHIQUE : LES TROIS DISPOSITIFS D’ECRITURE. - 195 -</b>	
<b>III.A – Remarques introductives : les fondements d’une « rhétorique philosophique ». ....</b>	<b>- 198 -</b>
III.A.1 – En quel sens est-il question du langage chez Platon ? Précisions sur le terme « logos ».....	- 199 -
III.A.2 – Spécificité des problèmes interprétatifs chez Platon et Wittgenstein. ....	- 203 -
III.A.3 – La rhétorique philosophique : une approche stylistique. ....	- 203 -
III.A.3.a – La rhétorique comme partie de la logique, et le style comme lexis. ....	- 211 -

III.A.3.b – Rhétorique philosophique et théorie des actes de parole .....	- 221 -
III.A.4 – Les trois dispositifs stylistiques communs à Platon et Wittgenstein, et ce que l'on peut attendre de leur comparaison. ....	- 225 -
<b>III.B – Le dispositif ironiste.....</b>	<b>- 228 -</b>
III.B.1 – Le concept d'ironie et le dispositif ironiste.....	- 228 -
III.B.2 – L'ironie socratique.....	- 235 -
III.B.3 – L'anonymie.....	- 243 -
III.B.4 – Aporie et atopie : un scepticisme ? .....	- 249 -
III.B.4.a – L'elenchos socratique.....	- 250 -
III.B.4.b – Le cas du Théétète.....	- 252 -
III.B.4.c – L'atopie wittgensteinienne .....	- 260 -
III.B.5 – L'ironie réflexive .....	- 262 -
III.B.5.a – Le Phèdre et la condamnation de l'écriture.....	- 263 -
III.B.5.b – Le <i>Tractatus logico-philosophicus</i> et le problème du non-sens.....	- 268 -
III.B.5.b.i – Deux interprétations de l'énigme.....	- 272 -
III.B.5.b.i.01 – La lecture classique.....	- 274 -
III.B.5.b.i.02 – La lecture « austère » ou « résolue ».....	- 278 -
III.B.5.b.ii – Par delà l'antinomie .....	- 284 -
III.B.6 – Humour philosophique.....	- 292 -
<b>III.C – Le dispositif dialogique.....</b>	<b>- 297 -</b>
III.C.1 – la forme-dialogue platonicienne .....	- 298 -
III.C.1.a – La spécificité platonicienne.....	- 298 -
III.C.1.b – Dialogue et dialectique : la recherche en commun.....	- 302 -
III.C.1.c – Fonction de la situation dramatique.....	- 306 -
III.C.2 – Les voix de Wittgenstein.....	- 308 -
<b>III.D – Le dispositif analogique.....</b>	<b>- 320 -</b>
III.D.1 – Paradigmes .....	- 322 -
III.D.1.a – Définition du paradigme et exemple de fonctionnement ( <i>Politique</i> 277d-283a et <i>Recherches philosophiques</i> , §65-77 et §129-131) .....	- 323 -
III.D.1.a.i – Le paradigme platonicien : .....	- 323 -
III.D.1.a.ii – Le paradigme wittgensteinien : .....	- 326 -
III.D.1.b – Les trois sortes de paradigmes, ou les trois niveaux d'implication de l'analogie .....	- 333 -
III.D.2 – Du soleil à l'échelle, analogies invérifiables : métaphores, allégories, paraboles.....	- 340 -
III.D.2.a – Éléments et structure générale de l'analogie du soleil ( <i>République</i> , VI) .....	- 341 -
III.D.2.b – Statut de l'analogie du soleil.....	- 343 -
III.D.2.c – Métaphores ou « paraboles » wittgensteiniennes : nouvelles considérations sur le rejet de l'échelle .....	- 346 -
III.D.3 – Mythes .....	- 358 -
III.D.3.a – La dualité <i>muthos/logos</i> en question .....	- 359 -
III.D.3.b – Trois ambivalences du mythe platonicien : vérité, vérifiabilité, argumentativité.....	- 362 -
III.D.3.c – Mythe et arguments : de la conviction à la conversion.....	- 368 -
<b>III.E – Bilan de l'analyse stylistique.....</b>	<b>- 372 -</b>
<b>IV – NATURE ET CONVENTION : DU CRATYLE AUX RECHERCHES PHILOSOPHIQUES.....</b>	<b>- 375 -</b>
<b>IV.A – Entre Hermogène et Cratyle, la voie moyenne socratique.....</b>	<b>- 378 -</b>
IV.A.1 – Première partie : la critique du conventionnalisme (385a-391a).....	- 380 -
IV.A.1.a – Première étape : dire vrai et dire faux, les parties du discours.....	- 380 -
IV.A.1.b – Deuxième étape : convention et relativisme.....	- 382 -
IV.A.1.c – Troisième étape : l'instrument diacritique.....	- 384 -
IV.A.1.d – Quatrième étape : Fabrication et usage.....	- 386 -
IV.A.2 – Deuxième partie : la justesse des noms (391a-427e).....	- 392 -
IV.A.2.a – Les étymologies.....	- 394 -
IV.A.2.b – Les éléments .....	- 398 -

IV.A.3 – Troisième partie (427d-440e) : de la rectitude à l’usage, réfutation de Cratyle. ....	- 403 -
IV.A.3.a – Un nom est bien établi ou il n’est pas un nom. ....	- 403 -
IV.A.3.b – Nom et image. ....	- 407 -
IV.A.3.c – L’usage. ....	- 410 -
<b>IV.B – L’itinéraire de Wittgenstein : entre liberté de la convention et tyrannie de la nature.....</b>	<b>- 414 -</b>
IV.B.1 – Naturalisme et atomisme chez le « premier » Wittgenstein.....	- 416 -
IV.B.1.a – La conception picturale de la proposition. ....	- 416 -
IV.B.1.b – Négation et fausseté : problèmes et solutions dans le <i>Tractatus</i> et le <i>Sophiste</i> .....	- 421 -
IV.B.2 – Une conception erronée .....	- 429 -
IV.B.2.a – Rectitude morale et rectitude des noms : le sentiment éthique à l’origine de la constitution des limites du langage comme problème. ....	- 430 -
IV.B.2.b – Autocritique explicite des conceptions du « premier Wittgenstein ».....	- 434 -
IV.B.3 – La tyrannie de la nature .....	- 436 -
IV.B.3.a – Grammaire ordinaire et grammaire wittgensteinienne. ....	- 437 -
IV.B.3.b – L’autonomie de la grammaire, ou le triomphe apparent du conventionnalisme relativiste..	- 444 -
IV.B.3.c – Deux formes de conventionnalisme : l’ombre de la nature. ....	- 449 -
IV.B.3.d – Essences wittgensteiniennes. ....	- 454 -
IV.B.3.d.i – Formes de vie et Formes intelligibles. ....	- 457 -
IV.B.3.d.ii – L’essence dans la grammaire. ....	- 463 -
 <b>V – CONCLUSION : METAMORPHOSES DE LA DIALECTIQUE .....</b>	 <b>- 471 -</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	 <b>- 477 -</b>
 <b>INDEX .....</b>	 <b>- 493 -</b>

# Introduction

« Personne ne comprend la philosophie ; soit on ne comprend pas ce qui est écrit, soit on comprend, mais on ne comprend pas que c'est de la philosophie<sup>1</sup>. »

## §1 – La philosophie contre la philosophie : Wittgenstein antiphilosophe ?

Wittgenstein est-il un philosophe ? Bien que nous en soyons convaincu<sup>2</sup>, la question n'est pas tout à fait rhétorique car il s'agit ici de mettre en évidence un réel problème vis-à-vis de ce que l'on appelle « philosophie ». En l'occurrence, le terme correspond à une certaine manière d'interroger la réalité, dont nous trouvons l'expression première – et en même temps indépassable – dans les dialogues de Platon. Ainsi, quelle que soit l'école ou la tradition philosophique à laquelle on se rattache aujourd'hui, Platon constitue toujours une source fondamentale, dans la mesure où le type d'interrogation du réel en quoi consiste la pensée philosophique occidentale s'y trouve pleinement exemplifié pour la toute première fois, mais avec un degré de maîtrise et de profondeur déjà maximal. C'est dans la mesure où Wittgenstein semble introduire une rupture radicale vis-à-vis de cette tradition issue de Platon que la question

---

<sup>1</sup> Rush Rhees et Ludwig Wittgenstein, *Discussions of Wittgenstein* (London: Routledge & K. Paul, 1970). cité et traduit dans Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, éd. par Sandra Laugier, trad. par Christiane Chauviré et Sabine Plaud, Garnier-Flammarion (Paris, 2021). p.3.

<sup>2</sup> L'intégralité de ce travail s'attache à montrer, via une perspective originale et, nous l'espérons, convaincante, à quel degré éminent Wittgenstein incarne le philosophe.

de son appartenance à la société des philosophes peut légitimement se poser<sup>3</sup>. La question se pose notamment aussi du fait que Wittgenstein, s'il n'est pas lui-même un philosophe analytique, est du moins un précurseur de la philosophie dite analytique. Son nom et ses œuvres se trouvent par conséquent associés à des manières de pratiquer la philosophie qui divergent apparemment beaucoup, non seulement de la philosophie traditionnelle, pratiquée en occident jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais aussi de la philosophie majoritairement pratiquée au XX<sup>ème</sup> siècle en Europe continentale. On connaît les propos particulièrement virulents de Deleuze à propos de Wittgenstein, ou plutôt des wittgensteiniens<sup>4</sup> :

Pour moi c'est une catastrophe philosophique, c'est le type même d'une école, c'est une régression de toute la philosophie... une régression massive de la philosophie. C'est très triste l'affaire Wittgenstein, ils ont foutu un système de terreur, où sous prétexte de faire quelque chose de nouveau... C'est, c'est la pauvreté instaurée en grandeur... il n'y a pas de mots pour décrire ce danger-là, c'est un danger qui revient, ce n'est pas la première fois, c'est grave, surtout qu'ils sont méchants les wittgensteiniens. Et puis, ils cassent tout, s'ils l'emportent, alors là il y aura un assassinat de la philosophie, c'est des assassins de la philosophie<sup>5</sup>.

Ces paroles peuvent sembler excessives, mais elles reflètent assez fidèlement l'attitude de rejet systématique qui a longtemps prévalu en France vis-à-vis d'une manière de philosopher issue de Wittgenstein, et qui persiste encore<sup>6</sup>. La déclaration de Deleuze est surtout exemplaire d'un amalgame en réalité erroné entre Wittgenstein lui-même et les philosophes analytiques, avec qui il n'a en fait pas grand-chose à voir, même s'il constitue pour certains d'entre eux une référence constante. En fait, Wittgenstein est un auteur ambivalent. Tandis que beaucoup de « continentaux » l'ont ignoré ou rejeté, l'esprit dans lequel s'est développé le courant analytique

---

<sup>3</sup> On pourrait objecter que d'autres auteurs ont précédé Wittgenstein dans l'effectuation d'une telle rupture, et notamment Nietzsche. S'il est clair que ce dernier s'en est pris avec virulence à des conceptions dominantes en philosophie – en en tout premier lieu au platonisme –, il n'a cependant pas remis en question la philosophie elle-même de façon aussi radicale que Wittgenstein. C'est ce que nous montrerons dans notre deuxième chapitre, lorsque nous expliciterons la conception wittgensteinienne de la philosophie et des problèmes philosophiques. Sur ce point, Wittgenstein est incontestablement allé beaucoup plus loin que quiconque.

<sup>4</sup> Une autre charge deleuzienne précise qu'il vise moins Wittgenstein lui-même que la philosophie qui en est issue. Les termes restent cependant très vifs. Louant Withehead, Deleuze écrit : « C'est provisoirement la dernière grande philosophie anglo-américaine, juste avant que les disciples de Wittgenstein n'étendent leurs brumes, leur suffisance et leur terreur. » (Gilles Deleuze, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Collection « Critique » (Paris: Editions de Minuit, 1988). p.103)

<sup>5</sup> « Lettre W » dans Gilles Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, entretien réalisé par Claire Parnet, Editions Montparnasse - DVD, 1996.

<sup>6</sup> En dépit d'une diffusion de plus en plus large de la philosophie analytique en France, la greffe n'a pas encore pris, et la formation classique, si elle accorde une place à ce corps étranger, n'a pas encore produit de synthèse en dehors de quelques départements. La situation est donc quelque peu ambivalente, car la philosophie issue de Wittgenstein est à la fois très dynamique en France mais encore marginale. En ce qui concerne le cas du seul Wittgenstein, les réactions encore suscitées aujourd'hui par sa présence au programme de l'agrégation (pour la deuxième fois seulement), permettent de mesurer à quel point cet auteur reste encore mal connu et bien mal compris, alors même que sa célébrité est aujourd'hui considérable. La meilleure preuve de cette méconnaissance est d'ailleurs le classement systématique de Wittgenstein parmi les philosophes analytiques, dont il constituerait même l'archétype.

standard est en fait aux antipodes de sa pensée et bien des analytiques expriment à son sujet d'importantes réserves quand ils ne le rejettent pas eux aussi carrément<sup>7</sup>. La question de savoir si Wittgenstein est un philosophe, et si oui, de quelle sorte, dépasse donc largement ces questions de chapelle. Wittgenstein dérouté par-delà la distinction commode mais simpliste entre les deux courants principaux de la philosophie contemporaine. En fait, la question se pose parce que, quelle que soit la manière dont on entend prolonger la philosophie traditionnelle, l'héritage de Wittgenstein ne semble jamais tout à fait assimilable. De quelle sorte de penseur s'agit-il donc, et quels effets produit-il sur la pratique vénérable héritée de Platon ?

De ce point de vue, une contribution comme celle d'Alain Badiou<sup>8</sup> est particulièrement intéressante. La critique qu'il propose de Wittgenstein est atypique pour deux raisons principales : a) elle évite les plus massifs contresens habituellement véhiculés par les anti-Wittgenstein standards, et révèle même sur certains points une connaissance assez fine de l'esprit wittgensteinien<sup>9</sup> ; b) la référence à Platon constitue l'archétype permettant de disqualifier Wittgenstein comme « antiphilosophe », dans la mesure où, selon la conception avancée par Badiou, être anti-philosophe, c'est être anti-platoniste. Selon la thèse de Badiou, Wittgenstein est en effet un antiphilosophe doublé d'un sophiste. L'argumentation s'adosse ainsi principalement à l'antiplatonisme de Wittgenstein et à son prétendu mépris des mathématiques<sup>10</sup>, deux éléments en fait solidaires dans la démonstration de Badiou : Wittgenstein se serait acharné à montrer qu'il n'y a aucune pensée dans les mathématiques<sup>11</sup>. Mais pour Badiou, « si les mathématiques pensent, alors le platonisme a du sens. Or s'il est une

---

<sup>7</sup> Voir par exemple Pascal Engel, « The Trouble with Wittgenstein », *Rivista Di Estetica* 47 part. 1, n° 34 (2007): 11., qui explicite bien les raisons de cette méfiance, qu'il partage.

<sup>8</sup> Voir Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Antiphilosophique collection (Caen: Nous, 2009).

<sup>9</sup> Badiou a par exemple bien compris que Wittgenstein n'avait absolument rien à voir avec un positiviste logique, et met au contraire en avant les aspects mystiques de sa pensée ainsi que le caractère passionné de sa personnalité. Cela n'empêche pas Badiou de commettre des contresens étranges dont on peut se demander s'ils ne sont pas volontaires, tant il fait preuve de perspicacité sur bien des points.

<sup>10</sup> Ce que Badiou interprète comme un mépris des mathématiques n'est que le rejet, par Wittgenstein, d'une conception platoniste des mathématiques. Il n'y a en revanche aucune raison permettant d'affirmer que Wittgenstein aurait particulièrement méprisé cette discipline, à laquelle il a par ailleurs consacré tant de réflexions. L'idée que Wittgenstein ait pu les mépriser ne semble d'ailleurs pas avoir traversé l'esprit de Turing, qui a assisté pendant un an à un cours de Wittgenstein sur la question de leurs fondements. Voir Ludwig Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques: Cambridge, 1939*, éd. par Cora Diamond, trad. par Élisabeth Rigal, TER Bilingue (Mauvezin: Éd. TER, 1995).

<sup>11</sup> « Cet acharnement (contre les mathématiques) résulte de ce que Wittgenstein est convaincu – à juste titre – que depuis Platon, la mathématique est l'appui décisif de ce qu'il considère comme l'imposture majeure : l'imposture métaphysique. Ramener la mathématique au sort commun, montrer par tous les moyens, y compris les plus bas, qu'il n'y a rien dans les mathématiques qu'on ne puisse trouver dans n'importe quel « jeu de langage », de préférence le plus futile, est un travail ingrat et interminable, mais le jeu en vaut la chandelle : on sauvera ainsi les droits de la « philosophie du langage ordinaire » comme substitut à la funeste saisie des vérités, qui est le propre de l'acte philosophique. » Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. p.73.

chose sur laquelle les antiphilosophes Nietzsche et Wittgenstein sont d'accord, c'est bien que Platon est exécrable<sup>12</sup> ». Par ailleurs, la conception wittgensteinienne de la philosophie comme activité serait contraire au *theorein* platonicien<sup>13</sup>. En somme, selon Badiou, Wittgenstein tient du sophiste par son entreprise de relativisation systématique et d'inversion de valeurs :

Wittgenstein opère, dans le meilleur style antiphilosophique, une inversion des valeurs classiques attribuées au sens et à la vérité. On peut en effet facilement croire que le sens est affaire d'expérience et de convention, alors que la vérité, rattachée à l'être en tant qu'être, ne se découvre qu'au-delà de la donation mondaine. C'est bien pourquoi la philosophie en tient pour les « vérités éternelles ». Or voici que Wittgenstein attribue l'éternité au sens (comme tableau prépositionnel des états substantiels) et développe une doctrine strictement empiriste et contingente de la vérité<sup>14</sup>.

Certes, Badiou reconnaît lui-même que la pensée de Wittgenstein n'a pas toujours été exempte de platonisme, notamment dans le *Tractatus*. Cette œuvre est d'ailleurs la seule à garder à ses yeux quelque intérêt. Badiou est en revanche extrêmement sévère à l'égard du « second Wittgenstein » dont la pensée s'exprime principalement dans les *Recherches philosophiques*, œuvre dont il goûte fort peu le style<sup>15</sup>, et qui n'est plus selon lui qu'un charabia sophistique. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'en formulant un tel jugement à propos du second Wittgenstein, Badiou exprime un sentiment très similaire à celui de Russell<sup>16</sup>. Cette préférence vis-à-vis du *Tractatus* est tout à fait cohérente avec le rejet de Wittgenstein si l'on considère, du point de vue « pro-Wittgenstein » qui est le nôtre, que la pensée de ce dernier ne prend justement sa pleine mesure que dans les œuvres de la maturité, et principalement dans les *Recherches*, qui en sont l'expression la plus aboutie. Refuser le Wittgenstein des *Recherches*, c'est donc refuser le Wittgenstein véritablement consistant et important. Or, c'est précisément dans sa façon d'opposer le style du second Wittgenstein et celui de Platon que la critique d'Alain Badiou produit une erreur difficilement compréhensible, puisqu'elle porte finalement

---

<sup>12</sup> Badiou. p.77.

<sup>13</sup> Badiou. p.109.

<sup>14</sup> Badiou. p.43.

<sup>15</sup> « je n'aime pas ce livre, et encore moins, si je puis dire, ce qu'il est devenu, à savoir la caution involontaire, imméritée, de la philosophie grammairienne anglo-américaine, cette scolastique du XXème siècle, aussi impressionnante par sa puissance institutionnelle que contraire à tout ce que Wittgenstein, mystique, esthète, stalinien de la spiritualité, pouvait désirer. » Badiou. p.73

<sup>16</sup> « Je n'ai rien trouvé dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein qui m'ait semblé intéressant, et je ne comprends pas pourquoi toute une école trouve une sagesse importante dans ces pages. C'est psychologiquement étonnant. Le Wittgenstein des débuts, que j'ai intimement connu, était un homme passionnément dévoué à une intense réflexion, profondément conscient des difficiles problèmes dont, comme lui, je sentais l'importance, et il possédait (du moins je le pense), un authentique génie philosophique. Au contraire, le Wittgenstein tardif semble s'être lassé de toute pensée sérieuse et avoir inventé une doctrine rendant inutile une telle activité. Je crois que la doctrine qui a ces paresseuses conséquences ne peut être vraie en aucun cas. Je conçois cependant que j'ai un biais extrêmement puissant contre elle, dans la mesure où, si elle est vraie, la philosophie est, au mieux, un maigre secours aux lexicographes, et, au pire, un oisif amusement de salon de thé. » Bertrand Russell, *My philosophical development* (London: Unwin Books, 1975). p.161.

beaucoup moins sur Wittgenstein que sur Platon, et présente sa plus grande faiblesse. À propos d'un texte typique de la seconde période comme les *Remarques sur les fondements des mathématiques* par exemple, Badiou écrit :

On y verra, qu'au style constamment affirmatif du *Tractatus* succède un style constamment interrogatif, ce qui est le marquage quasi physique du moment où une antiphilosophie, lassée de la vaine attente silencieuse de son acte inouï, se perd dans un bavardage suspensif emprunté à la sophistique<sup>17</sup>.

De la part d'un auteur dont la connaissance de Platon est en principe au-dessus de tout soupçon, une telle affirmation est tout de même très étonnante. Manifestement, le Platon auquel il oppose Wittgenstein n'a pas grand-chose à voir avec l'auteur de dialogues énigmatiques et souvent aporétiques, où l'enseignement philosophique se diffracte en une multiplicité de voix antagonistes et où tout semble justement orchestré pour éviter de donner au texte un caractère pleinement affirmatif. En fait, la démonstration de Badiou censée établir l'antiphilosophie de Wittgenstein a pour principe un portrait erroné ou du moins complètement fantasmé de Platon. Toute la question est en effet de savoir s'il est possible d'identifier le philosophe Platon avec la cible de l'antiplatonisme wittgensteinien. Dans un ouvrage intégralement conçu comme une réponse à l'opuscule d'Alain Badiou, Antonia Soulez met bien en évidence cette première difficulté : l'antiphilosophie est déjà dans les dialogues de Platon, du fait du choix d'une forme d'exposition qui s'interdit par définition l'affirmation dogmatique d'une position incontestée<sup>18</sup>. Par ailleurs, s'il y a un anti-platonisme chez Wittgenstein, c'est moins de celui de Platon qu'il s'agit que de celui de Wittgenstein lui-même, comme nous le verrons dès notre premier chapitre.

---

<sup>17</sup> Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. p.73.

<sup>18</sup> Voir Antonia Soulez, *Détrôner l'Être: Wittgenstein antiphilosophie?: en réponse à Alain Badiou* (Limoges: Éditions Lambert-Lucas, 2016). « loin d'être un héros de l'Être à sauver à tout prix, Platon qui a donné voix dans ses dialogues à des anti-figures de sa philosophie a nourri de l'intérieur une puissante antiphilosophie. C'est pourquoi ses dialogues sont marqués par une forte structure dialogique. Le dialogique y est certes sous contrôle. La méthode dialectique y veille. Il reste que, sans ces voix qui défient le théoricien des Idées dans le même espace argumentatif qui est déployé, les dialogues ne seraient pas les "dialogues" qu'ils sont. »

## §2 – Limites du langage et « question platonicienne » : la double inquiétude.

Ce syntagme de « question platonicienne » constitue le titre d'un ouvrage de René Schaerer<sup>19</sup> qui, pour ancien qu'il soit, n'a du moins rien perdu de son caractère stimulant<sup>20</sup>. L'auteur s'attache précisément à l'étude de ce que Badiou néglige, à savoir la complexité du mode d'expression qu'est l'écriture de Platon. Il y a ainsi une « question platonicienne », dont Schaerer dit en termes imagés qu'elle tient à ce que l'os a bien préservé la moelle. Autrement dit, la forme platonicienne d'exposition a su garder intact l'enseignement philosophique, et c'est ce qui rend l'œuvre de Platon aujourd'hui toujours aussi vivante et instructive ; mais si Platon a su préserver son enseignement philosophique, n'est-ce pas au prix d'une certaine dissimulation ? La « question platonicienne » telle que la pose Schaerer concerne ce problème : comment expliquer le contraste entre un platonisme relativement simple, et la très grande complexité de l'œuvre littéraire constituée par l'ensemble des dialogues ? Si nous reprenons ici cette notion de « question platonicienne », c'est en un sens élargi, mais qui inclut, comme nous allons le voir, le problème envisagé par Schaerer. Le problème des limites du langage rejaillit en effet sur le style philosophique.

L'intitulé de ce travail, « Wittgenstein et les limites du langage : une question platonicienne », signifie que la question des limites du langage, centrale chez Wittgenstein, s'est d'abord posée à Platon d'une façon très similaire. Nous avançons également que cette question a, chez Platon, une importance au moins égale à celle qu'elle revêt chez Wittgenstein. C'est en ce sens que nous pouvons qualifier cette question de « platonicienne », afin de mettre l'accent sur le fait qu'en dépit de son originalité radicale, Wittgenstein a en fait ressaisi un problème ancien, et sans doute en un certain sens le problème le plus ancien de la philosophie, son problème fondamental. Pour donner un premier aperçu très général de notre propos, ce travail propose un certain nombre d'arguments en faveur de la thèse selon laquelle la pensée de Wittgenstein et celle de Platon s'organisent et s'expliquent à partir de ce problème fondamental commun, celui des « limites du langage ».

---

<sup>19</sup> L'intitulé de ce travail ne provient cependant pas de là, puisqu'il a été formulé avant d'avoir connaissance du livre de Schaerer.

<sup>20</sup> René Schaerer, *La question platonicienne: étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues* (Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1938).

En quoi ce problème consiste-t-il ? Tel que nous le posons, il correspond à une double inquiétude<sup>21</sup>.

1) La première inquiétude concerne la possibilité, pour le langage, d'être effectivement en prise avec la réalité. Comment pouvons-nous nous assurer que nos structures linguistiques sont conformes à la réalité et nous permettent d'avoir, vis-à-vis d'elle, une pensée adéquate ? Comment nous assurer que nous ne parlons pas *à vide* ? Ce problème tient aux limites du langage en ceci que, pour apaiser l'inquiétude en question, il nous faudrait *vérifier* l'adéquation du langage à la réalité, ce qui implique nécessairement d'adopter une position hors du langage, de dépasser les limites du langage afin de considérer, *de l'extérieur*, comment notre langage s'ajuste à la réalité. Or l'adoption d'une telle position semble par ailleurs impossible. Ici se trouve posée schématiquement l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme, et plus exactement l'idéalisme transcendantal : il s'agit en effet, pour reprendre la distinction kantienne issue de la *Critique de la raison pure*, de savoir si nous avons accès à la réalité *en soi*, ou bien seulement à des *phénomènes*, c'est-à-dire des objets réglés sur nos pouvoirs de connaître. Tout le problème est que nous ne pouvons pas nous assurer de la prise que nous avons sur la réalité indépendamment du fait que ce qui nous apparaît de la réalité dépend justement de cette prise. D'un point de vue idéaliste, la question de savoir si le langage est en prise avec le réel *en soi* est donc dépourvue de sens. Si l'idéaliste avance des arguments qui semblent pertinents, le problème pour le réaliste est alors de trouver une manière de penser la façon dont nous pourrions rendre compte du fait que ce que nous pensons et ce dont nous parlons est bien le réel et non simplement le « monde », notion plébiscitée dans la philosophie contemporaine mais qui concède trop à l'idéalisme et au relativisme<sup>22</sup>. Il faut cependant bien se garder d'adopter une posture réaliste qui ne serait qu'un masque pour la paresse intellectuelle<sup>23</sup>. C'est un tel réalisme

---

<sup>21</sup> Nous cherchons ici un terme susceptible de correspondre au mieux au type de sentiment qui est au fondement de la pulsion philosophique. Nous aurions pu également dire « embarras » ou « perplexité », mais ces termes n'indiquent pas assez ce qui, dans ce sentiment, est susceptible de conduire à une authentique détresse.

<sup>22</sup> C'est sur ce problème que s'ouvre l'ouvrage de Francis Wolff, *Dire le monde*, et sa contribution consiste justement à envisager sur ce point une alternative au réalisme et à l'idéalisme, alternative qu'il nomme « criticisme langagier » dans le prolongement du criticisme kantien. La thèse de Wolff consiste à soutenir que nous ne pouvons connaître le monde qu'en tant qu'il se structure dans notre langage, et qu'il est donc impossible de distinguer langage et monde (mais évidemment, « monde » ne signifie pas « réalité »). C'est une thèse que Wolff qualifie de *critique* car elle évite selon lui les écueils du *dogmatisme* (le réalisme externaliste au sens où en parle Putnam) et du *relativisme*. On concède au dogmatisme qu'on parle bien des objets du monde et au sceptique qu'on est toujours dans le langage sans pouvoir en sortir. Les particularités des langues relativisent, mais le langage lui-même est la condition de possibilité du monde objectif. (Voir Francis Wolff, *Dire le monde* (Paris: PUF, 2014).)

<sup>23</sup> Il s'agirait alors d'une position anté-philosophique, d'un simple retour au bon sens qui se caractérise par « une cécité à l'égard des problèmes philosophiques » (Layla Raïd, *L'illusion de sens: le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Collection « Philosophie en cours » (Paris: Kimé, 2006). p.156).

que vise Wittgenstein lorsqu'il affirme que « l'ennui avec le réaliste, c'est toujours qu'il évite, au lieu de résoudre, les difficultés que ses adversaires voient, bien qu'eux-mêmes ne parviennent pas plus à les résoudre<sup>24</sup> ». Autrement dit, ce que nous nommons « exigence réaliste »<sup>25</sup> ne peut simplement consister dans la réaffirmation de ce qui est nié par l'idéaliste. De ce point de vue, la question des limites du langage devient une difficulté redoutable pour le réaliste qui souhaite défendre un réalisme non-naïf sans faire de trop lourdes concessions à l'idéalisme, et néanmoins sans jamais paraître négliger les arguments criticistes.

2) La seconde inquiétude tient plus spécifiquement au discours philosophique lui-même. Pour l'expliquer, nous pouvons user d'une comparaison un peu schématique mais commode en situant le discours philosophique par rapport à deux autres discours très différents : le discours scientifique et le discours poétique. La question de l'adéquation au réel se pose bien évidemment à propos du discours scientifique dans la mesure où celui-ci prétend produire des connaissances. Néanmoins, celui-ci dispose de critères extra-linguistiques permettant d'assurer sa prise sur le réel<sup>26</sup>. Les limites du langage ne constituent donc pas alors une difficulté rédhibitoire<sup>27</sup>, car, en science, tout ne se passe pas *dans* le langage. Dans le cas du discours poétique, la question de l'adéquation au réel ne se pose pas, ou d'une façon extrêmement différente dans la mesure où il ne s'agit pas ici de produire une connaissance. Si, en poésie, tout se passe bien *dans* le langage, cela ne constitue pas un problème. La philosophie, en revanche, rencontre ici une difficulté redoutable, car elle prétend bien être une connaissance, c'est-à-dire viser la réalité, mais ne dispose pour cela d'aucune ressource extra-linguistique. En philosophie, si les limites du langage constituent une difficulté toute particulière, c'est parce que tout se passe *dans* le langage, tout en visant du hors-langage. C'est la raison pour laquelle la

---

<sup>24</sup> *Cahier bleu*, in Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Bibliothèque de Philosophie (Paris: Gallimard, 1996). p.99-100.

<sup>25</sup> La façon dont nous employons ces termes, « réaliste », « réalisme », « exigence réaliste » appelle quelque précisions dans la mesure où l'usage que nous en faisons est peut être un peu différent de l'usage qui en est fait par certains philosophes contemporains, même s'il est animé par un esprit semblable. La nouveauté des « nouveaux » réalismes tient sans doute en partie à ce qu'ils cherchent en général, à rebours de l'idéalisme et du relativisme post-moderne, à défendre une saisie non-métaphysique et non-dogmatique du réel. (Voir sur ce point l'introduction de Jocelyn Benoist, éd., *Réalismes anciens et nouveaux*, Problèmes et controverses (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018). Ainsi que Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas*, trad. par Georges Sturm, Le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 2015).) Il n'y a cependant aucun consensus à propos de la définition du « réel », et ceci constitue évidemment une difficulté philosophique fondamentale. La définition que nous donnons de « l'exigence réaliste » est donc ici personnelle. C'est avec cette exigence que nous lisons Platon et Wittgenstein, aussi est-ce utile pour comprendre la perspective qui est la nôtre.

<sup>26</sup> Voir ci-dessous, §3.

<sup>27</sup> Ce qui ne signifie pas que le langage scientifique est parfaitement transparent, que le langage ne pose pas, dans le domaine scientifique, certains problèmes spécifiques ; mais ces problèmes sont justement plus philosophiques que scientifiques.

philosophie rencontre ici un problème tout à fait spécifique qu'on peut tenter de déterminer en disant qu'il concerne le sens. Si le discours philosophique prétend à une connaissance, mais que cette connaissance prétendue ne peut par ailleurs jamais être vérifiée – car il faudrait pour cela, d'une façon ou d'une autre, *sortir* du langage – alors se pose la question du sens d'un tel discours. De quoi parle-t-il, et parle-t-il seulement de quelque chose ? Dans le cas du discours scientifique, il est possible de répondre de façon déterminée à ces questions. Dans le cas du discours poétique, on ne peut y répondre, mais ces réponses ne sont pas nécessaires. La difficulté soulevée par le discours philosophique tient au fait que ces réponses semblent à la fois nécessaires et impossibles.

Pour comprendre la perspective qui est la nôtre dans ce travail, il faut bien voir que si cette double inquiétude constitue selon nous un seul et même problème, c'est en raison d'un parti pris fortement réaliste<sup>28</sup>, selon lequel : a) la philosophie cherche à produire une connaissance ; b) on ne peut considérer qu'un discours produit une connaissance qu'à la condition que ce qu'il vise soit le réel en tant qu'il est indépendant de nos formes de représentation. Ce que nous appelons tout au long de ce travail « l'exigence réaliste » correspond au type de curiosité propre au philosophe réaliste, c'est-à-dire à celui que la philosophie n'intéresse que dans la mesure où elle peut nous faire connaître ce qui ne dépend pas de nos représentations, et qui n'est pourtant pas l'« Absolu »<sup>29</sup>. Ce que nous définissons comme « question des limites du langage » inclut donc toujours ces deux inquiétudes, qui sont comme les deux faces d'une même pièce. L'exigence réaliste se heurte de ce point de vue à de telles limites, et il semble que nous soyons placés face à l'alternative suivante : ou bien parvenir

---

<sup>28</sup> Parti pris qui, en tant que tel, ne pourra donc jamais être directement argumenté.

<sup>29</sup> Il est donc bien évident que, si l'Absolu ne peut pas du tout être considéré comme une solution admissible, l'ombre de la métaphysique plane néanmoins toujours sur ce travail (Le fait est que cette ombre de la métaphysique s'étend toujours largement sur les écrits de Wittgenstein et de Platon, et qu'elle ne saurait être dissipée par aucune lumière artificielle). C'est là un effet inévitable – mais à nos yeux pas indésirable – du type d'exigence réaliste qui est le nôtre. Ainsi compris, il semble qu'une telle exigence réaliste s'écarte de « l'esprit réaliste » tel que défini par une interprète comme Cora Diamond (Cora Diamond, *L'esprit réaliste*, trad. par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon (Paris: P.U.F., 2015).), mais sur le fond, l'opposition n'est pas aussi tranchée qu'elle peut en avoir l'air. Si, en un sens, le réalisme qui anime ces pages a bien quelque chose du réalisme métaphysique, et semble de ce point de vue appartenir à la conception visée par Diamond, nous estimons que c'est cependant en toute conformité avec l'esprit réaliste de Diamond que l'examen de la grammaire wittgensteinienne conduit à considérer l'indépendance du réel. Notre notion d'« exigence réaliste » ne retombe pas dans les difficultés du réalisme traditionnel, car elle situe le réalisme du côté de la volonté. Or, Diamond cherche à « introduire un usage nouveau du terme de réalisme dans la discussion philosophique, celui de l'esprit réaliste, qui a pour objet d'abord la volonté, plutôt que la faculté de connaître. Cet esprit (*spirit* et non *mind*) doit être donc décrit avec les outils de la philosophie de la psychologie, comme une certaine attitude, où nous soumettons notre volonté à une exigence d'exactitude du détail des faits conceptuels : cet examen doit dissoudre l'écart absurde entre les faits et ce que nous appelons tels. » (Raïd, *L'illusion de sens*. p.152).

à rendre compte de la façon dont nous pouvons dépasser de telles limites, ou bien renoncer à l'exigence réaliste.

### §3 - La question du sens et le paradoxe des limites

Au niveau le plus superficiel, on parle des « limites du langage » pour évoquer simplement le fait que nous ne pouvons pas faire au moyen du langage tout ce que nous voudrions faire, ou encore, s'il s'avère que le langage a pour fonction de dire, que tout n'est pas dicible. De fait, ce thème de l'indicible ou de l'ineffable est présent de façon très visible aussi bien chez Wittgenstein<sup>30</sup> que chez Platon<sup>31</sup>. Mais à partir de là, la question des limites se pose d'une autre manière. La distinction du dicible et de l'indicible introduit en effet, en principe, la notion de sens, et du même coup, une norme : n'est langage que ce qui dit quelque chose, donc ce qui a pour objet le dicible, et le reste n'est que pseudo-langage, simple suite de sons vains. Or, une telle délimitation soulève bien des difficultés, et c'est pour cette raison qu'il y a un problème philosophique des limites du langage. De même en effet qu'il y a un problème épistémique fondamental, qui tient tout simplement à ce que le faux peut revêtir les apparences du vrai, il y a un problème relatif au langage qui tient à ce que le non-sens peut revêtir les apparences du sens. Posée de cette manière, la question des limites du langage paraît coïncider avec celle des limites du sens, et de fait, les deux questions s'articulent étroitement.

Que faut-il entendre par là ? En dépit de la réduction qu'opèrent les dictionnaires usuels, la notion de sens ne peut être repliée sur la simple signification. En fait, la notion de sens est relativement large et ses bornes sont assez peu claires. En dépit de diverses tentatives logiques et philosophiques pour donner à cette notion une précision artificielle<sup>32</sup>, la possibilité de distinguer très clairement la signification du terme dans les expressions « le sens de cette phrase » et « le sens de la vie » n'est pas complètement évidente. De fait, la notion de sens correspond plutôt à une certaine exigence de notre part, et ce que l'on exige des propositions

---

<sup>30</sup> Notamment dans les remarques finales (trop) bien connues du *Tractatus*.

<sup>31</sup> Ainsi, l'ineffabilité du Bien constitue un problème majeur de l'herméneutique platonicienne. L'une de ces options interprétatives a d'ailleurs conduit à la formation d'une authentique école philosophique qu'on range aujourd'hui sous l'étiquette de « néo-platonisme », et dont la pensée de Plotin constitue la principale expression.

<sup>32</sup> Par exemple, le *Sinn* fregeen se distingue clairement de la *Bedeutung*, mais moyennant un coût ontologique assez lourd. Voir Gottlob Frege, « Sur le sens et la référence », in *Philosophie du langage I : Signification, vérité et réalité*, éd. par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, trad. par Jocelyn Benoist (Paris: Vrin, 2009), 49-84.

ou de la vie en général n'est pas très différent : il s'agit d'« aller quelque part », d'évoluer dans un espace doté de repères. Nous percevons pleinement le sens d'une proposition lorsque nous comprenons où le locuteur veut en venir, et aussi éventuellement d'où il est parti, par où il est passé. Le sens peut donc être défini comme une certaine orientation déterminable d'un discours en fonction des exigences que nous pouvons avoir vis-à-vis du langage : ce discours parle-t-il de quelque chose et puis-je le déterminer ? puis-je identifier l'effet que ce discours cherche à produire ? Ou, pour joindre ces deux questions en jouant sur l'ambivalence du terme, ce discours a-t-il bel et bien un « objet » ?

Il se peut que la signification d'une phrase soit très claire mais que son sens ne le soit nullement. C'est le cas de toute phrase prononcée de façon incongrue, lorsque nous comprenons ce qui est dit, mais ne saisissons justement pas où le locuteur veut en venir. La phrase est alors une énigme : ce que nous pouvons en faire n'est pas encore clair, et il n'est pas certain qu'elle fasse véritablement partie du langage. Pour qu'il y ait sens, il faut cette condition minimale mais fondamentale : que la suite de sons puisse être reçue et comprise par un interlocuteur. À ce niveau élémentaire, il n'y a pas encore de différence très claire entre la compréhension d'une phrase du langage et la perception d'une phrase musicale, c'est-à-dire la perception d'une certaine suite de sons *en tant que* musique. Ce qui fait, d'une suite de sons donnée, du langage ou de la musique, ce n'est pas autre chose que le sens, c'est à dire la possibilité de donner lieu à une compréhension. Il convient bien sûr de se méfier de l'analogie entre langage et musique, qui atteint rapidement ses limites, en particulier lorsqu'elle conduit à rechercher des significations dans la musique, comme il y en a dans le langage<sup>33</sup>. Néanmoins, si l'on en reste au niveau le plus élémentaire qui concerne notre tentative de définition de ce qu'est le sens, l'analogie est pertinente et instructive, car la question du sens se pose en deçà du sémantique. Identifier une suite de sons comme du langage ou de la musique, c'est, disons-nous, la *comprendre*, non pas en tant qu'elle a une référence ou un contenu, mais en tant qu'elle est – plutôt qu'elle n'a – une certaine forme. Boris de Schloëzer exprime cette idée avec une parfaite clarté dans son *Introduction à J.-S. Bach* :

qu'est-ce que « comprendre » la musique ? Comme il ne s'agit pas de saisir à travers tel système de sons quelque chose qui serait autre chose que les sons, comprendre une œuvre musicale consiste en une certaine façon de l'appréhender en elle-même. [...] Il arrive cependant que mon effort reste vain : je ne parviens pas à comprendre. Qu'est-ce à dire sinon que chacun des sons de la série reste isolé pour moi, qu'ils se suivent sans s'agrèger ? L'un chasse l'autre et je ne les perçois que comme se succédant mécaniquement dans le temps. Ils ne m'offrent alors aucun sens, « ils ne me disent rien ». Je ne comprends

---

<sup>33</sup> Pour un exposé très clair de ces limites, voir la troisième partie de Francis Wolff, *Pourquoi la musique?* (Paris: Fayard, 2015).

cette série sonore, autrement dit, je n'en découvre le sens, qu'à partir du moment où je parviens à la saisir en son unité, à en effectuer la synthèse ; et l'acte intellectuel de synthèse opéré, je me trouve en face d'un système complexe de rapports qui s'interpénètrent mutuellement, système où chaque son et groupe de sons se situent au sein d'un tout, y assument une fonction précise et acquièrent des qualités spécifiques du fait de leurs multiples relations avec tous les autres. « Comprendre » est donc pris ici dans l'acception stricte, étymologique du mot<sup>34</sup>.

De même, c'est seulement à la condition d'être compris, c'est à dire saisi comme sens, que le langage – qui, par définition, ne saurait être privé – remplit son office ; mais au-delà de cette première condition essentielle, et qui peut sembler évidente, les autres conditions nécessaires à la présence du sens apparaissent très fuyantes. Il ne suffit pas en effet de dire que le sens est ce qui est compris, car cela n'explique malheureusement pas ce qui fait que le sens est le sens. Ce que nous recherchons, c'est justement ce qui en lui, donne prise à cette compréhension et le constitue comme sens. Ce n'est, semble-t-il, qu'à condition d'élucider ce point que la notion de sens peut vraiment être appréhendée. S'il y a un problème des limites du sens, c'est parce qu'une telle recherche est en réalité extrêmement difficile.

Le présent travail s'attache en partie à montrer que la pensée de Platon et celle de Wittgenstein se développent et se structurent à partir d'une réflexion sur le sens. Dans le cas de Wittgenstein, la question du sens se pose initialement à partir d'une critique de la métaphysique, ou, pour être tout à fait précis, de l'usage métaphysique du discours. La réflexion sur le sens est éveillée par une forme de méfiance et d'insatisfaction vis-à-vis d'un certain type d'utilisation du langage découlant d'une « compréhension fautive de la logique de notre langage<sup>35</sup> ». Un peu à la façon dont Kant tente de mettre de l'ordre dans l'arène métaphysique, Wittgenstein tente d'abord de mettre de l'ordre dans l'expression des pensées, et résume clairement son intention : appréhender les limites du langage en traçant les limites du sens. Si la présence chez Wittgenstein de ce type de questionnement est évidente et bien connue<sup>36</sup>, elle l'est moins chez Platon, et cependant notre thèse est que ce questionnement y joue un rôle au moins aussi important. Dans le cas de Platon, la question des limites du langage se pose à partir d'une critique du discours des sophistes et de leurs prétentions. L'enjeu fondamental de la pensée platonicienne est en effet, avant toute chose, de rendre compte de la possibilité d'un authentique savoir contre le relativisme des sophistes. Or une telle entreprise passe nécessairement par

---

<sup>34</sup> Boris de Schloezer, *Introduction à J.-S. Bach: essai d'esthétique musicale*, éd. par Pierre-Henry Frangne, Nouvelle éd., Aesthetica (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009). p.23-24.

<sup>35</sup> Voir la préface dans Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.89.

<sup>36</sup> L'expression « limites du langage » se trouve abondamment chez Wittgenstein et la notion correspondante se manifeste sous des formes variées (Voir notre section II.B.3). Un récent recueil d'étude consacrées à Wittgenstein aborde précisément sa pensée à partir de ce thème : Hanne Appelqvist, éd., *Wittgenstein and the limits of language*, Routledge studies in twentieth-century philosophy 48 (New York: Taylor & Francis, 2019).

l'examen de difficultés qui se posent au niveau du langage, dans la mesure où c'est en son sein que la sophistique déploie la plupart de ses effets. C'est d'abord en tant qu'il manie un certain discours que le sophiste pose problème, et la réfutation de la sophistique ne peut faire l'économie d'une réflexion sur le sens des discours. Une réflexion sur les limites du langage et du sens constitue donc la racine de la pensée platonicienne, et du même coup la racine de la philosophie elle-même, s'il est vrai que ce que nous nommons « philosophie » naît véritablement dans les dialogues de Platon, c'est-à-dire à partir d'un discours s'étant constitué en rupture avec un autre discours.

À travers la question des limites du langage, c'est donc la philosophie comme discipline qui se trouve mise en question, et nous verrons qu'il ne peut manquer d'en être autrement. Chez Wittgenstein, c'est moins la métaphysique comme secteur de la philosophie qui se trouve visée, que la philosophie elle-même relevant dans son ensemble d'un usage métaphysique du discours. C'est-à-dire que les non-sens que traque Wittgenstein trouvent dans la philosophie une sorte de milieu naturel où ils peuvent s'épanouir à leur aise, et la première tentative de délimitation du sens qu'il propose ne peut qu'apparaître comme une limitation drastique de la philosophie elle-même. De ce point de vue, poser la question des limites du langage en général ne peut manquer d'interroger directement le statut de la philosophie, de questionner son objet et sa prétention à apporter une véritable connaissance. Chez Platon, l'entreprise de différenciation par rapport au discours sophistique se heurte à une redoutable difficulté qui est l'inquiétante ressemblance entre le sophiste et le philosophe, qui sont comme chien et loup<sup>37</sup>. Si le sophiste ne se distingue clairement du philosophe, ni par l'objet de son discours, ni par sa façon de questionner les traditions de la cité<sup>38</sup>, la mise en évidence de cette distinction réelle est un défi redoutable qui implique de porter l'analyse des discours à un niveau encore jamais atteint<sup>39</sup>. Ce qu'il faut découvrir, c'est en effet en quoi l'usage sophistique déroge aux normes du sens, en quoi il n'aboutit à rien, si ce n'est à entretenir de vains simulacres du *logos*.

---

<sup>37</sup> *Sophiste*, 231a.

<sup>38</sup> C'est un fait que les contemporains de Socrate ne voyaient en lui qu'un sophiste. *Les Nuées* d'Aristophane montrent bien que, sans l'intervention du plus talentueux des socratiques, la distinction entre le philosophe et le sophiste, invisiblement active dans la vie de Socrate et mise au jour par le génie de Platon, aurait peut-être été irrémédiablement ensevelie et perdue.

<sup>39</sup> Cet effort d'analyse, initié par Platon, se prolonge et se précise dans la logique aristotélicienne, qui est elle aussi conçue comme une machine de guerre antisophistique. Nous aurons l'occasion de revenir sur la contribution d'Aristote dans notre troisième chapitre.

Le problème des limites du langage désigne l'ensemble des difficultés que ne peut manquer de rencontrer toute recherche sur le sens. Plus précisément : c'est le fait de rechercher ce qui fait du sens le sens qui nous conduit aux limites du langage. En cherchant à quelles conditions le langage est sensé, nous éprouvons qu'il est d'une certaine manière limité, lorsque, pour le fonder, nous nous rendons compte que nous devrions en sortir sans pour autant pouvoir le faire. Or, comme nous l'avons déjà suggéré, ce type de problème se pose tout particulièrement à propos du discours philosophique.

Les physiciens-théoriciens ont par exemple sur les philosophes un avantage décisif : libres de déployer toute leur inventivité mathématique dans les seules limites du principe de contradiction et d'élaborer les modèles les plus sophistiqués afin d'expliquer l'univers, la pertinence de leurs spéculations est néanmoins garantie en principe par des méthodes rigoureuses universellement reconnues et par ce Juge de Paix qu'est la falsification. Les hypothèses les plus hardies ont ainsi droit de cité pourvu qu'il soit possible de déterminer une catégorie de faits observables qui permettraient de les rejeter. Quelle que puisse être l'importance de sa partie théorique, la physique reste une discipline expérimentale : elle porte sur la réalité matérielle et empirique. Si le formalisme mathématique joue le premier rôle dans l'élaboration des hypothèses, nous disposons du moins de critères extérieurs à ce formalisme pour en éprouver la légitimité, et en déterminer la vérité ou la fausseté. Cette possibilité d'établir en droit la fausseté d'une théorie est un avantage certain. Comme l'écrit Popper, les falsifications sont de la plus haute importance :

Elles nous enseignent l'inattendu ; et elles nous rassurent : bien que nous soyons nous-mêmes les auteurs de nos théories, bien qu'elles soient nos propres inventions, elles n'en sont pas moins d'authentiques affirmations sur le monde ; car elles peuvent *se heurter* avec quelque chose dont nous ne sommes pas les auteurs<sup>40</sup>.

Autrement dit, la falsification garantit que la science a bien un objet, qu'il s'agit d'une connaissance de la réalité, et elle nous fournit par ailleurs un critère rigoureux de scientificité puisqu'elle fixe une norme permettant d'exclure certaines hypothèses comme non-scientifiques. Lorsque nous formulons une hypothèse scientifique, le critère de falsifiabilité nous garantit que ce que nous formulons a du sens.

La philosophie semble en revanche dépourvue d'un tel arbitre et de tels critères. Tandis que le physicien-théoricien suit toutes les suggestions de la mathématique, le philosophe est

---

<sup>40</sup> Karl Raimund Popper, *La connaissance objective*, trad. par Jean-Jacques Rosat, Champs 405 (Paris: Flammarion, 1998). p.305.

naturellement tenté de suivre toutes les suggestions du langage ; mais alors que la visée empirique de sa recherche, les mathématiques et le critère de falsifiabilité assurent au physicien que son discours a bien un objet, de tels critères paraissent manquer au philosophe. De quel équivalent de la réalité empirique les philosophes disposent-ils auquel leur discours pourrait *se heurter*, pour reprendre l'image de Popper<sup>41</sup> ? Le discours philosophique garde-t-il une pertinence s'il se déploie en autonomie, si nos affirmations ne visent pas un monde qui les transcende ? Mais alors, qu'est-ce qui distingue le discours philosophique de la divagation poétique<sup>42</sup> ? Contrainte d'être seulement verbale, la philosophie court le risque de n'être que verbeuse. L'ensemble de ce travail cherche à montrer, à partir d'arguments directs et indirects, que ce problème est constitutif de toute la démarche philosophique de Platon et de Wittgenstein.

Ce genre de soupçon vis-à-vis du caractère verbeux du discours philosophique a reçu depuis longtemps des formulations très explicites. Ainsi, lorsqu'Aristote s'en prend au concept platonicien de participation, c'est dans la mesure où celui-ci relèverait d'un discours sans objet : « Quant à dire qu'elles [les formes] sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire [κενολογεῖν] et faire des métaphores poétiques<sup>43</sup> ». Platon aurait succombé au charme suggestif des images issues du langage, aurait commis l'erreur de croire que ce qui est rendu possible dans le langage doit nécessairement correspondre à une réalité, et en l'occurrence à la réalité la plus éminente. Le diagnostic d'Aristote est précis : Platon n'est pas coupable d'un usage déréglé de la raison en général, il est victime d'une illusion spécifique au langage. En cela, la critique aristotélicienne n'est pas exactement de la même nature que celle de Kant à propos de la spéculation métaphysique en général, bien qu'il y ait entre elles certaines similitudes<sup>44</sup>. Entraîné par le pouvoir suggestif de la parole, Platon, si l'on suit Aristote, ne se rend plus compte que son discours n'a pas d'objet, qu'il se paie de mots, qu'il

---

<sup>41</sup> La comparaison que nous faisons avec la physique n'implique pas du tout qu'un tel objet devrait être nécessairement matériel ou empirique. Si tel était le cas, la philosophie ne serait pas ce qu'elle est, mais constituerait l'une des sciences, et les problèmes que nous soulevons à son sujet ne se poseraient pas du tout. C'est justement parce qu'elle est tout sauf empirique que la philosophie pose les problèmes que nous soulevons, parce que ce à quoi les propositions philosophiques devraient *se heurter* n'est pas tout à fait évident.

<sup>42</sup> Conformément à nos deux présupposés, ce qui distingue le concept philosophique de la simple image poétique est la possibilité de donner lieu à une connaissance de la réalité. Cette remarque n'implique donc aucun jugement dévalorisant vis-à-vis de la poésie, s'il y a lieu de le préciser.

<sup>43</sup> Aristote, *Métaphysique*, trad. par Marie-Paule Duminiel et Annick Jaulin, GF 1347 (Paris: Flammarion, 2008). 991a22.

<sup>44</sup> Cette idée de « parler à vide » n'est pas sans rappeler les termes par lesquels Kant évoque l'impossible vol de la colombe platoniste. Voir Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut (Paris: Flammarion, 2006). « La colombe légère, quand, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait se représenter qu'elle réussirait encore bien mieux dans l'espace vide d'air. C'est ainsi justement que Platon quitta le monde sensible, parce que celui-ci impose à l'entendement de si étroites limites, et qu'il s'aventura au-delà de celui-ci, sur les ailes des Idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. » (Introduction, B8/B9, p.99).

dit le vide, de sorte qu'aux yeux du Stagirite, la théorie des idées n'est que le produit délirant d'une kénologie<sup>45</sup>. Ce thème du vain bavardage est pourtant déjà omniprésent dans les dialogues de Platon. L'accusation réciproque de parler pour ne rien dire est bien sûr l'un des motifs récurrents de l'opposition entre Socrate et les sophistes, mais il ne faut pas oublier que le langage occupe aussi une place très importante dans la critique adressée aux physiologues, notamment dans le *Sophiste*. La façon dont le discours présocratique dépend d'images montre qu'il n'a pas encore réussi à s'extraire de sa gangue mythologique et c'est d'abord et avant tout ce discours, en tant qu'usage désinvolte du langage, qui fait l'objet des réserves de l'Étranger :

L'ÉTRANGER : À mon avis, c'est avec une certaine insouciance que s'adressèrent à nous non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir le nombre et la constitution des êtres.

THÉÉTÈTE : Comment ?

L'ÉTRANGER : Il me semble que chacun d'entre eux nous raconte une sorte de mythe, comme si nous étions des enfants<sup>46</sup>.

Par ailleurs, la question du langage se trouve également impliquée dans le « parricide » du même dialogue. Le piège constitué par l'aporie parménidienne est en effet d'origine langagière, et ce n'est qu'en l'identifiant comme tel que l'on peut se délivrer de ce qu'on appellerait, en termes wittgensteiniens, une certaine crampe mentale. Ce que dit Parménide du non-être absolu est en effet réfuté par le simple fait qu'il en parle. Cette faiblesse de la position de Parménide et sa nature langagière se manifeste également dans le fait qu'une des grandes réponses (parodique) à l'aporie parménidienne n'est autre que le *Traité du non-être* de Gorgias.

---

<sup>45</sup> Ce terme, qui découle directement du terme grec « κενολογία » (vain bavardage, discours frivole), et qui correspond bien au verbe choisi par Aristote, ne semble que très peu avoir été repris en français. Nous l'employons ici pour désigner le discours qui se paie de mots, qui, littéralement, « parle à vide ». Il constitue en un certain sens le versant langagier de la *schwärmerei* kantienne, et présente des affinités avec le « bullshit » tel qu'Harry Frankfurt a tenté de le caractériser, mais sans s'y identifier (Harry G Frankfurt, *De l'art de dire des conneries: (On bullshit)*, trad. par Didier Sénécal (Paris: Éditions 10/18, 2006).

<sup>46</sup> *Le sophiste*, 242c. L'étranger poursuit : « L'un dit que les êtres sont trois et que certains d'entre eux tantôt luttent d'une certaine manière [242d] entre eux, tantôt, devenus amis, se marient, ont des enfants et leur procurent la nourriture. Un autre parle de deux êtres, l'humide et le sec, ou le chaud et le froid, qu'il fait cohabiter et unit dans le mariage. Le groupe éléatique, issu de chez nous, et qui commença par Xénophane et même avant, exposa dans ses mythes que toutes choses sont appelées un être unique. Puis, certaines Muses ioniennes et siciliennes ont pensé que [242e] la solution la plus infaillible consistait à lier les deux conceptions et à dire par conséquent que l'être est multiple et un, car il est rassemblé par la haine et par l'amitié. « Il s'accorde toujours en se différenciant », disent les plus harmonieuses de ces Muses, tandis que les plus relâchées permettent une moins grande fermeté, et affirment que, selon des périodes, tantôt le tout est un et plaisant [243a] grâce à Aphrodite, tantôt il est multiple et ennemi de lui-même en vertu d'une certaine discorde. Il est difficile de savoir si quelqu'un a dit ou non la vérité sur toutes ces choses, et il ne serait pas courtois de censurer des personnages si illustres et si anciens. Toutefois, à ce propos, l'on peut affirmer sans offenser... THÉÉTÈTE : Quoi donc ? L'ÉTRANGER : ...que, nous regardant de haut, ils ont trop négligé la foule que nous sommes, car, sans se soucier de savoir si nous les suivions lorsqu'ils parlaient, [243b] ou s'ils nous laissaient de côté, chacun d'entre eux a poursuivi son chemin. »

Y a-t-il une spécificité de Platon et de Wittgenstein vis-à-vis de ce genre de problèmes ? En apparence non, du moins si l'on se fie au nombre d'auteurs ayant signalé les dangers de l'usage proprement philosophique du langage et proposé des moyens pour y remédier. Il serait par exemple intéressant de retracer le fil conducteur qui relie les nominalistes médiévaux aux nominalistes contemporains, en passant par les précurseurs de la philosophie analytique et les empiristes classiques<sup>47</sup>. Chez tous ces auteurs pour qui la recherche du sens requiert d'assurer la prise sur le réel du discours philosophique, la question des limites du langage est inévitable, et c'est bien en partie pour cette raison que la philosophie analytique a pu donner à la philosophie du langage un statut particulier, presque celui de philosophie première, pour reprendre une expression de Dummett<sup>48</sup>. Cette veine qui conduit des nominalistes médiévaux aux auteurs les plus contemporains affleure très visiblement chez un auteur comme Hobbes, qui présente sur ce point une argumentation vraiment typique. Si ce dernier constate que l'usage des mots est indispensable à la conduite du raisonnement abstrait, il met toutefois en avant certains abus de la parole dont se rendent coupables les philosophes de l'École. Par exemple, l'existence des noms communs conduit à croire qu'il existe des universaux en dehors des mots. Les scolastiques ont aussi pour Hobbes une fâcheuse tendance à fabriquer des noms qui ne sont que « des sons sans signification »<sup>49</sup>, par exemple en associant des mots dont les significations sont contradictoires, comme « corps incorporel », ou « substance incorporelle ». Or ces créations ne violent aucunement la grammaire superficielle de la langue, qui autorise l'association d'un nom et d'un adjectif, et semblent porter par là une ombre de sens. Les syntagmes ainsi produits, bien que dépourvus de signification, suggèrent fortement une référence qu'ils ne peuvent avoir mais que l'on peut difficilement s'empêcher de poser : la possibilité de dire semble impliquer l'existence de ce qui est dit. Ainsi apparaît la métaphysique, discours prétendument consacré à une réalité première, mais en réalité pure création verbale. Ces abus de la parole constituent donc selon Hobbes autant de pièges où les philosophes ne cessent de tomber, raison pour laquelle la philosophie devrait commencer par une attention

---

<sup>47</sup> À notre connaissance, un tel travail n'a pas encore été effectué.

<sup>48</sup> « Ce qui distingue la philosophie analytique en ses divers aspects d'autres courants philosophiques, c'est en premier lieu la conviction qu'une analyse philosophique du langage peut conduire à une explication philosophique de la pensée, et en second lieu, la conviction que c'est là la seule façon de parvenir à une explication globale. » Michael Anthony Eardley Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, trad. par Marie-Anne Lescouret, NRF essais (Paris: Gallimard, 1991). p.13.

<sup>49</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, trad. par Gérard Mairet (Paris: Gallimard, 2000). Livre I, chapitre 4, p.107.

maximale aux définitions. Ce sont des constats très voisins et des solutions très proches qu'on retrouve dans la *Logique* de Port-Royal ou encore chez Locke<sup>50</sup>.

On peut dire que chez tous ces auteurs, la critique du langage philosophique est toujours étroitement associée à une critique de la métaphysique, au point que les deux critiques ne sont finalement guère discernables. Pour Hobbes comme pour Carnap, il n'y a guère de différence entre un discours qui s'en tient au réel, et un discours qui se tient dans les limites du pouvoir humain de connaître. Nous soutenons que ce n'est pas le cas chez Wittgenstein et Platon, et que la question des limites du langage se pose chez ces deux auteurs d'une façon très différente : nous tâcherons de montrer que chez eux, c'est en fait la possibilité même de dire quoi que ce soit de sensé en philosophie qui se trouve engagée. En fait, Platon et Wittgenstein perçoivent que la recherche des conditions du sens conduit immédiatement aux limites du langage, ce que ne perçoivent selon nous avec ce degré d'acuité, ni Aristote, ni les empiristes, ni les positivistes logiques. Pour le dire d'une façon un peu imagée, Platon et Wittgenstein auraient de ce problème une conscience « au carré » : ils savent que le premier mouvement pour sortir de cette difficulté ne fait que nous y enliser. De fait, la pertinence du discours philosophique n'est pas pensée par Platon et Wittgenstein selon une distinction entre usage métaphysique et usage empirique<sup>51</sup> : en fait, le problème de la philosophie se pose toujours *a priori*. Si la philosophie est avant toute chose auto-critique de notre pouvoir de connaître et de dire la réalité, elle concerne inévitablement les conditions de possibilité de notre rapport au réel. Le réel, ainsi compris, c'est ce qui se tient justement de l'autre côté des limites du langage. Or, le rapport direct au réel permis par exemple par l'expérience empirique nous est ici interdit. Nous sommes par conséquent reconduits à notre question : comment le discours philosophique peut-il s'assurer d'être en prise sur le réel s'il ne doit pour cela compter que sur ses propres possibilités ? Voilà la question des limites du langage posée d'une façon autrement plus radicale que chez la plupart des autres philosophes, d'une façon « transcendantale », pour compléter le

---

<sup>50</sup> Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique, ou l'art de penser* (Paris: Gallimard, 2011). Voir Première partie, chap. IX à XII. Ainsi que John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, éd. par Philippe Hamou, trad. par Pierre Coste, Classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 2009). Livre III, ch.2, §7 ; et ch.9, 10 et 11.

<sup>51</sup> Quoique puisse laisser penser une remarque comme celle de Wittgenstein, selon laquelle « Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (§116 in Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. par Françoise Dastur et al. (Paris: Gallimard, 2014).) sur laquelle nous reviendrons bien évidemment.

tableau kantien de cette problématisation<sup>52</sup>. Si une telle perspective n'est guère surprenante lorsqu'on l'applique pour élucider la pensée de Wittgenstein, elle est sans doute beaucoup plus étonnante pour aborder celle de Platon. Nous nous attachons ici à montrer que tel est bien le cas.

## §4 – Le sens et la forme : limites de la syntaxe logique.

Pour mieux faire apparaître la spécificité de Platon et de Wittgenstein sur ce point, il peut être intéressant ici, en guise d'avant-propos, d'analyser en quoi une tentative classique d'établir les conditions du sens, comme par exemple celle de Carnap, conduit à s'empêtrer dans le problème des limites du langage. Pour le Carnap du début des années 1930<sup>53</sup>, la logique moderne offre les outils d'une analyse du langage permettant d'élucider le contenu cognitif des énoncés, et par là leur signification, c'est-à-dire permettant d'estimer si quelque chose est réellement dit et pensé à travers un certain énoncé. En cela, la logique moderne confirme et précise les intuitions de Hobbes qui restaient vagues, faute d'un instrument adéquat. Elle nous permet en principe d'échapper à l'arbitraire du rejet individuel de tel ou tel discours philosophique, et d'appuyer la démarcation sur autre chose que le sentiment subjectif d'embarras et de confusion que ne peuvent manquer de susciter certaines utilisations du langage par les philosophes. L'esquisse d'analyse que Carnap propose de quelques simili-énoncés (*Scheinsatz*) heideggériens (tels que « nous connaissons le Néant », « Le Néant lui-même qui néantit », etc.) est éclairante en ceci qu'elle cherche à rendre manifeste la façon dont le non-sens apparaît, en situant précisément le lieu où se produit le glissement. Le glissement principal consiste à « prendre le mot “Néant” pour le nom d'un objet, parce qu'on l'utilise sous cette

---

<sup>52</sup> L'aspect transcendantal de la question des limites du langage sera envisagé explicitement dans notre deuxième chapitre, notamment à travers l'examen de la position de Wittgenstein en tant qu'elle est parfois interprétée comme une forme d'idéalisme transcendantal.

<sup>53</sup> La pensée de Carnap ayant substantiellement évolué, la précision est d'importance, car autrement, notre critique pourrait sembler de mauvaise foi. Nous explorons ici un moment particulier de la pensée de Carnap, correspondant au début des années 1930, telle qu'elle est exposée dans Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Vienne: Springer, 1934). Les deux textes de référence disponibles en français correspondant à cette période sont : 1) Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, éd. par Antonia Soulez, trad. par Barbara Cassin et al. (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2010), et 2) Rudolf Carnap, « La tâche de la logique de la science », in *Philosophie des sciences : Expériences, théories et méthodes*, éd. par Sandra Laugier et Pierre Wagner, trad. par Delphine Chapuis-Schmitz, Pierre Wagner, et Colas Sandrine, Philosophie des sciences 1 (Paris: Vrin, 2004), 187-229.

forme dans la langue usuelle pour formuler un énoncé existentiel négatif »<sup>54</sup>. On passe ainsi d'une proposition sensée du langage ordinaire comme par exemple « dehors il y a rien »<sup>55</sup>, à des propositions qui font de ce « rien » un objet sous le nom de « Néant » : « Qu'en est-il de ce Néant ? », « L'angoisse révèle le Néant », etc. Un pas supplémentaire (dans le vide) est franchi lorsqu'on se met à forger sur ce substantif un verbe comme « néantir », qui se trouve d'emblée dépourvu de toute signification. Or, ces glissements successifs sont permis et peut-être même suggérés par la grammaire superficielle de la langue. Les opérations en question sont en effet toujours « grammaticalement »<sup>56</sup> irréprochables, et les simili-énoncés de la métaphysique paraissent analogues de ce point de vue aux énoncés du langage ordinaire : Heidegger parle du « Néant » comme nous parlons de la pluie. L'analyse logique est ce qui permet selon Carnap d'éviter de tels pièges, car s'il est possible de retraduire les énoncés pourvus de sens dans une langue logiquement correcte, une telle retraduction est en revanche impossible pour les simili-énoncés de la métaphysique.

Carnap propose alors comme tâche pour la philosophie de prendre la forme d'une « logique de la science », la science étant définie comme « totalité des propositions reconnues comme vraies »<sup>57</sup>, englobant le discours des savants et le langage ordinaire. Quant à la vérité, il s'agit de l'adéquation avec la seule réalité reconnue comme telle, c'est-à-dire la réalité empirique. Le rôle de la philosophie est alors seulement méthodologique, puisqu'il s'agit, au moyen de la logique, de procéder à un travail de critique des énoncés de la science, et surtout de faire le partage entre les énoncés pourvus de sens – susceptibles d'être vrais ou faux – et les énoncés dépourvus de sens – ni vrais ni faux – qui constituent pour Carnap l'essentiel de la philosophie traditionnelle. Or cette tâche est formelle, c'est l'élaboration d'une syntaxe logique. Elle est syntaxe en ceci que l'on s'appuie à la fois sur les règles de formation et les règles de transformation d'une langue considérée, et logique en ceci que l'on fait abstraction du système compliqué et embrouillé que représente la syntaxe des langues naturelles pour recourir seulement à une langue symbolique supposée exprimer de façon transparente les règles de la pensée. Dans une telle langue, on est en effet assuré de l'exactitude des inférences ; on peut alors comparer les énoncés des langues naturelles avec les énoncés de la langue symbolique, et

---

<sup>54</sup> Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». p.159.

<sup>55</sup> Les traducteurs choisissent cette formulation plutôt que « il n'y a rien » pour rendre le plus littéralement possible l'expression allemande (*Draußen ist nichts*).

<sup>56</sup> Nous employons ici des guillemets pour bien démarquer cet usage du sens wittgensteinien du grammatical, auquel nous serons naturellement amenés à donner une place importante dans ce travail.

<sup>57</sup> Carnap, « La tâche de la logique de la science ». p.194.

les caractériser avec une précision que ne permettent pas les catégories de la grammaire superficielle. Cela signifie pratiquement qu'on peut identifier à coup sûr les *pseudo-propositions d'objets* dont la métaphysique regorge, celles qui ont l'air de référer à des objets extralinguistiques mais ne portent que sur la désignation linguistique de ces objets<sup>58</sup>. La syntaxe logique est ce qui permet d'identifier les transformations frauduleuses que permet la grammaire superficielle. Elle est du même coup ce qui permet de s'assurer qu'une proposition d'objet a bien un objet, qu'elle parle bien de quelque chose, qu'elle se rattache à une réalité empirique, c'est-à-dire qu'elle ne relève pas de la kénologie.

Malheureusement, si l'entreprise carnapienne telle que l'esquisse le *dépassement de la métaphysique* est stimulante, le développement concret d'une syntaxe logique se heurte en fait à de nombreuses difficultés. Il peut sembler dans un premier temps que la rigidité avec laquelle Carnap conçoit ce qu'il nomme « la confusion des sphères de concepts » l'empêche d'adopter une conception convaincante de la distinction entre sens et non-sens, ou du moins autre chose qu'une conception très grossière. Selon l'exemple fameux, l'énoncé « César est un nombre premier » est un non-sens. Cet énoncé est pourtant conforme à la syntaxe (un nom qui a fonction de sujet, le verbe être, un complément attribut du sujet), mais évidemment « « nombre premier » est un attribut de nombre, qui ne peut se dire, ni affirmativement ni négativement, d'une personne »<sup>59</sup>. Nous ne pouvons donc pas le dire : l'impossibilité est logique, cette suite de mots ne peut pas être un énoncé véritable, mais seulement une suite de sons. Nous pouvons émettre un bruit sans jamais rien dire par là. Or une telle conception du sens peut sembler plus qu'étroite, et reposer sur une conception étonnamment pauvre de la façon dont les « sphères de concepts » sont susceptibles de s'entrelacer dans un acte de parole concret. Prenons un autre exemple de non-sens selon Carnap, l'énoncé : « le nombre 7 est sacré ». Il n'est vraiment pas difficile d'imaginer des contextes tout à fait banals dans lesquels cet énoncé aurait un sens extrêmement clair, mais c'est justement ce principe d'une sensibilité du sens au contexte que Carnap rejette sciemment. On peut penser par exemple aux superstitieux qui, depuis une expérience particulière impliquant le nombre 7, lui accorde une importance absolue. On peut penser aussi aux pythagoriciens, dont le mysticisme avait bien pour effet de sacraliser certains nombres. Se trouve-t-on dans l'impossibilité totale de décrire les croyances pythagoriciennes au prétexte que les énoncés que nous devrions employer pour le faire sont dépourvus de sens ? On comprend

---

<sup>58</sup> Carnap, « La tâche de la logique de la science ». p.206.

<sup>59</sup> Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». p.157.

mal quel blocage mécanique dans l'orbite des sphères de concepts nous empêcherait de penser quelque chose de tout à fait clair lorsque nous disons que « pour les pythagoriciens, tel ou tel nombre était sacré » : il se trouve qu'il y a un nombre, et que certaines personnes avaient développé à son sujet un certain nombre de croyances mystiques. Autrement dit, la conception carnapienne des sphères de concept peut paraître d'une excessive sévérité lorsqu'elle prive de sens certains énoncés dont la compréhension ordinaire ne présente pourtant aucune difficulté. Mais la difficulté se situe en fait à un tout autre niveau, car la critique de Carnap porte sur l'usage philosophique du langage, et c'est bien du discours philosophique, et non du langage ordinaire, qu'il essaie de constituer les normes logiques. Ce que recherche Carnap est une norme de scientificité, et l'aspect formel de cette tâche semble exclure toute fluctuation contextuelle du sens, s'il est vrai que le contexte constitue une dimension non formalisable de la communication. Il convient alors de bien distinguer deux choses : une proposition comme « le nombre 7 est sacré » peut tout à fait être prononcée lors d'une réunion hebdomadaire de la secte des néo-pythagoriciens, mais elle n'a pas sa place dans le discours philosophique lui-même – par exemple, toute discussion à prétention philosophique portant sur la question de savoir si le nombre 7 est sacré serait d'emblée dépourvue de sens. Si la proposition « le nombre 7 est sacré » peut nous sembler avoir un sens très clair lorsque nous décrivons une croyance, il importe de bien distinguer deux manières de penser quelque chose à travers un tel énoncé : 1) nous pouvons bien comprendre le fait empirique que des gens sacralisent le nombre 7 – c'est-à-dire : nous pouvons penser le fait que des gens croient à une certaine chose à propos de ce nombre –, 2) mais ce qu'ils croient, en tant que cela s'exprime sous la forme de cet énoncé, nous ne pouvons pas le penser, et c'est en ceci que l'énoncé « le nombre 7 est sacré » est dépourvu de sens : nous ne pouvons littéralement rien penser par là. Autrement dit, leur croyance n'a pas pour contenu une pensée et c'est abusivement que l'énoncé « le nombre 7 est sacré » suggère une pensée. L'énoncé « le nombre 7 est sacré » ne dit littéralement rien, mais signale seulement que certains individus font l'expérience d'un mélange confus d'émotions diverses et d'aspirations mystiques liées à un vague « sentiment de la vie »<sup>60</sup>, et dont le mode d'expression idoine n'est pas la philosophie mais l'art. Au fond, cet énoncé n'est pas plus signifiant qu'une onomatopée comme « atchoum » ou une « phrase » de Heidegger. L'usage qui peut être fait, dans certains contextes, d'une proposition comme « le nombre 7 est sacré », n'implique pas que l'énoncé lui-même ait une signification. La philosophie doit opter pour le mode de discours le plus rigoureux et

---

<sup>60</sup> Carnap. p.167-170.

s'attacher à la mise au jour de la signification que les énoncés possèdent en eux-mêmes, c'est-à-dire de façon a-contextuelle<sup>61</sup>.

C'est cette distinction entre le langage ordinaire, imprécis, illogique, égarant, et un usage formel, technique, spécialisé sous le nom de syntaxe logique qui est fondamentale chez Carnap et qui redéfinit la philosophie par une réforme drastique de son langage. Carnap cherche en fait à constituer la philosophie comme un métalangage de la science. Mais peut-on isoler le langage philosophique du langage ordinaire ? C'est la possibilité même d'une telle distinction qui soulève d'immenses difficultés. L'espoir d'établir une telle démarcation constitue même sans doute un énième mirage métaphysique.

On peut remarquer en effet qu'en dépit de sa revendication d'originalité, l'idée de recourir à une langue logiquement formalisée pour dissiper les embarras philosophiques est loin d'être neuve<sup>62</sup>. Elle se trouve bien sûr déjà au fondement de l'*Idéographie* de Frege, qui entend suppléer l'imperfection logique des langues naturelles responsable des erreurs du raisonnement ; mais ce projet soi-disant antimétaphysique fait lui-même explicitement écho à un autre, ultramétaphysique quant à lui, à savoir la recherche d'une caractéristique universelle par Leibniz. Sans verser dans un formalisme aussi strict, ce sont bien des préoccupations du même genre qui sont au principe de l'*Organon* aristotélicien. On objectera justement que les entreprises carnapienne et leibnizienne ont des objectifs totalement opposés par rapport à la métaphysique, Leibniz cherchant à guider de façon certaine les spéculations métaphysiques là

---

<sup>61</sup> Imaginons par exemple que je dise : « j'ai agi *rougement* ». Carnap exclut qu'on puisse donner un sens à un tel usage adverbial de la couleur, car les actions ne seraient pas le type de choses pouvant être décrites adéquatement de cette manière. Il n'est cependant pas difficile d'imaginer de très nombreuses manières différentes de donner un sens à un tel usage. « *Rougement* » pourrait ainsi, selon un contexte qui rendrait cet usage très clair, vouloir dire « en bon communiste », « conformément aux traditions et aux valeurs de la famille Rouge », « comme l'aurait fait Rackham-le-rouge », « revêtu d'un costume écarlate », « honteusement, c'est-à-dire empourpré », « manifestant le courroux », « baigné d'une lumière de longueur d'onde 630 nm », ou bien encore « malléablement, à la façon d'un métal en fusion », etc. On peut s'amuser au même exercice concernant l'énoncé heideggérien « Nous connaissons le Néant », qui pourrait tout aussi bien signifier « nous éprouvons douloureusement l'absurdité de la vie », « nous pouvons penser l'inexistence de l'Univers », « nous savons ce que signifie "néant" sur les anciennes cartes d'identité », « nous sommes des habitués du camping du Néant-sur-l'Ouvèze dans la Drôme. Cette année encore nous descendrons au Néant. », « Nous sommes de vieux amis d'Alfred, alias "Néant" » (sobriquet attesté en vieux français pour désigner un simple d'esprit), etc. Toute la question est de savoir si le texte de Heidegger réunit les conditions suffisantes pour que l'énoncé soit compris, et notamment la clarification du contexte, mais prendre en compte le seul énoncé n'autorise pas à reprocher à l'auteur de tomber dans le non-sens. L'erreur de Carnap est de croire que le sens est rivé aux mots et aux formes syntaxiques en tant qu'elles reflèteraient une structure logique univoque. Comme nous allons le voir en étudiant l'apport wittgensteinien, les phrases ne peuvent avoir que le sens qu'on leur donne, et c'est donc à un autre niveau que celui de la syntaxe logique qu'il convient de se demander si un auteur comme Heidegger a rempli ou non les conditions du sens.

<sup>62</sup> La solution de Carnap est nouvelle seulement en ceci qu'elle se fonde sur la nouvelle logique et non sur la traditionnelle logique prédicative, mais elle n'est pas inédite dans son principe.

où Carnap entend montrer qu'elles n'ont pas de sens, celui-ci dépendant seulement d'un contenu empirique. Les deux philosophes sont néanmoins à la recherche d'une solution absolue, permettant de déterminer inconditionnellement, nécessairement, et définitivement la valeur de vérité d'un énoncé quelconque. Que le langage unitaire qui est l'objet de la recherche soit celui de l'empirisme ne change finalement rien de ce point de vue : Carnap est métaphysicien malgré lui, et l'empirisme n'est pas dépourvu de dogmes, comme l'a efficacement montré Quine<sup>63</sup>, dont nous allons reprendre ici quelques-uns des arguments.

La constitution d'une syntaxe logique conduit Carnap à distinguer différentes sortes de discours afin de bien situer la place du discours philosophique : ainsi, entre le discours sensé de la science et le discours dépourvu de sens, la philosophie adopte un « mode de discours formel »<sup>64</sup> : elle ne parle pas du monde (donc n'a pas à proprement parler de contenu), mais contrôle la bonne forme des énoncés. Or, cette distinction entre le mode de la science et le mode de la philosophie est permise par une autre distinction : celle entre énoncés synthétiques et analytiques. Néanmoins, il apparaît que la distinction entre énoncé analytique et énoncé synthétique devient confuse lorsqu'on ne considère plus seulement l'analyticité syntaxique, mais qu'on envisage la signification des énoncés. C'est une telle confusion qui conduit Quine à faire de cette distinction l'un des dogmes de l'empirisme. Mais y renoncer, c'est du même coup renoncer au projet de syntaxe logique.

Carnap accorde en effet une place centrale au concept de « contenu »<sup>65</sup>, qu'il ne distingue pas clairement de celui de « sens ». Une proposition qui a un contenu échappe à la kénologie en ceci qu'elle ne parle pas à vide, et ce sont typiquement les propositions de la science au sens carnapien, comme «  $e = mc^2$  », ou « ce chat est un abyssin », des propositions qui disent quelque chose de vrai à propos de la réalité. Certaines propositions, que Carnap nomme *conséquences*, sont obtenues à partir d'autres propositions par application des règles syntaxiques de transformation. À partir de là, Carnap peut distinguer trois sortes de propositions : a) *analytique*, lorsque la proposition est conséquence de toute proposition – inconditionnellement vraie, ou tautologique – comme c'est le cas, selon Carnap des propositions logiques ou mathématiques ; b) *contradictoire*, lorsque toute proposition est

---

<sup>63</sup> Willard Van Orman Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du point de vue logique: neuf essais logico-philosophiques*, éd. par Sandra Laugier, trad. par Sandra Laugier, Pierre Jacob, et Denis Bonnay (Paris: J. Vrin, 2003), 49-82.

<sup>64</sup> Carnap, « La tâche de la logique de la science ». p.206.

<sup>65</sup> « Le concept de « contenu » [*Gehalt*] est l'un des concepts syntaxiques les plus importants ». Carnap. p.203.

conséquence de cette proposition ; c) *synthétique*, lorsque la proposition n'est ni analytique ni contradictoire, type dans lequel on reconnaît les propositions de la science. Il suit de ces définitions que « le contenu d'une proposition analytique est vide »<sup>66</sup>. Or ces propositions sont cruciales pour la syntaxe logique. Carnap insiste en effet particulièrement sur la nécessité pour la syntaxe logique de ne pas tenir compte du contenu des énoncés, mais seulement de leur dimension formelle<sup>67</sup>. On ne peut donc pas du tout se satisfaire d'une simple distinction entre discours ayant un contenu (donc sensé), et discours n'ayant aucun contenu (dépourvu de sens), et Carnap se voit bien obligé d'introduire une troisième catégorie pour éviter un paradoxe, car en tant que métalangage de la science, la philosophie ne peut appartenir ni à l'une ni à l'autre catégorie. Si en effet le discours philosophique avait lui-même un certain contenu, alors il serait nécessaire de concevoir une métaphilosophie, et ainsi de suite, une métamétaphilosophie, etc. Mais elle ne peut évidemment pas relever du discours dépourvu de sens. On reconnaît ici une reprise de la distinction présente dans le *Tractatus* entre les énoncés vides de sens (*sinnlos*), au nombre desquels Wittgenstein compte les tautologies et les contradictions, et les purs non-sens (*unsinnig*). La syntaxe logique appartient à un type de discours qui n'a pas de sens, mais sans être un non-sens. Or on peut montrer que ce statut ambigu provient de la distinction, elle-même ambiguë, entre analytique et synthétique : en fait, la notion d'analyticité, en tant qu'elle serait distincte de celle de synthéticité, n'a pas du tout la précision qu'on lui attribue habituellement.

Cette distinction conduit en effet à envisager un type de propositions qui ont droit de cité – c'est-à-dire ne sont pas exclues comme pseudo-propositions – sans pour autant parler du monde. Mais de quoi parlent-elles alors ? On aurait d'abord les vraies propositions d'objet (synthétiques), qui parlent effectivement de la réalité ; ensuite, les pseudo-propositions d'objet, qui parlent apparemment de la réalité mais qui en fait sont des non-sens ; et enfin les propositions analytiques que Carnap qualifie aussi de syntaxiques, qui ne parlent pas de la réalité empirique, mais sans relever toutefois du non-sens. On peut dire qu'en un sens ces propositions n'ont d'autre fonction que d'exhiber la syntaxe d'une langue. En cela, Carnap se démarque franchement d'un logiciste comme Frege pour qui les énoncés de la logique décrivent une réalité objective, car chez Carnap, ce qui se manifeste dans l'analyticité, ce sont les règles

---

<sup>66</sup> Carnap. p.203.

<sup>67</sup> « On y traite [dans la syntaxe logique] des *formes*, ce qui veut dire qu'on ne s'interroge pas sur le sens d'une proposition ni sur la signification des mots qui s'y trouvent, mais que les mots de cette langue sont divisés en types syntaxiques et que, pour une proposition déterminée, on s'interroge uniquement sur le type et la succession des mots qui s'y trouvent. » Carnap. p.198.

syntaxiques propres à chaque langue, et donc non seulement conventionnelles, mais aussi sans rapport avec les faits. La syntaxe logique œuvre au niveau analytique en ceci qu'elle contrôle la bonne formation des énoncés : les propositions analytiques ne parlent pas de la réalité mais mettent au jour la structure logique d'une langue dégageant ainsi la norme qui permet de distinguer les authentiques propositions d'objets des pseudo-propositions d'objets. La solution carnapienne au problème que nous avons énoncé au départ (celui de la démarcation entre énoncés pourvus de sens et énoncés dépourvus de sens) passe par une distinction rigoureuse et très claire entre propositions analytiques et propositions synthétiques. Or, s'il reste possible d'établir une telle distinction – Quine ne le nie pas –, la question de son utilité et de son efficacité se pose en revanche sérieusement, et si la notion d'analyticité a quelque efficacité, c'est peut-être précisément là où elle n'est pas clairement distincte de la synthéticité.

Cette notion carnapienne d'analyticité semble superficiellement claire : des énoncés tels que « les chevaux sont des chevaux », ou « un cheval est en bonne santé ou malade », pour reprendre les exemples de Carnap, sont inconditionnellement vrais<sup>68</sup>, c'est-à-dire *quoi qu'il puisse en être des faits*. La vérité de ces propositions serait alors fondée seulement sur les significations. Ces deux exemples ne sont pourtant pas du tout équivalents. La conception habituelle de l'analyticité conduit en effet à distinguer deux sortes d'énoncés analytiques dont on a là deux exemples : d'une part les énoncés logiquement vrais, qui restent vrais quelque signification que l'on donne aux termes mises à part les particules logiques – ainsi, qu'un cheval soit un cheval semble vrai quelle que soit la signification de « cheval » –, et d'autre part des énoncés « qu'on peut transformer en vérité logique, si l'on remplace les synonymes par des synonymes »<sup>69</sup>. Ainsi, moyennant une petite substitution, on peut transformer facilement le deuxième exemple en vérité logique si l'on dit « un cheval est sain ou non-sain », « non-sain » étant un synonyme de « malade ». Mais la notion d'analyticité est en fait loin d'être aussi claire.

Voyons d'abord la difficulté soulevée par le deuxième exemple. On voit que l'analyticité de la deuxième proposition tient à la synonymie. Or Quine montre que c'est cette notion de synonymie qui n'est pas du tout claire, entraînant avec elle celle d'analyticité dont elle constitue le fondement. Le problème est en effet que « non-sain » et « malade » sont des synonymes extra-logiques (pour reprendre le terme de Quine). Les liaisons synonymiques sont

---

<sup>68</sup> Nous ne reprenons pas ici le troisième exemple de Carnap, à savoir la proposition «  $2+2=4$  », étant donné que les propositions mathématiques posent sans doute certains problèmes bien particuliers dont il n'est pas question ici, et qui nous éloigneraient de l'objet de notre propos.

<sup>69</sup> Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », p.52.

en effet toujours enracinées dans un usage. Tenter d'élucider la notion de synonymie en recourant à celle de définition, en disant par exemple que « malade » est synonyme de « non-sain » car c'est de cette manière que le terme est défini, n'éclaire en fait rien du tout : c'est parce qu'il y a déjà synonymie dans l'usage que les termes sont ainsi définis. Je n'ai pas besoin de savoir ce qu'est un cheval, c'est-à-dire de connaître la signification de « cheval », pour savoir que les chevaux sont des chevaux. En revanche, il est nécessaire de connaître les significations pour savoir que la santé est contradictoire avec le fait d'être malade, et que par conséquent la disjonction exclusive en question est nécessairement vraie. Le deuxième exemple fait donc intervenir la notion de synonymie en ceci qu'il n'est analytique que si et seulement si « malade » est synonyme de « non-sain », c'est-à-dire s'il ne s'agit que d'une autre manière d'écrire : « un cheval est sain ou non-sain ». Le problème est que la proposition « « malade » est synonyme de « non-sain » » n'est pas elle-même analytique : elle est synthétique en ceci qu'elle décrit un fait de langue contingent, et n'est elle-même pas du tout inconditionnellement vraie. Cet exemple n'illustre donc pas clairement ce que pourrait être la notion d'analyticité : il paraît non seulement difficile de le rabattre sur une vérité logique, mais il semble même possible qu'il s'agisse tout bonnement d'une proposition synthétique.

Quant au premier exemple, qui échappe au problème de la synonymie, celui-ci soulève encore d'autres difficultés. S'il est vrai inconditionnellement que « les chevaux sont des chevaux », ce n'est pas eu égard à la réalité empirique, ni à la signification des termes, puisque la vérité de l'énoncé est préservée quoi que l'on mette sous ce nom de « chevaux ». Une solution pour penser ce qu'il en est de cette vérité logique est de dire qu'elle est conforme à une réalité logique, distincte de la réalité empirique, qui s'impose à notre esprit. Mais dans ce cas les propositions analytiques auraient bien un contenu, ce que nie Carnap, et par ailleurs, l'idée d'une telle réalité intelligible a quelque chose de platoniste qui ne convient guère à ses présupposés. Ici, la vérité semble ne découler de rien d'autre que du système de règles qu'est la langue elle-même, et c'est ce qui, selon Quine, est à l'origine de la notion d'analyticité : comme la vérité dépend en général à la fois du langage et de la réalité empirique, « on peut être tenté de penser que la vérité d'un énoncé, en général, est analysable en deux composantes, une composante linguistique et une composante factuelle »<sup>70</sup>. Pour reprendre l'exemple de Quine, pour que l'énoncé « Brutus a tué César » soit vrai, il faut évidemment que le verbe « tuer » signifie « mettre fin à la vie d'un organisme ». Mais de là, on passe insidieusement à l'idée

---

<sup>70</sup> Quine. p.69-70.

selon laquelle certains énoncés pourraient signifier quelque chose indépendamment de toute composante factuelle, et seulement d'après des composantes linguistiques, c'est-à-dire exactement ce qu'entend Carnap par « propositions analytiques ». Or il paraîtra sans doute évident qu'un verbe comme « tuer » ne peut pas du tout signifier ce qu'il signifie indépendamment de toute réalité empirique. Quine n'hésite pas à en conclure que la distinction claire et évidente entre analytique et synthétique est bien un dogme, est qu'en dépit des fins poursuivies par l'empirisme logique, il s'agit d'un authentique « acte de foi métaphysique »<sup>71</sup>. La conclusion que l'on peut tirer de cet argument dans notre perspective est que la constitution d'un métalangage qui soit à la fois sans contenu mais pas dépourvu de sens présente de sérieuses difficultés et donc le projet carnapien d'une syntaxe logique semble devoir être abandonné<sup>72</sup>.

Indépendamment du problème de l'analyticité, une autre difficulté du projet carnapien vient aussi de la réduction drastique du domaine de la philosophie. Si la seule possibilité pour elle de tenir un discours sensé est de se cantonner à une logique de la science, le prix à payer n'est-il pas exorbitant ? N'y a-t-il vraiment aucune possibilité de tenir de façon sensée un discours proprement philosophique sur le bonheur, sur autrui, sur la liberté, le devoir, l'existence, etc. sans tomber d'emblée dans des obscurités métaphysiques, et tout en respectant certains principes que, sans rabattre la philosophie sur une science, nous pouvons toutefois qualifier de « scientifiques » ou de « principes de scientificité » ? Toute la difficulté semble, une fois encore, résider dans ce statut hybride du discours philosophique : la définition de son champ propre paraît extrêmement difficile, et ce dernier paraît au contraire toujours se déployer à la jonction de discours qui ne se recoupent pas. Le problème auquel la philosophie se trouve ici confrontée est celui du flou des limites de son langage.

## §5 – Platon-Wittgenstein : la vraie langue de la philosophie.

Ainsi, le discours philosophique se développe aux confins du langage ordinaire et du langage scientifique ; mais le discours scientifique ne s'oppose pas qu'au discours quotidien, il s'oppose aussi au discours littéraire, lequel se distingue lui aussi du discours quotidien, mais d'une autre manière, et il faut, pour qu'une telle typologie soit à peu près complète, ajouter le

---

<sup>71</sup> Quine. p.70.

<sup>72</sup> Ces difficultés sont très vite apparues à Carnap lui-même qui a infléchi son projet en donnant, à partir de la deuxième moitié des années 1930, une place de plus en plus importante à la sémantique.

discours religieux ou théologique. Il n'est pas certain qu'une telle quadripartition entre des usages différents du langage, marqués par des normes distinctes, des intentions divergentes, et des formes spécifiques, soit tout à fait satisfaisante<sup>73</sup>. Elle permet néanmoins de faire apparaître clairement le problème que pose le discours philosophique, car ce dernier ne semble pouvoir ni être réduit à l'un de ces discours ou à une vague synthèse de ces discours, ni constituer une quatrième catégorie complètement autonome, ce que l'échec du projet de Carnap tend à montrer.

Le problème du sens dans le discours philosophique doit donc être reposé autrement, et la difficulté repensée d'une façon nouvelle, mais sans renoncer à un certain nombre d'exigences. Il nous paraît ainsi exclu, sous prétexte de l'échec d'une syntaxe logique, d'abolir toute norme concernant la signification des énoncés et de considérer que la philosophie pourrait s'affranchir du souci de la vérité ou au moins de celui de la cohérence. Bien au contraire, c'est parce que le domaine du discours philosophique est très difficile à circonscrire – aussi bien en ce qui concerne ce dont il parle, son objet, que la manière appropriée d'en parler – qu'une rigueur accrue s'impose. Une telle rigueur passe selon nous par l'examen d'un problème fondamental qui est celui des limites du langage, s'il est vrai, et nous assumons fermement cette position, que la philosophie ne peut absolument pas éviter deux préoccupations : celle de la vérité, et celle du langage qu'elle parle. C'est en cela que l'étude conjointe de Wittgenstein et de Platon nous paraît éclairante, dans la mesure où, chez ces deux auteurs, se trouvent interrogés radicalement la définition, le statut, et les prétentions de la philosophie, et toujours à travers ce qui est son langage. Car c'est d'abord et avant tout en tant que discours, comme nous l'avons vu, que la philosophie doit définir ce qui est sa place. Pour reprendre une notion thématifiée chez Monique Dixsaut<sup>74</sup>, le philosophe platonicien doit marquer sa différence, par rapport à un certain nombre de figures qui, en Grèce ancienne, prétendent au savoir (le politique, le rhéteur, le sophiste, le physiologue, le rhapsode...). Mais c'est manifestement dans le langage que se joue cette démarcation. Le problème est qu'aux yeux de Platon tel que celui-ci reconstruit une épopée socratique, ni la philosophie ni la langue philosophique n'existent avant que Socrate ne

---

<sup>73</sup> Une telle quadripartition manque sans doute de rigueur. Elle a par exemple pour défaut de faire du langage ordinaire une manière d'utiliser un langage général abstrait, au même titre que la science ou la poésie. Or il n'y a sans doute aucun langage général si ce n'est le langage ordinaire lui-même. Nous recourons ici à une telle partition de façon quasiment rhétorique simplement pour mieux faire voir un certain problème.

<sup>74</sup> Le philosophe ne se définit pas uniquement par la différence de son savoir, mais plutôt par celle de son désir de savoir : « sous son nom, le philosophe n'a pas d'abord signifié ses différences relatives ni sa prétention à l'universalité, mais cette différence absolue, exclusive, démoniaque, qu'était sa nature (*phusis*). » Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Nouvelle édition entièrement revue et corrigée, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016). p.17.

les inventent ; et si Socrate invente la philosophie, c'est d'abord et avant tout par une certaine manière de parler dont il est toujours amené à se justifier parce qu'elle heurte les habitudes de son temps, et les dialogues accordent une large place à l'exposé de cette justification et des résistances qu'elle doit surmonter. La réflexion sur le langage a donc ceci de particulier chez Platon qu'elle est inaugurale : elle va de pair avec la constitution de la philosophie comme telle, moins définie par son objet que par une certaine méthode qui est avant tout une manière de parler, dans la mesure où cette manière de parler, que Platon nomme la dialectique, est la seule qui convienne à celui qui recherche authentiquement le savoir et lui seul.

En un certain sens, Wittgenstein rejoue ce commencement de la philosophie parce qu'il en ignore largement la tradition. Comme il est un penseur de génie et que sa pensée n'est pas surdéterminée par une culture philosophique encombrante, il dispose d'une liberté inégalée pour interroger philosophiquement la pertinence de tout discours philosophique, et il n'y a rien d'étonnant à ce que cette interrogation prenne immédiatement pour angle d'attaque le langage. Pour Wittgenstein, c'est par le langage que pêche le philosophe producteur de non-sens qui ne sait pas déterminer les limites de l'expression correcte des pensées authentiques<sup>75</sup>. Il ne cesse de l'affirmer dans les termes les plus explicites :

Les énigmes philosophiques n'ont aucun effet sur la vie de tous les jours. Elles sont des énigmes de *langage*. Instinctivement, nous usons du langage de façon correcte ; mais cet usage constitue, pour l'intellect, une énigme<sup>76</sup>.

Mais, tandis que chez des auteurs comme Carnap cette inquiétude donne lieu à des tentatives réductionnistes, Wittgenstein et Platon ont développé de tout autres stratégies, et ont su faire parler à la philosophie ce qui doit être sa vraie langue. C'est donc aussi cette différence de Platon avec Wittgenstein que nous voudrions ici mettre au jour.

L'entreprise que nous entendons mener dans ces pages risque de sembler suspecte pour au moins deux raisons étroitement liées. Toutes deux tiennent au fait que nous tâchons de mettre en évidence une analogie entre Platon et Wittgenstein<sup>77</sup>. Or, on pourrait objecter qu'il n'y a

---

<sup>75</sup> En dépit des évolutions importantes de Wittgenstein, c'est là un des points fixes de sa pensée. Le *Tractatus* affirme déjà que « La plupart des propositions et des questions des philosophes reposent sur le fait que nous ne comprenons pas la logique de notre langue » (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. 4.003, p.121). Les *Recherches* affirment encore que « La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage. » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §109)

<sup>76</sup> Ludwig Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1930-1932*, éd. par Henry Desmond Pritchard Lee, trad. par Elisabeth Rigal (Mauvezin (France, Gers): Trans-Europ-Repress, 1988). Série A.

<sup>77</sup> Cette tendance à minorer les différences est une tendance dont il faut en principe se méfier, et en particulier lorsque nous entendons respecter l'esprit wittgensteinien. Pour comprendre ce scrupule qui est le nôtre, il faut se rappeler en effet les mots-mêmes de Wittgenstein et la réflexion ironique qu'elle suscite sous la plume de

entre ces deux auteurs que de simples ressemblances. Il faut donc produire un travail argumentatif spécifique et progressif : d'abord, montrer qu'en dépit de ce qui est admis généralement, Wittgenstein et Platon présentent de nombreuses ressemblances et similitudes. Puis, une fois ce point établi, montrer que ces ressemblances ne sont pas de simples effets superficiels, mais sont les aspects sensibles d'une authentique analogie. Or, d'une telle analogie, nous inférons qu'il y a identité d'un point de vue problématique : c'est-à-dire que Platon et Wittgenstein ont été confrontés à un problème identique, celui des limites du langage. Or, une telle inférence n'est pas nécessaire et doit elle aussi être étayée par des arguments d'une autre sorte. Sur ce point, nous nous trouvons pour ainsi dire pris entre deux feux. D'une part, nous devons nous protéger contre les tirs émanant de la batterie des gardiens de la rationalité<sup>78</sup>, à travers le reproche d'un usage inconséquent de l'analogie<sup>79</sup>, effectivement très répandu dans les études philosophiques. Mais d'autre part, nous devons aussi nous garder de puissants tirs de barrage émanant de l'orthodoxie universitaire française, liés aux conceptions historicistes dominantes, et d'après lesquelles un problème identique ne saurait d'aucune manière se poser à deux auteurs appartenant à des environnements historiques et culturels différents, et en l'occurrence fort éloignés. Dans son principe même, la présente entreprise s'expose donc à deux types d'objections massives émanant de deux « camps » distincts et habituellement en désaccord : d'une part, celui des « wittgensteiniens<sup>80</sup> », que leur objet d'étude rattache toujours

---

Bouveresse dans son étude à propos de la lecture wittgensteinienne de Freud. Bouveresse rappelle d'abord les mots de Wittgenstein : « Dans une conversation de 1948 avec Drury, après avoir remarqué que Berkeley et Kant lui semblent être des penseurs très profonds, il répond à une question concernant Hegel : "Hegel me semble toujours vouloir dire que des choses qui ont l'air différentes sont en réalité les mêmes. Alors que ce qui m'intéresse est de montrer que des choses qui ont l'air d'être les mêmes sont en réalité différentes." ». Voilà une idée importante, que le présent travail ne respecte apparemment pas du tout, et que les wittgensteiniens semblent, selon Bouveresse, négliger gravement : « C'est peut-être ce qui explique également que nous soyons manifestement entrés dans la période des ouvrages et des articles du type "Wittgenstein et X", dans lesquels on peut s'attendre à ce que X soit, de préférence, l'auteur le plus improbable possible. » (Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud* (Paris: Éditions de l'Éclat, 2015). p.11-12) Dans le cas de Wittgenstein, remplacer le « X » par Platon semble effectivement très improbable. Il nous faudra donc fournir un travail argumentatif important pour montrer que nous ne cédon pas ici à un effet de mode.

<sup>78</sup> L'expression n'est pas tout à fait satisfaisante dans la mesure où elle semble suggérer une ironie complètement absente de notre propos. Le soin extrême que nous prenons pour nous garder de ces objections est la meilleure preuve du respect dans lequel nous tenons de tels gardiens, au premier rang desquels Jacques Bouveresse. Par ailleurs, Bouveresse fut sans doute l'un des plus héroïques défenseurs de ce que nous appelons « l'exigence réaliste ».

<sup>79</sup> La ressemblance n'implique pas l'analogie, et celle-ci n'implique qu'une identité de rapports (Nous reviendrons sur ce point dans l'introduction de notre section III.D). Apparemment subjugués par les « prodiges et vertiges de l'analogie », pour reprendre un titre de Bouveresse (Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée* (Paris: Raisons d'agir, 1999).), nous pourrions encourir le reproche de commettre l'un des « sophismes de la ressemblance » qui sont, pour Pascal Engel, caractéristiques de l'irrationalisme philosophique (Voir Pascal Engel, *Manuel rationaliste de survie*, Banc d'essais (Marseille: Agone, 2020). p.229-242.)

<sup>80</sup> Concept aux limites bien floues, cela va de soi.

de près ou de loin à la tradition « analytique », et qui pourraient nous reprocher de manquer de rigueur d'un point de vue conceptuel ; d'autre part, celui des historiens de la philosophie, qui pourraient nous reprocher de manquer de rigueur d'un point de vue historique en commettant de grossiers anachronismes. C'est cette exigence argumentative, et le besoin d'avancer sous la pression d'un feu croisé, qui explique la construction de notre exposé. Nous présentons dans ce travail une argumentation progressive qui s'efforce, à partir des diagnostics établis au niveau le plus manifeste, de progresser jusqu'au cœur de ce qui constitue selon nous le travail problématique commun à Wittgenstein et Platon : la question des limites du langage.

Le premier chapitre développe ainsi des arguments que l'on pourrait qualifier d'historiques<sup>81</sup>, dans la mesure où nous nous appuyons sur la lecture de Platon par Wittgenstein. Cette première vague argumentative dégage ainsi les ressemblances souvent inaperçues entre les deux auteurs. Pour cela, nous nous appuyons notamment sur le fait que Wittgenstein fut pendant les vingt dernières années de sa vie un lecteur régulier et passionné de Platon. À partir des citations des dialogues ou des allusions à Platon dans les notes et remarques de Wittgenstein, mais aussi des témoignages de ses interlocuteurs philosophiques réguliers, il est possible d'identifier cinq motifs principaux de la lecture de Platon par Wittgenstein, qui impliquent tous la question du langage. Nous pouvons alors nous rendre compte que Wittgenstein est lui-même animé par la conviction d'être aux prises avec le même problème que Platon. Ceci conduit à remettre en question un certain nombre d'évidences généralement reçues, notamment en ce qui concerne l'antagonisme entre Wittgenstein et le platonisme ou la pensée platonicienne<sup>82</sup>. S'il va de soi que Wittgenstein n'est pas platoniste, l'attention que Wittgenstein accorde aux dialogues montre que cet antiplatonisme ne saurait coïncider avec un rejet de Platon lui-même et de l'œuvre platonicienne. Bien au contraire, la référence à Platon chez Wittgenstein permet de mettre en évidence certaines affinités profondes. Le premier chapitre met ainsi en place les éléments essentiels du dispositif défensif contre les tirs « analytiques » et esquisse un tableau général des similitudes dont les chapitres 3 et 4 proposent l'examen approfondi.

---

<sup>81</sup> Historiques, mais pas historicistes, si l'on qualifie par ce terme une approche limitée par le principe de relativité historique. C'est un point sur lequel nous reviendrons largement dans la section méthodologique de notre deuxième chapitre, lorsque nous envisagerons la défense contre les objections de l'historicisme.

<sup>82</sup> Nous précisons dans la première section du premier chapitre l'usage que nous faisons du terme « platonisme », et surtout la distinction que nous établissons entre les qualificatifs de « platoniste » et de « platonicien ».

Le deuxième chapitre consolide le glacis défensif en direction de l'autre camp, dans la mesure où il permet de parer les objections historicisantes qui pourraient viser le bien fondé de notre démarche en retenant contre elle l'anachronisme. L'objet premier de cette section est l'étude du thème des limites du langage tel qu'il apparaît chez Wittgenstein. Nous verrons que ce thème n'est pas univoque, car Wittgenstein s'y réfère selon au moins cinq modalités différentes. Mais l'examen de ce point nous permet également une mise au point méthodologique d'importance. Nous verrons en effet que le thème des limites du langage est lié chez Wittgenstein à une conception très particulière des problèmes philosophiques. Or, c'est cette conception qui permet de défendre le type d'approche qui est le nôtre et qui s'écarte résolument des habitudes historicistes. Cette analyse du thème des limites du langage chez Wittgenstein nous permet de justifier conceptuellement une méthode qui pourrait sembler relever d'une forme de vandalisme du point de vue de l'historien de la philosophie.

Le troisième chapitre développe l'analogie stylistique entre Platon et Wittgenstein. Elle se fonde sur le principe suivant : si le thème des limites du langage détermine le rapport de Platon et de Wittgenstein à la philosophie, ce thème doit se manifester dans leur manière d'écrire, autrement dit dans leur style. Il doit y avoir chez Platon et Wittgenstein certains procédés d'écriture bien particuliers qui s'expliquent par le fait que ces deux auteurs sont suspicieux vis-à-vis de la possibilité du discours philosophique d'avoir un sens. Par ailleurs, si l'on peut mettre en évidence que Platon et Wittgenstein ont en fait recours à des procédés stylistiques très similaires, et si ces procédés ont, comme nous le montrons, une évidente signification philosophique, alors nous pouvons prendre argument de cette similitude pour soutenir que Platon et Wittgenstein ont bien affronté, vis-à-vis du langage, un même problème. Or, tel est bien le cas. L'écriture de Platon et de Wittgenstein est en effet dominée par trois dispositifs stylistiques (le dispositif ironiste, le dispositif dialogique, et le dispositif analogique) qui sont en eux-mêmes atypiques, et dont la combinaison, chez deux auteurs distincts, est tout à fait remarquable. La plus grande partie de ce troisième chapitre est ainsi consacrée à la mise en évidence et à la comparaison de ces dispositifs chez les deux auteurs. Ce type d'approche est tout à fait particulier, et s'il n'est pas complètement sans précédent<sup>83</sup>, il est du moins

---

<sup>83</sup> Le type d'approche développée dans ce troisième chapitre n'est pas sans rapport avec la philosophie du style de Gilles-Gaston Granger, qui nous a beaucoup stimulé. Voir Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Éd. rev. et corr (Paris: Jacob, 1988)., et surtout Gilles-Gaston Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein », in *Ludwig Wittgenstein*, éd. par Jean-Pierre Cometti, Sud, 16, hors sér (Marseille: Sud, 1986). Nous avons également été inspiré par le type de réflexion à propos de la littérature que proposent Martha Nussbaum (Martha Craven Nussbaum, *Love's knowledge: essays on philosophy and literature* (New York: Oxford University Press, 1990).) et Jacques Bouveresse (Jacques Bouveresse, *La connaissance de*

extrêmement inhabituel. Nous le rattachons à une discipline interprétative que nous nommons « rhétorique philosophique » et qui constitue en un certain sens, même si c'est de façon apparemment très éloignée, une alternative à la syntaxe logique.

Notre dernière vague argumentative, qui occupe le quatrième chapitre, aborde le problème de la fondation du sens, et s'attache pour cela à retracer l'évolution de la pensée de Wittgenstein sur un arrière-plan constitué par le *Cratyle*. Ce dernier dialogue, qui orchestre une opposition entre naturalisme et conventionnalisme pour penser la rectitude des noms, n'aboutit en effet à aucune solution univoque, du moins pas du tout à la solution platoniste standard que serait la théorie des idées, même si le *Phédon*, qui suit peut-être ce dialogue, semble le suggérer. Il apparaît au contraire, à travers le refus de Socrate d'arbitrer entre les deux contradicteurs, que la solution envisagée par le dialogue est une forme subtile conservant intacte la tension initiale entre nature et convention. Or, c'est précisément une telle tension que Wittgenstein s'est attaché à retrouver, et qui rend ses concepts les plus importants, comme celui de grammaire, si difficiles à appréhender. Sur ce point, l'éclairage platonicien est en fait indispensable, car Wittgenstein n'a fait que déplier les problèmes et les solutions que son illustre prédécesseur avait déjà soulevés, ce dont il s'était d'ailleurs parfaitement rendu compte. Nous verrons ainsi que Wittgenstein et Platon, non seulement ont abordé la même question, mais ont par ailleurs développé deux réponses qui ont beaucoup plus en commun qu'un simple air de famille.

---

*l'écrivain: sur la littérature, la vérité & la vie*, Collection « Banc d'essais » (Marseille: Agone, 2008). Néanmoins, en dépit de ces inspirations, notre démarche reste très atypique et probablement sans autre exemple.

*I – Wittgenstein et la  
référence platonicienne*



Ce premier chapitre peut être lu à la fois comme une introduction à ce qui va suivre et comme un résumé de l'ensemble de ce travail. Nous présentons en effet ici tous les points importants qui permettent d'appréhender l'affinité entre Platon et Wittgenstein et dont l'analyse fournit la matière des chapitres suivants. Ces traits, comme nous allons le voir, découlent tous de l'analyse de la référence platonicienne chez Wittgenstein. Aussi ce premier chapitre se concentre-t-il sur l'aspect historique de notre thèse et déploie des arguments de la nature correspondante. Nous montrons que Wittgenstein a lu Platon avec le plus grand intérêt, et que les citations directes de Platon ou les références à Platon ou au platonisme ont un rôle important dans ses écrits ainsi que dans le développement de sa pensée. La présente analyse va nous permettre de dégager les traits saillants qui motivent la référence de Wittgenstein à cet auteur qui lui est en principe étranger et antagoniste. Ces traits peuvent dès à présent être regroupés selon deux axes qui fourniront la ligne directrice des chapitres 3 et 4 : d'une part, la question de l'écriture philosophique ; d'autre part, la question des fondements du sens, saisie via l'opposition entre nature et convention. Ainsi, ce premier chapitre accomplit une double opération : premièrement, on y dégage, à partir de la référence à Platon chez Wittgenstein, les différents motifs le conduisant à s'intéresser à cet auteur alors même qu'il néglige la tradition philosophique. Deuxièmement, nous fournissons, à partir des éléments ainsi dégagés, une première esquisse de l'affinité qui lie étroitement ces deux auteurs. Ce premier niveau argumentatif ne permet pas encore d'établir de façon définitive que cette affinité tient à la question des limites du langage – il faut pour cela recourir aux analyses beaucoup plus approfondies que nous donnons par la suite – mais il permet en revanche d'établir que l'opposition entre Wittgenstein et Platon, habituellement considérée comme allant de soi, n'a pas de fondements et ne résulte que d'une approche superficielle erronée.

## I.A – État de la recherche

En dépit d'une littérature à propos de Wittgenstein aujourd'hui foisonnante, ses liens avec la philosophie ancienne sont encore relativement inexplorés au regard de leur fécondité. Du côté des commentateurs de Platon, de nombreuses passerelles ont été lancées vers la philosophie contemporaine, mais encore peu en direction de Wittgenstein. Par conséquent, pour ce qui est des liens de Wittgenstein avec Platon ou le platonisme, des contributions variées

existent mais restent souvent isolées. Pourtant, bien des commentateurs ont remarqué que la confrontation des deux philosophies était non seulement possible mais surtout instructive.

C'est déjà le cas des « disciples » les plus directs de Wittgenstein, et notamment d'Elizabeth Anscombe qui a consacré de nombreux travaux à la philosophie ancienne tout en établissant des passerelles avec la philosophie contemporaine<sup>84</sup>. Ainsi, un certain nombre d'analyses proposées par Anscombe témoignent d'une connaissance étendue et précise de la philosophie ancienne, mise au service de l'interprétation de Wittgenstein. Le platonisme et les concepts platoniciens jouent un rôle important dans l'élucidation de certains passages difficiles, et sont notamment convoqués pour éclairer la position de Wittgenstein vis-à-vis de l'opposition entre l'idéalisme linguistique et le réalisme.

En France, la contribution de Pierre Hadot est doublement remarquable : il s'agit d'une part d'un des tout premiers français à s'être intéressé à Wittgenstein à une époque, la fin des années 1950, où pratiquement personne dans ce pays ne le lisait ; d'autre part, Hadot est avant tout connu comme étant l'un des plus éminents spécialistes du néo-platonisme. Or, c'est précisément ce qui l'a conduit à s'intéresser à Wittgenstein, pour la résonance incomparable qu'a chez lui la question des limites du langage telle qu'elle se pose chez Plotin, et telle qu'elle découle directement chez celui-ci de la pensée de Platon. De ce point de vue, les quelques textes consacrés à Wittgenstein par Hadot, et aujourd'hui heureusement réédités<sup>85</sup>, apportent une lumière inhabituelle et précieuse.

Parmi les contributions ponctuelles, on peut citer l'article d'Elisabeth Rigal<sup>86</sup> paru dans les volumes *Contre Platon* édités par Monique Dixsaut, et justement consacrés à l'étude des frictions entre Platon et quelques antiplatonistes réputés. On y trouve esquissées des pistes stimulantes qui sont malheureusement restées en l'état et n'ont quasiment pas été prolongées. La plupart du temps, les contributions envisagent les rapprochements possibles entre la conception wittgensteinienne du langage et des problèmes spécifiques abordés dans tel ou tel dialogue. C'est notamment le cas du Cratyle, dont les liens évidents avec la pensée

---

<sup>84</sup> On dispose ainsi aujourd'hui d'au moins deux recueils d'Anscombe présentant ce genre de contributions : 1) G.E.M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, The Collected Philosophical Papers of G[Ertrude] E[Lizabeth] M[Argaret] Anscombe 1 (Oxford: Blackwell, 1981). Et surtout 2) G. E. M. Anscombe, *From Plato to Wittgenstein*, éd. par Mary Geach et Luke Gormally, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 18 (Exeter: Imprint Academic, 2011).

<sup>85</sup> Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 2004).

<sup>86</sup> Élisabeth Rigal, « Ludwig Wittgenstein, un Platon sans platonisme », in *Contre Platon 2*, éd. par Monique Dixsaut, Tradition de la pensée classique (Paris: J. Vrin, 1995).

wittgensteinienne ont fait l'objet de quelques contributions apparemment isolées et qui restent limitées. Les interprètes ont par exemple mis en évidence l'analogie entre la conception cratylenne de l'image et la théorie de la proposition-image développée dans le *Tractatus*<sup>87</sup>, ou les liens qui peuvent être établis entre le conventionnalisme d'Hermogène et celui du second Wittgenstein<sup>88</sup>. Le Cratyle a également donné lieu à des rapprochements très originaux, notamment en ce qui concerne la notion de forme, des Formes-eidè intelligibles aux formes de vie (Lebensform)<sup>89</sup>. Outre le Cratyle ce sont surtout des dialogues comme le Parménide, le Théétète, ou le Sophiste qui semblent susciter le plus spontanément le rapprochement des deux auteurs, du fait de l'importance de la problématique du langage dans ces dialogues. Le problème du discours faux a par exemple donné lieu à plusieurs études confrontant directement Platon et Wittgenstein à propos du statut de la négation<sup>90</sup>, ou à partir de la question de la mimesis<sup>91</sup>.

Le recours à Wittgenstein pour éclairer l'écriture philosophique de Platon a aussi donné lieu à quelques travaux<sup>92</sup>. L'article de Jane Heal sur l'emploi wittgensteinien du dialogue est par exemple issu d'un ouvrage dont la conception rapproche explicitement Wittgenstein de Platon<sup>93</sup>. La contribution la plus complète et la plus ambitieuse dans ce domaine est sans aucun doute celle de Jan Georg Schneider dans l'ouvrage issu de sa thèse de Doctorat<sup>94</sup>. L'auteur montre que l'essentiel de la philosophie de Platon ne se trouve pas dans la doctrine des idées, mais dans la dimension éthique de la dialectique. L'accent est alors mis sur la conception de la philosophie comme une certaine pratique où la clarification du langage devient un enjeu crucial.

---

<sup>87</sup> Voir par exemple Shlomy Mualem, « Language as Picture in Plato's Cratylus and Wittgenstein's Tractatus », *Tópicos, Revista de Filosofía* 33, n° 1 (2013): 9, <https://doi.org/10.21555/top.v33i1.158>.

<sup>88</sup> C'est le cas de Antonia Soulez, « Wittgenstein et Cratyle », in *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, éd. par Jean-Michel Vienne, Problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 1997).

<sup>89</sup> Paul Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" », *Nordic Wittgenstein Review* 4, n° 4:2 (2015): 7-38.

<sup>90</sup> Robert B. Pippin, « Negation and Not-Being in Wittgenstein's Tractatus and Plato's Sophist », *Kant-Studien* 70, n° 1-4 (1979): 179-96, <https://doi.org/10.1515/kant.1979.70.1-4.179>. Yu-Jung Sun, « Négation et fausseté: le Sophiste de Platon et le Tractatus de Wittgenstein », *Philonsorbonne*, n° 14 (2020 2019): 145-59. Yu-Jung Sun, « À quoi sert la discussion sur l'opinion fautive dans le Théétète de Platon ? », *Philonsorbonne*, n° 12 (s. d.): 61-76.

<sup>91</sup> Bernard Harrison, « Imagined Worlds and the Real One: Plato, Wittgenstein, and Mimesis », *Philosophy and Literature* 17 (1 janvier 2011): 26-46, <https://doi.org/10.1353/phl.1993.0051>.

<sup>92</sup> Citons par exemple Sebastian Greve, « How to write like Socrates spoke?: Wittgenstein and Plato on mutual understanding in philosophy » (MPhil Thesis Birkbeck University of London, 2015).

<sup>93</sup> Timothy Smiley et Dawes Hicks Lecture on Philosophy, éd., *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein ; Dawes Hicks Lectures on Philosophy*, Repr, Proceedings of the British Academy 85, 1995.

<sup>94</sup> Jan Georg Schneider, *Wittgenstein und Platon: sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteinischen Sprachspielkonzeption*, Originalausg., Symposium : philosophische Schriftenreihe 120 (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002). Voir aussi Jan Georg Schneider, « "Sagen" und "Zeigen". Eine Brücke von Wittgenstein zu Platon », in *Antike und Gegenwart: Festschrift für Matthias Gatzemeier*, éd. par Matthias Gatzemeier et Jürgen Villers (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 109-26.

Or, c'est une dimension de l'œuvre platonicienne que la philosophie de Wittgenstein permet de mettre en lumière.

On ne peut évidemment compléter ce tour d'horizon sans mentionner l'ensemble de l'œuvre d'Antonia Soulez qui a consacré aux affinités entre Platon et Wittgenstein au moins deux ouvrages (*La grammaire philosophique chez Platon*<sup>95</sup>, travail issu d'une thèse de Doctorat, et plus récemment *Détrôner l'Être, Wittgenstein antiphilosophe*<sup>96</sup>, conçu comme une réponse à l'opuscule d'Alain Badiou sur la prétendue antiphilosophie de Wittgenstein<sup>97</sup>) ainsi que de nombreux articles. L'affirmation de l'affinité platonico-wittgensteinienne est restée ainsi une constante de ses travaux depuis presque quarante ans, la présentant toujours sous des angles originaux et suggestifs.

Le recueil publié en 2013 sous la direction de Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara<sup>98</sup> constitue à ce jour la seule entreprise collective et internationale, ayant donné lieu à une publication, réunissant « wittgensteiniens » et « platoniciens » autour d'une même perspective. Les contributions croisées de Silvana Borutti, Fulvia de Luise, Antoni Defez i Martín, Wolfgang Kienzler, Luigi Perissinotto, Begoña Ramón Cámara, Rupert Read, Cecilia Rofena, M.W. Rowe, Catherine Rowett, Joachim Schulte, Antonia Soulez, Franco Trabattoni et Thomas Walgren jettent les bases d'un renouvellement de la lecture de Platon et de Wittgenstein par leur éclairage réciproque. On peut ajouter qu'indépendamment des liens avec Platon et son œuvre, de nombreux rapprochements ont aussi été suggérés très récemment entre Wittgenstein et la figure de Socrate<sup>99</sup>.

La confrontation de Wittgenstein avec la philosophie ancienne et avec Platon en particulier commence également à faire son apparition dans des journées d'études ou des colloques internationaux. C'est le cas par exemple des journées d'études « Aux limites du sens : usages de Wittgenstein » organisées en 2018 à la Sorbonne par Émeline Durand, Mathieu Frèrejouan et Yu-Jung Sun. À l'échelle internationale, le 43ème Symposium de

---

<sup>95</sup> Antonia Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*, Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

<sup>96</sup> Soulez, *Détrôner l'Être*.

<sup>97</sup> Voir notre introduction, §1.

<sup>98</sup> Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, éd., *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

<sup>99</sup> Cf entre autres James Conant, « Some Socratic Aspects of Wittgenstein's Conception of Philosophy », in *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, éd. par James Conant et Sebastian Sunday, 1<sup>re</sup> éd. (Cambridge University Press, 2019), 231-64, <https://doi.org/10.1017/9781108151764>. ; Oskari Kuusela, « Wittgenstein's Reception of Socrates », in *Brill's companion to the reception of Socrates*, éd. par Christopher Moore, Brill's companion to classical reception, volume 18 (Leiden ; Boston: Brill, 2019), 883-907.

l'Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, qui a lieu chaque été à Kirchberg am Wechsel, et qui constitue probablement l'un des plus grands rassemblements wittgensteiniens du monde, aura pour thème en 2022 le platonisme<sup>100</sup>. Le choix d'un tel thème pour un événement d'une telle ampleur témoigne ainsi du lien tout à fait privilégié que la philosophie de Wittgenstein entretient avec celle de Platon, et qu'il est plus que temps d'explorer.

## I.B – Wittgenstein et le « platonisme ».

### I.B.1 – Platonisme et platonismes.

Le terme « platonisme » est largement employé en philosophie. Les significations du terme varient cependant selon les usages. Nous pouvons commencer par en distinguer au moins trois sens.

Sens 1 – En premier lieu on entend par « platonisme » l'ensemble des thèses prêtées à Platon (l'âme est immortelle et le corps est sa prison, nul n'est méchant volontairement, la cité juste doit être gouvernée par les philosophes, et les poètes doivent en être exclus, apprendre c'est se ressouvenir, le Bien est la forme suprême cause de tout être et de toute intelligibilité, etc.) telles qu'on les trouve exposées et argumentées dans les dialogues platoniciens et dont la « théorie des idées » constituerait la clef de voûte. Cette doctrine s'appuie sur une terminologie particulière qui en est indissociable : Idées ou Formes, Bien, en soi, réminiscence, participation, intelligible, eros, maïeutique... Elle est de plus étroitement liée à une méthode d'examen, la dialectique, qui se déploie dans une forme littéraire tout à fait particulière, le dialogue.

Sens 2, l'usage historien – Une autre acception plus spécialisée est en général le fait des historiens de la philosophie ancienne. On entend alors par « platonisme » non pas la doctrine personnelle de Platon, mais un ensemble de principes philosophiques défendus par ses successeurs plus ou moins directs et par l'ensemble des philosophes se réclamant de lui tout au long de l'Antiquité. C'est en ce sens qu'on parle aujourd'hui de « médio-platonisme » ou de « néo-platonisme »<sup>101</sup>. De façon encore plus indirecte, certains savants ou artistes de la

---

<sup>100</sup> Initialement prévu en 2020, et annulé en raison de la pandémie, le Symposium a été reporté à 2022, l'année 2021 étant consacrée à la célébration du centenaire du *Tractatus*.

<sup>101</sup> Deux appellations toutefois largement rétrospectives puisqu'elles n'apparaissent pas avant la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Renaissance sont aussi réputés avoir défendu une forme de platonisme. Le platonisme compris en ce sens doit être séparé de la personne de Platon dans la mesure où il n'inclut pas nécessairement certains éléments de sa supposée doctrine considérés comme fondamentaux, comme la théorie des Formes. Par ailleurs, les auteurs se revendiquant a posteriori de Platon présentent entre eux des divergences parfois significatives. Il faut alors, pour reconstituer le « platonisme », s'appuyer sur les principes qu'ils partagent. Le platonisme ainsi entendu semble difficile à distinguer de ce que nous appelons « métaphysique ». Lloyd Gerson propose de penser ce platonisme à partir de la distinction entre deux types d'approche : d'une part les approches « descendantes » (« top-down ») et d'autre part les approches « ascendantes » (« bottom-up »). La distinction tient en ceci que les premières rejettent et les secondes acceptent « l'idée selon laquelle les phénomènes les plus importants et les plus étonnants que nous rencontrons dans ce monde peuvent être expliqués par la recherche des éléments les plus simples dont ils sont composés<sup>102</sup> ». Selon cette lecture, les différentes formes de platonisme ont toutes pour point commun de s'engager en faveur d'une métaphysique « descendante », et de s'opposer à toute conception « ascendante », dont le matérialisme démocritéen est l'exemple le plus clair. En retraçant la manière dont les platonistes se situent eux-mêmes au sein des grandes discussions qui structurent la philosophie dans l'Antiquité, Gerson propose de définir le platonisme à partir d'un quintuple refus<sup>103</sup>. Le platonisme ainsi compris est une doctrine : a) antimatérialiste : elle nie que les corps et leurs propriétés soient les seules choses réelles ; b) antimécaniste : elle nie que l'explication matérialiste de la nature soit la seule satisfaisante ; c) antinomialiste : elle nie que les individus soient les seules réalités ; d) antirelativiste : elle nie la thèse protagoréenne de l'homme-mesure aussi bien dans le domaine épistémologique que dans le domaine éthique ; e) antisceptique : elle nie que la connaissance soit impossible. Pour bien montrer en quoi le platonisme en ce sens se distingue du platonisme en tant que doctrine attribuée personnellement à Platon, on peut considérer l'exemple d'Aristote. En dépit de sa critique sévère de quelques-unes des thèses de Platon, la philosophie d'Aristote appartient bien au platonisme en ceci qu'elle remplit incontestablement les conditions a, b, c, d et e.

Sens 3, l'usage analytique – Parallèlement à cet usage historique, le nom de « platonisme » désigne aussi, non pas la doctrine particulière de Platon, mais un genre de doctrine dont celle de Platon constituerait l'archétype et le fondement. Relève alors du

---

<sup>102</sup> Lloyd P. Gerson, « What is Platonism? », *Journal of the History of Philosophy* 43, n° 3 (2005): 253-76. p.259.

<sup>103</sup> Lloyd P. Gerson, *From Plato to Platonism* (Ithaca: Cornell University Press, 2013). p.10.

« platonisme » toute pensée qui, quel que soit son cadre historique, adopte une position réaliste à l'égard des idées ou des concepts. La différence avec le sens 2 est double : d'abord, le sens 3 est moins précis et moins déterminé ; ensuite, il est surtout employé pour qualifier la philosophie d'auteurs qui ne se revendiquent absolument pas de Platon, voire chez lesquels la référence à Platon est totalement absente. Cet usage est particulièrement fréquent en philosophie analytique : qualifier une doctrine comme relevant du « platonisme » revient souvent à la disqualifier comme illusion métaphysique. Il existe ainsi autant de platonismes que d'objets considérés, selon que l'on met l'accent sur la réalité des nombres (platonisme mathématique de Gödel), la réalité de certaines propositions en soi (platonisme sémantique de Bolzano), la réalité de structures de la pensée (platonisme logique de Frege ou encore de Russell), etc. La marque du platonisme ainsi compris consisterait en ceci qu'il « identifie la réalité véritable à l'objet de l'intelligence »<sup>104</sup>. En cela, toutes les variétés de platonisme au sens 3 reconduiraient d'une façon ou d'une autre ce qui est à l'œuvre dans la théorie des Formes.

Ainsi comprise, la position platoniste serait constituée par un double mouvement :

1) Le premier mouvement serait « un recul épouvanté devant les phénomènes »<sup>105</sup>. Aucune connaissance n'étant possible de ce qui est en perpétuel changement – c'est-à-dire la réalité sensible – sans se raccrocher à un principe de permanence, les phénomènes ne peuvent être évalués qu'à la mesure de types idéaux, les formes, qui ne sont pas soumis au devenir. Aristote rappelle ainsi que c'est sous la pression des arguments héraclitéens qu'on a affirmé pour la première fois l'existence des Idées, car s'il est vrai que

tous les sensibles s'écoulent sans cesse, [...] il s'ensuit que, s'il y a science et pensée de quelque chose, il faut qu'existent, en dehors des natures sensibles, d'autres natures qui demeurent, car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule<sup>106</sup>.

2) Mais alors, ce sont ces formes qui se trouvent avoir le plus haut degré de réalité. De fait, comme le montre bien Vincent Descombes, on ne saurait attribuer un rôle seulement épistémologique aux formes :

si c'est en vue de la connaissance qu'il faut poser les formes, celles-ci ont le statut d'un a priori subjectif, elles sont ce que le sujet doit présupposer, la norme à laquelle il doit se référer pour obtenir une vue ordonnée sur les choses, elles n'ont donc de sens que pour lui<sup>107</sup>.

C'est pour éviter un tel subjectivisme que la forme ne doit pas seulement être conçue comme ce qui permet de connaître la chose sensible, mais aussi comme sa raison d'être. La chose

---

<sup>104</sup> Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Nouvelle éd, Quadrige (Paris: PUF, 2004). p.91.

<sup>105</sup> Vincent Descombes, *Le platonisme* (Paris: PUF, 2007). p.22.

<sup>106</sup> Aristote, *Métaphysique*. M, 1078b14-16.

<sup>107</sup> Descombes, *Le platonisme*. p.23.

sensible ne tire pas son essence d'elle-même, c'est l'idée qui est le lieu de l'essence et la norme du jugement doit être extérieure au sujet qui évalue.

Ainsi comprise, la réalité intelligible est indépendante de la pensée, et cette indépendance est véritablement l'une des caractéristiques les plus importantes du platonisme. Comme l'écrit Gödel lorsqu'il se revendique lui-même de cette conception :

La position platoniste est la seule qui soit tenable. Par là, j'entends la position selon laquelle les mathématiques décrivent une réalité non sensible qui existe indépendamment aussi bien des actes que des dispositions de l'esprit humain et qui est seulement perçue, et probablement perçue de façon très incomplète, par l'esprit humain<sup>108</sup>.

Autrement dit, le platonisme consiste ici en un ensemble de thèses ou d'hypothèses métaphysiques choisies pour leur fonction explicative. Or, un tel platonisme n'a pas bonne réputation, et rares sont les auteurs qui, comme Gödel, assument de façon décomplexée une telle conception, surtout dans le domaine de la philosophie analytique<sup>109</sup>.

## I.B.2 – Wittgenstein antiplatoniste

Lorsque Wittgenstein situe lui-même sa position philosophique, il le fait à partir d'un rejet qui apparaît absolument sans appel : « Je ne peux mieux caractériser ma position qu'en disant qu'elle est à l'opposé de celle que Socrate représente dans les dialogues platoniciens »<sup>110</sup>. Quel que soit le sens dans lequel on prend le terme, le platonisme ne semble pas seulement être étranger à la pensée de Wittgenstein, mais en constituer l'antithèse. En un certain sens, Wittgenstein peut même être considéré comme l'un des philosophes dont la conception s'écarte le plus résolument du platonisme<sup>111</sup>, de ces tendances peut-être naturelles à la pensée, qui mènent au platonisme, mais qui selon lui sont illusoire. De ce point de vue l'opposition de

---

<sup>108</sup> Kurt Gödel, *Collected Works*, éd. par Solomon Feferman (Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1986). traduit et cité in Pierre Cassou-Noguès, *Les démons de Gödel, logique et folie*, Points Sciences (Paris: Points, 2012). p.94.

<sup>109</sup> L'accusation de « platoniser » est fréquente en philosophie, mais en réalité, il est quasiment impossible de trouver un philosophe du dernier siècle défendant de façon ouverte et massive une position pleinement platoniste. En fait, une telle position fait plus figure de repoussoir que d'option sérieuse : il est rare qu'un philosophe accusé de platoniser plaide coupable. Le cas de Gödel paraît exceptionnel, mais il n'est pas purement philosophe, et la réticence envers la position platoniste paraît beaucoup moins forte chez les mathématiciens. Chez ces derniers, la posture platoniste est même devenue aujourd'hui du dernier chic.

<sup>110</sup> *TS 302*, p.14, Ludwig Wittgenstein, « Wittgenstein's Nachlass the Bergen Electronic Edition. » (Oxford [u.a.: Oxford Univ. Press [u.a., 2000). cité et traduit in Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara (Paris: Gallimard, 2003). p.225-226.

<sup>111</sup> Il est évident que des philosophes aussi différents que Nietzsche, Quine, Hume, ou les nominalistes médiévaux comme Guillaume d'Ockham, sont très fortement antiplatonistes. Wittgenstein est antiplatoniste en un sens encore différent et peut-être plus radical.

Wittgenstein au platonisme est à la fois très différente et beaucoup plus radicale que celle de Nietzsche<sup>112</sup>. La radicalité de cette opposition tient à ce que Wittgenstein ne s'en prend pas seulement au platonisme comme à une philosophie parmi d'autres, mais au platonisme en tant qu'il constituerait la tendance fondamentale de toute philosophie, y compris des philosophies qui, comme l'empirisme, semblent s'y opposer radicalement. Sur le fond, il y a bien coïncidence entre les motifs de la critique wittgensteinienne de la philosophie dans son ensemble, et ceux habituellement mis en avant pour rejeter le « platonisme », au sens général. Comme l'écrivent Hacker et Baker, « la transformation du sujet [de la philosophie] que Wittgenstein avait à l'esprit consistait dans l'abandon de tout ce qui avait paru sublime à propos des aspirations de la philosophie depuis Platon, jusqu'à Frege et Russell »<sup>113</sup>. Quoiqu'il puisse y avoir d'anti-platoniste chez un auteur comme Russell, il y subsiste en effet une tendance platoniste profonde, marquée par la conviction que « l'investigation logique peut donner un aperçu de l'ordre a priori du monde et de la structure profonde et nécessaire de toute pensée et de tout langage »<sup>114</sup>. En ce sens, le *Tractatus* relève lui-même d'une telle entreprise platoniste : la façon dont Wittgenstein rejette la philosophie en la clôturant manifeste une tendance prononcée à la généralité et à l'absolu. Des concepts comme celui de « forme générale de la proposition », de « proposition élémentaire » ou d'isomorphie logique entre langage et réalité relèvent d'une métaphysique platoniste, tout comme la prétention de dire le dernier mot en philosophie. Le « platonisme » rassemble ainsi les tendances illusoire qui semblent devoir accompagner inévitablement toute philosophie, et c'est précisément de cela qu'il s'agirait de guérir dans le cadre d'une pratique thérapeutique : les tendances profondes du platonisme constituent les faux-problèmes par lesquels nous devons cesser d'être tourmentés.

La plupart des concepts importants développés par Wittgenstein à partir de sa « seconde » philosophie manifestent donc très clairement une position anti-platoniste :

a) La notion de « ressemblance de famille », par exemple, constitue une réponse directe à la théorie platoniste des Idées. Cette dernière entend saisir l'essence par l'identification

---

<sup>112</sup> Monique Dixsaut a récemment défendu l'affinité paradoxale de Nietzsche et de Platon, et ce de façon fort convaincante, montrant que ce genre d'entreprise est tout à fait possible. Voir Monique Dixsaut, *Platon-Nietzsche: l'autre manière de philosopher*, Ouvertures (Paris: Fayard, 2015). Néanmoins, le cas de Wittgenstein semble, pour les raisons que nous exposons ici, encore plus difficile que celui de Nietzsche.

<sup>113</sup> Gordon P. Baker et P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: understanding and meaning, Part I*, 2nd, extensively rev. ed éd., Analytical commentary on the Philosophical investigations, v. 1 (Oxford, UK ; Malden, MA: Blackwell Pub, 2005). p.273.

<sup>114</sup> Baker et Hacker. p.273.

de ce qu'ont en commun toutes les choses relevant d'un même nom : les jeux par exemple, quelles que soient leurs différences, auraient tous quelque chose en commun qui est l'essence du jeu. Il y a là une illusion que la notion de ressemblance de famille entend dissiper : il n'y a rien de tel qu'une essence du jeu bien délimitée, mais les jeux constituent une nébuleuse aux contours flous, qui ne tient que par « un réseau complexe de ressemblances qui se chevauchent et s'entrecroisent »<sup>115</sup>, et il en est de même pour quasiment tous les concepts d'usage courant. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein critique explicitement le refus socratique d'une définition qui prendrait la forme d'une énumération<sup>116</sup>.

b) D'autre part, un principe comme celui d' « autonomie de la grammaire » est en un certain sens encore plus radicalement opposé à l'esprit du platonisme. Conformément au principe réaliste-platoniste d'indépendance par rapport à la pensée, notre grammaire – entendue ici comme la norme des combinaisons de signes pourvues de sens – devrait en effet être intégralement contrainte par la structure logique de la réalité. De ce point de vue, nous ne pourrions pas du tout parler d'un « son bleu », dans la mesure où les sons ne font pas partie du genre des objets qui peuvent avoir une couleur. La signification des termes rendrait ainsi leur combinaison impossible, ou du moins dépourvue de sens, car rien ne pourrait y correspondre dans la réalité. Mais Wittgenstein affirme au contraire sans ambiguïté l'indépendance et même l'arbitraire de la grammaire : « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles grammaticales ne font que déterminer la signification (la constituer), de ce fait elles ne sont pas responsables de la signification et dans cette mesure, elles sont arbitraires »<sup>117</sup>. En fait, Wittgenstein distingue deux sortes de règles : celles qui subissent la contrainte de la réalité (les règles de l'art culinaire, par exemple), et celles qui ne la subissent pas (comme les règles du jeu d'échec). Tandis que je peux inventer de toute pièce un nouveau jeu, produire librement un nouveau système de règles conventionnelles, la mise au point d'une nouvelle technique culinaire dépend en effet directement de la réalité sur laquelle j'agis et qui obéit à des lois indépendantes de mon action. Le statut des règles de la grammaire pourrait sembler ambigu : tout en affirmant qu'elles n'ont aucun compte à rendre à la réalité, Wittgenstein suggère que les règles de la grammaire ne sont pas exactement du genre des règles du jeu d'échec parce que le langage a tout de même pour but de s'appliquer à la réalité, ce qui n'est pas le cas du jeu. Il

---

<sup>115</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §66.

<sup>116</sup> Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, éd. par Rush Rhees, trad. par Marie-Anne Lescourret (Paris: Gallimard, 2001). I, §76.

<sup>117</sup> Wittgenstein. §133.

existe bien un problème philosophique de l'application du langage à la réalité, alors qu'il n'est pas question d'appliquer les échecs à la réalité. Reste qu'avec la notion d'autonomie de la grammaire, cette question de l'harmonie du langage et de la réalité trouve une solution choquante pour le point de vue platoniste.

c) La critique de la notion de « corps de signification » complète ce dispositif anti-essentialiste. Il n'y a pas pour le second Wittgenstein d'entité conceptuelle derrière les signes qui en déterminerait l'usage, il n'y a rien comme une signification indépendante de l'usage.

d) Cette critique conduit à l'une des formules fameuses de Wittgenstein selon laquelle « la signification d'un mot est son emploi dans le langage »<sup>118</sup>. Une telle définition semble nous faire basculer dans une conception conventionnaliste de la signification : c'est le principe même de l'indépendance de la signification, supposée découler de l'indépendance de la réalité, qui est ici remis en question.

e) Par ailleurs, le rôle donné à ce que Wittgenstein nomme les « formes de vie » semble bien rattacher sa conception au relativisme. La forme de vie peut en effet être comprise comme « une culture ou une formation sociale, la totalité des activités d'une communauté dans laquelle s'insèrent des jeux de langage »<sup>119</sup>. Or, c'est aux formes de vie que Wittgenstein finit par conférer un rôle fondationnel, en particulier pour le langage, au point de considérer que ce sont elles qui constituent le « donné »<sup>120</sup>. Une forme de vie constitue toujours le champ au sein duquel peut se développer un certain jeu de langage. Mais ces formes de vie sont contingentes : elles sont toutes un certain rapport à la réalité, mais leur singularité et leur diversité implique que tout n'est pas réductible à ce rapport à la réalité. Autrement dit, tout dans une forme de vie n'est pas déterminé directement et nécessairement par la réalité. En tant qu'une forme de vie forme un tout et constitue un langage, le rapport du langage à la réalité ne peut jamais être absolu.

f) L'anti-platonisme de Wittgenstein se manifeste enfin de façon particulièrement claire dans sa réflexion sur les fondements des mathématiques. Wittgenstein s'attache plus particulièrement à montrer sur quel type de confusion repose la philosophie spontanée de la

---

<sup>118</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §43.

<sup>119</sup> Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*. p.251.

<sup>120</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. II, xi, p.316.

plupart des mathématiciens. Or cette philosophie confine le plus souvent au platonisme en un sens large<sup>121</sup>.

Wittgenstein affirme ainsi à plusieurs reprises et sans aucune ambiguïté que le mathématicien ne découvre pas mais invente<sup>122</sup>. Si les mathématiques consistaient en effet à découvrir ce qu'il en est d'une réalité indépendante de la pensée, alors effectuer un calcul reviendrait en quelque sorte à faire une expérimentation. Mais à suivre une telle idée, certains cas ne peuvent que nous laisser perplexes : qu'est-ce que prouver que la construction du pentagone régulier est possible, si ce n'est faire cette construction ? mais alors que signifierait donc découvrir par l'expérimentation l'impossibilité de la construction de l'heptagone régulier<sup>123</sup> ?

Jusque dans le domaine des mathématiques Wittgenstein semble adopter une forme radicale de conventionnalisme :

La vérité mathématique n'est pas établie par le fait qu'ils accordent tous que ceci est vrai – comme s'ils en étaient les témoins. C'est parce qu'ils s'accordent dans ce qu'ils font que nous le consignons comme règle et l'archivons<sup>124</sup>.

Dans le premier cas, il pourrait y avoir accord de tous sur quelque chose de faux : ce ne serait qu'un conventionnalisme faible dans la mesure où l'accord ne serait pas suffisant pour entraîner la vérité. Wittgenstein exprime ici un conventionnalisme fort, où la vérité elle-même dépend complètement de l'accord. Une proposition comme «  $25 \times 25 = 625$  » n'est pas la description d'un fait mathématique, mais l'énoncé d'une norme conventionnelle en ce sens que la proposition ne devient mathématique qu'à partir du moment où elle est séparée de toute expérience, c'est-à-dire à partir du moment où nous l'acceptons comme règle. C'est en ce sens qu'il est préférable pour Wittgenstein de remplacer en mathématiques la distinction vrai/faux par la distinction correct/incorrect. Si les mathématiques ne décrivent aucune réalité, une proposition mathématique ne saurait être ni vraie ni fautive ; elle peut bien en revanche être correcte ou incorrecte par rapport à aux règles que l'on est censé suivre.

---

<sup>121</sup> Cette notion de « philosophie spontanée du mathématicien » n'est pas une invention de Wittgenstein, mais provient d'un célèbre article de Hardy, l'un des plus importants mathématiciens anglais du début du XX<sup>ème</sup> siècle. Voir G. H. Hardy, « Mathematical Proof », *Mind* 38, n° 149 (1929): 1-25.

<sup>122</sup> Voir I, §168 dans Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, éd. par G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, et G. H. von Wright, trad. par Marie-Anne Lescourret (Paris: Gallimard, 1983).

<sup>123</sup> Sur cet exemple, voir notamment la discussion avec Turing, in Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques*. Les objections de Turing montrent qu'il est encore attaché à un platonisme spontané qui semble propre au mathématicien. Le soin extrême témoigné par Wittgenstein dans ses réponses montre bien que, s'il juge un tel platonisme erroné, il ne le considère en aucun cas comme une position faible ou ridicule.

<sup>124</sup> Wittgenstein. cours XI, p.101.

Ceci ne constitue bien sûr qu'un aperçu très superficiel, et nous n'avons fait ici que mentionner certains des concepts wittgensteiniens les plus importants. Ils permettent néanmoins d'esquisser un portrait de Wittgenstein, et la silhouette qui se dessine là présente de manière accusée les traits de l'antiplatonisme.

## I.C – Wittgenstein, lecteur de Platon

### I.C.1 – Des références inhabituellement nombreuses.

En dépit de cet antiplatonisme revendiqué, Platon occupe une place à bien des égards exceptionnelle dans la culture philosophique de Wittgenstein. Cette place se reflète de façon visible dans ses écrits, par un certain nombre de citations et d'allusions, mais aussi de façon moins évidente sous la forme d'une influence, notamment stylistique. Comme nous allons le voir, certains des caractères les plus importants de la seconde philosophie de Wittgenstein peuvent en effet être reliés à la lecture de Platon.

On sait que la culture philosophique de Wittgenstein est atypique. Il avait non seulement une relative ignorance de la tradition philosophique, mais semblait même en tirer de la fierté<sup>125</sup>. Par ailleurs, il semble qu'il n'ait pas lu non plus de façon très poussée des auteurs qui l'ont pourtant marqué comme Frege et Russell<sup>126</sup>. La culture philosophique de Wittgenstein n'a pas été acquise de façon structurée au cours d'un cursus traditionnel, mais s'est constituée très progressivement d'une façon qui pourrait paraître anarchique. Les auteurs que Wittgenstein a lus et dont il reconnaît l'influence constituent un équipage quelque peu hétéroclite, caractéristique d'une culture autodidacte. Dans une remarque de 1931, il donne la liste des auteurs qui l'ont influencé : Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa<sup>127</sup> ; c'est-à-dire : deux purs philosophes (Schopenhauer et Russell), un logicien (Frege), deux physiciens et épistémologues (Boltzmann et Hertz), un économiste (Sraffa), un architecte (Loos), et trois écrivains ou essayistes connus pour leur radicalité ou

---

<sup>125</sup> Selon l'anecdote fameuse, Wittgenstein s'était vanté d'être le seul professeur à Cambridge à n'avoir pas lu une ligne d'Aristote.

<sup>126</sup> Nous entendons par là que les lectures de Wittgenstein ne sont pas forcément exhaustives, et qu'il semble lire moins pour savoir ce qu'un auteur a à dire que pour nourrir sa propre réflexion.

<sup>127</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. par Jean-Pierre Cometti (Paris: Flammarion, 2002). p.19.

considérés comme sulfureux, bien que pour des raisons différentes (Kraus, Weininger et Spengler). En ce qui concerne les philosophes, les citations ou allusions de Wittgenstein montrent par ailleurs qu'il a lu et estimé Kierkegaard ainsi que William James, qu'il connaît fort bien Freud, qu'il a approché Nietzsche. Pour ce qui est de l'Antiquité, Augustin constitue évidemment la référence majeure qui inaugure les Recherches philosophiques, et que Wittgenstein lisait en latin.

Platon fait partie des exceptions dans la mesure où Wittgenstein a non seulement lu un grand nombre de dialogues, mais les a lus avec un soin tout particulier et certains avec, comme le *Théétète*, de façon récurrente. En effet, Wittgenstein cite plusieurs passages des dialogues, certains, comme nous allons le voir, avec une insistance remarquable, et cela alors que l'usage de la citation est exceptionnel chez lui. Par ailleurs, si l'on en croit les témoignages de ceux qui l'ont côtoyé, Wittgenstein prenait plaisir à cette lecture<sup>128</sup>, et les témoins de ses dernières années nous apprennent que Platon était le seul philosophe dont il poursuivait alors la fréquentation<sup>129</sup>.

Même s'il ne s'agit pas d'un indicateur de nature philosophique, le nombre des citations est significatif étant donné que Wittgenstein en est généralement avare, et qu'il ne rattache qu'exceptionnellement sa pensée à une tradition qui l'aurait inspiré<sup>130</sup>. Un coup d'œil sur le relevé des citations et allusions dans l'œuvre de Wittgenstein effectué par Hans Biesenbach<sup>131</sup> donne une première idée de l'importance de Platon à cet égard. Il fait apparaître que Platon est le septième auteur le plus présent dans l'œuvre de Wittgenstein en termes de citations ou d'allusions, après, par ordre décroissant, Frege, Köhler, Goethe, James, Ramsey et Augustin. Le recensement opéré par Biesenbach omet Kraus et Russell, mais pour ce dernier, c'est le très grand nombre des citations qui rendait un recensement peu significatif. Ces deux omissions ne changent pas sur le fond l'impression qui découle du relevé : Platon est bien un auteur majeur pour Wittgenstein. La comparaison avec la liste de ses propres influences proposée par Wittgenstein en 1931 est d'ailleurs suggestive. Il apparaît que Platon, bien que n'étant pas cité dans cette liste, n'est devancé en termes de citations et d'allusions que par deux noms de cette

---

<sup>128</sup> Voir par exemple le témoignage de G.E. Moore : Ludwig Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*, trad. par Jean-Pierre Cometti (Mauvezin: Trans-European-Repress, 1997). : « it is significant that he did read and enjoy Plato ».

<sup>129</sup> Wolfgang Kienzler, « Wittgenstein Reads Plato », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 25-47.

<sup>130</sup> La préface du *Tractatus* est sans équivoque : « c'est pourquoi je n'indique pas non plus de sources, car il m'est indifférent que ce que j'ai pensé ait déjà été pensé par quelqu'un d'autre avant moi. » (p.90).

<sup>131</sup> Hans Biesenbach et Ludwig Wittgenstein, éd., *Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins*, Publications from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen 22 (Bergen: Univ, 2011).

liste : Russell et Frege. Or Wittgenstein a eu avec eux des contacts directs, ce qui n'est bien évidemment pas le cas de Platon. Cette position n'est bien sûr pas un argument en soi : il n'y a aucune nécessité logique à ce que les auteurs ayant une influence réelle et profonde soient les plus abondamment cités, et inversement. Il faut cependant préciser que la liste en question date de 1931 ; or, c'est comme on va le voir en 1931 que Wittgenstein découvre véritablement Platon. Il était donc encore trop tôt, au moment où Wittgenstein dresse la liste de ses influences, pour que Platon y figurât. Mais si l'on considère l'usage qu'il fait de cet auteur à partir de cette date, ainsi que la fréquentation familière des dialogues dont témoignent ses amis, il n'est pas du tout absurde de penser que Wittgenstein aurait pu faire figurer Platon parmi ses influences s'il avait établi une telle liste à la fin de sa vie<sup>132</sup>.

### I.C.2 – Quand et comment Wittgenstein a-t-il lu Platon ?

C'est sans doute vers le milieu de l'année 1931 que Wittgenstein commence la lecture de Platon<sup>133</sup>. Cette étude s'inscrit dans le travail préparatoire de l'ouvrage auquel Wittgenstein consacre une partie importante des années 1930 et qui n'a finalement jamais abouti, du moins sous la forme initialement envisagée. La grande quantité de matériaux accumulés dans les versions successives indique que Wittgenstein souhaitait prendre Platon pour point de départ, à peu près à la façon dont les Recherches partent d'une discussion de la conception augustinienne. Les carnets de Wittgenstein font apparaître deux phases de lecture particulièrement intenses : une première au deuxième semestre de l'année 1931, et une seconde dans les années 1936 et 1937. On ne saurait en revanche s'appuyer sur la diminution ou l'absence des références directes à d'autres périodes pour en inférer un abandon de Platon : certains témoignages indirects, comme celui de Drury et les conversations rapportées par O.K. Bouwsma<sup>134</sup> pour la période de 1949 à 1951, révèlent une fréquentation continue des textes de Platon, et notamment une connaissance du corpus beaucoup plus étendue que ne le laissent supposer les seules références directes des carnets.

---

<sup>132</sup> Voir par exemple le témoignage Maurice O'C Drury et David Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*, Wittgenstein Studies (Bristol: Thoemmes Press, 1996).

<sup>133</sup> Il n'existe du moins aucun élément (citation, allusion, témoignage, etc.) permettant d'affirmer que Wittgenstein ait été directement en contact avec le texte platonicien avant cette date.

<sup>134</sup> Oets K Bouwsma et Ludwig Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, trad. par Layla Raïd (Marseille: Agone, 2001).

Avant de voir en détail ce qu'il en est de la connaissance wittgensteinienne du corpus platonicien, et pour appréhender le plus complètement le rapport direct de Wittgenstein à Platon, il convient de dire un mot sur les modalités de l'accès au texte, car celles-ci sont assez caractéristiques pour avoir une incidence philosophique. D'abord, Wittgenstein n'est pas helléniste et lit les dialogues dans des traductions allemandes. Or il faut dire un mot des traductions employées, dans la mesure où les partis pris éditoriaux dans lesquels elles s'inscrivent déterminent au moins partiellement la façon dont le texte a pu être reçu. Wittgenstein travaille dans un premier temps à partir de la traduction de Schleiermacher, dont la publication remonte au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, puis à partir de celle de Preisendanz, contemporaine, dans l'édition d'Eugen Diederichs.

### I.C.2.a – L'édition Schleiermacher

C'est à l'instigation de Friedrich Schlegel que Schleiermacher entreprend la traduction des dialogues de Platon. Ce projet éditorial, qui s'inscrit dans un très dynamique renouveau des études grecques en Allemagne, se distingue par une approche qui transforme la vision de Platon ainsi que l'évaluation de son apport philosophique et qui influence encore profondément la réception de Platon aujourd'hui<sup>135</sup>.

On sait que la tradition platonicienne se dédouble en tradition écrite, fondée sur les dialogues, et tradition orale, fondée sur l'enseignement qui aurait été celui de Platon à l'Académie. La tradition écrite est dite « exotérique » dans la mesure où les dialogues publiés sont accessibles à tous ; la tradition orale, fondée, non pas directement sur le texte de Platon, mais indirectement sur le témoignage des commentateurs anciens, est quant à elle dite « ésotérique » dans la mesure où elle découle d'un enseignement réservé aux initiés. Les deux traditions présentent des divergences importantes, ce qui pose d'inévitables problèmes interprétatifs<sup>136</sup>. Le témoignage des commentateurs anciens est-il fiable ? Si on l'admet, c'est

---

<sup>135</sup> Les introductions de Schleiermacher aux dialogues sont aujourd'hui traduites. Voir Friedrich Schleiermacher et Friedrich von Schlegel, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828): les leçons d'histoire (1819-1823); suivis de textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, trad. par Marie-Dominique Richard (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004). L'introduction de la traductrice, particulièrement éclairante, fournit les éléments de contextualisation que nous reprenons ici.

<sup>136</sup> Le platonisme au sens 1 devrait alors être dédoublé en platonisme exotérique et platonisme ésotérique. Les contenus divergent assez pour qu'on puisse parler de deux doctrines bien distinctes. Quand bien même, donc, on parviendrait à reconstituer un « platonisme » à partir des dialogues, ce platonisme entrerait en conflit avec celui que lui prête la tradition orale. Du point de vue de l'historien de la philosophie, il s'agit assurément d'un problème majeur, mais comme nous aurons l'occasion de nous en expliquer, il ne nous intéresse pas ici.

le problème de la cohérence entre tradition orale et tradition écrite qui se pose. Le statut de dialogues devient énigmatique : quel sens peut-on donner à l'écart délibéré entre l'enseignement direct de Platon et cette œuvre publiée ? Platon a-t-il voulu présenter sa pensée de façon simplifiée ? A-t-il voulu constituer une propédeutique à son enseignement ? Ou, au contraire, a-t-il cherché à crypter sa pensée ? Pourquoi ce qui se présente directement et dialectiquement dans le cadre de l'enseignement oral ne se transmet-il à l'écrit que par l'intermédiaire de mythes obscurs, et de discussions qui semblent souvent vouées à l'échec ?

La tradition orale a évidemment contre elle la fragilité d'un témoignage ancien, très indirect et donc douteux, là où la tradition écrite nous met en principe directement en contact avec la parole de Platon. C'est par rapport à ce problème que l'approche de Schleiermacher est résolument « autarcique » : les dialogues sont lus pour eux-mêmes, sans passer par la tradition orale, ce qui n'est qu'un moindre mal étant donné qu'elle est douteuse. Il apparaît plus raisonnable, pour appréhender la pensée de Platon, de se fonder sur le seul matériau hérité directement de lui et dont l'authenticité est hors de doute<sup>137</sup>. Cette lecture autarcique repose par ailleurs sur le présupposé selon lequel la distance historique et culturelle ne saurait rendre ces textes inaccessibles – et rétablir l'accès au texte est justement ce en quoi consiste l'art difficile de l'herméneutique. L'approche de Schleiermacher suppose que la pensée platonicienne se livre de façon intacte dans des textes de portée universelle. Cette approche directe a pu influencer la lecture de Wittgenstein ; elle est en tout cas conforme au rapport que celui-ci entretient avec la tradition philosophique : il s'agit de se saisir des textes « à bras le corps », comme on le fait des problèmes philosophiques eux-mêmes.

Par ailleurs, et c'est un autre point sur lequel son entreprise est novatrice, Schleiermacher attache une importance extrême au lien entre le contenu conceptuel des dialogues et leur forme. De ce point de vue, le choix d'une approche autarcique donne un sens proprement philosophique à la forme dialoguée et à la tournure souvent aporétique des dialogues. C'est justement ce caractère aporétique que les ésotéristes évoquent volontiers, y voyant une preuve du fait que Platon a voulu dissimuler sa pensée. Schleiermacher renverse complètement cet argument : le cryptage n'a pas pour but de dissimuler le message ; bien au contraire, il est lui-même le message. Ce parti pris interprétatif s'accompagne nécessairement d'un renouvellement profond du regard porté sur Platon lui-même et sur ses rapports avec le

---

<sup>137</sup> Sur ce point, Schleiermacher est particulièrement vigilant puisqu'il ne retient que onze dialogues comme indubitablement authentiques : *Phèdre*, *Protagoras*, *Parménide*, *Théétète*, *le Sophiste*, *le Politique*, *Phédon*, *Philèbe*, *la République*, *Timée*, *Critias*.

« platonisme ». Contre une lecture qui ferait de Platon le représentant d'une pensée dogmatique prenant la forme d'un système de thèses bien constituées, et que l'écriture platonicienne des dialogues, pleine de mythes énigmatiques et de discussions aporétiques, aurait pour but de voiler, Schleiermacher, dans la droite ligne de Schlegel, conçoit Platon sur le modèle d'un penseur à la recherche de la Vérité, et surtout, conscient qu'une telle recherche est sans fin. La figure du philosophe est alors, non pas celle du savant, mais celle de celui qui est à la recherche du savoir, Platon étant, aux yeux de Schleiermacher l'incarnation indépassable de cette figure<sup>138</sup>. Quant au style littéraire de Platon, il n'est pas un artifice d'exposition parmi d'autres : il est essentiellement lié à ce qui est dit. L'exposé de la pensée platonicienne ne saurait prendre la forme d'un traité, s'il est vrai que ce que Platon cherche à montrer est que nous ne pouvons prétendre à la connaissance de l'absolu, que tout ce à quoi aspire le philosophe relève de l'ineffable. L'œuvre littéraire qui mêle de façon unique dialogue socratique et mythes platoniciens, et dont le pouvoir de suggestion est aujourd'hui intact, constitue le lieu naturel de cette pensée et coïncide parfaitement avec elle. Platon n'a rien cherché à dissimuler par son style ; c'est au contraire ce style qui manifeste ce que Platon veut dire. Les dialogues peuvent être lus pour eux-mêmes car ces derniers contiennent toute la philosophie de Platon ; mieux – car cette image suggère encore une distinction entre forme et contenu –, ils sont eux-mêmes la philosophie de Platon. Nous allons voir que ce lien entre le style et la pensée de Platon a particulièrement retenu l'attention de Wittgenstein, qui a par ailleurs manifesté un souci extrême du lien entre style et pensée dans son œuvre propre. Sur ce point également, l'influence de Schleiermacher se manifesterait dans la façon dont Wittgenstein aborde les textes platoniciens.

#### I.C.2.b – L'édition de Preisendanz

L'autre traduction utilisée par Wittgenstein est celle de Karl Preisendanz. Celle-ci s'inscrit dans un vaste projet éditorial mené par Eugen Diederichs qui n'a rien d'une entreprise

---

<sup>138</sup> On peut rappeler ici la distinction qu'établissent les sceptiques entre trois sortes de philosophes : a) les dogmatiques, qui affirment être parvenus à la connaissance ; b) les académiques, qui affirment que la connaissance est impossible ; c) les sceptiques, qui cherchent encore. Cf Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. par Pierre Pellegrin, Points Essais (Paris: Éditions du Seuil, 1997). Platon n'est assurément pas de ceux qui affirment que la connaissance est impossible ; mais les dialogues ne sont pas non plus un discours d'enseignement, de transmission de la connaissance par celui qui l'a obtenue. Au contraire, les dialogues mettent en scène des philosophes qui cherchent encore, c'est-à-dire des sceptiques au sens strict du terme.

universitaire<sup>139</sup>. Bien au contraire, l'éditeur déroge délibérément à toutes les normes de l'édition académique. La collection, qui rassemble des traductions d'Aristote, des présocratiques, de Kierkegaard ou encore de Bergson, s'adresse à un public bourgeois et cultivé mais non-spécialiste. Tout est donc fait pour séduire un lecteur en principe réticent devant des œuvres réputées difficiles et austères. L'édition est ainsi volontairement expurgée de tout appareil critique et le corps du texte exclut la pagination Stephanus. Il s'agit d'atténuer les marques de l'antiquité du texte, de donner l'impression d'un texte allemand contemporain. Quant au style des traductions, Diederichs explique qu'il doit être « non pas philologique, mais plutôt artiste »<sup>140</sup>. On est ici à mille lieues des principes très scrupuleux suivis aujourd'hui par la traduction universitaire<sup>141</sup>, mais l'édition Diederichs s'écarte déjà substantiellement des normes de l'époque. Cette démarche n'a évidemment pas de quoi choquer Wittgenstein. Tout autant que l'édition de Schleiermacher, bien que pour des raisons différentes, l'édition de Diederichs convient à la manière dont Wittgenstein aborde les textes, mais elle affirme l'accessibilité et l'universalité du texte platonicien de façon beaucoup plus directe que son illustre prédécesseur, en faisant l'économie des subtilités de l'herméneutique.

Les écrits de Wittgenstein eux aussi ne respectent aucune des normes universitaires relatives à la citation. Pour ce qui est des références à Platon, dans le meilleur des cas, le titre du dialogue est mentionné explicitement, mais c'est le plus souvent le nom d'un personnage qui permet de s'y retrouver. Conformément à son habitude, Wittgenstein ne donne aucune indication permettant de situer les passages auxquels il se réfère – on le comprend d'autant mieux si le texte qu'il consulte ne fait pas apparaître la pagination de référence. Par ailleurs, il n'est pas rare que Wittgenstein cite approximativement, rendant la substance du propos sans égard particulier pour la lettre. On peut voir ainsi le même passage prendre des formes différentes d'un carnet à l'autre : ce qui intéresse Wittgenstein, c'est uniquement l'usage qu'il peut faire d'une référence. Toute autre considération d'exactitude lui est étrangère.

---

<sup>139</sup> Voir Kienzler, « Wittgenstein Reads Plato ».

<sup>140</sup> « nicht philologisch, sondern künstlerisch », dans une lettre de Diederichs citée par Kienzler. p.28.

<sup>141</sup> Le recherche de l'authenticité passe aujourd'hui par la plus grande littéralité possible. Même dans une édition « grand public », comme par exemple les ouvrages de la collection « Le Monde de la Philosophie », édités en partenariat entre l'éditeur Flammarion et le journal *Le Monde*, proposés en supplément de la revue et qui visent à peu près la même cible sociologique que Diederichs, le traducteur des dialogues (Luc Brisson) prévient qu'il a préféré autant que possible respecter l'ordre des mots en grec, même si « l'élégance y perd ». Par ailleurs, si cette édition se veut d'un aspect le moins rébarbatif possible (réduction drastique des notes, suppression de la pagination Stephanus, introduction brève limitée à des généralités), les traductions sont exactement les mêmes que dans l'édition « sérieuse ».

### I.C.2.c – Quelques remarques sur Wittgenstein et la traduction.

On pourrait en revanche s'attendre à ce que Wittgenstein, du fait de ses réflexions sur le langage et la pensée, soit plus circonspect en ce qui concerne le principe de la traduction elle-même<sup>142</sup>. Appliquée à la poésie par exemple, la traduction lui semble une entreprise complètement vaine<sup>143</sup>. Cependant, l'usage que Wittgenstein fait des traductions suggère que ces réserves ne s'étendent pas à la philosophie. Si l'on en croit le témoignage de Drury, Wittgenstein s'en serait même pris vigoureusement à un étudiant anglais s'efforçant de citer Kant en allemand, n'y voyant qu'une insupportable manifestation de pédanterie<sup>144</sup>. Wolfgang Kienzler<sup>145</sup> soutient que l'accès indirect au texte de Platon n'a jamais été ressenti par Wittgenstein comme un handicap susceptible de limiter sa compréhension. Il existe néanmoins dans les conversations avec Bouwsma une mention, révélatrice bien que lapidaire, d'une telle possibilité : « Peut-être Platon n'est-il pas bon, peut-être est-il très bon. Comment le saurais-je ? Mais, s'il est bon, il fait quelque chose qui nous est étranger. Nous ne comprenons pas. Peut-être, si je savais lire le grec<sup>146</sup> ! », mais de telles mentions sont extrêmement rares, et celle-ci, étant donné son caractère lapidaire, peut être interprétée de différentes manières.

Wittgenstein semble avoir été beaucoup moins circonspect qu'on pourrait le penser vis-à-vis des difficultés conceptuelles à aborder la pensée d'un auteur sans accéder au texte original. Rien dans ses écrits ou dans son attitude par rapport aux textes ne suggère qu'il ait adhéré à l'idée selon laquelle la barrière de la langue constituerait un obstacle à la compréhension et à l'appropriation de concepts étrangers<sup>147</sup>. Germanophone de naissance mais ayant fait une partie de ses études d'ingénieur à Manchester, Wittgenstein était bilingue, et maîtrisait parfaitement le passage de l'allemand à l'anglais. Il a le plus souvent écrit en allemand et donné ses cours en

---

<sup>142</sup> Compte tenu du type de problème que nous envisageons ici, à savoir les limites du langage, il est intéressant de noter que Wittgenstein n'a pas vu ici une difficulté particulière.

<sup>143</sup> Bouwsma rapporte le refus catégorique de Wittgenstein de traduire Rilke : « Quelqu'un lui avait une fois demandé de l'aider à traduire Rilke. Traduire de la poésie lyrique ! Bien sûr qu'il ne le ferait pas. » (Bouwsma et Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*).

<sup>144</sup> Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. « Aujourd'hui, un étudiant invité d'Oxford s'est mis à citer Kant en allemand. L'inutilité de cela a tellement exaspéré Wittgenstein qu'il lui a crié de se taire. » (p.109).

<sup>145</sup> Kienzler, « Wittgenstein Reads Plato ».

<sup>146</sup> Bouwsma et Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, p.92.

<sup>147</sup> Voir par exemple ce passage des *Recherches* : « Quelqu'un qui croit que certains concepts sont sans aucun doute les concepts corrects et que celui qui en posséderait d'autres ne comprendrait pas ce que nous comprenons pourrait se représenter certains faits naturels très généraux autrement que nous nous les représentons d'ordinaire ; alors d'autres formations conceptuelles que celles qui nous sont habituelles lui deviendraient compréhensibles. » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, II, xiii)

anglais, sans suggérer que cela constituât une difficulté particulière. Il aborde donc très peu le problème de la traduction et son attitude par rapport à cette question ne peut être caractérisée que de façon indirecte.

Le texte qui permet le mieux de comprendre cette attitude n'est pas directement philosophique, puisqu'il s'agit de la correspondance de Wittgenstein avec C.K. Ogden, qui a supervisé la traduction de la toute première édition bilingue du *Tractatus*<sup>148</sup>. On peut y voir que Wittgenstein ne négligeait pas du tout les problèmes liés à la traduction et ne la concevait pas comme une simple transposition. Bien qu'ayant déjà commencé sa carrière d'instituteur, Wittgenstein a soigneusement relu la traduction et en a proposé une reprise extrêmement méticuleuse qui constitue en fait une réécriture, non pas parce que la traduction serait en soi défectueuse, mais parce qu'elle fait apparaître certains défauts du texte original. En un certain sens, on peut donc dire que Wittgenstein a lui-même réécrit le *Tractatus* en anglais, et c'est cette version-là qui fait référence comme version définitive. Wittgenstein suggère d'assez nombreuses modifications, mais laisse presque toujours le traducteur juge de leur pertinence. Ces suggestions n'ont pas pour but de contraindre le travail de l'interprète, mais au contraire de l'éclairer. Il faut s'assurer que le traducteur a compris le texte, car c'est justement à lui que revient la décision. On peut remarquer que Wittgenstein est tout à fait bienveillant et respectueux vis-à-vis du travail d'Ogden, qu'il y a même une grande douceur dans le ton qu'il emploie – alors que Wittgenstein n'hésite jamais à exprimer sa désapprobation, même amicale, d'une façon particulièrement abrupte<sup>149</sup> – et il souligne le mérite des traducteurs : « Je me rends compte que les traducteurs ont dû être confrontés à une tâche épouvantable. Pouvez-vous, s'il vous plaît, les remercier vivement de ma part, car ils s'en sont excellemment acquittés<sup>150</sup> ». Ainsi, Wittgenstein précise que certaines expressions de la version originale présentent une difficulté du fait de leur caractère idiomatique. C'est le cas par exemple de « Wir können uns ein Bild von ihm machen. » (3.001), dont il reconnaît qu'il ne saurait pas la traduire<sup>151</sup> ; mais cela ne signifie pas qu'il ne peut pas du tout l'expliquer, et c'est justement à partir de ces explications qu'il appartient au traducteur de trouver, avec la connaissance plus intime de l'anglais qui est la sienne, la traduction qui convient. La barrière de la langue ne semble donc

---

<sup>148</sup> Voir notamment la lettre 513 du 23/04/1922 in Ludwig Wittgenstein, *Correspondance philosophique*, trad. par Elisabeth Rigal (Paris: Gallimard, 2015). L'édition mentionne Ogden comme traducteur unique, mais les lettres de Wittgenstein mentionnent « les traducteurs ».

<sup>149</sup> Franchise dont le même Ogden est la cible lorsqu'il fait parvenir à Wittgenstein son ouvrage *The Meaning of Meaning* en 1923. Cf Lettre 521, in Wittgenstein. p.746.

<sup>150</sup> Lettre 513, in Wittgenstein. p.700.

<sup>151</sup> Wittgenstein. p.703.

jamais avoir constitué un problème sérieux aux yeux de Wittgenstein ni un obstacle à la formation et à l'appropriation de nouveaux concepts.

### I.C.3 – Relevé des citations et allusions : pourquoi Wittgenstein se réfère-t-il à Platon ?

Nous abordons ici les références à Platon ou aux œuvres de Platon qui se trouvent dans les œuvres de Wittgenstein, dans ses cours et dans les témoignages édités par ses contemporains, notamment les précieuses conversations rapportées par Drury et Bouwsma. Nous présentons ces références en deux temps : d'abord les citations directes du texte platonicien, puis les allusions à Platon et à sa manière de philosopher.

#### I.C.3.a – Citations et allusions :

Si les citations elles-mêmes sont relativement fréquentes, du fait des reprises incessantes par Wittgenstein de ses notes, le nombre de passages différents cités est en revanche assez réduit. Les trois dialogues dont Wittgenstein cite directement des passages sont le *Théétète* (deux passages), le *Cratyle* (un passage), et le *Charmide* (deux passages). Le *Philèbe*, quant à lui, fait l'objet d'une citation au style indirect libre. Pour présenter le plus complètement possible ces textes, nous reproduisons, par souci d'intelligibilité, l'intégralité du passage dans lequel Wittgenstein opère ses citations, qui sont souvent très brèves, avec une liste non-exhaustive de leurs principales occurrences :

- *Théétète* 189a :

Cité en *MS 111* p.15, p.30-31 ; *MS 142* p.38-39, p.114 ; *Grammaire philosophique* §90, §114 ; *Big Typescript* p.170, p.270 ; *Recherches philosophiques* §518.

[189a] SOCRATE : Par conséquent aussi, qui entend quelque chose entend ne serait-ce qu'une seule chose et entend quelque chose qui est.

THÉÉTÈTE : Oui.

SOCRATE : Et qui touche quelque chose touche une chose qui, numériquement, est au moins une, et qui est, s'il est vrai qu'elle est une en nombre ?

THÉÉTÈTE : Cela aussi.

SOCRATE : Et maintenant, qui a une opinion, n'a-t-il pas pour opinion, ne serait-ce qu'une seule chose ?

THÉÉTÈTE : Nécessairement si.

SOCRATE : Et qui a pour opinion quelque chose de numériquement un, n'a-t-il pas pour opinion quelque chose qui est ?

THÉÉTÈTE : Je le concède.

SOCRATE : Par conséquent, qui a pour opinion une chose qui n'est pas n'a rien pour opinion.

THÉÉTÈTE : Il y a apparence que non.

SOCRATE : Mais voyons, qui n'a rien pour opinion n'a même absolument pas d'opinion.

THÉÉTÈTE : C'est manifeste, à ce qu'il semble.

[189b] SOCRATE : Par conséquent, il n'est pas possible d'avoir pour opinion ce qui n'est pas, ni au sujet des choses qui sont ni en soi et par soi.

THÉÉTÈTE : Il y a apparence que non.

SOCRATE : Par conséquent, avoir des opinions fausses, c'est autre chose qu'avoir pour opinion ce qui n'est pas.

- *Théétète* 201e-202b :

Cité en *TS 220* p.33 ; *Recherches philosophiques* §46.

SOCRATE : Écoute alors un rêve en réponse à un rêve. Car moi, de mon côté, il me semblait [201e] entendre certains qui disent que les premiers éléments, pour ainsi dire, à partir desquels nous-mêmes, et les autres choses, sommes constitués, n'ont pas de définition. En effet, chacun de ces éléments, en soi et par soi, il serait possible seulement de le nommer, mais on ne pourrait en dire rien d'autre en plus de son nom, ni qu'il est, ni qu'il n'est pas : car de ce simple fait, [202a] on lui adjoindrait le fait d'être ou non, alors qu'il ne faut rien lui ajouter, si c'est bien celui-là même, seul, qu'on doit énoncer – quoiqu'on ne doive lui ajouter ni « lui-même », ni « celui-là », ni « chacun », ni « seul », ni « ce », ni beaucoup d'autres précisions du même genre. Car, sans cesser de passer de l'un à l'autre, elles s'ajoutent à tous, différentes qu'elles sont de ce à quoi elles s'adjoignent : or, si l'élément lui-même pouvait être défini, c'est-à-dire s'il avait une définition qui lui soit propre, il faudrait qu'il soit défini indépendamment d'absolument tous les autres. Mais en fait, il est impossible que [202b] l'un quelconque des éléments premiers soit exprimé par une définition, car il ne lui appartient que d'être seulement nommé : car il a seulement un nom. Tandis que, disent-ils, les choses qui, de ces éléments, aussitôt se constituent, tout comme elles sont faites de leur entrelacs, de même les noms des éléments deviennent, une fois tissés ensemble, une définition : car des mots tissés ensemble, c'est ce qu'est une définition. Ainsi donc les éléments, d'une part, ne sont pas définis, ne sont pas connus, mais ils sont sentis ; d'autre part, ce sont leurs composés qui sont connus et exprimés, et objets d'une opinion vraie. Ce qui amène à dire, lorsque quelqu'un saisit, sans définition, l'opinion vraie de quelque chose, que [202c] sur la chose elle-même, son âme est dans le vrai, certes ; mais qu'elle connaît, non. Car qui n'est pas capable d'en donner ou accueillir la définition est dépourvu de science sur la chose en question ; tandis que si, en plus, il s'assure de sa définition, tout ce que je viens de dire, l'en voilà devenu capable, et il est dans une disposition parfaite vis-à-vis de la science.

- *Cratyle* 434a :

Cité en *MS 111* p.13 ; *Big Typescript* p.35.

SOCRATE : Mais si l'on veut que les premiers noms deviennent des moyens de faire voir certaines choses, as-tu pour ce faire un moyen plus beau et autre que de les rendre eux-mêmes, [433e] autant que possible, tels que sont ces choses qu'ils doivent faire voir ? Ou préfères-tu cette façon de raisonner d'Hermogène et de tant d'autres : les noms seraient des effets de convention et feraient voir les choses à ceux qui ont établi la convention et qui en avaient une connaissance préalable ; la rectitude d'un nom consisterait en cela, l'établissement d'un accord, et il serait indifférent d'établir cet accord comme il est établi maintenant ou de décider au contraire d'appeler grand ce qu'aujourd'hui on appelle petit, et petit ce qu'on appelle grand. Quelle est la façon de raisonner qui te plaît ?

CRATYLE : [434a] De façon générale et pour quoi que ce soit, Socrate, c'est par un objet ressemblant qu'il importe de faire voir ce qu'on fait voir, et non par le premier objet venu.

SOCRATE : Bien dit. Par conséquent, puisque le nom sera semblable à la chose, n'est-il pas nécessaire que les éléments dont on composera les premiers noms soient par nature semblables aux choses ? Voici ce que je veux dire : aurait-on jamais composé ce dont nous parlions tout à l'heure, ce tableau ressemblant à l'un des êtres, si l'on ne [434b] disposait d'abord naturellement de teintes dont sont composés les tableaux, teintes semblables aux choses que l'art de la peinture imite. N'eût-ce pas été impossible ?

CRATYLE : Si, impossible.

SOCRATE : Par conséquent, de la même manière aussi, des noms semblables à quoi que ce soit seraient-ils jamais nés, si l'on ne disposait d'abord des composants des noms, composants ayant une certaine ressemblance avec les choses dont les noms sont les imitations ? Et ces composants nécessaires, ce sont bien les éléments ?

CRATYLE : Oui.

- *Charmide* 159a :

Cité en *MS 111* p.81 ; *Big Typescript* p.195.

— Eh bien, voici, répondis-je, quelle est à mon avis la meilleure façon de procéder pour conduire cet examen. Il est évident que si la sagesse est présente en toi, [159a] tu es en mesure de t'en former une opinion. Car sa présence en toi, si vraiment elle est présente, doit nécessairement susciter une certaine perception, qui est à la source de l'opinion que tu te formes à son sujet, de ce qu'elle est et de ses qualités. N'est-ce pas ce que tu crois ?

— C'est bien ce que je crois, répondit-il.

— Eh bien, repris-je, pourrais-tu me dire, puisque tu sais parler grec, comment ton opinion se présente à toi ?

— Peut-être, répondit-il.

— Afin donc que nous puissions déterminer si elle est présente en toi, ou non, dis-moi, poursuivis-je, en quoi consiste la sagesse suivant ton opinion.

- *Charmide* 174d-e :

Cité en *MS 111* p.174 ; *Fiches* §454.

— Espèce de fripouille, repris-je, tu me fais tourner en rond depuis un bon moment, en me dissimulant que ce n'est pas la vie conforme à la science qui fait que l'on agit bien [174c] et que l'on est heureux, ni l'ensemble de toutes les autres sciences, mais une seule et unique science, celle qui se rapporte au bien et au mal. Cela dit, Critias, si tu veux retrancher cette science des autres sciences, en quoi la médecine serait-elle moins en mesure de nous guérir, l'art du cordonnier de nous chausser, le tissage de nous habiller, l'art du pilote et celui du stratège d'empêcher que l'on perde la vie en mer ou à la guerre ?

— En rien moins, répondit-il.

— Or, mon cher Critias, ce qu'il y a de bien et d'utile en chacune de ces activités [174d] nous ferait défaut en l'absence de cette connaissance.

— Tu dis vrai.

— Or cette science, à ce qu'il semble, n'est pas la sagesse, mais celle dont la fonction est de nous être utile. Car elle n'est pas la science des sciences et des non-sciences, mais celle du bien et du mal. Par conséquent, si c'est cette science qui est utile, la sagesse serait pour nous quelque chose d'autre.

— Mais pourquoi, demanda-t-il, la sagesse ne serait-elle pas utile ? Car si la sagesse est essentiellement la science des sciences et qu'elle préside [174e] aussi aux autres sciences, elle nous est utile du fait qu'elle commande aussi, j'imagine, à cette science qui se rapporte au bien.

— Est-ce elle également qui nous rendra la santé, demandai-je, et non pas la médecine ? Est-ce également elle qui réalise les autres tâches des différentes techniques, et non pas celles-ci, chacune ayant sa fonction qui lui est propre ? N'avons-nous pas reconnu depuis longtemps que c'est uniquement de la science et de la non-science qu'elle est la science, et de rien d'autre ? N'est-ce pas ?

— Il semble bien.

— Elle ne sera donc pas l'artisan de la santé ?

— Bien sûr que non.

— [175a] Car la santé, avons-nous dit, est le produit d'une autre technique, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Elle ne produit rien d'utile non plus, mon ami, puisque c'est à une autre technique que nous venons d'attribuer cette fonction, n'est-ce pas ?

— Parfaitement.

— De quelle façon la sagesse pourrait-elle donc nous être utile, si elle n'est l'artisan d'aucune œuvre utile ?

— En aucune façon, Socrate, à ce qu'il semble du moins.

La manière dont Wittgenstein se focalise sur quelques citations très localisées montre bien que son intention n'est pas du tout l'étude de Platon : conformément à sa manière habituelle, Wittgenstein s'empare de ce qui l'intéresse et ignore le reste. En revanche, la

réurrence de ces citations est remarquable, et notamment l'attention extrême accordée à la page 189 du *Théétète*.

On constate que tous ces passages concernent de près ou de loin la question du langage. Le premier, de très loin celui auquel Wittgenstein se réfère le plus souvent, est emprunté à la discussion dans le *Théétète* sur la possibilité de l'opinion fautive. Le deuxième, du même dialogue, concerne le problème de la définition des éléments. Le troisième passage, tiré du *Cratyle*, provient de la défense par Cratyle du principe de l'imitation en vertu duquel les signes, et notamment les signes élémentaires, doivent ressembler aux choses qu'ils signifient. Le quatrième passage provient du *Charmide* et concerne la définition de la sagesse. L'accent mis par la citation de Wittgenstein révèle qu'il est frappé par la précision de Socrate « puisque tu sais parler grec ». C'est d'ailleurs cette mention qui fait directement l'objet de la citation, plus que la définition de la sagesse. Enfin, le cinquième passage également emprunté au *Charmide* concerne lui aussi la définition de la sagesse, mais c'est cette fois-ci sur le problème de sa généralité que Wittgenstein attire l'attention. Nous n'avons fait figurer dans ce premier relevé que les citations directes, mais Wittgenstein fait allusion à ces mêmes passages à de nombreuses reprises, quoique sans les citer directement. La constitution de ce réseau de citations et de reprises s'explique en partie par le mode de travail de Wittgenstein, qui conduit à la superposition de plusieurs versions différentes d'œuvres possibles à l'état de brouillon, et à la reprise fréquente de ces matériaux dans des projets ultérieurs. Cependant, ils montrent du même coup la place tout à fait privilégiée qu'occupent ces textes platoniciens dans le processus spécifiquement wittgensteinien de ressassement et de rumination de certaines idées directrices.

En plus de ces citations ou évocations de passages du corpus platonicien, on trouve également chez Wittgenstein de nombreuses allusions à Platon lui-même ou au platonisme, à Socrate<sup>152</sup>, ou encore de façon plus générale au dialogue socratique<sup>153</sup>. Ces allusions nous

---

<sup>152</sup> Les figures de Socrate et de Platon semblent interchangeable chez Wittgenstein. Dans la mesure où nous nous intéressons ici au point de vue wittgensteinien, nous faisons provisoirement nôtre cette confusion.

<sup>153</sup> Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut au moins attirer l'attention sur les allusions suivantes :

-*Recherches philosophiques* §48 : allusion directe à « l'exposé du *Théétète* ».

-*The Big Typescript*, p.23 : allusion à la distinction nom/verbe chez Platon ; p.54 : allusion au refus Socratique de considérer les usages d'un terme, quand on demande par exemple « qu'est-ce que la connaissance ? » ; p.56 : même allusion, même remarque ; p.176 : quasi-citation du *Philèbe* (Platon appelle l'espoir « un discours ») ; p.312 : nous ne sommes pas plus près aujourd'hui du sens du mot « réalité » que Platon ; p.317 : distinction entre « objet » et « complexe » chez Platon.

-*Cahier bleu*, p.20 : Le refus socratique de définir par une énumération ce qu'est la connaissance

-*Grammaire philosophique*, § 19 : Platon et la distinction nom-verbe ; §76 : allusion à Socrate qui blâme *Théétète* pour proposer une énumération à la place d'une définition.

apprennent tout d'abord que la connaissance que Wittgenstein a de Platon est loin de se limiter aux quelques passages directement cités. Elles nous permettent de dire que la connaissance de Wittgenstein s'étend à d'autres dialogues, au moins La République, le Ménon, le Phèdre, Le Banquet, le Parménide, le Lachès, l'Euthydème, le Protagoras, le Sophiste et le Philèbe. Il est par ailleurs important de noter que certaines des allusions les plus intéressantes proviennent de conversations, et non pas des carnets de Wittgenstein ou de ses cours. De ce point de vue, le matériau apporté par les témoignages de Drury<sup>154</sup> et de Bouwsma<sup>155</sup> est d'une valeur inappréciable. Ces conversations permettent de mesurer l'écart entre l'utilisation directe de Platon dans les écrits de Wittgenstein et l'importance que Platon semble avoir eue par ailleurs

---

-*Remarques sur les fondements des mathématiques*, §71 : allusion à la théorie platonicienne des propriétés comme « ingrédients » d'une chose. (prolongé par les réflexions du §72)

-*Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* : allusion à la doctrine platonicienne de l'âme, apparentée à celle de Schopenhauer.

-*MS 111*, p.16 : sur la distinction nom-verbe ; p.26 : allusion au *Théétète* sur la nature de la connaissance ; p.55 : les dialogues socratiques, quelle perte de temps ! repris dans *Culture and Value* ; p.69 : allusion au *Théétète*, sur Socrate, le refus de l'énumération, la généralité ; p.133 : pas plus près du sens de « réalité » que Platon, repris dans *Culture and Value*, p.192 : allusion à l'écriture du dialogue platonicien, passage de la parole vivante à l'écriture morte.

-*MS 119*, p.59 : la difficulté socratique à définir un concept, car chaque fois apparaît un usage qui ne correspond pas, repris dans *Culture and value*.

-*MS 133*, p.118 : allusion à Socrate, réduit-il le sophiste au silence « rightfully » ? repris dans *Culture and value*.

-*MS 169*, p.48 : allusions aux idées platoniciennes, peut-être de fausses idéalizations.

-*TS 219*, p.6 : sur le style des dialogues, et le jeu de questions-réponses. Platon nommé.

-*Les cours de Cambridge 1930-1933* (notes de G.E. Moore) in Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie* (TS 213, § 86-93) - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. p.96 : allusion au fait que ce qu'on appelle philosophie n'est pas exactement la même chose chez Platon ou Berkeley ; p.113 : même thème.

-Edition anglaise de Stern, Rogers & Citron, p.195 (Lecture 5 – 7 novembre 1932) : sur la conception platonicienne de l'essence et des ingrédients. Exemple du brandy, du whisky et de l'alcool pur ; p.233 (Lecture 2a – 23 janvier 1933) : Berkeley et Platon, l'usage du même mot de « philosophie » ; p.332 (May Term, 1933) : sur la conception platonicienne de l'essence ; p.343 (Lecture 5a – 15 mai 1933) : allusion à Platon qui affirme qu'on ne peut pas définir ce qu'est la connaissance alors que manifestement on connaît des choses.

-*Wittgenstein's Lectures in 1930-1932*, édition Desmond Lee. Exergue : citation en grec non traduite du *Sophiste* (263e). Vraisemblablement un ajout de Desmond Lee. (ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.)

-*Wittgenstein's Lectures in 1932-1935*, ed. Alice Ambrose, p.28 : sur le fait que ce que faisait Platon s'appelle aussi « philosophie » ; p.34 : allusion au fait que pour Platon, chercher l'essence, c'est chercher les ingrédients ; p.96 : allusion à Théétète, qui échoue à donner une définition parce qu'aucune définition ne parvient à formuler ce qui est commun.

-*DRURY* : « Conversations with Wittgenstein », p.127 : allusion au philosophe-roi (*République*) ; p.149 : allusion au *Théétète* et au fait que dans ce dialogue, Platon s'occupe du même problème que lui ! ; p.158 : allusion au *Parménide*, dialogue le plus profond que Platon ait écrit.

-*Conversations 1949-1951*, by O.K. Bouwsma, p.76 : Mention de *Euthydème*, *Protagoras*, *Philèbe*, *République*. La question du Bien est « trop compliquée » ; p.83 : allusion aux premiers dialogues, celui sur le courage notamment, et la réaction désabusée du lecteur : nous ne savons rien. Ce qui serait très « sain » ! Puis allusion à la laideur monstrueuse de Socrate, à son mélange de beauté et de laideur que W affirme bien comprendre, avec référence explicite au *Phèdre* que Bouwsma corrige : cela vient du *Banquet* ; p.56 : Bouwsma mentionne la théorie des idées de Platon. « Il s'en est emparé. Les idées ! Les modèles ! Il pensait que cette notion de modèle – les Juifs – les Anglais – les Allemands – était tout à fait naturelle pour rendre compte de la pensée, mais pas pour rendre compte de son activité réelle. » ; p.92 : Longue allusion (2 pages) critique sur l'argumentation dans les dialogues.

<sup>154</sup> Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*.

<sup>155</sup> Bouwsma et Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*.

pour lui, une importance croissante. Etant donné que c'est par accident que nous disposons d'informations supplémentaires sur la fréquentation des dialogues par Wittgenstein, on ne peut affirmer avec certitude que sa connaissance de Platon se limitait aux dialogues listés ci-dessus. On constate en revanche que si, de son propre aveu<sup>156</sup>, Wittgenstein a, dans les années qui précèdent sa mort, depuis longtemps abandonné la lecture des auteurs marquants de sa jeunesse, il ne cesse de fréquenter les dialogues de Platon.

### I.C.3.b – Pourquoi Wittgenstein cite-t-il Platon ou se réfère-t-il de façon plus ou moins directe à Platon ?

Il apparaît que les citations ou allusions de Wittgenstein à Platon sont liées à quelques motifs bien déterminés et récurrents.

#### I.C.3.b.i – Platon, archétype de l'essentialiste.

Dans certains cas, Wittgenstein se réfère à Platon comme au représentant emblématique de l'essentialisme. C'est alors moins Platon lui-même que le « platonisme » au sens 3 que Wittgenstein a en vue, références explicites qui s'accompagnent toujours d'une intention critique. C'est le cas par exemple de l'allusion assez fréquente à la conception platoniste de l'essence en termes d'ingrédients, qu'on trouve aux paragraphes 71 et 72 des Remarques sur les fondements des mathématiques, mais aussi dans les Cours de Cambridge des années 1932-1935<sup>157</sup>. C'est encore la même conception platoniste qu'évoquent les notes de Moore de la même époque, avec l'exemple du brandy et du whisky dont on chercherait l'essence commune dans l'alcool pur<sup>158</sup>.

Wittgenstein revient aussi très souvent sur la conception socratique de la définition. Il critique notamment l'idée selon laquelle la seule manière de définir correctement serait d'identifier l'essence comme élément commun à plusieurs choses. Le corollaire de cette idée est le rejet systématique par Socrate de toute définition qui se présenterait sous la forme d'une

---

<sup>156</sup> À propos de Kierkegaard, notamment, dans une conversation à l'automne 1948 : « I couldn't read him again now. » (Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. p.158)

<sup>157</sup> Ludwig Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1932-1935*, éd. par Alice Ambrose et Margaret Macdonald, trad. par Élisabeth Rigal (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992). p.34. « Le discours de Platon sur la recherche de l'essence des choses était très proche d'un discours sur la recherche des ingrédients d'un mélange, comme si les qualités étaient les ingrédients des choses ».

<sup>158</sup> Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. Cours du 07/11/1932, p.195.

énumération – comme par exemple la première définition de la science par Théétète<sup>159</sup>. Wittgenstein fait plusieurs fois référence à ce passage, notamment dans le Cahier bleu. Il y voit une idée par laquelle « la recherche philosophique a été entravée », car « elle a poussé le philosophe à rejeter les cas concrets, qui pourtant auraient seuls pu l'aider à comprendre l'usage du terme général<sup>160</sup> ». Dans les termes de Gerson, on aurait typiquement là l'opposition entre une approche « bottom-up » et une approche « up-down ». Et Wittgenstein de s'étonner du fait que Socrate refuse d'accorder à une telle énumération ne serait-ce que le statut d'un préliminaire à la définition. Le passage de la Grammaire philosophique qui reprend la même idée ajoute : « Mais notre réponse est faite d'une telle énumération et de quelques analogies »<sup>161</sup>. S'il est en effet impossible, comme le soutient Wittgenstein, de tracer des limites parfaitement nettes à l'utilisation de nos termes, la réflexion sur l'usage général d'un terme ne peut se faire qu'à partir de la considération de ses différents usages concrets. La méthode wittgensteinienne consiste alors justement à faire tout le contraire de Socrate, à ne pas commettre cette erreur de rejeter ce qui est une étape indispensable, et la première du processus. Ce que Wittgenstein conteste, c'est précisément l'idée selon laquelle la définition échoue si l'on découvre un usage du terme qui y échappe. Cela signifierait que la définition dans les langues naturelles est absolument impossible s'il est vrai qu'une définition close telle que celle recherchée par Socrate est une chimère. Voilà le piège dans lequel Socrate se trouverait pris sans s'en rendre compte :

c'est la difficulté qui rattrape Socrate lorsqu'il essaie de définir un concept. Encore et encore une nouvelle application du mot apparaît qui semble incompatible avec le concept auquel les autres applications nous ont menés. Nous disons : mais ce n'est pas cela ! – En un sens cependant, il en est bien ainsi ! et tout ce que nous pouvons faire, c'est répéter ces antithèses<sup>162</sup>.

Dans les langues naturelles, il semble bien qu'il y ait toujours un usage qui échappe à la définition : à maintenir l'exigence socratique d'une définition bien étanche, on se condamne à l'aporie. La recherche est entravée en ceci qu'on est aiguillé sur une impasse dès la première étape de l'examen. Or c'est précisément pour apporter une solution à ce problème socratico-platonicien que Wittgenstein élabore la notion de ressemblance de famille.

Dans une critique toujours adressé à l'essentialisme platoniste, Wittgenstein qualifie aussi les « Idées » de fausses généralisations. Il y a là l'une des tendances naturelles de l'esprit identifiées par Wittgenstein à la source de la métaphysique : nous avons un besoin de généralité

---

<sup>159</sup> *Théétète*, 146d-147c.

<sup>160</sup> Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun. Cahier bleu*, p.20.

<sup>161</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. §76.

<sup>162</sup> *MS 119*, p.59. (Wittgenstein, « Wittgenstein's Nachlass the Bergen Electronic Edition. »)

qui nous pousse d'une part à essayer d'unifier quoi qu'il en coûte en cherchant ce que peuvent avoir de commun les réalités qui reçoivent le même nom et d'autre part à négliger le singulier, les cas particuliers.

De façon plus générale, Wittgenstein s'en prend souvent au platonisme en tant que paradigme d'un dogmatisme métaphysique dépassé, ne reposant que sur les plus grossières illusions substantialistes. C'est du moins de cette façon qu'il semble comprendre la théorie platoniste de l'âme, lorsque, dans une remarque à propos du Rameau d'or de Frazer, Wittgenstein l'assimile purement et simplement à la conception des Malais, lesquels « se représentent l'âme humaine comme un petit homme qui correspond exactement par sa forme, ses proportions et même son teint à l'homme dans le corps duquel il réside »<sup>163</sup>. Wittgenstein y voit une théorie infantile, mais sans l'attrait de l'imaginaire enfantin.

#### I.C.3.b.ii – Le problème de l'application du langage à la réalité.

Un autre motif important de références à Platon concerne l'harmonie du langage et de la réalité, et la représentation, thèmes qui se trouvent au cœur des préoccupations de Wittgenstein depuis le *Tractatus logico-philosophicus*. Dans ce traité, Wittgenstein expose une conception qu'il présente comme une solution définitive au problème de l'application du langage à la réalité. Cette solution passe par l'atomisme logique, auquel s'articule une conception isomorphiste du langage. Or Wittgenstein est par la suite conduit au rejet de l'atomisme logique et de ses implications<sup>164</sup>. Le problème de l'application du langage à la réalité se repose alors sur d'autres bases, et appelle une solution nouvelle, dont l'élaboration progressive, centrée en particulier sur la notion de grammaire, constitue ce qu'on appelle sa seconde philosophie. C'est justement dans cette période de transition que Wittgenstein découvre dans l'œuvre de Platon au moins trois points de résonance.

Wittgenstein découvre d'abord que le problème de l'atomisme linguistique est déjà posé dans toute sa radicalité chez Platon. Cette question est donc à l'origine d'un certain nombre de références directes à des passages sur lesquels Wittgenstein ne pouvait pas manquer de s'arrêter.

---

<sup>163</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophica III - Conférence sur l'éthique - Remarques sur le rameau d'or de Frazer - Cours sur la liberté de la volonté*, trad. par Jean-Pierre Cometti, Gérard Granel, et Élisabeth Rigal (Mauvezin: Ed. TER, 2001).

<sup>164</sup> Nous reviendrons de façon détaillée dans le chapitre 3 sur le débat concernant la possibilité d'attribuer effectivement à Wittgenstein les conceptions exposées par le *Tractatus*. Ce qui compte simplement pour l'instant est que l'on trouve, dans le texte, ce type de conception. L'atomisme logique de Wittgenstein sera quant à lui étudié dans le chapitre 4.

Une attention toute particulière est ainsi prêtée au problème de la définition des éléments dans le *Théétète*. Ce passage est très important aux yeux de Wittgenstein : en atteste la longueur inhabituelle de la citation et le fait qu'elle ait été retenue pour les *Recherches* (§46). Le problème de l'application du langage à la réalité passe bien évidemment par la question de la nature de la relation entre le nom et ce qu'il dénomme, question reliée à celle concernant l'apprentissage des significations : je peux apprendre une signification par définition ostensive – par exemple, on me montre du doigt un camion de pompiers pour m'indiquer à quoi correspond le mot « rouge » –, mais il faut pour cela que je sache déjà ce que l'on veut me dénommer, c'est-à-dire la couleur. Autrement, « rouge » pourrait tout aussi bien désigner la notion de véhicule, de mouvement, etc. « La définition ostensive explique l'emploi – la signification – d'un mot si le rôle que ce mot doit généralement jouer dans le langage est déjà clair »<sup>165</sup>, mais dans le cas contraire, elle n'explique rien du tout. On se trouve alors face à l'alternative suivante : ou bien on explique un mot par d'autres mots, mais alors on ne sort pas du langage, et l'on n'élucide pas avec quelles antennes on touche le réel, ou bien on explique le mot par référence à la chose directement. C'est cette deuxième possibilité qui conduit à penser que les noms doivent toujours désigner des choses absolument simples, et qui est à l'origine de l'« étrange conception » russellienne selon laquelle ce sont les pronoms « ceci » ou « cela » qui sont les noms véritables : ce sont en effet les équivalents linguistiques du geste ostensif, ils paraissent sélectionner tel ou tel objet dans un environnement complexe, mais ne sont en eux-mêmes porteurs d'aucune précision indépendamment d'un geste concret accompagnant la parole<sup>166</sup>. Les difficultés de la définition ostensive nous font apparaître comme obscure la relation entre le mot et l'objet, et c'est pour sortir de cette obscurité que nous formulons la nécessité selon laquelle le nom devrait désigner une chose absolument simple ; or, c'est précisément dans ce passage du *Théétète* que Wittgenstein découvre ce qui est sans doute la première formulation d'une telle nécessité : s'il est nécessaire que les noms désignent des choses simples, c'est parce qu'une définition ou explication de ces éléments est logiquement impossible. Une définition consiste en effet en une proposition, c'est-à-dire un « entrelacement » des noms, mais elle ne peut elle-même engendrer les noms élémentaires. Postuler que la réalité est composée de parties constituantes élémentaires offre une solution au problème de l'application du langage au réel dans la mesure où cela permet de situer

---

<sup>165</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §30.

<sup>166</sup> Wittgenstein. §45. « On pourrait dire : “Le mot « ceci » a une signification aussi longtemps qu'il y a un *ceci*, que *ceci* soit simple ou composé.” – Mais cela ne fait pas pour autant de ce mot un nom. Au contraire, car un nom n'est pas employé avec un geste ostensif, mais simplement expliqué par lui ».

précisément à quel niveau s'effectue la liaison, et comme Wittgenstein le rappelle lui-même, telle est la solution proposée dans le *Tractatus*. C'est la solution qui est envisagée à un certain moment du *Théétète* par les interlocuteurs. Le passage des *Recherches* montre la liaison nécessaire entre une solution de ce type et l'approche platoniste tout en la rejetant : une telle solution n'est pas du tout nécessaire, car il est impossible d'isoler les constituants simples de la réalité<sup>167</sup>.

L'attention de Wittgenstein ne pouvait pas non plus manquer d'être retenue par la façon dont Platon pose le problème de la ressemblance entre noms et objets, notamment dans le *Cratyle*. La tension entre origine naturelle et origine conventionnelle du signe linguistique fait partie de celles qui animent la réflexion de Wittgenstein de façon sous-jacente. C'est encore une fois la relation du langage et de la réalité qui est en question : on pourrait être tenté de soutenir que c'est par la ressemblance que le mot est relié à la chose comme son signe. Le mot, en un certain sens, porterait la marque de la chose. *Cratyle* est prisonnier de ce que suggère une telle image : selon lui, sans une telle relation, la façon dont le mot pourrait signifier devient obscure et incompréhensible. Aussi présente-t-il son idée comme une évidence : « De façon générale et pour quoi que ce soit, Socrate, c'est par un objet ressemblant qu'il importe de faire voir ce qu'on fait voir, et non par le premier objet venu » (434a). C'est en fait une idée très semblable qu'on retrouve au fondement de la théorie de la proposition-image à l'œuvre dans le *Tractatus* : le mot n'imité pas directement la chose, mais les phrases signifient bien en ceci qu'elles représentent la structure logique du monde. Dans les deux cas, on est prisonnier de l'idée selon laquelle le langage devrait constituer une représentation. La citation de Wittgenstein s'arrête justement sur le principe énoncé par *Cratyle* et en esquisse l'examen. La position de *Cratyle* consiste à soutenir que n'importe quel signe ne peut pas faire l'affaire, mais c'est ne pas comprendre le fonctionnement d'un signe, en avoir une conception que Wittgenstein qualifie de magique plutôt que de logique<sup>168</sup>. Il importe en fait de distinguer le sens d'un signe et l'effet qu'il produit<sup>169</sup>. Ce rejet de la conception cratyléenne ne clôt cependant pas la discussion. Il est commode de qualifier la seconde philosophie de Wittgenstein de « conventionnaliste », mais il s'agit d'un conventionnalisme averti, et au moins parfaitement conscient des difficultés éprouvées par Hermogène dans le même dialogue. En ce sens,

---

<sup>167</sup> Ce problème est pleinement examiné dans notre chapitre 4.

<sup>168</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript, TS. 213*, éd. par C. Grant Luckhardt et Maximilian Aue, German-English scholar's ed (Malden, MA: Blackwell Pub, 2005). p.35.

<sup>169</sup> Ce point est explicité dans les *Recherches*, §498.

Wittgenstein développe une solution subtile et sophistiquée présente en germes dans le *Cratyle*<sup>170</sup>.

Enfin, Wittgenstein se réfère avec une insistance toute particulière au passage du Théétète concernant la possibilité de dire le faux. Là encore, il trouve posée radicalement une question qui anime sa propre réflexion depuis son commencement. Par exemple, cette possibilité semble mise en cause par certaines manières de concevoir le sens dans un lien de dépendance avec la vérité des propositions. Une telle conception rend énigmatique le fait qu'une proposition pourvue de sens soit fautive, et c'est alors la possibilité pour une proposition d'être fautive qui peut paraître inexplicable. Ce problème apparaît déjà dans le *Tractatus*, et c'est une confusion sur laquelle Wittgenstein revient régulièrement. Or, nous verrons<sup>171</sup> que sur ce point, Wittgenstein analyse la négation dans des termes qui ne sont pas sans rappeler ceux du Sophiste.

#### I.C.3.b.iii – Une première théorie de la proposition.

Un autre point sur lequel Wittgenstein insiste est l'attribution à Platon de la première distinction théorique entre nom et verbe<sup>172</sup>, telle que celle-ci se trouve explicitement exposée par Aristote dans le traité sur l'interprétation<sup>173</sup>. Wittgenstein se réfère alors à Platon comme à l'auteur de la première théorie de la proposition, mais le contexte de cette référence est significatif. Wittgenstein s'y réfère notamment dans un passage du *Big Typescript*<sup>174</sup> alors qu'il évoque la conception augustinienne, c'est-à-dire une « conception philosophique primitive du langage » (nous soulignons). On reconnaît là ce qui devient le point de départ des *Recherches Philosophiques* : la conception d'Augustin pour qui apprendre une langue consiste à associer des noms à des choses. Wittgenstein souligne qu'Augustin n'emploie que le terme « noms » pour désigner les mots en général. Selon lui les « noms » d'Augustin peuvent aussi probablement désigner les verbes – les noms proprement dits seraient alors des noms de choses, et les verbes des noms d'actions –, mais Wittgenstein ajoute qu'il est clair qu'Augustin pense

---

<sup>170</sup> Le chapitre 4 dans son intégralité est consacré à l'élucidation de cette parenté entre Wittgenstein et le Socrate du *Cratyle*.

<sup>171</sup> Également dans le chapitre 4.

<sup>172</sup> *Sophiste*, 261e.

<sup>173</sup> Voir les quatre premiers chapitres du traité *Sur l'interprétation*, 16a-17a5, Aristote, *Oeuvres complètes*, éd. par Pierre Pellegrin (Paris: Flammarion, 2014). p.67-69.

<sup>174</sup> Wittgenstein, *The Big Typescript*, TS. 213. p.23.

d'abord et avant tout le langage à travers cette notion de nom, que le nom est premier. La référence à Platon à ce moment précis montre que Wittgenstein lui reconnaît au moins le mérite de ne pas avoir pensé seulement le langage à travers la notion de nom, mais d'avoir mis le verbe au même niveau élémentaire : le verbe n'est pas un nom d'action, il est un élément du langage au même titre que le nom, et il n'y a de vraie proposition que dans leur entrelacement ; comme le fait bien voir l'Étranger, « le discours ne surgit pas des noms prononcés isolément, les uns après les autres, pas plus que des verbes énoncés séparément des noms »<sup>175</sup>, mais de la liaison des noms et des verbes qui peuvent s'harmoniser. S'il y a une conception platonicienne du langage, elle est donc moins primitive que celle d'Augustin<sup>176</sup>, mais aussi moins primitive que celle que l'on trouve dans le *Tractatus*. Dans la proposition 4.22 en effet, Wittgenstein écrit que « la proposition élémentaire consiste en noms », qu'elle consiste en un certain « assemblage, un enchaînement de noms »<sup>177</sup>, mais cette interdépendance, qui tient à la forme logique du monde, fait partie de ce que la proposition ne peut pas dire. Certes, Wittgenstein insiste sur le fait que les noms doivent être reliés, mais la théorie ainsi proposée est manifestement insuffisante car incomplète, restreinte par cette idée qu'au niveau élémentaire, il ne peut y avoir que le nom. Au moment où il revient sur les conceptions du *Tractatus*, Wittgenstein ne peut qu'être frappé par ce passage du Sophiste.

#### I.C.3.b.iv – Identité et progrès de la philosophie.

Un autre motif important de références à Platon concerne le problème de l'identité de la philosophie. Dans quelle mesure ce que nous<sup>178</sup> faisons, et qui prend le nom de philosophie, relève-t-il de la même démarche et des mêmes méthodes que celles employées par Platon ? Que reste-t-il de la discipline pratiquée par Platon, si ce n'est un nom ? La position de Wittgenstein par rapport à ce problème est équivoque. La question a été abordée très directement dans un

---

<sup>175</sup> *Sophiste*, 262a.

<sup>176</sup> Cela ne signifie pas que ce que décrit Augustin n'est pas un jeu de langage qui peut tout à fait bien fonctionner – je crie « dalle ! » et un maçon m'apporte une dalle. On se trompe en revanche si l'on considère qu'un tel jeu de langage peut être considéré comme une description élémentaire donnant le principe de fonctionnement de tout langage. La conception augustiniennne est erronée en ce qu'elle prétend être une théorie du langage. La conception platonicienne de la proposition est, de ce point de vue, beaucoup plus satisfaisante, même si elle aussi présente le jeu comme beaucoup plus simple qu'il n'est en réalité.

<sup>177</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. 4.22, p.144.

<sup>178</sup> L'usage de ce pronom chez Wittgenstein pourrait en soi faire l'objet d'une thèse. L'interprétation du pronom « nous » dans certains passages induit en effet toute une interprétation de la philosophie de Wittgenstein et de ses intentions. L'usage du « nous » wittgensteinien est donc hautement problématique.

cours de 1933, mais la teneur du propos n'est pas tout à fait la même selon qu'on se réfère aux notes de Moore ou à celles d'Ambrose. La comparaison des deux passages est instructive :

- Moore : Ce cas était à ses yeux comparable à celui où l'on désignerait ce qu'il faisait sous le nom de « philosophie », car il ne s'agissait pas du même genre de chose que ce que Platon ou Berkeley avait fait, bien que nous puissions avoir l'impression que ce qu'il faisait, même s'il s'agissait réellement de quelque chose de différent, « remplaçait » ce que Platon et Berkeley avaient fait<sup>179</sup>.

- Ambrose : Ma méthode constante est de mettre en évidence des erreurs de langage. J'emploierai le mot « philosophie » pour désigner l'activité consistant à mettre en évidence des erreurs de ce genre. Pourquoi souhaité-je nommer philosophie notre présente activité, alors même que nous appelons aussi philosophie celle de Platon ? Peut-être en raison d'une certaine analogie existant entre ces activités, peut-être aussi en raison du développement ininterrompu de la matière. À moins encore que la nouvelle activité ne prenne la place de l'ancienne parce qu'elle dissipe effectivement les malaises mentaux que l'ancienne était supposée dissiper<sup>180</sup>.

On voit que la question est explicitement posée par Wittgenstein, et la référence à Platon ne doit rien au hasard : c'est vers lui que Wittgenstein se tourne lorsqu'il s'agit de situer sa propre démarche par rapport à ce qui est reconnu de façon éminente comme l'essence de la philosophie. Moore va tout droit à la solution : ce que nous faisons est autre chose que ce que faisait Platon et a pour but d'en prendre la place. La notation d'Ambrose, plus fine, n'escamote pas deux points importants : 1) c'est Wittgenstein lui-même qui s'interroge sur l'identité de son activité avec celle de Platon ; et 2) avant de « remplacer » purement et simplement Platon, il faut réellement prendre en considération l'analogie des démarches, et la continuité d'une tradition : il y a bien une activité qui, de Platon à Wittgenstein et au sein d'une même ère culturelle, reçoit de façon permanente le nom de « philosophie », et cette continuité pose en soi déjà un problème. Par ailleurs, entre ce que fait Wittgenstein et ce que faisait Platon, il y a bien une certaine analogie qui pourrait prendre la forme d'un air de famille. Quoi qu'il puisse en être du caractère iconoclaste de sa pensée, Wittgenstein admet ces faits sans réserve.

L'identité et la continuité de la philosophie posent aussi la question de son éventuel progrès. La différence entre Platon et Wittgenstein n'est plus abordée qualitativement, mais quantitativement : en tant qu'il y a bien une certaine analogie entre ce que « nous » faisons et ce que faisait Platon, il ne semble pas illégitime de se demander si nos connaissances se sont améliorées dans le domaine. Si, aux yeux d'auteurs comme Frege ou Carnap, l'analyse logique du langage permet de résoudre ou au moins de mieux poser les questions traditionnelles, ce n'est pas le cas de Wittgenstein. Dans une remarque pleine d'ironie, ce dernier pose le problème de l'absence de progrès philosophique depuis Platon d'une façon tout à fait frappante :

---

<sup>179</sup> Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. p.116.

<sup>180</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1932-1935*. p.43.

Je lis : « ...Les philosophes ne sont pas plus près de la signification de « réalité » que ne l'était Platon... ». Quelle étrange situation ! Comme il est singulier que Platon ait pu aller aussi loin ! Ou que nous n'ayons pu aller plus loin. Est-ce parce que Platon était si malin<sup>181</sup> ?

On voit ici que l'ironie féroce apparemment dirigée contre Platon a en fait réellement pour cible tous ceux qui pensent avoir progressé depuis Platon. Dans la perspective qui est la nôtre, ce problème est important dans la mesure où l'approche résolument anachronique que nous proposons ici interroge radicalement l'identité de la philosophie depuis Platon et ses prétendus progrès<sup>182</sup>.

#### I.C.3.b.v – La question de l'écriture philosophique.

Le dernier motif pour lequel Wittgenstein se réfère à Platon est l'écriture de la philosophie, ou plus précisément le style platonicien. Wittgenstein se montre particulièrement sensible à la forme prise par l'expression de la pensée chez Platon. De façon très générale, on peut d'ores et déjà avancer que cette forme tout à fait particulière provient de la combinaison unique entre dialogue et mythes. À ces caractères formels correspondent certains traits comme le recours aux analogies et aux paradigmes, mais aussi un tour souvent aporétique, ainsi que la difficulté à attribuer à l'auteur des thèses bien déterminées. De ce point de vue, la signification des dialogues ne semble pas plus univoque que celle des mythes : le texte platonicien est un texte, si ce n'est équivoque, du moins plurivoque. Ces deux aspects, le dialogique et le mythologique, semblent avoir impressionné Wittgenstein et suscitent un certain nombre de réactions aussi bien critiques qu'élogieuses. L'attention qu'il y apporte est un autre témoignage du souci extrême qu'entretient Wittgenstein quant à l'expression de ses propres pensées. Par ailleurs, il semble que l'exemple de l'écriture platonicienne ait eu à partir de 1931 une influence importante sur l'écriture de Wittgenstein.

Le rapport de Wittgenstein à la forme dialogique platonicienne est ambivalent. Cette forme lui inspire principalement deux critiques. Un premier reproche vise l'apparence de confusion et d'équivocité que peuvent donner les dialogues, l'impression que l'examen ne mène à rien. On en trouve une expression frappante dans une remarque de 1931, alors que Wittgenstein vient seulement de découvrir Platon : « Quand on lit les dialogues socratiques, on

---

<sup>181</sup> Wittgenstein, *The Big Typescript, TS. 213*. p.34.

<sup>182</sup> C'est à ce problème, qui conduit à interroger notre méthode, que sera consacrée une partie de notre chapitre 2.

a le sentiment d'un effroyable gaspillage de temps ! À quoi bon ces arguments qui ne prouvent rien et n'éclaircissent rien ? »<sup>183</sup>. Le *Théétète* que Wittgenstein cite si souvent est un bon exemple d'examen frustrant : tout semble fait pour donner au lecteur l'impression d'un progrès vers une définition correcte de la science, et la conclusion du dialogue conduit pourtant à rejeter la dernière définition tout autant que la première. Le lecteur peut alors être en droit de s'interroger sur l'existence même d'une progression : qu'a-t-on appris s'il s'avère que nous ne pouvons pas du tout répondre à la question que nous avons posée ? Si nous n'avons pas réussi à répondre, tout le discours et les arguments déployés entre temps peuvent-ils avoir quelque valeur pour nous ? En un certain sens, nous nous trouvons ici face un problème semblable à celui rencontré par les interprètes du *Tractatus* : de même qu'on peut se demander s'il y a plusieurs sortes de non-sens, on pourrait se demander ici s'il y a des définitions plus ou moins incorrectes de la science, ou si toutes doivent être rejetées au même titre. Peut-être les définitions successives de la science ont-elles une fonction similaire à l'échelle du *Tractatus*<sup>184</sup>.

Un deuxième reproche consiste à soutenir que les dialogues socratiques ne sont que de pseudo-discussions dépourvues de véritables arguments. Cette critique apparaît notamment dans les conversations avec Bouwsma :

À peu près à ce moment-là, nous étions assis sur un banc et il a commencé à parler de la lecture de Platon. Les arguments de Platon ! Ses simulacres de discussions ! L'ironie socratique ! La méthode socratique ! Les arguments étaient mauvais, les simulacres de discussions trop grossiers, l'ironie socratique de mauvais goût – pourquoi ne pas être direct et dire ce qu'on a à l'esprit ? Pour ce qui est de la méthode socratique dans les dialogues, elle n'y apparaît simplement pas. Les interlocuteurs sont niais, n'ont jamais aucun argument de leur propre crû, disent « Oui » et « Non » selon le bon plaisir de Socrate. Ils sont stupides. Personne ne se bat vraiment contre Socrate<sup>185</sup>.

Ici, c'est surtout l'absence d'interlocuteur sérieux qui justifie la charge contre les dialogues. Le dialogue platonicien est présenté comme simulacre d'une authentique discussion, c'est-à-dire simplement comme la transcription dialoguée, mais bien artificielle, de ce qui n'est au fond qu'un monologue. L'absence de véritable argumentation s'explique par la bienveillance du répondant : à aucun moment Socrate n'est véritablement mis en difficulté par son interlocuteur, il n'a donc pas besoin d'argumenter sérieusement. Le reproche paraît cependant injuste si l'on

---

<sup>183</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.67.

<sup>184</sup> Certes, une telle suggestion n'est pas du tout innocente : elle engage une interprétation de Platon où ses méthodes et ses intentions sont revues avec des lunettes wittgensteiniennes. Elle conduit à lire le *Théétète* au second degré, d'après une intention thérapeutique qui n'y est pas évidente et qui s'écarte quelque peu de la lecture habituelle. Reste qu'une telle interprétation, bien que suggestive, est possible. Nous reviendrons largement sur ces aspects de Platon et de Wittgenstein en tant qu'il se rattachent au « dispositif ironiste » (voir section III.B ci-dessous).

<sup>185</sup> Bouwsma et Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. p.92.

considère les dialogues dans lesquels Socrate est réellement tenu d'argumenter, soit par des interlocuteurs bienveillants mais en même temps très exigeants, comme Simmias et Cébès dans le *Phédon*, soit par des interlocuteurs franchement hostiles et malveillants comme Calliclès dans le *Gorgias*, soit pour répondre aux objections d'un interlocuteur d'une stature aussi imposante que Parménide – on peut aussi évoquer l'attitude déconcertante de Socrate dans *l'Euthydème*, dialogue où il n'apparaît pas en majesté. Or Wittgenstein appréciait tout particulièrement le *Parménide*, et ce reproche ne peut être fondé sur la méconnaissance. Nous reviendrons sur le rapport de Wittgenstein à la forme dialogue dans une prochaine section<sup>186</sup>.

#### I.C.4 – Les wittgensteiniens et Platon.

D'une façon qui pourrait sembler plus anecdotique, mais qui n'est pas sans signification, on peut aussi remarquer que Platon est une référence importante pour certains élèves de Wittgenstein, et ce bien que Platon ne soit que très peu abordé dans ses cours<sup>187</sup>.

L'exemple le plus manifeste est celui de Desmond Lee. Proche ami de Wittgenstein et éditeur des cours de Cambridge pour la période 1930-1932, Lee devient par la suite un spécialiste de la philosophie ancienne. Après des travaux sur Aristote et Zénon d'Elée, on lui doit au moins trois traductions de Platon, *La République*, *le Timée*, et *le Critias*. Nous avons déjà évoqué les travaux consacrés par Elizabeth Anscombe à la philosophie ancienne. On peut aussi mentionner Peter Geach, auteur d'un article consacré à *l'Euthyphron*, et dans lequel il fait du dialogue platonicien une référence indispensable pour tout étudiant en philosophie, à la fois profondément connecté avec les problèmes de la philosophie moderne, mais aussi modèle méthodologique<sup>188</sup>.

L'exemple de Drury est particulièrement intéressant. Cet étudiant et ami fidèle de Wittgenstein, devenu psychiatre après avoir été tenté successivement par la prêtrise et la philosophie, n'a cessé d'affirmer l'actualité de Platon pour la psychologie moderne. Or il apparaît que c'est par l'entremise de Wittgenstein que Drury a réellement lu Platon. Drury rapporte une anecdote très révélatrice de la valeur qu'avait Platon aux yeux de son maître et ami :

---

<sup>186</sup> Voir ci-dessous, section III.C.2.

<sup>187</sup> En restant parcimonieux, on peut s'autoriser ici quelques arguments fondés sur la biographie voire l'anecdote. Dans le cas d'un auteur aussi déroutant que Wittgenstein, ces éléments peuvent s'avérer éclairants.

<sup>188</sup> « Un autre bénéfice que le lecteur pourrait retirer de la lecture de *l'Euthyphron* est d'apprendre à se prémunir contre certaines erreurs courantes et certains tours argumentatifs propres aux disputes morales. » in P. T. Geach, « Plato's "Euthyphro": An Analysis and Commentary », *The Monist* 50, n° 3 (1966): 369-82.

J'étais en camp près de Bayeux après le débarquement de Normandie<sup>189</sup>. Une lettre de Wittgenstein me disant qu'il était en train de lire le Théétète de Platon : « Dans ce dialogue, Platon s'occupe des mêmes problèmes sur lesquels j'écris ». Un peu plus tard, il m'envoya un exemplaire de la traduction du Théétète et je m'efforçai de le lire malgré les difficultés de la vie au camp. Je dus lui répondre en disant que je trouvais cela « froid ». Sa réponse fut : « C'était très loin d'être froid lorsque ce fut écrit. »<sup>190</sup>.

On voit donc que l'anti-platonisme de Wittgenstein ne saurait coïncider avec le rejet de Platon lui-même ou de son œuvre. Au contraire, Platon est une référence majeure pour Wittgenstein.

## I.D – Un air de famille

L'antiplatonisme manifeste des concepts wittgensteiniens ne doit pas occulter des affinités profondes entre les deux philosophes. Nous pouvons d'ores et déjà exposer quelques-unes de ces affinités, et nous pourrions montrer qu'elles se nouent au fond à partir de la question des limites du langage.

### I.D.1 – Wittgenstein, un philosophe antique ?

Wittgenstein affirme souvent son inactualité. Le projet de préface qu'on trouve dans les *Remarques mêlées* ne laisse aucun doute quant à la façon dont Wittgenstein se situe par rapport à l'esprit de la civilisation européenne contemporaine. Le livre en question, avertit-il, est écrit dans un esprit que le lecteur risque de ne pas comprendre :

C'est un esprit qui, à ce que je crois, est autre que celui du courant principal de la civilisation européenne et américaine. [...] C'est sans sympathie que je regarde le fleuve de la civilisation européenne, sans compréhension pour ses fins – à supposer qu'elle en ait. [...] Bref, mon but est autre que celui des savants, et la façon dont ma pensée se meut est différente de la leur<sup>191</sup>.

Pour Wittgenstein, la civilisation occidentale contemporaine se caractérise par la place qu'elle accorde à la science, à la technique et au progrès. Cela permet du même coup de comprendre en quoi selon lui les arts modernes sont décadents, car dans une telle civilisation, « les natures authentiques et fortes se détournent du domaine des arts pour se tourner vers autre chose ». Ce n'est pas la valeur humaine qui diminue – Wittgenstein répète bien que son rejet ne coïncide

---

<sup>189</sup> Drury avait été incorporé dans le service médical de l'armée britannique et participé à ce titre au débarquement de juin 1944 en Normandie.

<sup>190</sup> Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. p.149.

<sup>191</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p. 58.

pas avec un jugement de valeur –, mais celle-ci se déploie dans des modes d'expression pour lesquels Wittgenstein n'a pas de sympathie<sup>192</sup>. C'est le mode d'expression artistique, propre aux époques de haute culture, qui lui est naturelle. Ce mode d'expression s'accompagne d'une certaine conception du monde qui ne coïncide en aucun point avec la conception contemporaine telle qu'elle se manifeste dans ses productions principales : l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme (c'est Wittgenstein qui énumère).

Certains commentateurs considèrent ainsi que la conception ancienne de la philosophie serait beaucoup plus en accord avec la pratique wittgensteinienne que la conception moderne. La proposition 6.372 du *Tractatus*, qui commente la distinction entre nécessité réelle et nécessité logique, laisse bien entendre de quel côté Wittgenstein se situe lui-même lorsqu'il raille la dévotion des modernes pour les lois de la nature, croyant y trouver l'explication ultime de toutes choses. Il y a là une racine de l'illusion moderne : « Les Anciens y voient cependant plus clair, dans la mesure où ils reconnaissent une claire limitation, tandis que dans le nouveau système, il doit sembler que tout serait expliqué<sup>193</sup> ». Les Anciens étaient en fait plus raisonnables, plus clairvoyants, en renvoyant l'explication aux dieux ou au destin. Et comme le remarque Rupert Read, les modernes ont selon Wittgenstein régressé par rapport aux Anciens en ceci qu'ils ont l'impression illusoire d'avoir progressé alors qu'ils sont exactement au même point<sup>194</sup>.

Il est certain que Wittgenstein n'a finalement guère en commun avec des philosophes comme Russell ou Carnap, qu'il a pourtant côtoyés, et dont les travaux ont été à un moment donné très étroitement reliés aux siens. Bien qu'il constitue lui-même l'une des sources les plus importantes de la philosophie analytique, Wittgenstein ne saurait être lui-même considéré comme un philosophe analytique. Il est clair qu'il n'appartient pas non plus à la catégorie des philosophes classiques bâtisseurs de systèmes, et le genre de philosophie scolastique pratiquée

---

<sup>192</sup> On peut ainsi mieux comprendre une réaction de Wittgenstein rapportée par Drury et qui pourrait autrement sembler choquante. Voyant successivement dans deux vitrines, d'abord les portraits de Russell, Freud et Einstein, puis ceux de Beethoven, Schubert et Chopin, Wittgenstein confesse : « je ressentis profondément la terrible dégénérescence qui s'est abattue l'esprit humain en l'espace d'un siècle » (Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. p.112). Cela ne signifie pas qu'Einstein, Freud ou Russell sont en soi moins estimables, mais que les grandes et fortes natures, qui s'exprimaient auparavant par la musique, s'expriment désormais par la science ou dans une philosophie d'esprit scientifique. C'est précisément en cela que Wittgenstein ne se sent pas appartenir à son époque.

<sup>193</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. 6.372, p.220.

<sup>194</sup> Rupert Read, « On Philosophy's (Lack of) Progress: From Plato to Wittgenstein (and Rawls) », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 249-80.

par les médiévaux lui est tout aussi étranger. Peut-on dire que Wittgenstein a quelque affinité avec les penseurs antiques, et plus exactement avec les penseurs grecs ? Une chose est certaine, Wittgenstein signale lui-même un point commun entre penseurs grecs et penseurs juifs. On essaie toujours de faire entrer ces derniers dans les catégories de la civilisation occidentale alors qu'elles sont inadéquates. En revanche, « que les penseurs grecs n'aient été ni des philosophes au sens occidental, ni des savants au sens occidental [...] cela est clair pour beaucoup. Mais il en va de même aussi pour les juifs<sup>195</sup> ». Wittgenstein pense ici à Weininger, mais il n'est pas exclu qu'il se situe lui-même dans la même catégorie. En tant que penseur juif, Wittgenstein aurait en commun avec les penseurs grecs de l'antiquité de n'être ni philosophe ni savant au sens occidental et contemporain du terme. Une telle affinité se manifesterait par exemple dans l'approche wittgensteinienne de l'éthique<sup>196</sup>, et dans le fait qu'une conception philosophique s'incarne d'abord et avant tout dans une pratique dont elle est indissociable. En un certain sens, l'exigence morale atteint chez Wittgenstein une intensité qui rappelle les grandes figures du stoïcisme antique, ou encore la figure de Socrate, dont l'œuvre philosophique, non écrite, n'est pas autre chose qu'une certaine manière de vivre. Chez Wittgenstein, l'engagement philosophique a bien quelque chose qui le rapproche de la façon ancienne de philosopher.

#### I.D.2 – Un caractère religieux ou mystique.

L'affinité de Platon et de Wittgenstein se manifeste également dans le rapport tout à fait particulier que leur pensée entretient avec le domaine religieux ou mystique. On pourrait dire qu'en un sens, leur philosophie implique une relation avec le mystique, tout en maintenant le mystique à distance. On apprécie aisément la différence de tonalité qui existe, d'une part entre Platon et Aristote, d'autre part entre Wittgenstein et Russell : la philosophie des seconds exclut complètement le mystique. En dépit de son attention aux questions concernant la logique, ce qui le rapproche des premiers philosophes analytiques, Wittgenstein est aussi attiré par les questions éthiques et religieuses, et il se trouve tout autant marqué par Kierkegaard et Tolstoï que par les Fondements de l'arithmétique de Frege ou les Principia de Russell. La conférence

---

<sup>195</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.70.

<sup>196</sup> C'est ce que suggère par exemple Cecilia Rofena, « The Scales and the Compass of Philosophy: Wittgenstein in the Mirror of Plato », in Cecilia Rofena, « The Scales and the Compass of Philosophy: Wittgenstein in the Mirror of Plato », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 72-99.

sur l'éthique et les réflexions de Wittgenstein sur la croyance – notamment à partir de sa lecture de William James – montrent assez bien que l'attitude de Wittgenstein vis-à-vis du religieux est en complète opposition avec celle des positivistes. Il n'est pas utile non plus de rappeler l'importance du mystique dans le *Tractatus*, puisqu'il s'agit du point le plus connu, celui précisément à partir duquel Russel est conduit à prendre ses distances. On apprécie cependant de façon tout aussi claire ce qui sépare Platon des pythagoriciens, des orphiques, et des néo-platoniciens, ou ce qui distingue Wittgenstein d'authentiques irrationalistes. La position de ces deux auteurs est donc ambivalente, car ils ne basculent jamais dans un mysticisme où le discours ne serait plus sous le contrôle du raisonnement. Platon et Wittgenstein ont donc également pour point commun d'entretenir avec le mystique et les limites du rationnel un rapport complexe et quelque peu ambigu.

### I.D.3 – Des philosophes sans thèse.

Un point commun tout à fait frappant entre Platon et Wittgenstein est la difficulté à leur attribuer des thèses, ou ce qui revient au même, le fait que la possibilité de leur attribuer des thèses est l'objet d'une âpre discussion entre les interprètes. En cela, comme nous allons le voir, le cas de ces deux auteurs est plus qu'exceptionnel. Plus exactement, ce qui est en question n'est pas de savoir si l'on trouve des thèses dans l'œuvre de ces auteurs, mais s'ils les soutiennent. Dès lors, c'est la possibilité même de leur attribuer une théorie ou une doctrine qui est en question.

#### I.D.3.a – Le caractère non-essentiel du modèle théorique.

Ce que l'on entend en général par « thèse philosophique » consiste en une certaine proposition tenue pour vraie et que l'auteur s'engage à défendre par un certain nombre d'arguments. Selon la forme idéale un traité philosophique suit une structure argumentative arborescente : la thèse principale, la thèse de l'ouvrage, est appuyée sur des arguments qui sont eux-mêmes des thèses, s'appuyant sur d'autres arguments, etc. Il semble que la production de tels systèmes argumentatifs constitue une partie très importante de l'activité philosophique. Toute l'œuvre d'Aristote, la partie théorique du stoïcisme et de l'épicurisme, celle des

philosophes médiévaux, tous les grands systèmes du rationalisme classique ou de l'empirisme moderne – que ce soit dans le domaine de la métaphysique, de l'éthique, de l'épistémologie ou de la politique –, ainsi que toute la philosophie analytique<sup>197</sup> semblent constitués sur ce modèle.

On ne peut néanmoins considérer que l'essence de la philosophie consiste à produire des théories. Il y a bien des auteurs ou même des écoles dont l'œuvre ne consiste pas à produire de telles théories, sans que leur appartenance à la catégorie philosophique soulève le moindre doute. Outre Platon et Wittgenstein, dont nous allons mettre en avant la spécificité, Nietzsche est un exemple typique d'auteur dont l'œuvre échappe au modèle du traité de philosophie théorique, du fait de la forme littéraire employée, celle de l'aphorisme, et d'un mode d'argumentation iconoclaste. Mais on doit aussi considérer les écoles comme l'épicurisme et le surtout le stoïcisme qui, alors même qu'elles produisent des théories extrêmement sophistiquées<sup>198</sup>, n'ont pas leur fin dans ces théories, mais dans une pratique. C'est cette caractéristique qui donne un aspect tout à fait particulier à des textes comme les *Pensées* pour moi-même de Marc-Aurèle. Loin d'un traité de philosophie cherchant à faire adhérer un lecteur extérieur à une théorie quelconque, et architecturé à cette fin, les *Pensées* se présentent comme une succession de remarques très différentes par leur forme et leur ampleur, allant de l'aphorisme au paragraphe amplement développé, en passant par des esquisses de dialogues et même des compilations de citations<sup>199</sup>. Cette forme se comprend si l'on considère que le texte, écrit comme un journal, n'a pas du tout pour fin de faire adhérer qui que ce soit à la théorie stoïcienne, mais s'adresse à l'auteur lui-même et constitue ce que Pierre Hadot a mis en lumière sous l'appellation d' « exercice spirituel »<sup>200</sup>. Par l'exercice des *Pensées*, il s'agit d'agir sur soi-même au moyen de l'écriture pour transformer sa manière de vivre. Les dogmes du stoïcisme sont bien présents, en arrière-plan, et notamment ceux de la physique, mais l'objet du texte n'est pas d'en démontrer la vérité : il s'agit plutôt de tirer les conséquences de ces dogmes, or ces conséquences concernent la pratique et le mode de vie. Il faut donc passer du théorique au pratique, et c'est précisément l'effet que la seule théorie est incapable de produire, d'où l'importance de l'exercice spirituel qui ne se restreint pas à la pensée théorique, mais engage

---

<sup>197</sup> En ce sens la philosophie analytique est dans la droite ligne de la philosophie la plus traditionnelle.

<sup>198</sup> L'éthique stoïcienne s'appuie en effet sur une logique et une physique dont la valeur dans l'Antiquité n'est sans doute égalée que par celles d'Aristote.

<sup>199</sup> Certains éditeurs tardifs, attachés au traité de philosophie en bonne et due forme, ont d'ailleurs supposé que les *Pensées* ne pouvaient constituer qu'un brouillon, et ont tenté de restituer au texte une organisation à leurs yeux plus convenable.

<sup>200</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd. rev. et augm. (Paris: Etudes augustiniennes, 1987).

selon Hadot l'intégralité du psychisme du sujet méditant. Dans un tel exercice, pourtant pleinement philosophique, il ne s'agit ni d'affirmer une thèse ni de la justifier rationnellement, mais d'opérer une conversion complète du sujet<sup>201</sup>, en vue de laquelle l'aspect littéraire du texte remplit une fonction essentielle. Hadot ajoute que c'est vraisemblablement ce qui explique l'incompréhension autour du *Tractatus* ; ceux qui y voient un authentique traité et y recherchent une théorie ne peuvent que s'égarer, s'il est vrai que ce texte n'est rien d'autre qu'un exercice spirituel<sup>202</sup>.

### I.D.3.b – D'introuvables doctrines.

Bien qu'orientés entièrement vers la pratique, les systèmes stoïciens et épicuriens n'en restent pas moins adossés à de solides doctrines théoriques. C'est justement des doctrines de ce genre qui sont sans doute absentes chez Platon comme chez Wittgenstein. L'un comme l'autre se montrent réticents à exprimer des thèses philosophiques, au point que ces deux auteurs présentent des problèmes interprétatifs très particuliers.

La difficulté d'attribuer à Platon et Wittgenstein des thèses déterminées tient en partie au fait que l'on trouve chez ces deux auteurs des thèses incompatibles entre elles. Platon et Wittgenstein ont en effet pour autre point commun de présenter une apparente inconséquence doctrinale. Chez la plupart des philosophes, ce genre d'inconséquence s'explique en général par l'évolution de la conception de l'auteur. Chez Platon comme chez Wittgenstein, certaines spécificités formelles du corpus, que nous étudierons en détail dans notre troisième chapitre, font que ce genre d'explication, s'il est possible, ne s'impose pas de façon évidente et définitive, ou du moins n'explique que partiellement l'inconséquence doctrinale. Si l'on suppose que la conception de l'auteur est cohérente, et si l'idée qu'il a simplement changé d'avis ne s'impose pas clairement, alors c'est l'attribution à l'auteur des thèses qu'il semble asserter qui peut être mise en question.

---

<sup>201</sup> « Les Stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement : pour eux, la philosophie est un « exercice ». À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures ». Hadot. p.14-15.

<sup>202</sup> Nous reviendrons sur le statut de ce texte dans le chapitre 3.

Ce problème est par exemple au cœur de la controverse qui oppose la lecture classique du *Tractatus* et les tenants de la lecture dite « résolue » ou « austère »<sup>203</sup>. Les thèses contenues dans le livre doivent-elles être attribuées à l'auteur ? C'est ce que le lecteur serait légitimement conduit à croire jusqu'à la proposition 6.54, où Wittgenstein affirme que celui qui le comprend est celui qui reconnaît que ses propositions sont des non-sens. Ce problème interprétatif propre au *Tractatus* rejoint directement la question de la cohérence doctrinale : c'est en effet par rapport aux conceptions exposées dans son premier livre que Wittgenstein est réputé avoir changé d'avis par la suite. La lecture classique, en considérant que Wittgenstein exprime bien certaines conceptions dans le *Tractatus*, conduit à distinguer un premier et un second Wittgenstein. C'est une telle distinction que les lecteurs résolus rejettent complètement. Pour James Conant par exemple, la différence entre le Wittgenstein du *Tractatus* et celui des *Recherches* ne tient en aucun cas à des doctrines, mais entièrement à « l'évolution de sa conception de la manière dont on devrait écrire une œuvre philosophique<sup>204</sup>. ».

Il se trouve que les *Recherches philosophiques* posent des problèmes très similaires. Ce texte présente en effet un certain nombre de difficultés internes, notamment du fait d'apparentes incohérences, et les différentes tentatives d'élucidation de ces difficultés reconduisent le genre d'options adoptées à propos du *Tractatus*. Les *Recherches*, si elles le font différemment, posent toujours la question du rapport de Wittgenstein aux thèses philosophiques, et c'est encore une fois sur ce point que les interprétations divergent. L'alternative prend la forme suivante selon Alois Pichler :

Devrait-on lire les *Recherches* comme avançant des thèses philosophiques et des théories, ou devrait-on plutôt les lire comme dissolvant la philosophie en tant que théorie, en tant que discipline cherchant à produire des thèses, au moyen d'un certain nombre de « thérapies » appliquées aux problèmes philosophiques<sup>205</sup> ?

À cela s'ajoute, comme au sujet du *Tractatus*, la question de savoir dans quelle mesure il convient de mobiliser les matériaux extérieurs au texte, et notamment le Nachlass, c'est-à-dire, la question de la possibilité d'une explication des incohérences internes par un éclairage extérieur. Le problème est vraisemblablement très difficile, si l'on considère que certains des

---

<sup>203</sup> Nous reviendrons en détail sur cette querelle dans les sections III.B.5.b et III.D.2.c.

<sup>204</sup> James Conant, « Must We Show What We Cannot Say ? », in *The Senses of Stanley Cavell*, éd. par Richard Fleming et Michael Payne, Bucknell review, v. 32, n° 1 (Lewisburg : London: Bucknell University Press ; Associated University Presses, 1989), 242-83. p.247.

<sup>205</sup> Alois Pichler, « The Interpretation of the Philosophical Investigations : Style, Therapy, Nachlass », in *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, éd. par Guy Kahane, Edward Kanterian, et Oskari Kuusela (Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2007), 123-44. p.123.

plus éminents commentateurs de Wittgenstein, comme c'est le cas de Gordon Baker, ont successivement défendu l'option « théoriste » et l'option « thérapeute ».

Si les difficultés interprétatives paraissent normales en philosophie, elles sont rarement aussi étendues et ne touchent généralement pas ce qui paraît être l'intention la plus générale de l'auteur. De ce point de vue, il est tout à fait remarquable que le corpus platonicien donne lieu à un débat similaire.

Depuis au moins deux siècles en effet, l'unité des Dialogues fait l'objet d'une discussion très importante. La question de l'incohérence doctrinale est encore une fois au cœur du travail interprétatif. C'est bien l'incompatibilité des thèses présentes dans les dialogues qui a conduit les interprètes à trancher entre une option unitariste (Schleiermacher, Arnim, Shorey, Jaeger, Friedländer, Cherniss, Khan...) et une option pluraliste (Hermann, Campbell, Vlastos...). Pour les premiers, la diversité des approches doctrinales n'est qu'apparente, ou du moins, ne reflète pas une évolution des conceptions de Platon, mais s'explique notamment par des raisons littéraires ou pédagogiques<sup>206</sup>. L'approche purement élenctique des dialogues socratiques constituerait ainsi un prologue méthodologique préparant aux enseignements relatifs aux Formes. Pour les seconds au contraire, qui s'appuient sur les progrès de notre connaissance de la chronologie des dialogues, notamment à partir des enseignements de la stylométrie couplés aux éléments biographiques, il y a bel et bien dans les dialogues une diversité doctrinale qui s'explique par l'évolution des conceptions de Platon. Ce qui se trouve en jeu dans cette opposition, c'est bien la possibilité ou non d'attribuer à l'auteur les thèses qui semblent énoncées par lui. Là encore, il s'agit de déterminer s'il existe un seul Platon ou plusieurs, et comme dans le cas de Wittgenstein, les deux options ont reçu le renfort d'interprètes munis d'arguments sérieux, de sorte que la controverse est encore tout à fait ouverte.

Dans son grand livre sur Socrate<sup>207</sup>, Gregory Vlastos constate cette similarité entre Platon et Wittgenstein, et suggère à partir de là plusieurs analogies. Le principal point commun est selon lui que Platon et Wittgenstein exposent successivement deux philosophies en apparence très différentes et incompatibles. Vlastos distingue en effet les conceptions et les méthodes exposées dans les dialogues qualifiés de « socratiques », qui correspondent à la première période, de celles exposées dans les dialogues de la maturité. Ce qui change

---

<sup>206</sup> Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996). p.38.

<sup>207</sup> Gregory Vlastos, *Socrate: ironie et philosophie morale*, trad. par Catherine Dalimier (Aubier, 1994).

radicalement est la philosophie que Platon met dans la bouche de Socrate, selon qu'on a affaire au Socrate de la jeunesse ou au Socrate de la maturité (que Vlastos note respectivement Sj et Sm). Parmi les différences importantes identifiées par Vlastos, on peut au moins relever les suivantes<sup>208</sup> : a) Sj s'occupe exclusivement de philosophie morale là où Sm développe au contraire une épistémologie, une ontologie, une philosophie du langage, une esthétique et une politique ; b) Sm a une théorie des Formes séparées et de la réminiscence alors que Sj n'a absolument aucune théorie de ce genre ; c) Sj a une méthode strictement réfutative et affirme ne rien connaître tandis que Sm affirme avoir des connaissances et tâche parfois de les démontrer positivement ; d) Sm développe un modèle tripartite de l'âme, conception absente et en fait impossible chez Sj du fait de sa conception de l'akrasia ; e) Sj ne manifeste aucun intérêt pour les sciences et notamment les mathématiques alors que Sm maîtrise parfaitement cette discipline, prend pour modèle la méthode des géomètres et confère à l'enseignement des mathématiques un rôle essentiel dans la formation du philosophe ; f) Sj a une conception « populiste » de la philosophie alors que Sm manifeste un élitisme affirmé ; g) Sm a une théorie politique en vertu de laquelle la démocratie athénienne est fermement condamnée tandis que Sj, critique des mœurs de ses concitoyens, se soumet néanmoins aux lois démocratiques de la cité dont il fait l'éloge ; h) Sm fonde la puissance de l'eros sur la Forme de la Beauté, tandis que l'eros semble plus physique chez Sj ; i) La religion de Sj est essentiellement tournée vers l'action tandis que celle de Sm est plus contemplative.

Les dialogues présentent un changement de perspective et de méthode à partir du Ménon, c'est-à-dire lorsque le modèle mathématique fait irruption dans l'examen et substitue la démarche hypothétique à la démarche purement réfutative qui caractérisait le Socrate de la jeunesse. L'interprète se trouve inévitablement mis en demeure d'expliquer ce changement. Si Socrate est univoquement le porte-parole de Platon, cela signifie tout simplement que Platon a changé de conception de la philosophie. Si Socrate n'est pas univoquement le porte-parole de Platon, reste à comprendre pourquoi Platon a choisi un tel mode d'exposition. Les témoignages des autres socratiques permettent de se faire une idée de ce qu'étaient les conceptions et les méthodes du Socrate historique et suggèrent un portrait proche du Socrate présenté dans les premiers dialogues. Vlastos estime que, dans les dialogues de jeunesse, Platon aurait donc reconstruit assez fidèlement sous les traits de son personnage la personnalité de son maître. Mais pourquoi Platon a-t-il choisi de maintenir par la suite ce personnage pour exposer des

---

<sup>208</sup> Voir Vlastos. p.72-74.

conceptions qui ne correspondaient manifestement pas à celles du Socrate historique ? Ce qui se trouve interrogé par-là, c'est toujours le sens de l'œuvre de Platon dans son ensemble. Il y a bien une énigme platonicienne dans la coexistence de deux doctrines (deux au moins, faudrait-il ajouter) manifestement incompatibles.

Pour Vlastos, le cas de Wittgenstein est intéressant parce qu'il présente justement l'exemple d'un tel changement à notre époque, et pour ainsi dire sous nos yeux, donc beaucoup mieux documenté. Nous savons ce qui est arrivé à Wittgenstein, nous savons qu'il a écrit une œuvre de jeunesse dont la préface indique qu'il croyait régler par-là les problèmes de la philosophie ; et nous savons qu'il est revenu sur ses conceptions des années plus tard, les a critiquées, développant à partir de là des conceptions nouvelles et incompatibles avec les anciennes<sup>209</sup>. « La même aventure, écrit Vlastos, aurait pu être arrivée à Platon<sup>210</sup> ». L'exemple de Wittgenstein montre qu'une telle évolution est tout à fait possible. Vlastos propose, en guise d'expérience de pensée, de se projeter dans un avenir lointain, à une époque où nous aurions perdu la documentation historique permettant de retracer l'évolution de Wittgenstein. Nous n'aurions plus aucun repère chronologique permettant de situer les « œuvres »<sup>211</sup> les unes par rapport aux autres, et nous ignorerions quasiment tout de la vie de l'auteur. Nous nous trouverions, comme c'est le cas pour Platon, face à une œuvre énigmatique par son incohérence doctrinale manifeste. Et nous assisterions très certainement, comme c'est le cas pour Platon, à un affrontement entre des interprètes unitaristes et d'autres pluralistes – hypothèse a fortiori d'autant plus probable que cet affrontement a déjà lieu alors même que nous disposons de toutes les informations historiques souhaitables.

Néanmoins, Vlastos ne retient pas cette suggestion à propos de Platon. Son but est strictement historique : il s'agit de distinguer au sein des dialogues deux conceptions distinctes, à savoir celle du Socrate historique et celle de Platon. Le virage opéré à partir du *Ménon* s'expliquerait par le fait qu'après avoir rendu hommage à son maître, Platon se sentirait désormais en mesure de développer des conceptions originales<sup>212</sup>. La solution de Vlastos règle

---

<sup>209</sup> Le texte de Vlastos a paru avant que les idées du « New Wittgenstein » ne soient largement diffusées. Ce qu'il expose ici est la lecture classique, distinguant premier et second Wittgenstein.

<sup>210</sup> Vlastos, *Socrate*, p.117.

<sup>211</sup> Ces guillemets sont requis dans la mesure où Wittgenstein lui-même n'a pratiquement rien publié. Les livres dont nous disposons sont en effet le plus souvent l'œuvre des éditeurs.

<sup>212</sup> Ce changement coïnciderait par ailleurs avec le retour de Platon de son premier voyage en grande Grèce, et résulterait de la profonde influence d'Archytas de Tarente, éminent mathématicien. Socrate ne serait donc pas le seul et unique maître de Platon.

la partie historique du problème, c'est-à-dire ce qui, dans les dialogues, peut être attribué au maître et au disciple. La lecture de Vlastos clarifie beaucoup la connaissance du Socrate historique en montrant ce qui, dans les dialogues, lui correspond et ce qui ne lui correspond pas. Elle apporte un matériau précieux sur lequel nous pouvons ici nous appuyer, et les analyses qu'elle permet des dialogues de jeunesse sont vraiment éclairantes. En revanche, elle n'éclaire pas le problème philosophique de l'interprétation des conceptions de Platon. Le fait que telle conception ait ou n'ait pas été celle du Socrate historique ne règle pas la question de l'unité philosophique du corpus platonicien. S'il s'avère que le Socrate des dialogues est un personnage pluriel, il reste à expliquer ce que cette pluralité signifie conceptuellement. Si Platon a d'abord parlé pour Socrate en un sens puis pour lui-même en un autre sens, il nous reste à expliquer cette complexité interne à la voix platonicienne<sup>213</sup>. Sur ce point, il y a manifestement une très forte tension absente chez son maître. Nous tâcherons de montrer dans ce travail que cette tension s'explique par l'importance de la question des limites du langage, question bel et bien platonicienne donc, et non pas socratique.

Un débat de cette ampleur sur la consistance doctrinale de toute l'œuvre n'a pratiquement pas d'autre équivalent philosophique que celui qui agite les interprètes de Wittgenstein, et la très grande difficulté à attribuer aux auteurs les thèses qu'ils donnent l'apparence de soutenir peut même conduire localement à envisager l'option interprétative du canular<sup>214</sup>. Les textes de Platon comportent en effet un certain nombre de propositions auxquelles on ne peut manquer de donner une portée auto-référentielle qui semble aussi autodestructrice. Le *Phèdre* cristallise bien sûr une part importante de la perplexité : que peut bien vouloir dire Platon en choisissant de nous présenter, au moyen d'un écrit, la déficience philosophique de tout écrit ? Le geste a quelque chose qui ne peut manquer d'évoquer le rejet wittgensteinien de l'échelle. Cela signifie-t-il que l'écrit nous permettrait d'accomplir, d'une façon détournée et défailante – par des images, par des analogies, par des mythes – ce qu'il ne peut faire directement ? Ou bien l'usage platonicien de tels contournements a-t-il précisément pour but d'en exemplifier la vanité ? Bien d'autres passages des dialogues, sur lesquels nous

---

<sup>213</sup> Ces considérations nous permettent toutefois de clarifier un point important. Ce qui nous occupe ici est une confrontation de Wittgenstein avec Platon et non pas avec le Socrate historique. Sauf précision particulière, c'est donc toujours au personnage des dialogues que nous référerons lorsque nous évoquons Socrate, et la question de savoir dans quelle mesure les conceptions de Platon divergent de celles du Socrate historique ne nous intéresse pas ici.

<sup>214</sup> Nous reviendrons sur ce problème important dans notre chapitre III.

aurons l'occasion de revenir, sont au moins aussi déroutants, au point que les interprètes les plus sérieux peuvent se demander si Platon ne se joue pas de son lecteur.

Au-delà du mythe de Theuth lui-même, c'est la profusion des thèses antagonistes et des personnages qui les portent qui doit inciter à la prudence dès lors qu'on envisage d'attribuer à Platon lui-même telle ou telle thèse. Une multitude de voix s'expriment et s'entremêlent dans les dialogues, et dissimulent ce qui pourrait être celle de Platon lui-même. La chose qui, au premier abord, semble la plus évidemment tentante, est de faire de Socrate le porte-parole de Platon ; mais ce n'est pas pour autant ce qui permet de lui attribuer une doctrine. Socrate est en effet le personnage des dialogues qui a justement pour particularité de ne pas soutenir de thèses, et qui n'a de cesse de proclamer son ignorance. Bon nombre de dialogues s'achèvent d'ailleurs sur un inconfortable statu quo. Ajoutons que Platon se cite lui-même à trois reprises à la troisième personne, notamment dans le *Phédon*, suggérant par-là qu'il convient de dissocier sa voix propre de celles qui s'expriment dans les dialogues. Et dans le *Phédon*, il s'agit justement de dire qu'au moment de la mort de Socrate, Platon était absent : « Platon, je crois, était malade »<sup>215</sup>. Pour Monique Dixsaut, c'est l'indécision apportée par l'incise du narrateur *Phédon*, ce « je crois », qui donne à l'allusion tout son sens. Elle serait pour Platon le moyen de « se faire, d'un même mouvement, apparaître et disparaître comme auteur d'un dialogue où il présente, à travers un récit de la mort de Socrate, sa propre conception de la philosophie »<sup>216</sup>. Reste qu'une telle conception de la philosophie, si c'est le cas, ne se livre pas dans une définition, ce qui prendrait la forme d'une thèse, mais au moyen d'une mise en scène dramatique, d'une œuvre littéraire d'un genre déroutant où des mythes splendides sont mis sur le même plan que les argumentations. On peut aussi penser aux quelques passages où fait irruption un interlocuteur anonyme. L'impossibilité d'attribuer des thèses à Platon semble donc doublement motivée : d'une part en raison de la diversité des thèses antagonistes présentes dans les dialogues, d'autre part en raison de la forme littéraire tout à fait particulière par laquelle l'auteur s'est pour ainsi dire absenté des dialogues. Il y a donc un anonymat parfaitement délibéré de Platon, qui, après avoir été longtemps négligé, est devenu un objet d'étude à part entière<sup>217</sup>. Plus exactement, c'est la question de savoir si cet anonymat a lui-même une signification philosophique qui a commencé à être examinée sérieusement. Dès lors, c'est la

---

<sup>215</sup> Platon, *Phédon*. 59b.

<sup>216</sup> Platon. Introduction de la traductrice, p.37.

<sup>217</sup> Nous reviendrons sur ce point précis dans notre section III.B.3. Voir par exemple le recueil dont certaines études sont envisagées dans ce travail : Gerald A. Press, éd., *Who speaks for Plato? studies in Platonic anonymity* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2000).

coïncidence entre le platonisme au sens 1 et la philosophie de Platon qui doit être remise en cause : la philosophie de Platon ne prend sans doute pas la forme d'une telle doctrine.

#### I.D.4 – La signification philosophique du style

Comme nous l'avons vu, Wittgenstein est très attentif au style de Platon. La raison en est que, loin d'être un simple artifice d'exposition, le style platonicien a lui-même une signification philosophique – c'est-à-dire conceptuelle – de premier plan. Rappelons le principe de Schleiermacher : chez Platon, la forme – au sens stylistique – n'est pas le véhicule du message, elle est le message. Or, si Wittgenstein a été sensible à cet aspect de la pensée de Platon, c'est parce que cette impossibilité de distinguer forme et fond caractérise également son propre style philosophique. Ce point est capital pour appréhender le problème des limites du langage, et notre troisième est intégralement consacré à l'étude de la signification philosophique du style chez ces deux auteurs. Nous pouvons toutefois avancer dès maintenant quelques précisions. En plus de toutes les affinités que nous avons déjà signalées, Wittgenstein et Platon se caractérisent par l'importance que leur philosophie donne aux arts, et par l'attention accordée à la forme littéraire. Or, ce trait n'est pas négligeable pour comprendre la façon dont ces deux auteurs appréhendent comment l'activité philosophique peut produire de la connaissance. On peut dire que ce trait est solidaire d'une mise à distance de la science : chez Platon comme chez Wittgenstein, les résultats de la science ne peuvent rien apporter à la connaissance philosophique. Mais cette opposition entre science et art, comme toute opposition convenue, peut sembler creuse. Il faut donc la justifier par une analyse plus précise.

Il convient d'abord de dissiper une ambiguïté terminologique. Il est certain qu'il ne saurait y avoir chez Platon de science au sens moderne du terme, mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de science du tout. Au contraire, le lexique du savoir en général, et notamment de l'épistémè, est omniprésent. En revanche, il n'y a pas de science platonicienne au sens où il y a une science aristotélicienne, et le refus de Platon de développer une telle science est peut-être ce qui permet le plus clairement et le plus radicalement de le différencier d'Aristote. Le *Phédon* donne les éléments permettant d'expliquer un tel refus : la physique d'Anaxagore explique comment, c'est-à-dire en vertu de quels mécanismes physiologiques, Socrate peut se tenir assis dans sa cellule et tenir un certain discours à ses disciples. Elle ne peut en revanche rien dire de la conception du juste défendue par Socrate. Pourquoi Socrate a-t-il estimé moralement meilleur et seule attitude conforme à son devoir de se soumettre au jugement des athéniens ? Pourquoi

n'a-t-il pas saisi l'occasion de s'échapper offerte par Criton ? Aucune connaissance scientifique ne peut nous permettre de le comprendre : l'éthique relève d'un domaine, la philosophie, qui est tout à fait étranger à la science. Considérer que la science donnerait une explication en énonçant les causes reviendrait en fait à commettre une confusion clairement identifiée dès le *Phédon* : « ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause »<sup>218</sup>. La similarité de ce passage avec les propositions 6.371 et 6.372 du *Tractatus* citées plus haut est frappante et l'on peut faire aussi le rapprochement avec une remarque tardive (1949) dans laquelle Wittgenstein explicite clairement son rapport à la science :

Les questions scientifiques peuvent m'intéresser, elles ne peuvent jamais me captiver réellement. Seules le peuvent les questions conceptuelles et esthétiques. La solution des problèmes scientifiques m'est au fond indifférente ; mais il n'en va pas de même pour les deux autres sortes de questions<sup>219</sup>.

Platon comme Wittgenstein ont en fait à cœur de dénoncer l'illusion, propre à un certain type d'approche scientifique de la réalité et particulièrement représentée en philosophie analytique, selon laquelle les lois de la nature donnent l'explication ultime de toutes choses. Pour la même raison, en tant qu'ils se considèrent tous deux comme philosophes, Platon et Wittgenstein se gardent bien de donner à leur recherche une tournure scientifique, de faire de la philosophie une partie, un prélude, ou un parachèvement de la science. En définitive, pour Platon comme pour Wittgenstein, la philosophie n'a rien à apprendre de la science.

Cette mise à distance de la science a au moins les deux conséquences suivantes :

- 1) Le corpus littéraire devient une ressource première. S'il s'avère que le platonicien se détourne des explications naturelles pour sonder les affaires humaines, la littérature, et en particulier la référence fondatrice qu'est Homère, devient une ressource essentielle, même s'il s'agit de la considérer d'un regard critique. De même, chez Wittgenstein, les références littéraires occupent une place aussi importante que les travaux de logique.
- 2) La mise à distance de la science place inévitablement le philosophe dans le rôle d'un écrivain. Le fait est que Platon et Wittgenstein sont deux philosophes reconnus pour l'aspect littéraire de leur œuvre, mais ce trait n'est pas du tout accidentel. Il semble en effet qu'il y ait un lien entre le rapport qu'un philosophe entretient à la science et la conception qu'il se fait de la transparence ou de l'opacité du langage. Cela ne signifie pas qu'un philosophe scientifique ne

---

<sup>218</sup> Platon, *Phédon*. 99b.

<sup>219</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. Remarque de 1949, p.153.

puisse pas écrire élégamment – Descartes, de ce point de vue, constituerait un spectaculaire contre-exemple – mais dans ce cas, le rapport de la forme au contenu ne semble pas essentiel : on pourrait supposer que le fond resterait globalement inchangé si le style était différent. Une telle supposition est en revanche inconcevable chez des auteurs comme Platon et Wittgenstein, pour qui le style, loin d’être l’un des moyens d’expression possibles parmi d’autres, correspond en fait étroitement au contenu conceptuel. C’est la raison pour laquelle, chez ces auteurs, la limite entre œuvre philosophique et œuvre artistique est inévitablement brouillée. L’analyse conceptuelle implique de fait une sensibilité particulière à la langue et l’exercice dans lequel elle se manifeste revêt nécessairement une dimension littéraire, en ce que le travail du style y est essentiel. Wittgenstein l’exprime dans une remarque déroutante : « 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<sup>220</sup> », tout en soulignant son insuffisance, son incapacité à réussir une telle conversion. On pourra objecter que ce n’est pas là un caractère propre à Wittgenstein et Platon, mais qui concerne de fait un très grand nombre de philosophes<sup>221</sup>. Nous ne voulons pas dire que ces deux auteurs sont les seuls écrivains-philosophes, mais simplement que leur rapport à l’expression philosophique est déterminé par l’importance qu’ils donnent à la question des limites du langage. Cette spécificité peut être établie sur les deux types d’arguments que nous développons dans le troisième et le quatrième chapitre. Nous pouvons toutefois envisager ici un premier argument : l’importance de la question des limites du langage se manifeste par l’acuité tout à fait inhabituelle avec laquelle ils expriment les difficultés de l’écriture et la crainte d’être incompris.

#### I.D.4.a – Les difficultés de l’écriture et la peur d’être incompris.

Sans doute très peu de philosophes ont exprimé autant que Platon et Wittgenstein les difficultés d’être bien compris. Du côté de Wittgenstein, il s’agit d’une obsession parfaitement documentée. Chez Platon, la septième lettre, qui est le texte le plus explicite à ce sujet, est

---

<sup>220</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.81.

<sup>221</sup> Des auteurs comme Pascal, Rousseau, Bergson, Nietzsche (on pourrait en citer d’autres) sont, en plus de philosophes de tout premier plan, d’immenses écrivains, et qui avaient pour la plupart parfaitement conscience de la dimension littéraire de leur entreprise.

malheureusement d'une authenticité douteuse<sup>222</sup>, mais certains passages des dialogues vont dans ce même sens.

Les préfaces de Wittgenstein montrent qu'il ne se fait guère d'illusion sur ses chances d'être compris, et ce dès le *Tractatus* : « Ce livre ne sera peut-être compris que par celui qui a déjà lui-même pensé les pensées qui y sont exprimées – ou en tout cas des pensées semblables »<sup>223</sup>. Malgré le ton très incantatoire du texte, il ne faut sans doute pas voir dans cet avertissement la moindre prétention. Tout au long de sa vie, Wittgenstein témoigne douloureusement de ses difficultés, non seulement pour produire un texte philosophique en bonne et due forme, pour écrire de façon continue sur un seul et même problème, mais aussi pour exprimer tout simplement sa pensée d'une façon convenable. Ainsi, en 1931 :

Je n'exprime jamais ce que je veux exprimer qu'avec un « demi-succès ». Encore est-ce peut-être trop dire, et ne s'agit-il que d'un dixième de succès. Cela veut pourtant dire quelque chose. Mon écriture n'est souvent qu'un « balbutiement »<sup>224</sup>.

La préface des *Recherches*, datée de 1945, indique précisément en quoi le style si particulier de l'auteur découle directement de ces difficultés. Wittgenstein admet avoir longuement travaillé pour rassembler ses pensées afin de produire un « bon livre » et confesse son échec : « J'ai compris [...] que ce que je pourrais écrire de meilleur ne consisterait jamais qu'en des remarques philosophiques, car mes pensées se paralysaient dès que j'allais contre leur pente naturelle<sup>225</sup> ». Et Wittgenstein est tout aussi désabusé quant à la possibilité que son travail soit compris : « Il n'est pas impossible qu'il revienne à ce travail, en dépit de son insuffisance et des ténèbres de ce temps, de jeter quelques lumières dans tel ou tel cerveau ; mais cela n'est à vrai dire guère probable<sup>226</sup> ». Les nombreuses remarques de Wittgenstein en ce sens, et l'expérience malheureuse du *Tractatus*, qui semble être resté incompris d'esprits de la trempe de Russell et de Frege, attestent de la profonde sincérité d'une telle déclaration.

Le problème de la compréhension est aussi aggravé par un fait éditorial : Wittgenstein n'a quasiment rien publié lui-même, et la plus grande partie des textes dont nous disposons sont, ou bien issus de recueils de remarques choisies et rassemblées par les éditeurs, ce à quoi

---

<sup>222</sup> Les principaux arguments contre l'authenticité de ce texte sont rassemblés dans Ludwig Edelstein, *Plato's seventh Letter* (Leiden: Brill, 1966). Luc Brisson y répond dans la notice de sa traduction de la septième lettre (Voir Platon, « Lettre VII », in *Lettres*, trad. par Luc Brisson, Garnier Flammarion 466 (Paris: Flammarion, 1987), 167-210.)

<sup>223</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. Préface, p.89.

<sup>224</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.73.

<sup>225</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. Préface, p.21.

<sup>226</sup> Wittgenstein. p.23.

Wittgenstein n'aurait sans doute jamais consenti, ou bien issus de notes de cours prises par des étudiants. Or, sur ce dernier point, Wittgenstein avait lui-même exprimé une mise en garde assez claire, comme le rapporte Drury :

Durant l'un de ses cours, un étudiant prenait rapidement des notes. Wittgenstein lui demanda de ne pas le faire : « Si vous consignez ces remarques spontanées, quelqu'un pourrait un jour les publier comme mes opinions arrêtées. Je ne le veux pas. Car j'exprime maintenant mes idées librement comme elles viennent, mais tout cela requerra beaucoup plus de réflexion et une meilleure expression »<sup>227</sup>.

C'est à peu près dans les mêmes termes que Platon, dans la *Lettre VII*, s'en prend par anticipation à tous ceux qui prétendraient parler en son nom. Ce texte, peut-être apocryphe, est si proche de l'avant-propos du *Tractatus* qu'on pourrait tout à fait le croire écrit par Wittgenstein lui-même :

Il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. 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 là 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<sup>228</sup>.

Le texte se poursuit par des remarques dans lesquelles Platon exprime de grandes réserves par rapport à l'écriture elle-même et qui sont parfaitement cohérentes avec ce que suggère par ailleurs le Phèdre. L'écrit pose principalement deux problèmes : a) la fixation de la pensée peut la dénaturer, suggérant une « opinion arrêtée » pour reprendre l'expression de Wittgenstein, là où il y a en fait le mouvement d'une réflexion en cours – c'est bien ce que suggère aussi le Phèdre en opposant la parole vivante et l'écriture morte – ; b) quant à la diffusion que permet l'écrit, elle rend le texte accessible à ceux qui ne sont pas, pour diverses raisons, en mesure de le comprendre correctement. En cela, Wittgenstein a trouvé parfaitement posé chez Platon un problème qui l'inquiétait lui-même au plus haut point, et s'est intéressé de près aux solutions mises en œuvre par Platon. C'est dans cette mesure qu'on peut retracer ce que le style de Wittgenstein doit, à partir des années 1930, au style de Platon.

---

<sup>227</sup> Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. p.141. Ce passage ne peut que renforcer notre prudence lorsque nous sommes sur le point d'attribuer telle ou telle thèse à Wittgenstein.

<sup>228</sup> Platon, « Lettre VII ». 341b.

#### I.D.4.b – Dialogues

Nous avons déjà vu que Wittgenstein exprimait de vives critiques à propos des dialogues platoniciens, leur reprochant d'être chaotiques et incompréhensibles, ou alors de n'être que de pseudo-discussions. Nous pouvons maintenant revenir sur ces critiques, à partir de ce que nous venons de présenter du rapport de Wittgenstein à l'écriture.

Tout d'abord, lorsque Wittgenstein regrette que l'attitude d'un interlocuteur comme Théétète ne soit pas plus réaliste, il ne faut pas oublier qu'il est parfaitement conscient du redoutable problème qui se pose à Platon, à savoir : comment rendre sous une forme écrite l'aspect vivant et imprévisible d'une authentique discussion ? Par ailleurs, Wittgenstein témoigne de son admiration pour le Parménide, dialogue platonicien le plus profond selon lui, où justement Socrate est réellement mis en difficulté par son interlocuteur, l'étranger d'Elée. Lorsque Wittgenstein reproche à un dialogue d'être trop proprement orchestré, loin de s'en prendre à la méthode socratique, il en regrette au contraire l'absence. Compte tenu du rapport de Wittgenstein à l'écriture, la question qu'il pose à propos du choix de Platon de recourir au dialogue (« pourquoi ne pas être direct et dire simplement ce qu'on a à l'esprit ? ») est évidemment lourde de sens. Wittgenstein sait douloureusement qu'il n'est pas si simple d'être direct, et que Platon a de solides raisons d'employer les moyens qu'il emploie. La forme dialoguée n'est pas un simple artifice d'expression, un moyen de rendre vivant un exposé qui, sous une autre forme pourrait sembler rébarbatif.

M. W. Rowe<sup>229</sup> soutient que l'art platonicien du dialogue a impressionné et profondément influencé Wittgenstein. Ce dernier aurait notamment été frappé par une manière platonicienne de philosopher qui ne consiste pas à transmettre des connaissances à un lecteur passif, mais au contraire à le faire penser par lui-même. À cette fin, le meilleur moyen d'impliquer l'interlocuteur est de le questionner. Wittgenstein découvre en cela une nouvelle et fascinante manière d'enseigner : « La philosophie pourrait être enseignée (cf. Platon) juste en posant les bonnes questions<sup>230</sup> ». Ce « cf. Platon » de la main de Wittgenstein montre qu'il a parfaitement compris ce qui est en jeu dans le dialogue platonicien. Le recours fréquent de

---

<sup>229</sup> Mark W. Rowe, « Knowing Where to Turn: Analogy, Method and Literary Form in Plato and Wittgenstein », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 100-125.

<sup>230</sup> Ludwig Wittgenstein, *Cours sur la philosophie de la psychologie: Cambridge 1946-1947*, éd. par Peter Thomas Geach, trad. par Elisabeth Rigal (Mauvezin: Ed. T.E.R., 2001). p.45.

Wittgenstein au dialogue à partir des années 1930 est justement un aspect de son style qui a souvent été remarqué mais dont l'importance a probablement été sous-estimée et les raisons profondes peut-être mal comprises. Le dialogue wittgensteinien s'inspire manifestement du dialogue platonicien tout en essayant de réussir là où Platon aurait échoué, comme le suggère Luigi Perissinotto : « Mes interlocuteurs, qu'ils soient réels ou imaginaires, ne sont en aucune façon des nigauds ou des mauviettes. Les questions qu'ils posent sont de vraies questions<sup>231</sup> ». Nous reviendrons sur ce point lorsque nous étudierons dans le détail quelques séquences dialoguées empruntées aux *Recherches*<sup>232</sup>.

#### I.D.4.c – Images et mythes : fonction argumentative de l'analogie.

Une autre affinité de style entre Wittgenstein et Platon est le recours à un certain type d'images, de fables, ou de mythes, et surtout le rôle argumentatif joué par de telles images. Les mythes constituent d'ailleurs l'aspect du texte platonicien sur lequel Wittgenstein semble n'avoir manifesté aucune réserve, mais au contraire exprimé un goût prononcé. Bouwsma témoigne de cette prédilection : « W. lit Platon – le seul philosophe qu'il lise. Mais il préfère les allégories, les mythes. Ils sont beaux<sup>233</sup> ».

Cet aspect est très important car il touche au mode d'argumentation philosophique. On peut dire que ce mode d'argumentation se caractérise par le rôle qu'il donne à l'analogie. Il est clair que chez Wittgenstein comme chez Platon, l'analogie ne saurait être réduite à une fonction d'illustration ou de procédé pédagogique<sup>234</sup>. Si tel était le cas, on pourrait distinguer clairement dans les textes le niveau qui est celui de l'argumentation « rationnelle » abstraite, et le niveau des images. Chez Platon, cette distinction correspondrait par exemple à la démarcation entre l'examen dialectique et le mythe. Chez Wittgenstein, elle distinguerait l'argumentation logique et l'illustration par le biais de la comparaison. Comme nous le verrons, il est impossible d'établir clairement une telle distinction dans les textes – l'articulation entre méthode

---

<sup>231</sup> Luigi Perissinotto, « “The Socratic Method!”: Wittgenstein and Plato », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 48-71.

<sup>232</sup> Voir section III.C.2.

<sup>233</sup> Bouwsma et Wittgenstein, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, p.93.

<sup>234</sup> En dépit des progrès accomplis dans la prise en compte des particularités du style de Platon et dans l'appréciation de leur rôle philosophique, la réduction des mythes à une fonction illustrative ou pédagogique continue d'être pratiquée même par les commentateurs les plus éminents. Nous aborderons ce problème dans la section de notre troisième chapitre explicitement dédiée aux mythes (Voir III.D.3).

dialectique et exposé mythologique est l'un des points très délicats dans l'interprétation de Platon –, et cette imbrication contribue elle aussi à une profonde affinité de style entre les deux philosophes.

Il est intéressant de constater qu'un article comme celui de M.W. Rowe déjà cité<sup>235</sup>, qui entend pourtant mettre à jour une telle affinité, ne parvient pas à la saisir complètement. Rowe oppose en effet l'analogie et la généralisation. Selon sa lecture, Wittgenstein se distinguerait des philosophes traditionnels en ceci que ces derniers recourraient à des généralisations pour organiser le donné, là où Wittgenstein recourrait avant tout à l'analogie. Il y a selon Rowe quatre caractéristiques qui expliquent que Wittgenstein y ait souvent recours : 1) c'est une manière d'ordonner un matériau qui, contrairement à la généralisation, ne prétend pas être la seule ou la meilleure manière de le faire ; 2) une analogie ne prétend pas rendre compte exhaustivement d'un phénomène ; 3) elle laisse au lecteur un champ libre d'interprétation, elle ne lui force pas la main ; 4) l'analogie est ouverte, elle laisse le champ libre à d'autres analogies, et l'interprétation en est inépuisable, on ne peut jamais considérer qu'on en a épuisé la compréhension. Selon Rowe, cet usage s'oppose à celui de Platon à double titre : d'abord l'usage platonicien de l'analogie serait purement illustratif, il s'agirait de rendre plus assimilable un contenu intelligible en lui donnant une forme sensible et ensuite, mais les deux points sont étroitement liés, la présentation analogique ne serait que provisoire et appellerait à être dépassée et remplacée par un examen rationnel. Une telle présentation ne convient pas cependant : l'opposition de l'usage wittgensteinien et de l'usage platonicien ne se fait que sur le fond d'une réduction de ce dernier au « platonisme », et de l'opposition caricaturale de l'intelligible et du sensible. Mais il est très contestable de caractériser l'authentique pensée platonicienne à partir d'une telle séparation.

Avant d'examiner plus en détail cette question de l'analogie, on peut au moins signaler la similarité frappante entre la trop fameuse allégorie de la caverne et l'analogie de la pièce close qu'on trouve chez Wittgenstein. Platon compare la situation des hommes livrés au règne de l'opinion, c'est-à-dire de ceux dont la philosophie n'a pas encore converti le regard, à des prisonniers ligotés, forcés de ne regarder que vers le fond de la caverne<sup>236</sup>. Au lieu de voir les choses elles-mêmes, les prisonniers n'en voient que les ombres portées sur la paroi de la caverne, et prennent pour la réalité ce qui n'en est qu'une image dégradée. L'allégorie a pour

---

<sup>235</sup> Rowe, « Knowing Where to Turn: Analogy, Method and Literary Form in Plato and Wittgenstein ».

<sup>236</sup> Platon, *République*, 514a.

fonction de montrer la difficulté de libérer les prisonniers de leur illusion : forcés de rester dans une certaine position et accoutumés à l'obscurité les prisonniers n'accepteraient pas volontiers l'effort douloureux consistant à se retourner pour sortir de la caverne et affronter la lumière aveuglante du vrai. Wittgenstein, pour dépeindre la situation de l'homme qui serait en proie aux perplexités philosophiques, recourt à une allégorie dont on aurait du mal à concevoir qu'elle ne soit pas directement inspirée de la caverne :

C'est comme si un homme se tenait dans une pièce, faisant face à un mur sur lequel on aurait peint plusieurs portes en trompe l'œil. Voulant sortir, il tente maladroitement de les ouvrir, les essayant toutes vainement, l'une après l'autre, encore et encore. Mais c'est évidemment inutile. Et pendant tout ce temps, alors qu'il ne s'en rend pas compte, il y a une porte réelle dans le mur derrière lui ; et tout ce qu'il a à faire est de se retourner et de l'ouvrir. Pour l'aider à sortir, tout ce que nous avons à faire est de l'amener à regarder dans une autre direction. Mais c'est difficile du fait que, voulant sortir, il résiste à nos tentatives de le détourner de la direction dans laquelle il croit que se trouve la sortie<sup>237</sup>.

#### I.D.5 – Un platonisme wittgensteinien ?

Nous avons pour l'instant signalé des affinités en termes de tempérament et de style philosophique. Peut-on s'arrêter à ces affinités formelles ? Ce que nous avons dit de la fonction du style nous pousse à aller plus loin : la forme et le contenu étant indissociables chez des auteurs comme Platon et Wittgenstein, l'affinité stylistique touche nécessairement au fond, c'est-à-dire au conceptuel. Cela ne signifie bien évidemment pas que Wittgenstein soutiendrait en fait des thèses platonistes – ce que nous avons dit plus haut le montre suffisamment –, mais cela montre en tout cas que les questions qu'aborde Wittgenstein et la manière dont il les aborde sont beaucoup plus platoniciennes qu'on le pense habituellement<sup>238</sup>.

##### I.D.5.a – Wittgenstein essentialiste platonicien

Tous les concepts wittgensteiniens dont nous avons montré l'antiplatonisme appartiennent à la « seconde » philosophie. Cela ne signifie pas qu'on ne peut rien trouver de

---

<sup>237</sup> D.A.T. Gasking et A.C. Jackson, « Wittgenstein as a Teacher », in *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy*, Repr. [d. Ausg.] 1967 (New Jersey: Humanities Press, 1978), 49-55. p.52.

<sup>238</sup> Nous distinguons ici rigoureusement « platoniste » et « platonicien ». « Platoniste » renvoie aux différents sens doctrinaux définis dans la première section. Nous utilisons le terme « platonicien » sans référence à aucune doctrine, pour qualifier ce qui se rapporte à la manière dont Platon conçoit et pratique la philosophie. On peut donc tout à fait être platonicien sans être platoniste, et c'est selon nous le cas de Platon lui-même. Dans le même temps, nous ferons le portrait de Wittgenstein comme l'un des principaux platoniciens, en ce sens-là.

platoniste chez Wittgenstein. À bien des égards, le *Tractatus* est un texte platoniste, et Wittgenstein en a parfaitement conscience lorsqu'il revient sur son ancien livre : les conceptions développées dans les *Recherches* naissent de la critique et du rejet des conceptions de son premier livre, qu'il qualifie de « graves erreurs ». Le témoignage de Wittgenstein est on ne peut plus clair :

Quand j'ai écrit cela [le *Tractatus*], j'avais en tête l'idée de Platon de trouver le concept général sous-jacent à toutes les significations particulières d'un mot. Désormais, je pense que les significations sont comme les fibres d'une corde<sup>239</sup>.

Le platonisme du *Tractatus* était une erreur, mais Wittgenstein apporte une précision très importante, une erreur inévitable ou même nécessaire :

Si vous trouvez votre chemin pour sortir d'un bois, vous pouvez croire qu'il s'agit de la seule voie de sortie. Puis vous découvrez un autre chemin. Mais vous ne l'auriez jamais trouvé à moins de passer d'abord par le premier. Je n'en serais pas là où j'en suis aujourd'hui si je n'étais pas passé par ce qui est exprimé dans le *Tractatus*.

Cette remarque est extrêmement importante car elle indique clairement en quoi ce qu'on pourrait appeler le « wittgensteinisme » est en fait un rejeton du platonisme. Dit autrement : les conceptions authentiquement wittgensteiniennes sont des réponses au type de perplexité que suscite le platonisme comme tendance générale de la philosophie. On ne peut comprendre la nature de l'antiplatonisme wittgensteinien qu'à condition d'en identifier la source : le wittgensteinisme, en ce sens, ne doit pas être vu comme une force s'opposant au platonisme, mais comme le prolongeant (et s'en séparant) à partir d'une racine commune. Ceci implique qu'un authentique wittgensteinien est toujours par essence un platonicien, n'en déplaise à Alain Badiou. Si Wittgenstein est si attentif à critiquer les conceptions platonistes, ce n'est pas pour leur évidente absurdité, mais, comme l'écrit fort justement Rowe, « parce qu'il voit en elles des tentations profondément attirantes, à certaines desquelles il a jadis lui-même succombé »<sup>240</sup>. Le moins que l'on puisse dire en effet, c'est que le jeune Wittgenstein, tel qu'il se révèle dans le *Tractatus* et dans les *Carnets* préparatoires, succombe sans retenue aussi bien au besoin de généralité, au besoin d'unité, qu'à une tendance à tenir à distance les faits. Il écrit par exemple : « Toute ma tâche consiste à expliquer la nature de la proposition. C'est-à-dire à indiquer la nature des faits, dont la proposition *est* le tableau. Indiquer la nature de tout être<sup>241</sup> ».

---

<sup>239</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: public and private occasions*, éd. par James Carl Klagge et Alfred Nordmann (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003). p.387.

<sup>240</sup> Rowe, « Knowing Where to Turn: Analogy, Method and Literary Form in Plato and Wittgenstein ». p.107.

<sup>241</sup> Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, éd. par Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe et Georg Henrik von Wright, trad. par Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1971). Entrée du 22.1.15, p.85.

Si le caractère platoniste de certaines tendances du premier Wittgenstein est relativement admis, certains auteurs vont en revanche jusqu'à considérer qu'il reste quelque chose de platoniste jusqu'au cœur des *Recherches*, texte à première vue le plus antiplatoniste qui puisse être. Il s'agit en fait de se demander, à rebours des interprétations les plus courantes, si Wittgenstein n'entretiendrait pas une forme bien particulière d'essentialisme. L'attention est alors portée plus particulièrement sur les notions de ressemblance de famille et de grammaire.

C'est dans ce sens que Luigi Perissinotto<sup>242</sup> analyse la notion de ressemblance de famille. Selon lui, on se trompe généralement lorsqu'on essaie d'identifier ce contre quoi Wittgenstein développe une telle notion, car elle n'exclut en fait pas du tout que des nombres ou des jeux (pour reprendre les exemples des *Recherches*) puissent effectivement avoir quelque chose en commun. Wittgenstein s'en prendrait simplement à notre tendance à considérer que ce qu'ils ont en commun est nécessairement plus intéressant et plus significatif que ce qui les distingue, et à considérer que, s'ils n'avaient pas telle ou telle chose en commun, ils ne pourraient être appelés « nombres » ou « jeux ».

Par ailleurs, la notion d'essence que l'on aurait pu croire évacuée fait une réapparition inattendue dans certains passages de la seconde philosophie, notamment le §371 des *Recherches* qui est sans doute l'un des plus difficiles et qui a donné lieu au moins depuis Anscombe<sup>243</sup> à bien des interprétations : « L'essence est exprimée dans la grammaire<sup>244</sup> ». La lecture standard y voit justement une expression claire du rejet de l'essentialisme, s'il se trouve que, via la grammaire, ce que Wittgenstein entend par essence dépend des usages. Comme l'écrivent Baker et Hacker, « loin d'une grammaire reflétant la nature des choses, ce que nous concevons comme étant les natures ou les essences ne sont que les ombres portées par la grammaire<sup>245</sup> ». Le paragraphe 74 des *Remarques sur les fondements des mathématiques* semble porter le coup de grâce à toute interprétation qui chercherait à mettre en évidence un essentialisme wittgensteinien : « celui qui parle de l'essence –, ne fait que constater une convention<sup>246</sup> ». Mais le risque, déjà signalé par Anscombe, serait alors de basculer dans l'idéalisme linguistique. Le problème de cette référence wittgensteinienne à l'essence n'est

---

<sup>242</sup> Perissinotto, « "The Socratic Method!": Wittgenstein and Plato ».

<sup>243</sup> G. E. M. Anscombe, « La question de l'idéalisme linguistique », trad. par Valérie Aucouturier et Anaïs Jomat, *Cahiers philosophiques* N° 158, n° 3 (1 décembre 2019): 129-53..

<sup>244</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §371.

<sup>245</sup> Gordon P. Baker et P. M. S. Hacker, *Wittgenstein, Meaning and Mind, An analytical commentary on the Philosophical investigations*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1980). p.438.

<sup>246</sup> Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*. I, §74.

donc pas aussi simple qu'il pourrait sembler de prime abord. Il semble même dissimuler une grande difficulté sur laquelle l'interprétation standard passe trop rapidement. Que signifie réellement ce recours à la notion d'essence ? N'y a-t-il pas une forme d'essentialisme wittgensteinien ?

Roger Pouivet est probablement celui qui est allé le plus loin dans la défense d'un essentialisme wittgensteinien<sup>247</sup>. On dit que la notion de ressemblance de famille est développée contre l'essence et la définition ; or, Pouivet note que ces deux dernières notions n'apparaissent pas du tout dans les passages en question<sup>248</sup>, notamment le §66 des *Recherches*. Selon lui, Wittgenstein n'a pas du tout pour intention de montrer l'impossibilité de définir quelque chose comme les nombres ou les jeux, ou l'inexistence d'une telle définition, mais plutôt l'inutilité d'une telle définition lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qu'est un nombre ou un jeu. En affirmant que l'essence est exprimée dans ou par la grammaire, Wittgenstein ne viserait pas du tout la notion d'essence elle-même, mais simplement la conception selon laquelle la signification est liée à des objets mentaux indépendamment d'un usage. C'est en s'opposant à une telle conception, mais sans nier aucunement les essences, que Wittgenstein parviendrait à tracer cette voie médiane entre l'idéalisme faux et l'empirisme trivial. Le problème est que l'interprétation de Pouivet ne semble pas cohérente avec l'idée par ailleurs affirmée avec force par Wittgenstein selon laquelle la grammaire n'a aucun compte à rendre à la réalité, ne subit pas la contrainte de la réalité. Pouivet affirme en effet qu'une remarque est grammaticale, c'est-à-dire recevable, pourvue de sens, quand elle exprime une essence réelle indépendante de la grammaire : autrement dit, la grammaticalité est la conformité à l'essence. On voit mal comment une telle thèse, extrapolée à partir d'une unique et elliptique proposition de Wittgenstein pourrait être compatible avec le principe d'autonomie de la grammaire réaffirmé avec clarté à de nombreuses reprises. Ainsi, Pouivet va sans doute trop loin lorsqu'il attribue à Wittgenstein l'idée selon laquelle « la grammaire est un mode de connaissance métaphysique<sup>249</sup> », l'inscrivant d'ailleurs beaucoup plus résolument dans une lignée aristotélicienne ou thomiste que dans une lignée platoniste. Reste que la lecture standard se débarrasse sans doute un peu trop vite de ce retour inopiné de l'essence, en cherchant à le rabattre sur une solution commode mais qui, à bien y regarder, ne convient pas. De fait, il y a chez Wittgenstein une difficulté de fond qui concerne

---

<sup>247</sup> Roger Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism », in *Liber Amicorum Pascal Engel*, éd. par Julien Dutant, Davide Fassio, et Anne Meylan (Genève, 2014), 449-64.

<sup>248</sup> Un argument de ce type n'est peut-être pas décisif chez Wittgenstein compte tenu de sa façon d'écrire et de son art de l'ellipse.

<sup>249</sup> Pouivet, « Wittgenstein's Essentialism ». p.456.

la compatibilité de ce discours sur l'essence et la nature avec le principe d'autonomie de la grammaire. C'est à l'élucidation de ce difficile problème que nous consacrerons notre quatrième chapitre, en montrant comment les réflexions de Wittgenstein à propos de l'essence peuvent être éclairées à partir d'une lecture des textes platoniciens explicitement consacrés au langage, et en premier lieu le *Cratyle*.

#### I.D.5.b – Un Platon antiplatoniste.

Lorsque nous opposons Wittgenstein au platonisme, nous l'opposons en fait à un objet totalement reconstruit, et de façon contestable. Nous avons vu, non seulement qu'il y avait une différence claire entre le platonisme 1 et le platonisme 2, mais aussi que le platonisme 1, c'est-à-dire le prétendu platonisme de Platon, devait lui-même être subdivisé en platonisme ésotérique et platonisme exotérique. La distance historique et le manque de sources font que le platonisme ésotérique est probablement à jamais inaccessible. Quant au platonisme exotérique, la doctrine que l'on trouverait exposée dans les dialogues, le problème de l'anonymat de Platon conduit en fait à penser qu'il n'existe peut-être pas. Peut-on extraire des dialogues une doctrine unifiée et cohérente ? C'est ce que personne ne soutiendrait aujourd'hui, étant donné que les différents dialogues correspondent manifestement à des doctrines différentes. Peut-être est-il du moins possible de retracer une continuité dans l'évolution d'une doctrine à travers un corpus dont la composition occupe au moins cinquante ans de la vie de l'auteur ? L'idée de chercher à travers le corpus platonicien les étapes d'une pensée en perpétuelle évolution est en fait relativement récente et ne semble devenir un outil de lecture, d'interprétation et d'édition qu'à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle. Les éléments doctrinaux, les allusions historiques, mais aussi le style, permettent d'organiser les dialogues en groupes et de reconstituer un itinéraire. Ces travaux conduisent à une classification de l'œuvre platonicienne selon trois grandes périodes<sup>250</sup> :

a) Les dialogues socratiques (399-385) : une première période suivant la mort de Socrate où Platon n'aurait pas encore développé sa propre conception mais rendrait fidèlement hommage à la méthode de son maître. Les œuvres sont plutôt courtes, généralement nerveuses,

---

<sup>250</sup> Nous reprenons ici la classification telle que la présente Monique Dixsaut, *Platon: le désir de comprendre*, Bibliothèque des philosophies (Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 2003). p.15., qui exclue l'*Alcibiade* comme probablement apocryphe. Elle ne coïncide pas exactement avec la division proposée par Vlastos dans la mesure où ce dernier considère, comme nous l'avons vu, que le *Ménon* introduit une rupture par rapport aux dialogues socratiques.

et souvent aporétiques (*Hippias mineur, Euthyphron, Ion, Protagoras, Apologie de Socrate, Criton, Lachès, Charmide, Gorgias, Ménon, Hippias Majeur, Euthydème, Lysis, Ménexène*, et peut-être le premier Livre de *la République*).

b) Les dialogues de la maturité (385-370), où se déploie la doctrine platoniste standard à laquelle le platonisme 1 est généralement réduit. C'est le platonisme de la théorie des Formes triomphante (*Banquet, Cratyle, Phédon, République, Phèdre*).

c) La crise et la seconde navigation<sup>251</sup> (370-347). Après une brutale remise en cause de la théorie des Formes, qui fait peut-être écho à des discussions au sein de l'Académie, la doctrine doit être abandonnée en tant que telle et la philosophie complètement repensée (*Parménide, Théétète, Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Lois* et peut-être les *Lettres VII-VIII*).

Cette option est assez convaincante. Elle a le mérite de présenter un processus cohérent qui permet d'expliquer la spécificité d'un grand nombre de dialogues. Cependant, d'un point de vue « doctrinal », elle articule trois platonismes distincts, et il paraît exclu de s'aventurer à considérer l'une de ces trois formes comme le platonisme authentique. Quant à l'interprétation qui consisterait à ne retenir que les éléments communs à ces trois doctrines, elle ne pourrait conduire qu'à un appauvrissement considérable de la philosophie de Platon. Par ailleurs, elle n'est pas totalement satisfaisante, et la place de certains dialogues comme le *Philèbe* ou le *Théétète* reste problématique. En se fondant sur le même principe chronologique, des reconstitutions alternatives sont possibles, comme par exemple celle de Ryle<sup>252</sup>. En outre, il n'y a presque aucun dialogue qu'au moins un interprète n'ait trouvé de bonnes raisons de situer à une toute autre période, voire n'ait carrément considéré comme apocryphe.

En fait, comme on l'a déjà suggéré, c'est la structure même de l'œuvre qui interdit une reconstruction doctrinaire de la pensée de Platon. Pour synthétiser ces considérations, on peut s'appuyer sur les trois arguments qu'avance Vincent Descombes pour déconnecter Platon du platonisme<sup>253</sup> :

a) La forme dialogue elle-même : comme on l'a vu, Platon a choisi d'être auteur de dialogues, c'est-à-dire, en un certain sens, de s'effacer lui-même en tant qu'auteur. Et les

---

<sup>251</sup> L'image provient encore une fois de Platon, *Phédon*. 99c-d.

<sup>252</sup> Gilbert Ryle, *L'itinéraire de Platon ; suivi de En manière d'autobiographie*, éd. par Monique Dixsaut, trad. par Jacques Follon (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004).

<sup>253</sup> Voir Descombes, *Le platonisme*. p.14-16.

dialogues platoniciens fonctionnent d'une manière qui les rend uniques dans l'histoire de la philosophie. Aucun autre auteur n'est en effet parvenu à rédiger d'authentiques dialogues platoniciens, c'est-à-dire de drames dont l'élan dialectique ne soit pas affaibli par une certaine raideur doctrinale même dissimulée. Chez Platon, le dialogue n'est pas un artifice d'exposition cherchant à donner quelque supplément d'âme à une exposition dogmatique, et sur ce plan, l'œuvre platonicienne est restée inégalée.

b) La dispersion en plusieurs dialogues, et, au sein de ces dialogues, la coexistence de plusieurs thèses, de sorte que constituer quelque chose comme le « platonisme », c'est toujours faire le pari périlleux d'une reconstitution qui, en prenant le parti du dogmatisme, manque ce qui anime tout le discours platonicien. La dispersion n'a en effet rien d'accidentel dans les dialogues, elle en constitue la forme et la fin. Et la diversité des styles, qui a permis à Platon d'être reconnu depuis longtemps comme un maître de la parodie, a elle-même valeur philosophique. Si tant de styles cohabitent dans les dialogues, pour reprendre les formules heureuses de Dixsaut,

ce n'est pas par artifice littéraire ou par souci de divertir mais parce que le dialogue est une mise à l'épreuve, et d'abord des autres discours. C'est cela qui est difficile : de ne refuser d'affronter aucun logos, aussi apparemment irréductible, aussi dangereux, aussi séduisant soit-il<sup>254</sup>.

c) L'existence d'une pluralité historiquement attestée de reconstitutions du platonisme. Comme le rappelle Bréhier, c'est immédiatement après la mort de Platon qu'il a commencé à y avoir désaccord sur la signification des dialogues. Platon a ainsi été compris ou bien comme soutenant un dogmatisme similaire à celui des stoïciens, ou bien au contraire comme un partisan de la suspension du jugement. Puis une reprise mystique de Platon dans l'Antiquité tardive a mené au néo-platonisme pour lequel l'âme, s'unifiant au Bien, s'élève au-dessus de l'être. Et ainsi de suite jusqu'à l'époque contemporaine où un Platon plus du tout mystique mais quasiment rationaliste a vu le jour<sup>255</sup>.

En fait, comme le montre bien Monique Dixsaut, ce qui fait la cohérence du platonisme ne permet de le clôturer sur lui-même ni métaphysiquement, ni sémantiquement. Il nous semble précisément que c'est la comparaison avec Wittgenstein qui peut permettre d'exprimer ce en quoi consiste la pensée platonicienne. C'est donc d'un autre Platon dont il s'agit ici de peindre le portrait, l'éclairage wittgensteinien faisant ressortir des éléments de physionomie souvent

---

<sup>254</sup> Dixsaut, *Platon*. p.43.

<sup>255</sup> Bréhier, *Histoire de la philosophie*. p.91.

négligés ou tout simplement inaperçus. C'est de cet autre Platon que Franco Trabattoni<sup>256</sup> esquisse les traits dans une comparaison ouverte avec Wittgenstein. En fait, il n'y a pas de définitions chez Platon, du moins jamais de définitions tenues pour totalement satisfaisantes et définitives. Certes, les interlocuteurs sont sans cesse à la recherche de définitions, mais la plupart du temps, les définitions proposées ne résistent pas à l'examen. Les dialogues socratiques sont aporétiques, l'entreprise de définition échoue. L'exemple parfait d'une telle absence de définition est bien sûr le *Théétète* : l'amoncellement des définitions de la science successivement examinées ne doit pas nous faire oublier qu'en fait, Platon ne nous en propose finalement aucune. La définition est cet objet indéfiniment recherché, mais qui se refuse à nous. Trabattoni souligne ici le contraste avec Aristote. Il y a chez ce dernier non seulement des définitions, mais même une théorie de la définition : c'est en vain qu'on en chercherait l'équivalent dans les dialogues.

Par ailleurs la théorie des formes fait obstacle à une juste compréhension des problèmes liés à la notion de signification, alors même que la pratique à l'œuvre dans les dialogues devrait nous mettre sur la voie. On se figure ainsi des significations que des modèles idéaux permettraient de fixer une bonne fois pour toute indépendamment de tout usage linguistique, mais si tel était le cas, on s'expliquerait assez mal le cheminement compliqué des dialogues :

En fait, si nous essayons de trouver chez Platon la possibilité d'élucider la signification d'un mot en restant hors du jeu linguistique (lequel, chez Platon, est clairement le dialogue) dans lequel un tel mot est employé, nous en serions pour nos frais. Pour Platon aussi, la question de la signification des mots ne peut pas du tout se poser indépendamment d'un langage et de ses règles<sup>257</sup>.

C'est également en vain qu'on chercherait chez Platon un problème résolu par une vision intuitive et imposée dans un geste dogmatique, car toute solution reste toujours déterminée par une attention critique aux conditions de possibilité de notre connaissance ; là encore la structure dialogique est essentielle, car il n'y a de solution qui tienne hors d'un accord intersubjectif. Chez Platon, les réponses ne tombent jamais d'un hypothétique ciel des Idées, mais s'élaborent difficilement par les efforts combinés des interlocuteurs. La métaphysique platonicienne, s'il existe une telle chose, ne s'impose jamais en dépit des données de l'expérience.

---

<sup>256</sup> Franco Trabattoni, « Wittgenstein, Plato and the “Craving for Generality” », in *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, éd. par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 220-48.

<sup>257</sup> Trabattoni. p.234.

## I.E – Conclusion

L'ensemble de ces observations étayent selon nous suffisamment la thèse d'une affinité profonde entre Platon et Wittgenstein. S'il est vrai que Wittgenstein fut un lecteur régulier et méticuleux de Platon, on voit aussi que cette lecture a eu une influence importante sur sa pensée et sur l'exposition de cette pensée. Non seulement Wittgenstein a retenu dans les dialogues un certain nombre de passages dont la récurrence témoigne de l'intérêt qu'il pouvait y apporter, mais sa fréquentation de Platon dépasse largement ces références directes, en elles-mêmes déjà surabondantes pour un auteur si avare de citations. Par ailleurs, si Wittgenstein est résolument antiplatoniste, il ne saurait être antiplatonicien. Le portrait d'un Platon platoniste a d'ailleurs fait long feu et les inflexions du commentaire platonicien depuis une quarantaine d'année vont bien dans le sens de cet « autre Platon » dont nous avons très brièvement esquissé les traits. Ainsi, entre un Wittgenstein plus platonicien qu'il n'y paraît et un Platon beaucoup moins platoniste qu'on pourrait le penser, la différence se réduit au point que ces deux figures pourraient bien se croiser au milieu du gué, si l'on peut dire.

*II – Les limites du langage,  
difficulté fondamentale de  
toute philosophie*



Qu'il y ait des affinités sur le fond et la forme entre Wittgenstein et Platon est une chose. Que Platon et Wittgenstein aient en revanche affronté un problème identique, celui des « limites du langage » en est une autre. C'est pourtant ce que l'intitulé de notre travail suggère : si la question posée par Wittgenstein est « platonicienne », c'est parce qu'il ressaisit une question posée par Platon, qui joue chez lui un rôle de premier plan, et qui est restée spécifiquement platonicienne en ceci qu'aucun philosophe ne l'a envisagée de cette manière, si ce n'est, justement, Wittgenstein.

Il y a là cependant une difficulté, qui doit faire l'objet d'un examen particulier. On pourrait tout à fait objecter que notre intitulé contient un présupposé erroné selon lequel Platon et Wittgenstein pourraient avoir eu affaire à un problème identique. Certes, Wittgenstein lui-même croit avoir identifié une telle identité, comme l'atteste la lettre à Drury, citée précédemment, à propos du *Théétète*<sup>258</sup>. Mais que Wittgenstein croie qu'il traite les « mêmes problèmes » ne signifie pas qu'il entende par-là exactement celui des limites du langage. Par ailleurs, nous avons vu que Wittgenstein n'est guère scrupuleux du point de vue de l'histoire de la philosophie : révérence gardée pour son génie philosophique, il est permis de mettre en question son jugement sur une question qui relève en partie de l'histoire de la philosophie. Wittgenstein, souvent approximatif lorsqu'il établit ce genre de rapprochement, risque ainsi de ne pas avoir aperçu une différence flagrante. De fait, l'idée même que deux auteurs aussi éloignés dans le temps et appartenant à des mondes culturels inévitablement très différents, aient pu aborder exactement le même problème philosophique, est une difficulté qui se traduit institutionnellement par l'organisation de l'Université, où la segmentation de la recherche selon les périodes historiques occupe une place encore très importante, organisation qui rejaille à son tour directement sur les sujets de thèses. Travailler conjointement Platon et Wittgenstein n'est pas interdit, mais ce type d'approche reste très rare et contraste suffisamment avec l'usage établi pour ne pas exiger une justification conceptuelle forte. Ce qui est en jeu, c'est en effet la conception que l'on se fait des problèmes philosophiques, et donc de la philosophie elle-même.

Ce deuxième chapitre a pour but de présenter le thème des limites du langage tel qu'il est modulé dans l'œuvre de Wittgenstein, de le définir, d'en indiquer la polysémie, et de montrer le rôle qu'il joue dans le développement de sa pensée. Or, cette question est étroitement liée à celle de la justification de notre présente approche, raison pour laquelle ces deux points doivent être abordés conjointement. Nous allons voir en effet que l'apparent anachronisme auquel nous

---

<sup>258</sup> Voir chapitre précédent : « Dans ce dialogue, Platon s'occupe des mêmes problèmes sur lesquels j'écris ».

nous livrons ici de façon parfaitement assumée est en fait exigé par la conception que propose Wittgenstein de la philosophie et des problèmes philosophiques, conception qui a pour point focal le thème des limites du langage. La question des limites du langage, nous allons tenter de le montrer, n'est pas une question philosophique parmi d'autres, mais est la question fondamentale, dans la mesure où elle est à l'origine de toutes les difficultés philosophiques. C'est la raison pour laquelle la question des limites du langage échappe à l'histoire de la philosophie, qu'elle échappe à la succession dans le temps des « problèmes » et des « solutions ». Or, s'il se trouve, comme nous le soutenons, que Platon et Wittgenstein se distinguent de tous les autres auteurs par la lucidité avec laquelle ils ont pris conscience de ce caractère fondamental des limites du langage, alors les scrupules liés à une approche non-historiciste peuvent être complètement levés.

## II.A – Une question de méthode : l'approche « problématique » et ses difficultés.

Le principe de relativité historique prévaut largement dans l'Université française. Il est ainsi généralement présumé que les problèmes philosophiques ne peuvent être détachés des contextes intellectuels et historiques où ils se développent, et au sein desquels ils peuvent seulement avoir un sens. De ce point de vue, envisager la question des limites du langage chez Wittgenstein comme platonicienne relèverait de l'anachronisme. Si l'historicisme est la forme traditionnelle de relativité longtemps privilégiée par l'université, d'autres formes de relativisation plus sociologique se sont développées, mais le présumé fondamental reste le même : qu'on souligne l'étroite dépendance des problèmes philosophiques aux contextes historiques, géographiques ou sociaux, il s'agit toujours de soutenir que nous ne pouvons prétendre avoir un accès immédiat à des problèmes philosophiques en soi, voire de suggérer que ces problèmes ne sont, en tant que tel, rien d'autre que des constructions historiques ou culturelles.

## II.A.1 – Une approche « analytique » ?

La philosophie dite « analytique » offre en principe les revendications les plus affirmées d'une approche, si ce n'est anti-historiciste, du moins an-historiciste, à tel point qu'on voit souvent dans ce caractère l'un des aspects essentiels de son style. Si l'on considère que l'origine la plus lointaine du « schisme » entre analytiques et continentaux est à situer immédiatement après Kant, et que l'opposition à venir est déjà lisible dans ce qui sépare Hegel et Bolzano, il apparaît que ce divorce coïncide avec le moment où l'historicité de la philosophie devient elle-même un problème philosophique à part entière. Le style analytique se caractériserait alors par un désintéret pour ce problème.

Comme l'écrit Kevin Mulligan, l'histoire analytique de la philosophie repose sur « la conviction qu'il y a des problèmes philosophiques ayant une vie propre, qu'il y a par exemple des Problems from Locke, un espace dans lequel on peut confronter ce que disent Descartes, Hume et Parfit sur l'identité personnelle »<sup>259</sup>. La conséquence de cette approche est l'anhistoricité du point de vue sur les textes : les auteurs sont lus sans que la distance temporelle ou culturelle soit prise en compte, ou du moins sans qu'elle soit considérée comme un problème particulier. On rapporte que Hare aurait donné de cette conception une formulation très frappante en déclarant devant des étudiants : « Il faut lire ce texte de Platon comme s'il avait été écrit dans Mind il y a un an »<sup>260</sup>. Une telle approche est bien sûr aux antipodes de la méthode habituellement suivie en France. Pourtant, comme le souligne Barnes, elle est en réalité plus respectueuse des textes que l'approche historiciste, malgré l'aura dont celle-ci entoure parfois les références canoniques. Lire un texte de l'Antiquité comme si celui-ci venait d'être écrit, c'est en effet reconnaître pleinement son actualité et considérer comme intacte la valeur de la contribution de l'auteur à la pensée contemporaine. En cela, c'est également respecter l'esprit dans lequel le texte a été écrit. Aussi, répondant au reproche de prendre trop de liberté avec les textes, Barnes répond qu'il les lit en fait « exactement comme les auteurs ont voulu qu'on les lise », c'est-à-dire comme présentant « des points de vue, des thèses, des arguments qui, en principe, énoncent des vérités sur les choses »<sup>261</sup>. À ses yeux, l'alternative est bien entre faire

---

<sup>259</sup> Kevin Mulligan, « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie », in *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, éd. par Jean-Michel Vienne, Problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 1997). p.64.

<sup>260</sup> Rapporté par Barnes in Stéphane Marchand et Jonathan Barnes, « Entretien avec Jonathan Barnes à propos de son interprétation du scepticisme antique », *Cahiers philosophiques* 3, n° N°115 (2008). p.117.

<sup>261</sup> Marchand et Barnes. p.117.

de la philosophie, ou bien faire de l'histoire de la philosophie. Pour des auteurs comme Barnes, il y a donc une indépendance, une existence autonome de certains problèmes, qui rend non seulement possible, mais même en un certain sens nécessaire la confrontation d'auteurs appartenant à des traditions très différentes. S'il est vrai que certains problèmes existent indépendamment des systèmes philosophiques, possèdent leur identité propre et subsistent à travers les évolutions de la philosophie, il semble pertinent de rassembler les contributions les plus nombreuses et les plus variées à leur sujet. Si c'est bien de la même chose que parlent les philosophes, alors nous n'avons rien à perdre, mais au contraire tout à gagner à rassembler le plus grand nombre de contributions variées et à les confronter.

Cette approche repose sur un certain nombre de présupposés. Pascal Engel en identifie au moins quatre<sup>262</sup> : 1. principe d'atomicité, selon lequel des concepts ou des thèses peuvent être étudiés isolément d'un système philosophique ; 2. Principe de traductibilité, selon lequel des concepts ou des problèmes anciens peuvent être reformulés dans des termes nouveaux ; 3. Principe d'argumentativité, selon lequel nous pouvons nous situer au même niveau argumentatif que les auteurs d'époques différentes, et entrer avec eux dans un véritable dialogue ; 4. Principe de référence, selon lequel la philosophie porte sur une réalité indépendante. Ces principes semblent étroitement interdépendants : c'est parce que la philosophie porte sur une réalité indépendante que les propositions philosophiques sont susceptibles d'être vraies ou fausses. Dès lors, la question de l'argumentation est évidemment cruciale. Mais l'indépendance de cette réalité sur laquelle porte la philosophie entraîne nécessairement aussi le caractère anhistorique des problèmes : les formes sous lesquelles s'expriment les problèmes peuvent varier – comme varient les bases de comptage arithmétique d'une culture à l'autre – sans que les problèmes exprimés par ces formes soient eux-mêmes différents. Toujours en vertu du principe d'indépendance, nous pouvons isoler des concepts ou des problèmes puisque ceux-ci ne tirent pas leur pertinence de leur intégration à un système, mais du rapport à la réalité elle-même.

C'est justement la pertinence de ces présupposés que contestent les partisans d'une approche historiciste, et sans doute en premier lieu la pertinence du principe dit « de référence ». Les approches historicistes s'appuient au contraire sur des présupposés relativistes excluant l'idée qu'il existe une réalité indépendante que la philosophie prendrait pour objet. Il est dès lors impossible d'affirmer que deux auteurs abordent exactement le même problème. Les

---

<sup>262</sup> Pascal Engel, « Retour aval », *Les Études philosophiques*, n° 4 (1999): 453-63. p.455.

problèmes n'existent que de façon interne, et ne peuvent être compris et exposés que par un travail de reconstitution du système de pensée qui leur donne sens. De ce point de vue, considérer qu'il puisse y avoir une identité problématique entre deux auteurs comme Platon et Wittgenstein n'est guère sérieux, car en admettant même que ces deux auteurs aient pu aborder un problème similaire se rattachant aux limites du langage, il est impossible, compte tenu des différences de contexte et des particularités de leur pensée, que ces problèmes puissent avoir pour eux le même sens. Aborder ces auteurs de cette manière, ce serait alors faire violence à leur interprétation correcte, en refusant d'admettre leur irréductible originalité.

À continuer de poser le problème dans des termes généraux et abstraits, il y a des chances que nous ne puissions jamais sortir de l'opposition, car les deux lectures, bien qu'en apparence contradictoires, ont pour elles des arguments qu'on ne peut rejeter. S'il nous paraît difficile de réduire la pensée d'un auteur, comme le font souvent les lectures historicistes, à la manifestation d'un moment culturel sans égard pour sa prétention à la vérité, l'idée, au fondement de la lecture analytique, selon laquelle il serait possible de dégager des noyaux problématiques de façon purement anhistorique ne va pas sans soulever certaines difficultés importantes. Soucieuse de ne pas tomber dans l'impasse relativiste des lectures historicistes, il n'est pas certain que la lecture problématique ne se fourvoie pas dans une impasse au moins aussi stérilisante. Nous allons justement voir que l'anahistoricisme wittgensteinien, s'il ressemble superficiellement à l'anahistoricisme standard des lectures analytiques, s'en distingue résolument, et offre une perspective qui nous permet de dépasser cette opposition.

#### II.A.2 – Quatre inconvénients de l'approche problématique.

Jacques Bouveresse<sup>263</sup> montre bien de quelle manière les approches problématiques, si elles ne nient pas l'histoire et même l'historicité de la philosophie, en donnent cependant une interprétation non-historiciste. Du point de vue problématique, il y a bien une histoire de la philosophie, mais il s'agit d'une histoire des réponses différentes à des problèmes qui restent quant à eux parfaitement identiques. Ce sont des problèmes universels qui transcendent les évolutions historiques et les différences culturelles, des questions spécifiquement philosophiques, dont la discussion importe finalement plus que les éventuelles réponses,

---

<sup>263</sup> Jacques Bouveresse, « La philosophie et son histoire », in *Essais V*, éd. par Jean-Jacques Rosat, Collection « Banc d'essais » (Marseille : Montréal: Agone ; Comeau & Nadeau, 2001).

comme « qu'est-ce que la connaissance ? qu'est-ce que la vérité ? quel est le fondement de la morale ? etc.<sup>264</sup> ». L'énoncé de notre travail semble suggérer une approche de ce type, faisant des « limites du langage » l'une de ces questions intemporelles, et suggérant que la question se pose chez Wittgenstein exactement comme elle se pose chez Platon.

Selon Bouveresse, une telle conception présente au moins quatre inconvénients majeurs qui l'exposent à des objections parfaitement fondées.

1) Le premier de ces inconvénients réside dans la tension entre la continuité déclarée du questionnement philosophique à travers l'histoire et l'absence reconnue du moindre progrès. Si ce sont bien exactement les mêmes problèmes qui sont débattus depuis plus de deux millénaires, il ne devrait pas paraître tout à fait déraisonnable d'attendre quelques avancées dans le traitement de ces questions. De ce point de vue, la comparaison avec le développement des sciences n'est guère flatteuse. Difficile en effet d'apercevoir dans l'histoire de la philosophie la résolution progressive de certains problèmes dont on pourrait considérer aujourd'hui qu'ils sont réglés. En philosophie, s'il arrive que des problèmes disparaissent, c'est parce qu'on les a abandonnés plutôt que parce qu'on les a résolus. D'un autre côté toutefois, c'est justement cette absence de progrès qui assure l'actualité des anciens. S'il est possible de faire comme si Platon avait publié dans *Mind* l'année dernière, c'est justement parce qu'on suppose qu'aucun progrès n'a été accompli dans les matières dont il traite<sup>265</sup>, qu'il y a déjà en un sens chez Platon tout ce que l'on peut et doit attendre de la philosophie, ce qu'exprime la fameuse formule de Whitehead : « La plus sûre caractérisation de la tradition philosophique européenne est qu'elle consiste en une série de notes au bas des pages de Platon »<sup>266</sup>. Mais si tel est bien le cas, il devient difficile de maintenir une autre idée fondamentale des approches problématiques, à savoir celle selon laquelle les anciens devraient être étudiés, non comme des objets culturels, mais pour leur contribution à la recherche de la vérité. L'approche problématique semble bien reposer sur deux présupposés incompatibles, car on voit mal ce que l'étude des différentes conceptions philosophiques pourrait nous apprendre s'il est vrai que l'entreprise philosophique ne parvient à rien qui puisse prendre la forme d'une progression. Autrement dit, considérer les auteurs simplement d'après leur contribution à la recherche de la vérité, c'est en même temps s'exposer à reconnaître que cette contribution paraît quelque peu

---

<sup>264</sup> Bouveresse. p.14.

<sup>265</sup> Aucun physicien contemporain ne travaille à partir de la physique d'Aristote. Les spécialistes de l'éthique et de la politique, les logiciens, ou les épistémologues trouvent en revanche chez lui des analyses et des enseignements d'une actualité que personne ne peut contester.

<sup>266</sup> Alfred North Whitehead, *Procès et réalité: essai de cosmologie*, trad. par Maurice Elie et al. (Paris: Gallimard, 1995). p.39.

stérile. L'approche historiciste se préserve au moins de cette incohérence dans la mesure où elle ne présuppose pas la continuité du questionnement. Dans cette perspective, le fait difficilement discutable que la philosophie ne progresse pas n'apparaît plus comme un problème. Nous avons vu dans le précédent chapitre que la question de l'identité et du progrès de la philosophie est l'un des motifs de la référence platonicienne chez Wittgenstein. À travers ses remarques pleines d'ironie sur l'intelligence de Platon, Wittgenstein souligne bien toute l'ambiguïté de la philosophie elle-même dès lors que son apparence stagnation menace ses prétentions à produire de la connaissance. Nous allons voir dans la deuxième section de ce chapitre en quoi la conception développée par Wittgenstein apporte une solution à cette ambiguïté.

2) Le deuxième inconvénient dégagé par Bouveresse tient à la fragilité du présupposé selon lequel « il existe un ensemble de problèmes qui peuvent être considérés comme indiscutablement philosophiques »<sup>267</sup>. Ce critère de démarcation pose en effet un problème sérieux. Il y a d'abord évidemment la question de la démarcation avec les autres disciplines : il n'est pas toujours facile, par exemple, de savoir si telle ou telle question relative à la démonstration relève spécifiquement de la mathématique ou de la philosophie, ou si telle autre relève spécifiquement de la sociologie ou de la philosophie, etc. Mais les questions de cette sorte ne mettent pas en danger la philosophie. Bien au contraire, elles illustrent l'actualité, l'universalité, et la nécessité du questionnement philosophique en montrant qu'aucune discipline scientifique ne peut y échapper. Ce qui représente un problème beaucoup plus préoccupant, c'est le désaccord, cette fois-ci interne à la corporation des philosophes, quant au caractère philosophique de certains problèmes. Il ne s'agit pas là simplement d'une divergence de méthode. Le fait est que les philosophes se font des conceptions extrêmement différentes de ce qu'est la philosophie et, de ce fait, de ce qui peut ou non être considéré comme « philosophique », ce qui remet en question non seulement l'unité de la philosophie comme discipline, mais peut-être aussi sa pertinence et sa consistance. Si l'on prend en compte ce fait, là encore difficilement discutable, on ne peut plus considérer qu'existent absolument des problèmes purement et indiscutablement philosophiques, ou bien il faut prétendre détenir en la matière une forme d'exclusivité. C'est un problème que rencontre inévitablement toute tentative de définition de la philosophie : elle exclut toujours bon nombre d'auteurs alors même qu'il ne fait de doute pour personne que ces derniers ont leur place parmi les philosophes.

---

<sup>267</sup> Bouveresse, « La philosophie et son histoire ». p.18.

3) Troisième inconvénient souligné par Bouveresse, la conception problématique n'est pas attentive à la contingence et à la relativité de la valeur des problèmes. Quand bien même certains problèmes existeraient de façon constante, il est faux de croire qu'on leur attache constamment la même importance. Or les variations de l'intérêt qu'on leur prête ne peuvent s'expliquer par une origine purement philosophique. Le problème métaphysique de la liberté par exemple, omniprésent dans la philosophie moderne, paraît à peu près absent, du moins sous cette forme, dans la philosophie ancienne<sup>268</sup>. On peine à comprendre les conceptions platonicienne ou aristotélicienne de l'esclavage<sup>269</sup> lorsqu'on ne prend pas en compte cette donnée qui détermine aussi en grande partie la philosophie morale. Des facteurs externes à la philosophie semblent ainsi requis pour expliquer qu'à un certain moment et en un certain lieu se pose un problème qui ne se posait pas auparavant. Ainsi, le passage du monde clos à l'univers infini, l'évolution de la conception des lois de la nature qui en est consécutive, le développement de la science moderne et les bouleversements religieux liés à la progression de la Réforme, sont autant d'éléments qui constituent le terreau favorable à l'émergence d'un problème métaphysique de la liberté. La question qui ne se posait pas devient la question qu'il est impossible de ne pas se poser. Autre exemple, le problème du fondement des mathématiques, qui ne se pose réellement que pendant un siècle environ, du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle au milieu du XX<sup>ème</sup> – ce qui n'exclue évidemment pas une résurgence future. Si une telle question n'avait de sources que philosophiques, des auteurs comme Descartes ou Leibniz, compte tenu des préoccupations que nous leur connaissons, n'auraient pu manquer de lui consacrer un examen des plus attentifs. Or il n'en est rien. Il aurait fallu, pour que les grands philosophes-mathématiciens de l'âge classique s'en rendissent compte, qu'eussent existé des géométries non-euclidiennes, car ce n'est qu'à partir du moment où la géométrie des *Eléments* eut des concurrentes que l'on s'avisa de réfléchir réellement à ses fondements : la coexistence de géométries différentes faisait surgir un problème nouveau, au moins au sens où celui-ci n'avait jamais été aperçu jusqu'alors.

---

<sup>268</sup> Disons, pour préciser, que la manière spécifiquement moderne de poser le problème de la liberté et de la nécessité n'apparaît pas être une préoccupation majeure dans l'Antiquité, qui envisage d'une autre façon l'aspect problématique de ces deux notions.

<sup>269</sup> Par exemple, l'embarras manifeste avec lequel les interprètes abordent les pages d'Aristote sur l'esclavage conduit souvent à une lecture déformante, sous la pression de scrupules moraux anachroniques, et ce alors même que ces interprétations partent du principe que la position d'Aristote doit être replacée « dans son contexte ». Une telle contextualisation est en effet ambivalente car finalement, elle vise moins à établir le contexte réel d'Aristote qu'à déconnecter Aristote de notre contexte, comme pour le dévitaliser par rapport aux effets subversifs qu'il pourrait y produire.

On peut ajouter à cela que les problèmes suscitent un intérêt variable, non seulement d'une période à une autre, mais aussi entre les contemporains. Tous les philosophes d'une époque ne s'intéressent pas aux mêmes questions, ne poursuivent pas les mêmes buts, ne partent pas des mêmes présupposés, au point qu'il devient parfois très difficile de dire quel caractère ils possèderaient en commun pour recevoir tous indistinctement ce nom de « philosophe ». C'est particulièrement le cas au XX<sup>ème</sup> siècle, si l'on considère, pour rester sur cet exemple commode, la forme qu'a pu prendre le hiatus entre philosophie analytique et philosophie continentale : bien souvent, il ne semble même pas y avoir désaccord ou opposition à proprement parler, mais incompréhension pure et simple de ce que fait l'autre, ce que le fameux colloque de Royaumont de 1958 illustre assez clairement<sup>270</sup>.

4) Le dernier inconvénient soulevé par Bouveresse provient d'une tentative de réponse à l'incohérence précédemment relevée entre l'idée selon laquelle la philosophie n'apporte pas de réponses et l'idée selon laquelle elle connaît toutefois un progrès. La solution, dont Bouveresse trouve la formulation chez Rorty, est en un sens toute simple :

La seule façon dont nous pouvons essayer de nous justifier auprès de nos ancêtres philosophiques est celle qui consiste à affirmer que nous posons de meilleures questions qu'eux, et non que nous donnons des réponses améliorées aux questions profondes, fondamentales et incontournables auxquelles ils ont mal répondu<sup>271</sup>.

Cette solution permet de rendre compte de l'évolution des problèmes, mais elle soulève immédiatement d'autres difficultés. Elle ne paraît d'abord pas tout à fait claire. Admet-elle que les anciens ont posé des questions « incontournables et fondamentales » ? On voit alors mal en quoi poser d'autres questions pourrait être considéré comme un progrès. Et s'il s'avère que nos questions sont effectivement meilleures que celles que se posaient nos ancêtres, le problème du critère d'une telle évaluation se pose inévitablement, car il reste à déterminer sous quel rapport nos questions peuvent être considérées comme meilleures. On objectera peut-être que dans certains domaines, il existe bien des données objectives qui permettent de l'établir et d'affirmer que certaines des questions posées par les anciens sont clairement périmées. Comment le premier moteur aristotélicien peut-il mouvoir le monde sans contact<sup>272</sup> ? Comment l'âme du damné, étant séparée du corps, peut-elle pâtir du feu de l'enfer<sup>273</sup> ? Mais ces questions ne semblent pas concerner le cœur de la philosophie, et occupent toujours les confins d'une autre

---

<sup>270</sup> *La philosophie analytique*. (Paris: Editions de Minuit, 1962).

<sup>271</sup> Bouveresse, « La philosophie et son histoire ». p.19.

<sup>272</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*. Λ, 7-9.

<sup>273</sup> Arnauld et Nicole, *La logique, ou l'art de penser*. I, ch. IX, p.67.

discipline (biologie, physique, théologie...). Or ce n'est pas du tout le cas des questions posées par Socrate, qui continuent de structurer les discussions philosophiques contemporaines. Nous sommes incapables, dans des domaines comme la morale ou l'épistémologie, de poser de meilleures questions, c'est-à-dire des questions plus fécondes et décisives que celles dont l'inventeur de notre philosophie assaille ses interlocuteurs : la vertu s'enseigne-t-elle ? peut-on être méchant volontairement ? qu'est-ce que la science ? comment établir la justice dans la cité ? Nos questions sont peut-être plus précises, mais dans la mesure où cet effort de précision ne vise pas à recouvrir ces questions séminales, mais au contraire à en déployer la fécondité, elles ne peuvent être considérées comme meilleures. Etant données ces difficultés, la réponse de Rorty peut sembler relever de la pirouette plutôt que d'une véritable solution.

### II.A.3 - Reconstruction rationnelle et archéologie.

#### II.A.3.a – La « reconstruction rationnelle » et ses limites

Ces inconvénients sont suffisants pour nous rendre attentifs à ne pas tomber dans un anhistoricisme naïf. Cependant, pour qui souhaite éviter le relativisme, il existe une alternative qui correspond en quelque sorte à une variante lucide de l'anhistoricisme. C'est une telle approche que défend Bouveresse et que pratiquent en réalité nombre d'analytiques, quelles que soient les formules à l'emporte-pièce qui pourraient laisser suggérer une naïveté radicale. Cette approche prend le plus souvent la forme de la méthode de reconstruction rationnelle, qui consiste à « essayer, autant que possible, de retraduire les textes du passé dans le langage d'aujourd'hui pour pouvoir évaluer l'intérêt que présentent, de notre point de vue, les solutions qu'ils proposent »<sup>274</sup>.

On retrouve ici le présupposé selon lequel les problèmes ont une permanence. Dans le cas contraire, en proposer une retraduction n'aurait aucun sens. Cette démarche prend cependant en compte les évolutions inévitables liées au contexte historique et culturel, et cette différence est significative. Cette approche ne semble pas en effet exclure que les problèmes qui se posent dans des contextes différents ne soient pas exactement les mêmes. Elle ne nie en aucun cas l'intérêt d'un travail de contextualisation historique.

---

<sup>274</sup> Bouveresse, « La philosophie et son histoire ». p.20.

Cette approche donne également sens à l'idée selon laquelle la philosophie connaîtrait un progrès au sens où elle poserait de meilleures questions à défaut d'apporter de meilleures réponses. L'idée sous-jacente, partagée par de nombreux analytiques, est effectivement que nous possédons aujourd'hui des outils conceptuels plus précis et efficaces – en particulier en ce qui concerne l'analyse logique des énoncés – qui nous permettent de mieux constituer des problèmes déjà aperçus par les anciens mais posés confusément. On peut alors comprendre en quoi ces retraductions transforment inévitablement les problèmes tels qu'ils sont posés initialement : s'il est vrai que forme et contenu sont inséparables, les problèmes eux-mêmes ne peuvent être totalement indépendants de la manière dont ils sont énoncés. Il y a donc évolution, mais, et c'est une différence importante avec certaines approches historicistes, on peut retracer la continuité dans cette évolution. Entre les problèmes posés par les anciens et les problèmes posés par les contemporains, il n'y a ni rupture ni isolement.

Dans cette perspective, le travail de contextualisation historique n'est pas la fin première, mais seulement un moyen. La contextualisation n'importe qu'en tant qu'elle nous donne un degré raisonnable de certitude quant à la compréhension de ce qu'a dit et voulu dire l'auteur. Il faut avoir une connaissance précise du contexte pour déterminer le mieux possible quelle a pu être la pensée de l'auteur, mais ce n'est pas l'examen de la pensée de l'auteur qui constitue la fin de l'étude. Celle-ci reste centrée sur un problème, et la pensée de l'auteur n'est abordée que pour sa contribution à la résolution de ce problème. Comme le remarque Bouveresse, cette méthode est d'ailleurs celle qu'ont suivi pratiquement tous les philosophes de la tradition avant que la philosophie se professionnalise. Ils ont le plus souvent repris et déformé les auteurs qui pouvaient servir leurs fins, ou du moins dont les contributions correspondaient à leurs centres d'intérêt. C'est déjà le cas d'Aristote : le problème fondamental de sa Physique est bien le même que celui de Zénon, de Démocrite, d'Empédocle, un problème formulé dans toute sa radicalité par Parménide : comment penser le changement ? Comment rendre compte du devenir s'il est vrai que l'être est, et qu'il est impossible qu'il ne soit pas ? De même chez Kant : ce qui l'intéresse, c'est beaucoup moins la pensée de Hume que le problème de Hume, et ce problème n'est de Hume que par un accident historique qui a voulu que ce fût un philosophe écossais du XVIIIème siècle qui conçût les difficultés jusqu'à lui inaperçues posées par la notion de causalité.

Bouveresse affirme paradoxalement que c'est cette démarche peu soucieuse de retrouver l'exactitude historique des philosophies du passé qui peut justement nous les livrer dans leur authenticité :

Il est peu probable que nous puissions comprendre grand-chose à ce qu'ont voulu dire les penseurs du passé sans nous interroger non pas seulement sur le sens de ce qu'ils disaient, mais également sur la quantité de vérité qu'il y avait déjà dans ce qu'ils ont dit ; et nous ne pouvons le faire, bien entendu, que de notre point de vue (ce que nous sommes prêts à considérer non pas seulement comme signifiant, mais comme vrai, dans ce qu'ils ont dit ne peut évidemment être que ce que nous sommes en mesure de reconnaître comme vrai)<sup>275</sup>.

En un certain sens, ce que suggère ici Bouveresse est que nous sommes en mesure de comprendre les anciens mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, par exemple parce que nous pouvons parfois affirmer avec un degré raisonnable de certitude que telle ou telle de leur proposition est fautive ; nous nous trouvons du même coup en capacité de sonder les raisons de leurs erreurs, et en cela, nous avons bel et bien de leur démarche une compréhension plus englobante que celle qu'ils pouvaient en avoir eux-mêmes. Or une telle compréhension n'est permise qu'à condition de faire descendre les figures philosophiques de leur piédestal, et de ne pas leur accorder plus d'autorité qu'à nos contemporains. Conscients des limites d'une démarche naïvement anhistorique, nous devons combiner les avantages d'une connaissance historique précise et d'une démarche qui, comme celle des analytiques, lit les auteurs comme des contemporains. C'est ce qu'affirme Bouveresse lorsqu'il avance qu'il n'est pas possible de séparer compréhension et jugement. De fait, l'historicisme est pris dans le paradoxe d'une « compréhension indispensable et en même temps impossible »<sup>276</sup>. Tout en se fixant pour seul et unique but la compréhension respectueuse de l'auteur, l'approche historiciste se prive en fait des moyens d'une telle compréhension, et se prive en particulier de ce que la connaissance historique pourrait apporter. Du fait de ses présupposés, l'approche historiciste maintient une distance irréductible entre nous et les auteurs que nous cherchons à comprendre. Comme le souligne Bouveresse, en insistant sur l'impossibilité de considérer les anciens comme nos contemporains, l'historicisme nous condamne en définitive à les considérer comme à jamais incompréhensibles. L'approche historiciste considère donc d'un côté comme absolument impossible ce qu'elle prétend d'un autre côté être la seule à pouvoir faire, et ce paradoxe constitue une difficulté de l'approche historiciste au moins aussi sérieuse que celles que nous avons soulevées à propos de l'approche problématique<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Bouveresse. p.23.

<sup>276</sup> Bouveresse. p.24.

<sup>277</sup> La propension à historiciser est solidaire d'un relativisme qui constitue encore la doxa philosophique contemporaine. Une critique de l'historicisme devrait donc peut-être prendre directement la forme d'une critique du relativisme en général. Une telle critique n'est pas directement le but de ce travail. On pourra néanmoins y trouver des éléments de renouvellement d'une telle critique : d'une part en clarifiant le prétendu relativisme de Wittgenstein, et d'autre part – par la confrontation de ces deux auteurs –, en redéployant toute la portée des arguments platoniciens contre le relativisme, en un sens jamais dépassés ni même égalés.

La méthode de la reconstruction rationnelle a été appliquée de diverses manières à Platon et Aristote. Il est vrai que, telle que la pratiquent des auteurs comme Carnap, cette méthode revient souvent à entourer les références anciennes d'un mépris bienveillant : on y trouverait sous la forme de balbutiements confus ou de gauches problématisations les problèmes et solutions dont les méthodes modernes – comme l'analyse logique – permettraient un traitement optimal. Il n'est certes pas besoin d'attendre le XX<sup>ème</sup> siècle et la philosophie analytique pour trouver des exemples d'une telle démarche, puisque c'est exactement de cette façon que procède déjà Aristote lui-même avec ses doxographies inaugurales. La reconstruction rationnelle peut prendre bien d'autres formes. On en trouve un très bon exemple chez Husserl, qui conçoit la phénoménologie comme « un cartésianisme du XX<sup>ème</sup> siècle ». La valeur anhistorique de l'œuvre de Descartes est affirmée on ne peut plus clairement : c'est parce que les *Méditations* « ont une signification éternelle »<sup>278</sup> que la phénoménologie peut être considérée comme une « réélaboration » de la démarche cartésienne. À première vue, l'intitulé de ce travail laisse entendre une approche de ce genre. Lire la référence de Wittgenstein aux limites du langage comme « question platonicienne », ce serait produire une reconstruction rationnelle de la pensée platonicienne à partir des principes et méthodes à l'œuvre dans le déploiement de la pensée de Wittgenstein. Nous allons donc devoir montrer en quoi notre approche ne relève pas et ne peut pas du tout relever d'une telle reconstruction. Mais auparavant, il nous faut encore examiner quelques concurrents de la reconstruction rationnelle.

#### II.A.3.b – L'« archéologie » comme étude du devenir historique des problèmes.

Si l'on comprend notre approche comme relevant de la reconstruction rationnelle, plusieurs questions se posent alors : une telle reconstruction rationnelle est-elle tout d'abord possible ? et si elle est possible, que nous apporte-t-elle réellement ? La méthode de la reconstruction rationnelle, sous l'une ou l'autre de ses formes, constitue-t-elle une approche pertinente du corpus platonicien ? Enfin, l'angle wittgensteinien n'est-il pas le plus inapproprié qui soit pour ressaisir la philosophie de Platon ?

---

<sup>278</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. par Marc B. de Launay (Paris: PUF, 1994). p.1.

Nous ne considérons pas ici comme reconstructions rationnelles de l'œuvre platonicienne les différentes formes de platonisme – au sens 3 – adoptées par exemple par certains logiciens ou mathématiciens. Il existe cependant une vraie tradition analytique du commentaire platonicien, représentée par des auteurs tels que Gilbert Ryle, G.E.L. Owen, John Lloyd Ackrill, ou Gregory Vlastos, dont l'approche correspond souvent à la reconstruction. Une telle perspective privilégie inévitablement les questions logiques et épistémologiques, et accorde une importance particulière à des dialogues comme le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, ou le *Cratyle*. Cette attention inégale aux éléments du corpus pourrait, d'un certain point de vue, constituer une première difficulté, mais probablement secondaire. Une question plus importante consiste à se demander dans quelle mesure quelque chose comme le traitement platonicien de la proposition peut être ressaisi par l'emploi d'outils hérités de la logique moderne. Une première difficulté historique tient à ce que les réflexions de Platon, si elles portent incontestablement sur des problèmes logiques, sont antérieures à la première formalisation logique opérée par Aristote. Platon intervient donc à un moment où les outils conceptuels que nous avons tendance à estimer indispensables, dans une perspective analytique, pour bien poser et penser les problèmes, sont encore à inventer. Reste cependant le principe le plus important de l'approche problématique, celui selon lequel Platon pose et affronte le même problème que les logiciens contemporains, même s'il ne dispose pas des mêmes outils pour le formuler et le résoudre. Le risque majeur est bien évidemment celui de l'anachronisme et de l'altération : lisant Platon avec les lunettes aristotéliennes du logicien classique ou celles, russello-frégéennes, du logicien contemporain, ne risque-t-on pas d'y projeter les ombres de nos propres préoccupations, et de mutiler profondément la pensée platonicienne<sup>279</sup> ? N'est-il pas illusoire de considérer qu'à travers la reconstruction rationnelle, l'identité d'un problème éternel se trouve préservée ?

L'utilisation des ressources modernes et contemporaines présente un risque ambivalent. Comme le souligne Gilles Kévorkian, nous nous exposons d'un côté à pratiquer des surimpressions « qui masquent le texte commenté au lieu de l'éclairer », mais d'un autre côté, « en l'absence de telles ressources, il [le commentateur] se risque à pratiquer une herméneutique de style tautologique »<sup>280</sup>. Prenant l'exemple du *Sophiste*, Kévorkian met en évidence quelques-

---

<sup>279</sup> Les différentes façons dont le « platonisme » a été interprété depuis l'Antiquité (voir chapitre précédent) montrent assez ce qu'une telle tendance a par ailleurs de naturel.

<sup>280</sup> Gilles Kévorkian, « L'"invention de la proposition" dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliens et frégéens de la prédication », in *Le Langage.*, éd. par Gilles Kévorkian, Thema (Librairie Philosophique J Vrin, 2013), 15-48. p.16.

uns des principaux obstacles que ne peuvent manquer de rencontrer les diverses tentatives de reconstruction rationnelle. Nous avons en effet pris l'habitude de considérer ce dialogue comme la première théorie de la prédication<sup>281</sup> ; c'est là que se produirait le passage d'une conception du logos comme nommant les choses à une conception du logos comme entrelaçant verbes et noms. Tout le problème est de savoir si le texte platonicien comprend réellement une telle théorie de la prédication, ou si nous la reconstituons à partir de ce que notre lecture y projette. Avant même de se poser au niveau des problèmes et des théories, la question de la traductibilité se pose déjà dans toute son acuité à propos de la terminologie :

à quelles conditions le commentaire platonicien peut-il adopter dans sa langue de description des énoncés du *Sophiste* le terme de « proposition », plutôt que celui d' « énoncé » ; le terme de « prédication » plutôt que ceux d' « attribution », voire d' « appellation » ; le terme de « sujet » plutôt que, faute de mieux, celui de « thème » ; enfin le terme de « prédicat », plutôt que celui d' « attribut », ou, faute de mieux, de « rhème » ? Ces choix engagent non seulement des présupposés historiographiques et historiques différents, mais encore des engagements philosophiques distincts<sup>282</sup>.

À partir de ces difficultés, Kévorkian suggère que la prétendue théorie de la proposition déployée dans le *Sophiste* résulte en fait d'une invention pure et simple à partir des projections théoriques opérées des points de vue aristotélien ou frégréen. Pour découvrir le texte platonicien dans son authenticité, il faut soulever une par une les différentes couches intriquées déposées par le commentaire : l'histoire de la philosophie est alors l'histoire d'une distorsion, et c'est la connaissance précise du mécanisme de distorsion qui nous permet de corriger notre regard. Kévorkian montre que la surimpression concerne déjà, au niveau apparemment le plus élémentaire, la forme canonique du schéma prédicatif (« S est P ») : de souche aristotélienne et non platonicienne, elle provient elle-même d'une fixation opérée lentement par l'École, de Porphyre à Abélard. Donc, même à ce niveau, l'accès au texte platonicien est déterminé par l'application rétrospective de certaines catégories qui lui sont étrangères. Les exemples de phrases pris par Platon (« Théétète vole ») ne suggèrent en effet nulle attention à l'usage copulatif du verbe être, et « il est même questionnable qu'il ait une conception distincte, à travers le terme de "rhème", de l'élément verbal pris comme tel<sup>283</sup> ». On peut ainsi reprocher a fortiori aux commentaires analytiques de surdéterminer le dialogue par des questions logico-sémantiques.

---

<sup>281</sup> Un point régulièrement souligné par Wittgenstein, comme nous l'avons vu au premier chapitre.

<sup>282</sup> Kévorkian, « L'"invention de la proposition" dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliens et frégréens de la prédication ». p.18.

<sup>283</sup> Kévorkian. p.26.

Contre cette approche, Kévorkian défend la démarche archéologique définie par Alain de Libera, et qui constitue une alternative entre approches problématique et purement historiciste. Le médiéviste, lorsqu'il aborde un thème comme la querelle des universaux, ne peut en effet manquer de se questionner à propos du statut du problème des universaux et du type d'étude qu'il requiert. La querelle se caractérise en effet par plusieurs résurgences, à des moments historiques bien déterminés et distincts, d'un problème qui semble identique<sup>284</sup>. L'historien et le philosophe ne peuvent aborder cette thématique sans une décision inaugurale concernant l'identité ou non du problème. L'approche d'Alain de Libera n'est pas purement relativiste, mais il rejette aussi les présupposés de l'approche problématique et reconstructrice :

L'alternative entre la démarche dite de « reconstruction » et l'histoire relativiste, où sont censées se démarquer l'une de l'autre « philosophie analytique » et « histoire de la philosophie », touche ici sa propre limite. La question, aujourd'hui tant agitée, de la traduction ou de l'intraductibilité, « selon les époques » des « schèmes conceptuels » dans l'idiome d'un « autre » schème, ne se pose tout simplement pas, là où justement, la traduction continuée, la « tradition » est, et elle seule, ce qui permet aux problèmes de naître et de trouver leurs configurations propres<sup>285</sup>.

Autrement dit, ce qu'il convient de nommer un « problème philosophique » n'est ni absolu, ni complètement relatif à un moment historiquement déterminé, mais se constitue par une tradition, définie comme une certaine succession de textes canoniques. Il y a manifestement ici un malentendu : si les problèmes philosophiques sont bien tels que les présente Alain de Libera, ils n'ont rien d'intéressant, pour le dire un peu brutalement. Ils n'ont en tout cas rien d'intéressant pour celui qui cherche la vérité : l'approche archéologique de la querelle des universaux ne présente, pour le philosophe qui se préoccupe de la vérité, pas plus d'intérêt qu'une histoire de l'alchimie pour le physicien contemporain. Étudier une tradition en tant que tradition relève d'une pure curiosité historique mais probablement pas d'une curiosité authentiquement philosophique. Il ne s'agit nullement d'un jugement de valeur : la connaissance historique n'est pas moins estimable que la connaissance philosophique<sup>286</sup>. D'excellents arguments ont été avancés pour montrer que la connaissance historique en général pouvait même constituer une fin en soi. Nous mettons seulement en doute l'idée selon laquelle la connaissance historique de la philosophie pourrait constituer une fin en soi pour le philosophe. Autrement dit, s'il est vrai que leur intégration au sein d'une « tradition », au sens où Alain de Libera en parle, détermine la manière dont les problèmes philosophiques sont posés

---

<sup>284</sup> La grande étude d'Alain de Libera aborde la querelle « de Platon à la fin du Moyen-Âge », mais la controverse entre réalistes et nominalistes a connu une résurgence récente et très dynamique dans la métaphysique analytique. Voir par exemple Claude Panaccio, éd., *Le nominalisme: ontologie, langage, connaissance* (Paris: Vrin, 2012).

<sup>285</sup> Alain de Libera, *La Querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, 2014. p.449.

<sup>286</sup> Et son statut de connaissance est sans doute moins problématique, ce qui fait toute sa valeur.

et discutés, il est de la plus grande importance pour le philosophe de connaître cette tradition. Le philosophe doit ainsi faire preuve de scrupules quant à l'exactitude historique : il importe de ne négliger aucun texte, d'avoir conscience des effets de réception produits par la canonisation de certaines références, de scruter avec la plus grande attention la dynamique historique où s'élabore une certaine problématisation. En ce sens, l'approche archéologique constitue sans doute une méthode extrêmement pertinente. Ce que nous contestons, c'est l'idée selon laquelle le problème philosophique serait tout entier contenu dans le corpus et une certaine tradition à laquelle il se rattache, et ne déborderait en rien l'espace clos défini par ces textes. Comme le demande Pascal Engel, qui s'oppose à cette démarche archéologique : « qu'est-ce qui permet à l'historien de supposer que la seule manière dont “prend” et tient un discours (comme on le dit pour du plâtre) est un texte et son exégèse ? »<sup>287</sup>. Limiter ainsi la problématique philosophique n'est en effet possible qu'en supposant que les auteurs des textes en question ne visaient pas autre chose hors des textes eux-mêmes, que les auteurs ne se livraient délibérément qu'à un jeu purement textuel, sans aucune prétention de tenir un discours sur la réalité. Or il semble bien qu'une telle suggestion ne puisse être avancée et soutenue sérieusement. Étudier la philosophie d'un auteur de l'envergure de Thomas d'Aquin ne peut évidemment faire l'économie d'une étude historique et, compte tenu du mode de production des textes médiévaux, de sa situation dans une tradition ; mais il nous semble tout aussi impossible de ne pas prendre en compte l'intention, difficilement contestable chez cet auteur, d'avoir contribué à la découverte de la vérité par la raison.

Notre approche ne saurait donc relever à un moment ou un autre de l'archéologie, mais peut-il vraiment s'agir d'une reconstruction rationnelle ? Les quelques exemples de reconstruction rationnelle appliquée à Platon ne sont pas tout à fait convaincants. Pour en rester à l'exemple du *Sophiste*, comme le remarque Kévorkian, le parti pris continuiste conduit non seulement à des interprétations très discutables, mais semble rendre impossible l'analyse de certains points pourtant essentiels. Nous avons déjà signalé le problème posé par une lecture en réalité fragmentaire qui n'essaie pas de rendre compte de l'unité du dialogue. La reconstruction rationnelle du *Sophiste* telle qu'on en trouve l'exemple chez des auteurs comme Owen<sup>288</sup>, Geach ou Ryle soulève encore d'autres difficultés. Abordant le dialogue comme une théorie de la prédication, de telles lectures « rabattent les Formes sur des prédicats linguistiques, voire les

---

<sup>287</sup> Engel, « Retour aval ». p.459.

<sup>288</sup> G. E. L. Owen, « Plato on Not-Being », in *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, éd. par Gail Fine (Oxford University Press, 1999).

y identifient purement et simplement<sup>289</sup> ». Or il n'est pas du tout certain, pour parler par euphémisme, que la participation platonicienne du sensible à l'intelligible puisse être réduite à une prédication. Kévorkian remarque encore que la « question de l'être », comme nœud prédicatif, y est toujours posée selon l'opposition entre univocalisme et multivocalisme. Quant aux grands genres du *Sophiste*, l'attention se porte évidemment sur ceux qui semblent le plus directement logique, comme l'être, le même, et l'autre, mais pas sur le mouvement et le repos, « alors même que, souligne Kévorkian, la novation du *Sophiste* consiste au moins autant à conférer l'être au mouvement qu'à rendre compte du logos<sup>290</sup> ! ». La juxtaposition au sein du dialogue de deux dimensions, linguistique d'une part, et ontologique d'autre part, est précisément une caractéristique forte du *Sophiste* que ces reconstructions, au nom de présupposés étrangers à Platon, entendent résorber, qu'il s'agisse d'ignorer l'une au profit de l'autre, ou au contraire de vouloir les faire communiquer à tout prix : les exemples les plus banals de propositions donnés par Platon n'exigent pas de convoquer tout l'arsenal de la théorie des Formes, sauf à vouloir imposer au dialogue la structure d'une théorie générale et achevée de la proposition, ce qui, là encore, paraît le résultat d'un forçage.

Il n'y a pas de raison que l'adoption d'un point de vue wittgensteinien pour aborder Platon échappe à ces difficultés – et adopter un tel point de vue n'est à aucun moment dans nos intentions. Quoi qu'il en soit de son caractère inclassable, Wittgenstein manie des outils frégréens et russelliens. De ce point de vue, ce n'est pas du tout la reconstruction – le plus souvent critique – à laquelle il se livre lorsqu'il aborde lui-même les dialogues de Platon qui nous intéresse en soi ou qui pourrait nous servir de modèle. Aussi l'approche « problématique » que nous adoptons ici ne saurait non plus prendre la forme d'une reconstruction, aussi rationnelle soit-elle. Ni anachronisme naïf, ni reconstruction rationnelle, encore moins archéologie, mais toujours résolument opposée à tout relativisme historiciste, l'approche que nous défendons relève d'un rapport à l'histoire tout à fait différent, qui dépend d'une certaine conception de la philosophie qui est celle de Wittgenstein.

---

<sup>289</sup> Kévorkian, « L'"invention de la proposition" dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliens et frégréens de la prédication ». p.39.

<sup>290</sup> Kévorkian.

#### II.A.4 – Deux manières de s'affranchir de l'historicité

Il semble que la dimension historique des concepts et des problématiques philosophiques soit incontestable, et nous n'entendons pas du tout la nier. Il est en revanche douteux que l'opposition entre historicisme et anti-historicisme constitue la seule alternative en ce qui concerne la saisie des problèmes tels qu'ils se présentent dans la tradition philosophique. L'ancrage sur ce problème constitue sans doute d'ailleurs l'une de ces « crampes mentales », pour reprendre une expression wittgensteinienne, qui nous paralyse tout à fait. Il existe d'autres manières de penser l'accès aux problèmes philosophiques sans nier d'aucune façon leur dimension historique. Notre propre démarche emprunte aux trois approches que nous allons présenter maintenant.

##### II.A.4.a – L'approche « stylistique »

Sous la dénomination de « rhétorique philosophique », notre troisième chapitre développe une analyse stylistique de l'écriture philosophique. Le principe directeur en est le suivant : si le thème des limites du langage a chez Platon et Wittgenstein l'importance que nous lui supposons, alors ce thème doit déterminer leur manière d'écrire la philosophie et sa présente peut être retracée à travers l'étude des dispositifs stylistiques particuliers et remarquables que ces deux auteurs partagent. Cette démarche s'inspire en partie des suggestions de la philosophie du style de Gilles-Gaston Granger, à laquelle nous donnons ici une nouvelle application.

Réfléchissant à ce que l'on peut désigner comme un style philosophique, Granger analyse les différences entre philosophie analytique et philosophie continentale<sup>291</sup>. Mais il recourt pour cela à un critère différent de l'opposition entre historicisme et anhistoricisme. À cette occasion, Granger avance un argument qui permet, dans la perspective qui est la nôtre, de trancher en faveur d'une approche d'un type particulier qui échappe à cette opposition. Granger distingue en effet deux approches qu'il appelle « analyse d'idée » et « analyse d'œuvre », dont il distingue à chaque fois trois formes, produisant ainsi une distinction beaucoup plus subtile féconde que l'opposition entre historicisme et anhistoricisme. L'analyse d'idée présente trois

---

<sup>291</sup> Gilles-Gaston Granger, « Analyse des œuvres, analyse d'idées », in *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, éd. par Jean-Michel Vienne, Problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 1997). Nous nous référons également à Granger, *Essai d'une philosophie du style*. Et Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein ».

caractéristiques principales. C'est d'abord la lecture la plus radicalement anhistorique. Sa première caractéristique est l'isolement des concepts empruntés aux auteurs de la tradition. Granger souligne tout de suite un des risques de cette approche : il s'agit bien de déconnecter le concept du système au sein duquel il a été élaboré. Deuxièmement, l'analyse d'idée propose souvent une traduction des problèmes abordés par les auteurs du passé dans des termes contemporains. Il s'agit alors d'un anachronisme pleinement assumé, et conscient de lui-même. Granger défend cette forme :

L'intérêt [de cette méthode] en est, d'une part, et comme par contrecoup, de faire apparaître des notions contemporaines sous un jour nouveau, et éventuellement d'en souligner le caractère formel simplificateur ; d'autre part, de débusquer dans la pensée ancienne des confusions ou des incertitudes, de découvrir l'origine de problèmes qu'elle posait sans pouvoir en trouver la source<sup>292</sup>.

La troisième caractéristique dégagée par Granger est le souci d'argumenter : si nous lisons les auteurs du passé comme des auteurs contemporains et que nous concevons leur démarche comme une recherche de la vérité, alors, loin d'occuper une position sacrée, ceux-ci doivent être considérés comme des interlocuteurs à part entière, ce qui implique que ce sont leurs arguments qui doivent être étudiés et évalués, et que l'on peut tenter d'y répondre. On retrouve alors chez Granger l'idée déjà soulevée par Barnes selon laquelle cette lecture est celle qui rend le plus hommage aux textes et à leurs auteurs.

Cependant, au sens où en parle Granger, l'analyse d'œuvre, bien qu'elle ne revendique pas particulièrement l'ahistoricité de l'analyse d'idée, ne peut pas être considérée comme une approche historiciste, au sens où elle ne consiste pas en un pur travail d'histoire de la philosophie, mais bien en un travail de philosophie. Granger en dégage une nouvelle fois trois formes. La première, dont Bergson serait un bon exemple selon Granger, consiste à lire l'œuvre d'un point de vue organique, afin d'y retracer le développement d'une idée génératrice. La seconde, que Granger qualifie de « lecture structurale », consiste à « dégager les concepts fondamentaux de l'œuvre et leur sens relatif induit par son architecture, ainsi que les difficultés internes qu'on peut y déceler »<sup>293</sup>. La troisième, ou « lecture stylistique », consiste plutôt à « mettre en évidence une signification seconde, ou de "seconde intention" de l'arrangement structural des concepts, ainsi qu'une homologie des fonctions de concepts homonymes dans des systèmes différents »<sup>294</sup>. L'attention au style philosophique met le lecteur-philosophe, non pas

---

<sup>292</sup> Granger, « Analyse des œuvres, analyse d'idées ». p.122.

<sup>293</sup> Granger. p.123.

<sup>294</sup> Granger. p.123.

dans la position d'un historien, mais dans une position d'interprète, exactement « au sens où le pianiste est l'interprète du compositeur », remarque suggestive sur laquelle nous allons revenir

Les différences entre ces deux dernières lectures sont importantes. La lecture structurale repose sur la reconstitution minutieuse du système propre à un auteur. Les concepts et problèmes ne sont pas pris absolument, mais relativement à un système. Autrement dit, ils n'ont de sens que selon une perspective interne : c'est bien l'architecture qui fait sens, et les problèmes et les concepts en sont dépourvus tant qu'ils sont pris isolément. En ce sens, la lecture structurale correspond à peu près au schéma historiciste dont les analytiques aiment s'affranchir, et elle s'oppose clairement avec la première forme d'analyse d'idée répertoriée par Granger, qui s'autorise l'emprunt des concepts d'une façon doublement décontextualisée : historiquement bien sûr, mais aussi philosophiquement puisque les concepts sont, si l'on peut dire, déracinés du terreau où ils se sont d'abord développés. Or, comme le souligne Granger, les motivations de tels emprunts ne sont pas toujours bien nettes, et la démarche peut bien parfois s'avérer fort peu respectueuse : on a recourt au concept de façon cavalière parce qu'on en a un certain besoin, parce que l'on veut en faire un certain usage, mais sans se soucier de l'avoir bien compris. Et le recours à tel auteur plutôt qu'à tel autre peut aussi sembler arbitraire, ou confiner à l'argument d'autorité. Le scrupule au fondement de la lecture structurale est donc moins historiciste qu'exégétique – même si, de fait, les deux dimensions sont étroitement liées : arracher un concept à la structure qui lui donne vie et l'alimente, c'est se priver des conditions d'une compréhension réelle. Isoler le concept, c'est prendre le risque de ne pas comprendre l'auteur et de trahir sa pensée. S'il ne paraît pas pertinent d'interdire à un essai de libre création philosophique de commettre ce genre d'injustice, il semble en revanche qu'une étude universitaire devrait tout faire pour l'éviter.

Qu'en est-il alors de la lecture stylistique, et en quoi constitue-t-elle une alternative à la lecture structurale ? Même si Granger ne suggère pas la distinction en ces termes, on pourrait être tenté de dire que la lecture structurale est un travail de restitution de la lettre du texte, tandis que la lecture stylistique cherche à en dégager l'esprit, ce que Granger nomme « signification seconde ». Cette distinction a pour première conséquence une transformation profonde du travail de comparaison que l'on peut faire entre des auteurs différents. La lecture structurale amène à confronter les textes sur un même plan, mais réduit du même coup les possibilités de mettre des auteurs différents en perspective. Au contraire, la lecture stylistique, qui saisit une « homologie des fonctions de concepts homonymes dans des systèmes différents », donne les moyens de saisir des analogies, sans trahir toutefois un principe important de la lecture structurale, car c'est bien en tant que structures que les systèmes se prêtent aux analogies.

Puisque les concepts tirent leur sens de l'architecture au sein de laquelle ils se déploient, alors des concepts homonymes ont des sens différents au sein d'architectures différentes et la confrontation des systèmes, en permettant d'évaluer ces écarts, précise la compréhension de chaque concept individuellement. Inversement, il est permis de penser que des concepts superficiellement différents peuvent s'avérer identiques selon certaines analogies.

Il reste toutefois à élucider en quoi une telle lecture serait « stylistique ». Il ne s'agit pas bien sûr d'étudier superficiellement des procédés littéraires ornementaux, mais bien des éléments constitutifs d'une pensée, bien que ceux-ci appartiennent également à sa manifestation. Granger remarque qu'on aborde le plus souvent la forme et le contenu des œuvres comme des résultats, des actes déjà réalisés. Il propose une approche doublement différente : il s'agit de cesser d'opposer forme et contenu et de les envisager dynamiquement, c'est-à-dire d'en étudier la « production conjointe ». Ce qui fait alors l'objet de l'étude, c'est le travail du philosophe défini comme « une certaine façon de mettre en rapport, en les suscitant, une forme et un contenu »<sup>295</sup>. Autrement dit, si l'expression et la conception des pensées sont indissociables, l'étude de l'écriture d'un philosophe présente le plus grand intérêt. C'est l'étroite interdépendance de la forme et du contenu qui définit ce que Granger appelle un style. Un style est, par définition, toujours idiosyncrasique, mais Granger choisit d'en étudier le développement dans les domaines en apparence les plus hostiles à l'expression de la personnalité individuelle que sont les sciences et en particulier la mathématique (le style euclidien, le style cartésien, etc.). Le rôle du style en philosophie paraît donc a fortiori particulièrement important, mais l'attention aux sciences et aux mathématiques révèle que le caractère personnel de l'expression et de la conception n'est pas incompatible avec une parfaite objectivité de ce qui est exprimé et conçu. Dans la mesure où nous souhaitons montrer que les pensées de Platon et de Wittgenstein sont fondées sur la conscience des limites du langage, et que cette conscience se manifeste dans un style à la fois unique et conceptuellement significatif, ces suggestions de Granger sont extrêmement stimulantes. Granger ajoute d'ailleurs que Wittgenstein est précisément le genre d'auteurs dont l'importance ne peut être dégagée que par une lecture stylistique. Il évoque en particulier son concept de philosophie, « dont une analyse purement structurale ne saurait suffire à dégager la portée »<sup>296</sup>.

En un certain sens, Granger dépasse l'opposition de l'historicisme et de l'anhistoricisme, mais c'est pour trancher en un autre sens en faveur d'une version renouvelée

---

<sup>295</sup> Granger, *Essai d'une philosophie du style*. I, 1, p.5.

<sup>296</sup> Granger, « Analyse des œuvres, analyse d'idées ». p.123.

de l'an historicisme. Granger rejette la version pauvre de l'an historicisme tel qu'il est conçu seulement en opposition à l'historicisme, pour embrasser un an historicisme beaucoup plus complexe qui n'est plus fondé sur le rejet de l'historicisme mais qui semble au contraire en avoir conservé certaines des exigences les plus importantes. La distinction entre analyse d'idée et analyse d'œuvre ne recoupe pas en effet la distinction entre approches historique et an historique : ces deux analyses sont non-historiques. Notre « rhétorique philosophie » déployée dans le chapitre 3 est bien en un certain sens issue de la « lecture stylistique » définie par Granger.

#### II.A.4.b – L'évolution convergente.

Un autre aspect de notre méthode consiste à interpréter l'identité problématique de Platon et Wittgenstein à propos du langage selon le principe de la convergence évolutive, ou de l'évolution convergente. Cette notion provient de la paléontologie. Le terme désigne le processus par lequel des espèces appartenant à des taxons différents développent des caractères analogues qui ne sont pas issus d'un ancêtre commun, c'est-à-dire sur des lignées évolutives différentes. On parle d'évolution convergente par exemple à propos des nageoires, dont l'apparition chez les poissons, les cétacés, les siréniens, les ichtyosaures, les tortues marines et certains oiseaux est complètement indépendante dans chaque lignée. Ces caractères sont donc analogues, et non pas homologues : la convergence évolutive relève de l'homoplasie. Mais elle est distincte de l'évolution parallèle : celle-ci concerne l'analogie d'évolution entre des espèces évoluant au sein du même milieu, tandis que la convergence implique des espèces ayant évolué dans des temps et des milieux différents, comme par exemple l'Athènes de l'Antiquité classique et l'Autriche d'avant la première guerre mondiale. L'étude du vivant met en évidence que les caractères issus de la convergence évolutive sont à la fois extrêmement variés et très largement répandus<sup>297</sup> : il s'agit donc d'un principe majeur d'organisation des organismes. L'analogie à l'œuvre dans l'évolution convergente s'explique par le fait que les espèces sont soumises à des contraintes similaires, en l'occurrences des pressions adaptatives déterminées. L'évolution

---

<sup>297</sup> Relèvent de la convergence évolutive, outre les nageoires déjà citées, la tendance universelle chez les herbivores à l'allongement du tube digestif, les différents systèmes d'écholocation, la disparition des membres, la carcinisation, etc. On peut comparer notamment la façon dont les différentes espèces de marsupiaux d'Australie ont produit une hiérarchie alimentaire analogue à celle des mammifères présents sur les autres continents, les espèces tendant à se spécialiser pour occuper une niche écologique précise. Les exemples sont innombrables.

convergente paraît donc dessiner en creux certaines structures de la réalité. Quoiqu'il en soit, le phénomène de convergence évolutive apporte une double preuve : d'une part, des lignées vivantes peuvent être confrontées à un même problème ; d'autre part, il est fréquent que les contraintes de la réalité conduisent au développement d'une même solution, de façon complètement indépendante.

Cette notion d'évolution convergente a été empruntée à la paléontologie pour décrire des phénomènes relevant cette fois-ci des activités humaines et plus particulièrement du champ social. Il existe ainsi de nombreuses analogies frappantes entre des sociétés ayant évolué à des époques différentes et en des lieux différents de façon complètement indépendante. Ces analogies peuvent concerner l'organisation de la société<sup>298</sup>, des formes artistiques<sup>299</sup>, ou encore des œuvres techniques<sup>300</sup>. Toutes ces convergences, aussi banales que remarquables, indiquent très bien que les individus et les sociétés, du fait même qu'ils se trouvent engagés dans des pratiques variées visant de près ou de loin la réalité, sont conduits à développer des formes de vie qui peuvent être très analogues sans qu'il y ait là le moindre mystère. Dans la mesure où la philosophie est l'une de ces pratiques humaines, et si celle-ci vise bien la réalité dans la mesure où elle a l'ambition de produire une connaissance, alors il n'y a rien d'étonnant à ce que le phénomène d'évolution convergente se manifeste aussi en son sein. Cette notion fournit donc un outil permettant de penser l'analogie entre Platon et Wittgenstein<sup>301</sup>, mais c'est un aspect

---

<sup>298</sup> On observe par exemple un schéma récurrent d'organisation sociale, une distinction entre ordres ou castes selon des fonctions déterminées. Ainsi, les *conquistadores* trouvèrent-ils chez les Aztèques une structure qui leur était familière : une noblesse, un clergé, une caste de marchands, d'artisans et de paysans.

<sup>299</sup> L'architecture en fournit beaucoup d'exemples, notamment par la récurrence du motif pyramidal qui est à l'origine de tant d'hypothèses fantaisistes.

<sup>300</sup> Les exemples les plus courants de convergence évolutive en ce domaine sont les apparitions multiples et indépendantes de l'écriture, de l'agriculture, de la poterie...

<sup>301</sup> Pour signaler ici une explication alternative, il semble que la comparaison de la temporalité de l'œuvre philosophique avec la temporalité propre à l'œuvre d'art peut d'une certaine façon éclairer en quoi consiste l'actualité d'un problème philosophique au sens où nous l'entendons. On peut par exemple relever une analogie significative entre les raisons pour lesquelles nous rejetons le relativisme historiciste et les raisons pour lesquelles, selon Malraux, un musée ne saurait être purement historique, « pour un peintre du moins » (André Malraux, *Lazare. Le miroir des limbes* (Paris: Gallimard, 1974).). Certes, l'analogie entre l'œuvre philosophique et l'œuvre d'art est bien sûr à manier avec de grandes précautions. On peut néanmoins remarquer que toutes les difficultés que nous avons signalées concernant l'histoire de la philosophie concernent également l'histoire de l'art. Par ailleurs, de même que l'unité et la cohérence des démarches philosophiques posent problème, l'unité et la cohérence du concept d'œuvre d'art sont évidemment très contestables. Il y a pour toutes ces raisons une analogie réelle et profonde entre l'histoire de l'art et l'histoire de la philosophie. Or il y a pour une œuvre d'art au moins deux sortes de temporalité. L'œuvre d'art peut justement être définie selon Malraux comme cet objet du passé qui continue d'avoir un présent, et qui par-là peut être considéré comme atemporel. Ce qui intéresse l'artiste dans l'œuvre passée, ce ne sont justement pas les caractères relatifs qui signalent l'appartenance de l'œuvre à telle ou telle époque, à tel ou tel courant, mais une capacité manifestement intacte de toucher le spectateur par-delà les siècles, et ce même si l'œuvre n'a pas été conçue comme œuvre d'art parce qu'une telle catégorie, elle-même relative à l'histoire, n'existait pas encore – ainsi du bison peint de Lascaux, d'une part situé dans l'histoire chronologique en tant que document de paléanthropologie et rejoignant d'autre part, du fait de sa promotion au

que nous ne pourrions développer pleinement que dans notre dernier chapitre. Nous verrons que la confrontation de la problématique qui est celle du *Cratyle* avec l'évolution de la pensée de Wittgenstein à propos du langage met bien en évidence l'identité d'un problème. Si ces considérations relèvent d'une histoire de la philosophie, c'est donc en un sens bien différent de la démarche historiciste. Comme l'écrit Antonia Soulez, lorsqu'elle justifie son transfert de la notion de « grammaire philosophique » chez Platon,

Ce qui est *historique* c'est selon moi la façon dont la réponse modifiée transforme une question en une autre. Le système des Idées est un ensemble de réponses que Platon s'est forgé dans une langue élaborée pour répondre aux questions de son temps. Nous ne répondrons plus aux problèmes que nous nous posons dans le langage de ce système. Ce qu'il faut faire est, non pas chercher à comprendre Platon indépendamment de nos problèmes, ni le comprendre exclusivement à partir d'eux, mais faire en sorte que, par une évaluation comparée, une mesure critique soit prise des différences tant terminologiques que méthodologiques qui font d'un problème ancien, le « même » problème pour une philosophie aujourd'hui<sup>302</sup>.

## II.B – Les limites du langage à l'origine des embarras philosophiques.

Selon la caricature fort répandue en dehors des cercles wittgensteiniens, la principale (pour ne pas dire l'unique) contribution de Wittgenstein à la philosophie aurait été de montrer que les questions habituellement traitées par la philosophie ne sont que de pseudo-problèmes suggérés par des confusions dans le langage. Il y a, comme dans toute caricature, une part de vérité dans ce portrait : Wittgenstein assigne bien aux pièges du langage un rôle majeur dans la constitution des questions qui retiennent l'attention des philosophes, et il est également vrai que Wittgenstein ne considère pas ces difficultés comme d'authentiques problèmes. La caricature est par contre erronée si elle suggère, de la part de Wittgenstein, un rejet en bloc, et facile à effectuer, de l'ensemble des questions jugées métaphysiques ou relevant du non-sens. Il n'y aurait alors qu'à clarifier les énoncés par l'analyse logique, et tous les concepts mal fagotés,

---

rang d'œuvre d'art, la collection atemporelle où coexistent les chefs d'œuvre de l'humanité. Il semble bien qu'il y ait, dans le geste artistique en tant que tel, une dimension qui échappe à l'histoire des pratiques culturelles. On pourrait de la même manière suggérer d'une œuvre philosophique qu'elle appartient toujours déjà par nature à un temps qui n'est pas de l'ordre de la succession chronologique, qu'il y a un *geste philosophique*, universel, atemporel, et qui s'adresse par conséquent à tout être rationnel. Encore une fois, cette simple analogie ne saurait constituer un argument décisif, mais elle a le mérite d'éclairer les présupposés de notre démarche ainsi que nos intentions. Par ailleurs, c'est l'ensemble du travail ici présenté qui se veut une preuve, par l'exemple, de la pertinence et de la productivité de la démarche en question.

<sup>302</sup> Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.320.

toutes les thèses bancales, toutes les questions étranges soulevées par les philosophes manifesteraient soudain leur non-sens. C'est alors la philosophie au sens traditionnel qui disparaîtrait purement et simplement. Le problème d'une telle caricature est qu'elle suggère la simplicité et l'absence d'effort, ainsi que le caractère définitif de la « solution » proposée par Wittgenstein. L'aspect trompeur de cette caricature consiste en ceci qu'elle s'arrête là où, précisément, l'analyse wittgensteinienne commence. On a raison de dire que Wittgenstein rejette les problèmes traditionnels de la philosophie comme de pseudo-problèmes, mais il faut bien voir que ce qui est en jeu ici, ce n'est pas seulement ce que Wittgenstein entend par « philosophie », mais bien aussi et surtout ce qu'il entend par « problème ». Faute d'y prêter attention, on ne peut pas comprendre le projet de Wittgenstein. Essayer de comprendre cet enseignement de Wittgenstein à partir de la conception habituelle que nous avons des problèmes philosophiques est impossible, puisque c'est justement cette conception des problèmes que Wittgenstein remet en question, et que c'est par elle seulement qu'il atteint la philosophie.

#### II.B.1 – Un anhistoricisme singulier

À en juger par certaines de ses déclarations, Wittgenstein semble opter pour une forme radicale d'anti-historicisme, préfigurant l'attitude analytique vis-à-vis de la tradition. Wittgenstein s'est exprimé à plusieurs reprises à propos du rôle de l'histoire dans l'enseignement de la philosophie. Certaines remarques semblent suggérer que ce rôle est selon lui à peu près inexistant. Par ailleurs, sa pratique désinvolte en ce qui concerne la citation semble correspondre assez bien à ce type de conception. En réalité, sa position est particulièrement subtile. La ressemblance avec l'anhistoricisme de Hare ou de Barnes n'est en effet que superficielle, et s'il y a un anhistoricisme wittgensteinien, nous allons voir qu'il dépend de principes bien différents. Par ailleurs, en dépit de cet anhistoricisme apparent, l'un des enseignements majeurs de la pensée de Wittgenstein consiste justement à souligner d'une façon particulièrement insistante l'historicité des concepts et des problèmes philosophiques. Comment Wittgenstein peut-il concilier son mépris de l'histoire de la philosophie avec sa conscience de l'historicité des problèmes philosophiques ? Il y a là une difficulté qu'il convient d'élucider.

Commentant les conceptions de Broad<sup>303</sup>, Wittgenstein affirme :

Si la philosophie était une question de choix entre des théories concurrentes, il serait pertinent de l'enseigner historiquement. Mais si ce n'est pas le cas, alors c'est une faute de l'enseigner historiquement, car ce n'est pas du tout nécessaire ; nous pouvons aborder le sujet directement, sans aucun besoin de prendre en compte l'histoire<sup>304</sup>.

Il ne faut surtout pas passer trop vite sur cette remarque en apparence anodine. Wittgenstein semble bien plaider ici pour une approche purement anti-historiciste, mais il faut bien prêter attention au motif qui rend cette approche pertinente, car il suffit à distinguer l'anti-historicisme wittgensteinien de toute autre forme d'anti-historicisme. Comme nous l'avons vu en effet, des auteurs comme Hare ou Barnes considèrent que c'est parce que les philosophies du passé sont abordées pour leur contribution à la vérité qu'elles doivent être envisagées de façon anhistorique. C'est, comme nous l'avons vu, leur prétention à la vérité – solidaire d'un rejet du relativisme – qui fait que les théories peuvent être mises en concurrence : il s'agit alors de déterminer qui avance les meilleurs arguments. Il y a ainsi concurrence parce que les théories peuvent être mises sur le même plan, la perspective historique ayant été évacuée. Or, ce qui est très étonnant dans la remarque de Wittgenstein, c'est que l'option anhistorique dépend de conditions opposées : pour Wittgenstein, c'est justement si la philosophie est une question de choix entre théories concurrentes qu'il faut l'enseigner historiquement ; mais dans le cas contraire, l'histoire est inutile. S'il y a un anti-historicisme de Wittgenstein, il est donc bien différent de l'anti-historicisme standard des philosophes analytiques. Tandis que chez ces derniers, nous devons étudier anhistoriquement les théories parce qu'elles prétendent à la vérité, chez Wittgenstein, nous devons les étudier anhistoriquement parce qu'elles ne peuvent prétendre à la vérité. Reste alors à comprendre ce que Wittgenstein entend exactement par là.

Dans le contexte des commentaires sur Broad, Wittgenstein ne parle pas de n'importe quel type de théorie, mais spécifiquement des théories de la vérité. Il s'agit de montrer que la distinction effectuée par Broad entre trois théories de la vérité (correspondantiste, cohérentiste et pragmatiste), si elle a bien lieu, n'a pas en revanche le sens que lui donne Broad et qu'on lui donne habituellement. Les théories de la vérité ne sont pas concurrentes, mais la raison donnée par Wittgenstein a de quoi surprendre : c'est en réalité parce que ce ne sont pas des théories ; et

---

<sup>303</sup> Il s'agit de C.D. Broad, qui enseigne à Cambridge à la même époque que Wittgenstein. Les conceptions discutées ici par Wittgenstein proviennent d'un cours consacré aux éléments de philosophie, et auxquels certains élèves de Wittgenstein ont également assisté, ce qui garantit en principe la fidélité de l'emprunt.

<sup>304</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.74-75.

si ce ne sont pas de théories, c'est tout simplement parce que « la vérité n'est pas un concept »<sup>305</sup>. Si les théories de la vérité ne sont pas vraiment des théories, c'est parce qu'aucune ne peut « donner la grammaire intégrale de la façon dont nous employons le mot »<sup>306</sup>. C'est donc parce qu'elles ne peuvent prétendre à l'universalité que Wittgenstein refuse le statut de théorie aux diverses conceptions de la vérité : dans certains cas, nous faisons un usage correspondantiste du prédicat de vérité ; mais dans d'autres, comme devant un tribunal<sup>307</sup>, nous en faisons un usage cohérentiste, lorsqu'en l'absence de preuves, nous retenons comme critère de vérité des dépositions leur cohérence – et non leur correspondance – entre elles et certains faits. Les différentes « théories » de la vérité ne sont pas concurrentes selon Wittgenstein car elles appartiennent en fait à des catégories étrangères, et s'avèrent pertinentes dans des contextes différents : la théorie cohérentiste ne s'oppose pas plus à la théorie correspondantiste que le « soyeux » ne s'oppose au « violet ». Cela implique-t-il nécessairement que la vérité ne soit pas du tout un concept ? Cela implique en tout cas, ou bien qu'il n'y a pas quelque chose comme une essence de la vérité, ou bien que cette essence n'est pas déterminée par un seul et unique concept. On peut alors se demander si le statut pseudo-théorique des conceptions de la vérité engage celui de toute autre théorie. Si ce n'est pas le cas, il existe bien en philosophie d'authentiques théories, et celles-ci peuvent entrer en concurrence avec d'autres. Or la non-concurrence est condition de l'ahistoricisme. Peut-on alors suggérer, a contrario, que la concurrence rendrait pertinente, selon Wittgenstein, une approche historiciste ? Il y aurait alors certaines questions philosophiques qui appelleraient une approche historiciste et d'autres pour lesquelles une telle approche ne serait pas nécessaire. Rien dans les commentaires sur Broad, qui restent succincts, ne permet d'étayer une telle suggestion. L'impossibilité pour des théories d'entrer en concurrence semble se limiter, dans ce passage, aux cas où nous n'avons affaire qu'à de pseudo-théories, mais la possibilité de rencontrer d'authentiques théories et la manière de les aborder n'est pas explicitée. À s'en tenir à ce passage, l'anti-historicisme paradoxal de Wittgenstein reste donc quelque peu énigmatique.

Cette position est d'autant plus délicate à interpréter que Wittgenstein semble par ailleurs parfaitement conscient de la relativité historique. Il n'adhère en aucun cas à une vision platoniste d'après laquelle des problèmes philosophiques existeraient de toute éternité et

---

<sup>305</sup> Wittgenstein. p.75.

<sup>306</sup> Wittgenstein.

<sup>307</sup> L'exemple est de Wittgenstein.

indépendamment de ceux qui les posent. Nous avons vu plus haut qu'un problème comme celui des fondements des mathématiques avait occupé intensément le devant de la scène pendant un très court siècle, et seulement chez certains philosophes, avant de disparaître à peu près complètement. L'apparition de problèmes nouveaux semble quant à elle imprévisible. Les problèmes philosophiques sont donc affectés par la contingence, et c'est ce dont Wittgenstein est parfaitement conscient. C'est ce qui fait dire à Joachim Schulte que Wittgenstein se situe résolument du côté de ceux qui considèrent que les philosophes ne découvrent pas les problèmes mais les inventent<sup>308</sup>. Malgré tout, la position de Wittgenstein reste ambivalente. On le voit bien dans le passage des cours que nous avons cité au chapitre précédent, et qui conduit, selon que l'on s'appuie sur la version de Moore ou sur celle d'Ambrose, à penser de façon très différente la continuité de la philosophie entre Platon et Wittgenstein. Le fait est qu'en un sens, le mot « philosophie » n'a plus du tout à l'époque de Wittgenstein le sens qu'il a lorsque Platon l'emploie, et Moore s'en tient là. Mais une tradition ininterrompue concernant l'usage du terme « philosophie » relie Platon et Wittgenstein ; en dépit donc de ce qui a pu évoluer, Wittgenstein hérite d'une tradition dont la source est platonicienne, et dont le programme se trouve intégralement dans les dialogues de Platon. La déclaration détaillée de Wittgenstein indique qu'il n'a pas l'intention de rompre avec le programme initié par Platon, mais au contraire de lui donner un nouvel élan, en fondant sa méthode sur la mise en évidence des erreurs de langage. Ainsi, nous dit Wittgenstein, la nouvelle philosophie pourra dissiper les malaises mentaux que l'ancienne était supposée dissiper : on ne saurait dire plus directement que l'ancienne et la nouvelle philosophie ont exactement le même but. En ce sens, il s'agit donc bien de la même activité<sup>309</sup>.

Les commentaires sur Broad sont par ailleurs éclairants dans la mesure où ils offrent l'une des illustrations les plus développées de la façon dont Wittgenstein se situe lui-même dans

---

<sup>308</sup> Joachim Schulte et Uwe Justus Wenzel, éd., *Was ist ein « philosophisches Problem »?*, Originalausg., Forum Wissenschaft, Philosophie (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001). Cité en français dans Jacques Bouveresse, *Essais III*, éd. par Jean-Jacques Rosat, Collection « Banc d'essais » (Marseille : Montréal: Agone ; Comeau & Nadeau, 2001).

<sup>309</sup> Pour filer la métaphore thérapeutique, le cas d'un texte comme le serment d'Hippocrate (dans sa version originale) présente un intérêt certain. On peut en effet y distinguer très nettement les éléments caducs et soumis à la relativité historique (l'invocation aux dieux, les devoirs du disciple envers le maître, les prescriptions relatives à l'avortement ou à la chirurgie, l'impératif de se préserver, au sein d'une maison, de la séduction des femmes et des jeunes garçons, etc.) et les éléments dont la valeur est aujourd'hui inentamée et qui paraissent liés à l'essence anhistorique de la médecine (chercher le bien du malade, s'abstenir de tout mal, faire preuve de discrétion, ne jamais dépasser les limites de sa compétence...). Ici, il semble que Wittgenstein nous invite à faire une distinction semblable en philosophie.

l'histoire de la philosophie, ainsi que de la manière dont il interprète les grands repères traditionnels de cette histoire. Wittgenstein manifeste en effet sa sympathie pour deux des cinq méthodes philosophiques identifiées par Broad. La typologie de Broad fonctionne de la façon suivante : on distingue d'abord a) philosophie critique et b) philosophie spéculative. La philosophie critique est ensuite elle-même divisée en trois méthodes : a1) le principe du cas extrême, a2) le principe des sens pickwickiens et a3) la méthode transcendantale<sup>310</sup>. Quant à la philosophie spéculative, elle se subdivise en b1) méthode déductive<sup>311</sup> et b2) méthode dialectique. Si Wittgenstein exprime des réserves à propos de a1, rejette franchement a2, et désapprouve b1, il parle en revanche très favorablement des méthodes transcendantale et dialectique. La première peut-être caractérisée comme « la méthode critique de Kant, privée des applications particulières que Kant en fit », et Wittgenstein ajoute : « C'est le type d'approche qui convient »<sup>312</sup>. Quant à la méthode dialectique, elle n'est autre que la méthode hégélienne, qui « examine les contradictions, leurs relations et leur résolution ». Wittgenstein ajoute que cette méthode « est très saine et [que] c'est l'une des façons dont nous travaillons effectivement »<sup>313</sup>.

Un tel texte est caractéristique de la manière dont Wittgenstein aborde les auteurs. Il est clair que le souci d'orthodoxie est totalement absent d'une telle approche. Le problème n'est pas de se réclamer simultanément de Kant et de Hegel, mais d'opérer au sein de leur pensée une sélection en fonction des besoins. Il y a ainsi de fortes chances pour que la dialectique hégélienne revisitée par Wittgenstein n'ait plus grand-chose à voir avec l'original. De même pour la méthode transcendantale : n'est-ce pas dénaturer totalement la démarche kantienne que de la déconnecter de ses résultats ? Contre une approche qui s'apparenterait à l'approche structurale telle que définie par Granger, Wittgenstein propose résolument une lecture *partes extra partes*, sélectionnant sans hésitation ce qui lui semble intéressant ou fécond. Dans le cas de la méthode transcendantale, ce qui intéresse Wittgenstein réside dans le fait que ce sont les

---

<sup>310</sup> « Il [Broad] décrivait le principe du cas extrême en disant que pour analyser un terme, il est utile de prendre en compte son application à des cas bizarres ou anormaux, qui vous avertissent que sa complexité est plus grande qu'il ne semble au premier abord » ; « Dans son principe des sens pickwickiens, Broad distinguait entre l'emploi usuel d'un terme et son analyse plus précise, et il disait que nous pouvons continuer à employer le terme "en un sens pickwickien" bien que nous sachions que son sens précis diffère de sa signification usuelle. » Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.72-73.

<sup>311</sup> Sont indistinctement rangées dans cette catégorie les méthodes de Descartes, de Hume, et d'autres encore. C'est la méthode qui « part de certaines propositions fondamentales et évidentes par elles-mêmes [comme par exemple "*Cogito ergo sum*"] et qui passe de là à la déduction de propositions supplémentaires concernant la réalité ». Wittgenstein. p.74. Le raccourci a évidemment de quoi faire frémir l'historien scrupuleux de la philosophie.

<sup>312</sup> Wittgenstein. p.73.

<sup>313</sup> Wittgenstein. p.74.

pouvoirs de connaître et les conditions de possibilité de la connaissance qui font l'objet du questionnement philosophique. Il y a bien en ce sens quelque chose de kantien dans la démarche de Wittgenstein, ou du moins dans son esprit<sup>314</sup>. La conformité de la méthode wittgensteinienne à l'esprit de la dialectique hégélienne est plus douteuse. Wittgenstein a cependant bien compris que le dépassement impliqué par la dialectique n'est pas conforme à la description qu'en donne Broad : « [la méthode dialectique] ne doit pas essayer de trouver, à partir de deux propositions a et b, une proposition supplémentaire plus complexe », mais lorsqu'il explicite en quoi cette méthode est la sienne, on se trouve en effet tout de suite dans un paysage typiquement wittgensteinien : « son objet doit être de découvrir les lieux où se tiennent les ambiguïtés dans notre langage »<sup>315</sup>.

À partir de ce passage on pourrait tenter de comprendre l'inhabituelle inférence wittgensteinienne (de l'absence de concurrence entre les théories à l'inutilité de l'enseignement historique) de la façon suivante : d'une certaine manière, la réflexion sur les pouvoirs de connaître (méthode critique) est plus atemporelle que les conceptions dogmatiques. Pour le dire autrement : les questions philosophiques semblent beaucoup moins soumises au devenir que les réponses, beaucoup moins relatives au contexte culturel, et donc moins susceptibles de péremption. Les questions philosophiques sont aussi moins vulnérables à l'avancée des sciences : la théorie d'Einstein suggère que la conception kantienne de l'espace et du temps est erronée ; de même, la science galiléenne disqualifie la définition aristotélicienne du mouvement. Les réponses ont fait leur temps, mais il semble en revanche que les problématiques d'Aristote et de Kant n'ont rien perdu de leur actualité, que leur intérêt proprement philosophique est resté intact, indépendamment d'une simple curiosité historique pour les conceptions culturelles du passé. Cela signifie que l'on peut dégager un domaine qui est celui de la philosophie, que ce domaine concerne plus les questions que les réponses, et qu'en tant que tel, ce domaine est soustrait au devenir historique (si ce n'est absolument, du moins beaucoup plus que les réponses). C'est en ce sens que l'on peut éventuellement comprendre en quoi les théories dont parle Wittgenstein ne sont pas concurrentes, s'il est vrai que seules des positions dogmatiques peuvent réellement se faire concurrence. On peut alors comprendre en quoi, du même coup, il est possible de déployer une approche anhistoriciste : la

---

<sup>314</sup> Nous verrons de façon plus développée dans une prochaine section consacrée à l'idéalisme transcendantal présumé de Wittgenstein ce qu'il en est de cet héritage kantien.

<sup>315</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.74.

démarche d'interrogation de notre pouvoir de connaître ne relève pas de l'histoire des idées et échappe en partie à la relativisation historique. En ce sens, on comprend comment Wittgenstein associe, contrairement à la méthode standard, des théories non-concurrentes et une méthode anhistoriciste. S'il est parfaitement pertinent de confronter Platon et Wittgenstein, c'est parce que les limites du langage appartiennent au domaine problématique de la philosophie : sur la question, Platon et Wittgenstein ne sauraient être en concurrence, et c'est donc la raison pour laquelle il n'est pas pertinent de les aborder historiquement. Entre Platon et Wittgenstein, il n'est justement pas question de choisir.

### II.B.2 – Y a-t-il des problèmes philosophiques ?

Au sens où nous venons de le caractériser, ce « domaine problématique » de la philosophie est donc anhistorique. La démarche de Wittgenstein, qui se caractérise par un désintérêt à peu près total pour les réponses et une attention quasiment exclusive aux questions des philosophes, est en cela elle aussi anhistorique. Il convient maintenant d'examiner plus spécifiquement la conception wittgensteinienne de la philosophie, car cela nous permettra de comprendre plus exactement en quoi le problème fondamental chez Wittgenstein peut tout à fait être qualifié comme une question « platonicienne ». Comme le synthétise Jacques Bouveresse, on peut caractériser la démarche philosophique de Wittgenstein au moyen de quatre traits<sup>316</sup>. Le premier est qu'il n'y a pas de problème au sens strict du terme en philosophie, le deuxième, que la philosophie philosophe principalement à propos d'elle-même, le troisième, qu'elle consiste en général moins à répondre à la question que de déterminer quelle est la question, et le quatrième, qu'il n'y a pas de conclusion ou de résultat philosophique. C'est en examinant le premier de ces traits que nous pouvons élucider du même coup tous les autres. Il importe donc d'expliquer en quoi, selon Wittgenstein, les « problèmes » des philosophes ne sont pas d'authentiques problèmes.

#### II.B.2.a – Embarras ou Problèmes ? Une question de grammaire.

Bien sûr, Wittgenstein n'entend pas par-là que la philosophie ne rencontrerait aucun problème ; ce qu'il nie, c'est en revanche que les problèmes rencontrés en philosophie soient

---

<sup>316</sup> Bouveresse, *Essais III*. p.10-15.

eux-mêmes philosophiques. En fait, c'est le terme de « problème » qui ne convient pas : « Le mot même de “problème”, écrit Wittgenstein, [...] est mal appliqué lorsqu'on l'utilise pour nos embarras philosophiques<sup>317</sup> ». C'est là une question de grammaire (au sens wittgensteinien<sup>318</sup>) : un problème est ce qui réclame une solution, c'est sur le fond d'une telle exigence de solution que nous employons généralement ce terme de « problème ». Or, selon Wittgenstein, il y a bien en philosophie des embarras, des hésitations, des difficultés, etc. mais rien qui ne puisse proprement être appelé problème au sens où ce mot peut être utilisé en science ou dans d'autres domaines, car en philosophie, « problème » ne s'oppose pas à « solution ». Employer le mot « problème » en philosophie résulte donc d'une confusion. En fait, Wittgenstein voit la « véritable source de la métaphysique » dans la confusion entre recherche scientifique et recherche philosophique : s'ils croient que leurs « problèmes » peuvent avoir une solution, c'est parce que « les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et [qu']ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science<sup>319</sup> ». Pour Wittgenstein, les réponses comptent peu, et nombreux sont les témoignages d'étudiants rapportant qu'il ne prêtait aucune importance à l'issue d'une discussion philosophique, s'il fallait entendre par là l'énoncé de telle ou telle opinion déterminée. De ce point de vue, les dialogues platoniciens aporétiques conviennent parfaitement à sa conception de la philosophie, comme nous aurons l'occasion de le montrer pleinement dans le chapitre 3.

À ce niveau, cependant, la conception wittgensteinienne pourrait être confondue avec la conception assez répandue et superficielle selon laquelle, si les problèmes philosophiques n'ont pas de solution, c'est parce qu'ils toucheraient à de « grands » thèmes, à des questions « profondes » qui engageraient notre existence et excèderaient notre pouvoir de connaître, où relèveraient de l'ineffable. La conception soutenue par Wittgenstein consiste plutôt à soutenir que les problèmes philosophiques ont une solution, mais que cette solution n'est par essence pas celle que l'on recherche : l'authentique solution d'un problème philosophique est possible, mais elle consiste toujours à se rendre compte en quel sens le problème n'en était pas vraiment un, et cette solution a alors deux caractéristiques : 1) en tant qu'elle montre que le problème n'en était pas un, elle ne se montre jamais complètement comme sa solution, car cette solution consiste à comprendre en quel sens très particulier il n'y a pas de solution, car pas de problème ; 2) elle risque d'être décevante :

---

<sup>317</sup> Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*. pp.95-96.

<sup>318</sup> Ce concept wittgensteinien de grammaire étant décisif pour notre argumentation dans le chapitre 4, nous y consacrons un examen développé.

<sup>319</sup> Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*. p.58.

la solution des problèmes philosophiques, écrit Wittgenstein, 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)<sup>320</sup>.

En philosophie, la déception n'est pas le signe de l'échec, mais de la réussite : elle est le signe qu'une illusion a été dissipée. S'il n'y a pas de problèmes philosophiques, c'est donc au sens où la philosophie n'est pas du tout une démarche du même genre que la science, et il serait tout à fait vain d'en attendre les mêmes résultats. Cela ne signifie pas du tout qu'il n'existe pas un domaine philosophique autonome et qu'il n'y a pas de questions philosophiques. Wittgenstein reconnaît bien l'existence de difficultés spécifiquement philosophiques et considère qu'il faut, si ce n'est des compétences, du moins une sensibilité particulière pour les débusquer, voire même une sorte de flair. Il compare ainsi le profane et le philosophe :

À peu près comme quelqu'un qui n'a pas l'habitude de rechercher dans la forêt les fleurs, les baies, ou les herbes, n'en trouve aucune, parce que son œil n'a pas l'acuité qu'il faut pour cela, et qu'il ne sait pas, en particulier, où il faut regarder. Ainsi, celui qui n'est pas exercé à la philosophie passe sans le voir devant tous les endroits où des difficultés se cachent sous les herbes, tandis que celui qui a l'habitude [de la philosophie] s'arrête, sentant qu'il y a là une difficulté bien qu'il ne la voie pas encore<sup>321</sup>.

Il ne faut simplement pas se méprendre sur la nature de ces difficultés, et ne pas les confondre avec ce qui reçoit proprement le nom de « problème » dans les sciences. Le terme de « problème » ne convient donc pas, et l'erreur des philosophes se manifeste déjà, bien avant le traitement qu'ils en proposent, dans la conviction qu'ils ont d'avoir affaire à des problèmes. Le terme « problème » transpose dans le domaine philosophique le schéma de la science, et par là les philosophes se trompent déjà fondamentalement sur la nature de leur recherche. Wittgenstein ne suggère pas du tout que la recherche philosophique est sans fondement : il y a bien quelque chose qui nous gêne et peut aller jusqu'à nous tourmenter, qui est au départ de l'interrogation philosophique, mais les termes adéquats pour en parler sont ceux qui dénotent un sentiment d'insatisfaction ou de confusion. Les philosophes se trompent simplement lorsqu'ils identifient ce dont ils ont véritablement besoin. Croyant avoir affaire à des problèmes, ils réclament des solutions d'un type qui ne peut pas du tout convenir. Au lieu de « problèmes », il vaut donc mieux selon Wittgenstein parler d'« embarras », de « perplexité », de « difficultés ». Ce sont des sentiments de ce genre – et que seuls certains connaissent spontanément – qui nous conduisent à ces recherches d'un type bien particulier que sont les

---

<sup>320</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.11/65.

<sup>321</sup> Wittgenstein. p.29/87.

recherches philosophiques. Mais les « solutions » appelées par des telles difficultés sont d'une toute autre sorte que le genre de solution habituellement recherché en philosophie.

### II.B.2.b – Origine des embarras

Il nous reste maintenant à préciser en quoi consistent ces embarras ainsi qu'à indiquer d'où ils proviennent. Wittgenstein identifie d'assez nombreuses sources à l'origine de nos perplexités. On trouve dans le Cahier Bleu l'esquisse d'une typologie, lorsque Wittgenstein distingue quatre tendances à l'origine de notre soif de généralité, et donc de confusions<sup>322</sup>. Nous sommes conduits dans le trouble et la perplexité du fait de :

a) Notre tendance à rechercher ce qu'on en commun toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général.

b) Notre tendance, enracinée dans nos formes d'expression usuelles, qui conduit à penser que l'homme qui a appris à comprendre un terme général, disons le terme « feuille », en est par là même venu à posséder une sorte d'image générale de la feuille, par opposition aux images de feuilles particulières.

c) La confusion entre un état mental au sens de l'état d'un hypothétique mécanisme mental, et un état mental au sens d'un état de conscience, lorsque nous essayons de concevoir ce qui a lieu lorsque nous saisissons un concept général.

d) Le fait que nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique, en particulier la réduction explicative des phénomènes au nombre le plus restreint possible de lois primitives.

En poussant un peu l'analyse à partir des indications que l'on trouve dans toute l'œuvre de Wittgenstein, Baker et Hacker en identifient dix, qui peuvent être classées en trois catégories<sup>323</sup> :

a) Les embarras liés directement au langage :

1. Les traits trompeurs de la grammaire.
2. La confusion de deux jeux de langage qui ne sont pas analogues.
3. L'obsession vis-à-vis d'une certaine forme d'expression.

b) Les embarras liés à l'influence du modèle scientifique :

---

<sup>322</sup> Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*. p.57-58.

<sup>323</sup> Baker et Hacker, *Wittgenstein*. p.277-283.

4. Fascinés par le succès des sciences modernes, et illusionnés par la perspective d'un progrès, les philosophes singent la méthode scientifique par une triple recherche de théorie, d'explication et de réduction.
- c) Les embarras liés à des tendances de notre nature :
5. La soif de généralité.
  6. La soif d'unité.
  7. La soif de définitions exprimant l'essence des choses.
  8. Le besoin impérieux d'expliquer et de répondre à la question « pourquoi ? »
  9. Le besoin métaphysique de trouver des nécessités là où il n'y en a pas.
  10. La tendance à construire des mythologies au lieu de simplement décrire les phénomènes.

On voit clairement que c'est le langage qui est la source principale de nos embarras. L'influence du modèle scientifique n'est pas exactement la source originaire de nos embarras, elle est ce qui les aggrave en nous lançant sur de fausses pistes. Même lorsque nos embarras ne naissent pas directement du langage, une grande partie d'entre eux l'impliquent d'une manière ou d'une autre. Ainsi, parmi les embarras liés aux tendances de notre nature, bon nombre ne peuvent se manifester autrement que dans les formes de notre expression. La soif de généralité par exemple, même si elle ne provient peut-être pas directement du langage, s'est néanmoins « enracinée dans nos formes d'expression usuelles », pour reprendre les mots de Wittgenstein, au point qu'elle en est pratiquement indissociable. De même, notre soif de définitions provient du besoin que nous avons de saisir des essences et d'en fixer les termes par le langage. Par ailleurs, Wittgenstein relie toujours des tendances comme notre besoin de nécessité ou notre besoin d'explication à des confusions grammaticales, voulant dire par là que nos besoins naissent de ce que nous ne comprenons pas la grammaire d'un verbe comme « devoir » ou d'un mot comme « cause ». Le plus souvent, notre confusion semble bien coïncider avec une confusion dans le langage, et c'est d'ailleurs ce que Wittgenstein ne cesse de répéter le plus clairement du monde, avec des formulations toujours renouvelées. Ainsi, dès la préface du *Tractatus* : « Le livre traite des problèmes philosophiques et montre – comme je le crois – que la formulation de ces problèmes repose sur une compréhension fautive de la logique de notre

langue »<sup>324</sup>, et encore en plein cœur des *Recherches philosophiques* : « La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage.<sup>325</sup> »

L'usage wittgensteinien du mot « philosophie » oscille donc en permanence entre deux sens ; elle est d'une certaine manière à la fois le malade et la thérapie<sup>326</sup>. Car c'est d'abord la philosophie au sens traditionnel du terme qui, en premier lieu, est malade du langage. En fait, il n'y a que le philosophe, naturellement doué du flair pour débusquer les difficultés, pour être tourmenté par elles. Le sens commun ne voit pas ces difficultés, et en cela n'a jamais à en souffrir. Le remède n'est nécessaire qu'à celui qui souffre. Le philosophe est justement celui dont le naturel le rend attentif à la présence de certaines difficultés bien particulières et dont le sens commun n'a aucune idée. Tout le problème est que le philosophe, soupçonnant la difficulté sans pouvoir l'examiner clairement, n'en identifie pas correctement la nature. C'est alors que se déploie la philosophie traditionnelle, qui croit apporter une solution à la difficulté mais qui ne fait que s'y enliser toujours plus profondément. Les confusions dans le langage sont alors comme des sables mouvants qui auraient la propriété d'être inoffensifs au pas léger et rapide du sens commun, mais fatals au pas trop méfiant du philosophe. Cependant, « philosophie » est aussi le nom que Wittgenstein donne à la thérapie, et il n'y a là aucune contradiction : c'est bien la philosophie qui doit se guérir elle-même, et elle est la seule à pouvoir le faire. Pour guérir en effet, il faut replonger au cœur des difficultés qui sont à l'origine des embarras initiaux, or ces difficultés ne sont perçues comme telles que par l'authentique philosophe. Comme l'écrit Wittgenstein dans une remarque de 1946, « saisir la difficulté avec profondeur, c'est cela qui est difficile. Car si on la saisit superficiellement, la difficulté demeure ce qu'elle était. Il faut l'arracher avec les racines ; ce qui veut dire qu'il faut inaugurer une nouvelle manière de penser les choses<sup>327</sup> ». On est alors conduit à une perspective tout à fait paradoxale selon laquelle l'authentique philosophie, en tant qu'elle est toujours critique, ne peut se déployer qu'à partir d'un discours qui la précède et qui a lui-même prétention à être la philosophie – ce qui constitue un point extrêmement important à l'appui de ce que nous voulons montrer<sup>328</sup>. En tout cas, l'embarras philosophique n'apparaît pas ex nihilo, mais toujours à partir d'un certain usage du langage. Le philosophe accompli est celui qui, comprenant la vraie nature des embarras qui le

---

<sup>324</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.89.

<sup>325</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §109.

<sup>326</sup> Pour compléter l'analogie, ce sont les confusions du langage qui constitueraient la maladie. Les systèmes philosophiques et les interminables discussions auxquelles ils donnent lieu en constitueraient les symptômes.

<sup>327</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.112/48.

<sup>328</sup> La mauvaise métaphysique précède la bonne philosophie chez Wittgenstein tout comme la sophistique précède l'authentique dialectique chez Platon.

tourmentent, se trouve en mesure de leur apporter une réponse appropriée. Aux tourments philosophiques, il ne faut attendre nulle issue de la science, de la religion ou du sens commun, cela n'aurait absolument aucun sens : aux embarras philosophiques, la réponse ne peut être que philosophique, et cette réponse passe par la compréhension du domaine dont émergent les difficultés, c'est-à-dire du langage.

On peut avoir l'impression, lorsqu'on est encore attaché à l'illusion traditionnelle vis-à-vis de la philosophie, que l'entreprise de Wittgenstein est une réduction qui nous fait perdre tout ce que la philosophie aurait de précieux et d'irremplaçable. Les inquiétudes qui tiennent au sens de notre vie, à la recherche du bonheur, à l'accomplissement du devoir et au combat pour la liberté, si elles s'expriment par le langage, n'en sont-elles pas complètement indépendantes ? La philosophie ne serait-elle rien d'autre qu'une pure création du langage verbal ? Il y a là une question que Wittgenstein pose directement, mais dont il montre qu'elle relève en elle-même de l'illusion, et qu'il convient de lui en substituer une autre : « Il serait plus juste de demander : y a-t-il quelque chose d'analogue à la philosophie en dehors du domaine du langage verbal<sup>329</sup> ? ». Il apparaît alors que le domaine d'extension de nos problèmes philosophiques correspond exactement au domaine d'extension des différentes parties de notre langage.

Or, c'est précisément lorsqu'on remonte jusqu'aux racines de nos embarras philosophiques qu'on en aperçoit le caractère profondément anhistorique, car si les « problèmes », au sens où les philosophes croient en rencontrer, sont effectivement très relatifs, ce n'est pas du tout le cas des perplexités dans lesquelles nous jettent à nos dépens les confusions de notre langage. Comme l'écrit Wittgenstein :

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<sup>330</sup>.

Et c'est pour la même raison que la tâche du philosophe est toujours à recommencer, que la connaissance qu'apporte l'analyse conceptuelle en philosophie n'est pas susceptible de cette construction cumulative qui caractérise le progrès dans les sciences. On pourrait objecter que l'anhistoricité dont nous parlons ici est elle-même une illusion, et que l'exemple pris par Wittgenstein relève d'une vision ethno-centrée, et plus précisément indo-européenne. De fait,

---

<sup>329</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. p.251.

<sup>330</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.69/15.

les confusions liées au verbe « être », au fonctionnement des adjectifs, etc., ne concernent pas toutes les langues. En se fondant sur de tels exemples pour fonder la non-relativité des embarras philosophiques, Wittgenstein ne ferait alors que reconduire une fondamentale erreur de perspective. Les embarras philosophiques ne proviendraient pas de tout langage, mais seulement d'un certain type de langue, qui abrite en lui des confusions d'un genre bien particulier, selon une idée proche de celle suggérée autrefois par Benveniste<sup>331</sup>. Les problèmes philosophiques seraient alors, d'une façon tout aussi inattendue que radicale, complètement replongés dans la relativité historique. Mais certaines remarques de Wittgenstein montrent bien qu'il est conscient de la distinction entre les langues et le langage, et situe résolument l'origine de nos embarras philosophiques dans le langage, indépendamment des particularités des langues. C'est justement la raison pour laquelle, selon Wittgenstein, changer la langue n'est d'aucune utilité, si l'on croit en cela échapper aux problèmes qu'elle soulève, car les difficultés n'émergent pas de telle ou telle langue particulière – il suffirait alors de changer de langue, ou d'en fabriquer une logiquement parfaite<sup>332</sup> –, mais de tout langage en tant que tel. C'est bien la distinction entre les « problèmes » tels qu'ils sont culturellement constitués, et les embarras philosophiques qui tiennent à notre nature d'êtres parlants, qui permet de comprendre en quoi la question des limites du langage, en tant que source de nos perplexités, n'est pas soumise à la relativité historique. Comme le dit Wittgenstein, « les obsessions philosophiques changent selon les époques, parce que les terminologies changent<sup>333</sup> ». Mais ce qui, en revanche, ne change pas, c'est qu'une certaine terminologie, quelle qu'elle soit, produit toujours certaines obsessions, et les produit de telle manière qu'il est particulièrement difficile de les diagnostiquer comme de simples obsessions et d'en identifier la véritable origine. Or c'est en cela qu'en philosophie, il n'y a jamais rien de nouveau sous le soleil, et que chaque philosophe, quel qu'il soit, est pris dans le même piège. Usant une nouvelle fois d'une métaphore remarquable,

---

<sup>331</sup> Voir notamment Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », in *Problèmes de linguistique générale. 1: ...*, Collection TEL 7 (Paris: Gallimard, 1966), 63-74. Dans cet article fameux, après avoir constaté la coïncidence entre les dix catégories aristotéliennes et les catégories de la langue grecque, Benveniste suggère qu'au fond, toute l'interrogation philosophique provient peut-être de l'ambiguïté fondamentale du verbe « εἶναι ». Plus précisément, si une réflexion sur l'« être » en général a pu se développer, la cause en serait l'ambiguïté fondamentale du terme en grec. C'est seulement parce que l'être, en grec, se dit en plusieurs sens, qu'il a pu y avoir un problème de l'être, car, dès lors, c'est l'unité même du terme « être » qui devenait énigmatique. En revanche, dans la langue ewe parlée au Togo, où l'on dispose d'au moins cinq verbes différents pour exprimer la notion que les grecs exprimeraient par « εἶναι », un tel problème ne peut pas se poser (et l'on peut ajouter qu'il n'y a d'ailleurs que de notre point de vue qu'un tel rapprochement entre ces cinq verbes peut être esquissé, puisqu'aux yeux des locuteurs de l'ewe, il n'aurait justement aucun sens). Et Benveniste de suggérer – quoique de façon nuancée par le tout dernier paragraphe – qu'au sein d'une telle langue, la philosophie au sens où nous l'entendons est probablement impossible.

<sup>332</sup> Peut-être Frege aurait-il dû se mettre à l'ewe pour être tout à fait content.

<sup>333</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1932-1935*. p.122.

Wittgenstein nous dit que « La philosophie nettoie une pièce », et qu' « il lui faut donc manipuler les choses à plusieurs reprises. L'essence de sa procédure tient à ce qu'elle commence par la pagaille<sup>334</sup> ». Dans le désordre, il est difficile de s'y retrouver, tout comme il est vain d'espérer fixer un ordre une fois pour toutes. Tant que nous vivons, la poussière se déposera insensiblement chaque jour et le ménage devra toujours être recommencé. Il en est de même avec nos obsessions philosophiques.

### II.B.3 – Le thème des « limites du langage » dans l'œuvre de Wittgenstein.

Nous pouvons maintenant passer à l'analyse du thème des limites du langage, en tant que celui-ci constitue véritablement le foyer à partir duquel s'organise et s'articulent les différentes étapes de la pensée de Wittgenstein.

#### II.B.3.a – Considérations générales sur le langage.

Le langage est usuellement défini comme une fonction d'expression et de communication reposant sur un système de signes. Par extension, il arrive que le terme de langage désigne le système de signes lui-même. Le langage peut être caractérisé par un certain nombre de traits essentiels. Il ne s'agit évidemment pas ici d'aborder exhaustivement la question du point de vue de la linguistique. Nous verrons cependant que c'est chacun de ces traits essentiels qui se trouve impliqué dans la question philosophique des limites du langage, et qui se trouve interrogé aussi bien par Platon que par Wittgenstein.

Le langage fonctionne tout d'abord selon une grammaire, c'est-à-dire que l'agencement des signes est régi par un système de règles déterminées. Plus précisément la grammaire est normative au sens où elle définit les combinaisons de signes qui sont admises comme correctes, comme faisant partie du langage, et exclut par conséquent toutes les autres – en français par exemple, il n'y a pas de phrase où un adverbe occuperait la place du sujet, car une telle suite de mots ne pourrait justement pas être considérée comme une phrase. Les grammaires diffèrent selon les langages, mais aucun système de signes ne peut être considéré comme un langage sans suivre une certaine grammaire. Cela signifie que certaines combinaisons des signes d'un

---

<sup>334</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.48.

langage peuvent être considérées comme ne faisant pas partie du langage en question, selon le pré-supposé que le respect de la grammaire est ce qui permet de faire sens. La grammaire normative est donc ce qui établit au moins partiellement les limites d'un langage, s'il faut entendre par là qu'elle exclut du langage les agencements mal formés.

Un autre trait essentiel du langage est l'arbitraire du signe. L'une des conséquences majeures d'un tel principe est que la signification des mots ne peut être en principe fixée que par convention. C'est par là que nous retrouvons la notion de règle : c'est une règle conventionnelle et non telle ou telle « valeur intrinsèque » qui oblige à employer tel ou tel signe dans telle ou telle circonstance. Ainsi, un cri de douleur inarticulé, effet direct d'une cause physiologique, ne saurait être considéré comme un signe linguistique, tandis que l'interjection « Aïe ! », en ce qu'elle est conventionnelle, relève bien de l'application, même inconsciente, d'une règle linguistique : seuls les francophones réagissent de cette manière.

Un dernier trait essentiel du langage, qui le distingue des autres systèmes de signes, est ce que les linguistes le principe de la double articulation. Cela signifie qu'il existe deux manières de décomposer un signe linguistique, soit du point de vue du son, soit du point de vue de la signification. Autrement dit, les monèmes<sup>335</sup> ne correspondent pas aux phonèmes, et leur articulation est complètement distincte. Une articulation phonétique peut ne correspondre à aucune articulation du point de vue du sens, et au contraire, il arrive qu'un seul phonème corresponde à deux monèmes. Par exemple, dans la phrase « je vais au marché », le mot « au » fusionne deux monèmes qu'on pourrait rendre par « à » et « le », mais comme le précise Martinet, le « monème » ne doit surtout pas être considéré comme une façon pédante de dire « mot », car le monème peut tout à fait être discontinu. Ainsi, dans la phrase « les animaux dorment », le monème de pluriel se manifeste dans chacun des mots de la phrase : il s'agit bien d'une unité de sens et non d'une sorte de mot abstrait. Nous verrons qu'en mettant en évidence ces trois notions, à savoir la correction, la convention, et la décomposition, la linguistique ne fait que retrouver, à d'autres fins, ce que Platon et Wittgenstein mettent en évidence lorsqu'ils

---

<sup>335</sup> « Un monème est le plus petit segment du discours auquel on peut attribuer un sens. » André Martinet, *La linguistique synchronique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970). p.11.

pensent les limites du langage<sup>336</sup>. Par ailleurs, et notamment dans le prochain chapitre, notre exposé retrouvera certaines des fonctions du langage identifiées par Jakobson<sup>337</sup>.

Pour résumer cet aperçu, nous pouvons donc dire que le langage est un système de signes arbitraires et conventionnels, obéissant à des règles de formation déterminées, et par lequel des êtres intelligents accomplissent une assez grande variété d'actions au nombre desquelles on peut compter, sans prétention aucune à l'exhaustivité : exprimer et communiquer ses pensées, décrire le monde extérieur présent, passé, ou futur, agir sur autrui pour susciter en lui des pensées, des sentiments – ce qui inclut les sentiments esthétiques –, ou l'inciter à l'action, instruire, questionner, prier, mais aussi peindre des mondes fictifs, parler du langage lui-même, ou tout simplement meubler le silence, etc. L'esquisse d'une telle énumération n'est pas une coquetterie si l'on considère que les philosophes ont généralement tendance à vouloir établir de façon définitive une essence du langage en réduisant sa nature à un nombre extrêmement réduit de ses fonctions. L'un des reproches que Wittgenstein adresse aux philosophies traditionnelles du langage est justement de ne pas avoir accepté cette diversité, de n'avoir cherché à élaborer des théories qu'à partir d'un nombre extrêmement restreint de jeux de langage, et d'avoir au fond le plus souvent replié l'usage du langage sur la seule expression de la pensée ou sur la description du monde extérieur. Non seulement « il y a d'innombrables catégories d'emplois différents de ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases » », mais en outre, « cette diversité n'est rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes<sup>338</sup> ». L'un des traits les plus marquants de la méthode illustrée par les *Recherches philosophiques*, et qui a de quoi

---

<sup>336</sup> Comme nous le verrons en effet, la notion de *correction* des noms constitue l'objet du *Cratyle*, mais elle est aussi engagée par la grammaire wittgensteinienne. Nous verrons également que la tension entre nature et convention constitue le cœur de la question des limites du langage telle qu'elle se pose chez nos deux auteurs. Nous verrons de même le rôle que joue la décomposition des formes du langage pour penser la manière dont celui-ci s'applique effectivement à la réalité.

<sup>337</sup> Jakobson élabore sa classification des fonctions du langage à partir des « facteurs constitutifs de tout procès linguistique » (Roman Jakobson, « Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale. 1 Les fondations du langage*, trad. par Nicolas Ruwet (Paris: Les éditions de Minuit, 2007), 209-48.). Or ces facteurs sont au nombre de six. Dans toute situation d'élocution, un *destinateur* fait parvenir un *message* à un *destinataire*. Par ailleurs, la transmission du message requiert un *contexte*, un *code*, et un *contact*. Selon Jakobson, chacun de ces facteurs engendre une fonction linguistique différente, et ces fonctions peuvent être cumulées au sein d'une même énonciation. Les fonctions dégagées par Jakobson sont les suivantes : 1) la fonction émotive, centrée sur le destinateur, qui « vise à une expression directe de l'attitude du sujet à l'égard de ce dont il parle » ; 2) la fonction conative, centrée sur le destinataire, et qui est à l'œuvre dans l'interpellation ou dans la transmission d'un ordre ; 3) la fonction poétique, centrée sur le message, où l'accent se trouve « mis sur le message pour son propre compte », et sur « le côté palpable des signes » ; 4) la fonction référentielle, centrée sur le contexte (ou référent), lorsque nous parlons de la situation (au sens large) dans laquelle est émis le message ; 5) la fonction métalinguistique, centrée sur le code, lorsque nous prenons le langage lui-même pour objet du message ; 6) la fonction phatique, centrée sur le contact, lorsque le message a pour but d'entretenir le contact ou de simplement vérifier que le contact est bien établi, comme lorsque nous répondons « Allo ? » en décrochant le téléphone.

<sup>338</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §23.

désarçonner le lecteur habitué aux formes traditionnelles, est justement de toujours raisonner à partir de l'analyse de cette infinité mouvante d'exemples que constituent les jeux de langage, selon une procédure qui semble inductive mais qui ne se clôt jamais en loi générale, et ne semble justement avoir d'autre fonction que d'exhiber l'insuffisance de toute prétention théorique.

### II.B.3.b – Repérage textuel

Les seules occurrences du syntagme « limites du langage » tout au long de son œuvre attestent de la constance et de la place centrale de ce thème dans la pensée de Wittgenstein. Qu'il s'agisse des limites du langage, ou plus largement du sens, de la pensée, des concepts, des significations, voire de l'activité elle-même de délimitation, Wittgenstein a constamment à l'esprit deux sortes de préoccupations, qui correspondent à deux grands sens de « limite » (Grenze) : d'une part l'exigence de correctement poser les limites comme termes extrêmes, c'est-à-dire comme ce qui ne doit pas être dépassé ; d'autre part l'exigence, soit de bien délimiter les réalités qui diffèrent afin de ne surtout pas commettre de confusions, soit au contraire de ne pas imposer de limites tranchées lorsque les distinctions sont floues, en tout cas d'appréhender dans leur exactitude les différentes lignes de démarcation qui structurent le langage et le monde. Conformément à ces deux aspects, la traduction française rend le syntagme « Die Grenze der Sprache », soit par « limite » soit par « frontière<sup>339</sup> » du langage, et beaucoup plus rarement par « bornes », mais Wittgenstein n'emploie en allemand que le seul terme « Grenze » et, le plus souvent, le choix entre « limite » et « frontière » n'a aucune incidence philosophique<sup>340</sup>.

Le thème des « limites du langage » se trouve déjà dans le *Tractatus*, est encore présent dans les *Recherches*, et apparaît aussi dans les écrits personnels de Wittgenstein. On peut donner un premier aperçu de l'extension que Wittgenstein donne à ce thème à partant des occurrences les plus significatives :

---

<sup>339</sup> C'est le choix de Gilles-Gaston Granger pour certaines occurrences du syntagme dans le *Tractatus*.

<sup>340</sup> Selon l'usage français, le terme « frontière » est en fait un synonyme de « limite », qui lui est simplement préféré dans le domaine de la géographie, mais qui ne correspond à aucun concept différent. Les traductions anglaises hésitent quant à elles entre « limit », « frontier », « bounds » ou encore « boundaries ». Les nuances éventuelles entre ces différents termes peuvent être intéressantes, mais ne doivent pas surdéterminer notre approche, puisque la question du choix entre des termes concurrents ne se pose pas en allemand. Wittgenstein lui-même, lorsqu'il s'exprime en anglais, semble utiliser indifféremment ces différents termes. Il semble aussi recourir indifféremment au singulier et au pluriel.

- A. Le livre tracera donc une limite au penser, ou plutôt – non pas au penser, mais à l’expression des pensées : car pour tracer une limite au penser, nous devrions pouvoir penser des deux côtés de cette limite (nous devrions ainsi pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La limite ne pourra donc être tracée que dans le langage, et ce qui se trouve au-delà de la limite relèvera du simple non-sens. (*Tractatus*, préface).
- B. Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde. (*Tractatus*, 5.6)
- C. Je puis sans mal me représenter ce que Heidegger veut dire par « être » et « angoisse ». C’est une tendance chez l’homme que de venir se heurter aux limites du langage. Pensez par exemple à l’étonnement devant le fait que quelque chose existe. Étonnement qu’on ne peut exprimer dans la forme d’une question et qui ne comporte pas non plus de réponse. Tout ce que nous aimerions dire ici ne peut être a priori qu’un non-sens. Nous n’en courons pas moins nous jeter contre les limites du langage. Tendance que Kierkegaard a lui aussi aperçue, et qu’il décrit même d’une façon tout à fait semblable (comme une course au paradoxe). Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l’éthique. (*Wittgenstein et le cercle de Vienne*, p.38-39)
- D. Tout ce à quoi je tendais – et, je crois, ce à quoi tendent tous les hommes qui ont une fois essayé d’écrire ou de parler sur l’éthique ou la religion – c’était d’affronter les bornes (boundaries) du langage. C’est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage. (*Conférence sur l’éthique*, p.154-155).
- E. Le but de la philosophie est d’élever un mur à l’endroit où le langage, en tout état de cause, s’arrête. Les résultats de la philosophie résident dans la découverte de quelque simple non-sens, et dans les bosses que l’intellect s’est faites en se cognant contre les bornes // les limites du langage. C’est grâce à ces bosses qu’il nous est permis de comprendre // reconnaître // le prix de cette découverte. (*TS* p.35, repris dans les *Recherches*, voir extrait L ci-dessous)
- F. La limite de la langue se montre dans l’impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie.) (*Remarques mêlées*, p.10/63)
- G. Espace visuel et rétine. C’est comme lorsqu’on fait une projection orthogonale d’une sphère sur un plan – quelque chose comme la représentation dans un atlas de deux hémisphères de la terre ; on pourrait alors croire que ce qui se passe sur le plan en dehors des deux projections correspond néanmoins à une extension possible de ce qui se trouve sur la sphère. Ici c’est un espace complet qui est projeté sur une partie d’un autre espace ; et il en va de façon analogue pour les limites du langage dans le dictionnaire. (*Remarques philosophiques*, p.66)
- H. Il en va de même avec des termes comme « phrase » ou « objet », ou d’autres : ils ne sont permis que lorsqu’on les applique à une sphère limitée, et alors ils sont naturels. Si la sphère est à élargir pour que le concept puisse devenir philosophique, alors la signification des mots s’évapore et ce ne sont plus que des ombres vides. Nous devons les abandonner là et ramener leur usage dans leurs limites. [...] Il est essentiel à la logique de tracer des limites, mais de telles limites n’existent pas dans le langage que nous parlons. Mais cela ne veut pas dire que la logique ne représente pas correctement le langage, ou qu’elle représente un langage idéal. Sa tâche est comme peindre une réalité colorée et floue avec un dessin à la plume et à l’encre. (*Big Typescript*, p.15)
- I. Des questions de différentes sortes nous occupent. Par exemple, « Quel est le poids spécifique de ce corps ? », « Fera-t-il encore beau temps aujourd’hui ? », « Qui sera le prochain à passer cette porte ? », etc. Mais parmi nos questions, il y en a qui sont d’un type spécial. Là, nous avons une expérience différente. Ces questions semblent être plus fondamentales que les autres. C’est à ce moment que je dis : Lorsque nous faisons cette expérience, nous sommes arrivés aux limites du langage. (*Big Typescript*, p.88)
- J. Lorsque je dis : Ici, nous sommes aux limites du langage, cela sonne toujours comme si nous ne pouvions que nous résigner à ce point, alors que bien au contraire en résulte une complète satisfaction, puisqu’il ne subsiste aucune question. (*Big Typescript*, p.89)

- K. « Couleur primaire », au lieu de tracer une frontière dans le langage, trace la frontière du langage. Une frontière doit être entre 2 classes. (*Cours* du 24/02/1930, Version Moore)
- L. « Couleur primaire » et « couleur » sont des pseudo-concepts. C'est un non-sens de dire « Rouge est une couleur », et dire « Il y a quatre couleurs primaires » est la même chose que dire « Il y a le rouge, le bleu, le vert et le jaune ». Le pseudo-concept (couleur) trace une frontière du langage, le concept authentique (rouge) trace une frontière dans le langage. (*Cours* du 24/02/1930, Version King & Lee)
- M. Les résultats de la philosophie consistent dans la découverte d'un quelconque simple non-sens, et dans les bosses que l'entendement s'est faites en se cognant contre les limites du langage. Ce sont ces bosses qui nous font reconnaître la valeur de cette découverte. (*Recherches philosophiques*, §119)
- N. Dire : « Cette combinaison de mots n'a pas de sens » l'exclut de la sphère du langage et délimite par là le domaine du langage. Mais lorsqu'on trace une limite, on peut le faire pour diverses raisons. Délimiter un emplacement par une barrière, une ligne ou n'importe quoi d'autre peut avoir pour but d'empêcher quelqu'un d'en sortir ou d'y entrer, mais peut aussi faire partie d'un jeu dans lequel par exemple les joueurs doivent sauter par-dessus la limite ; cela peut aussi indiquer où s'arrête la propriété de quelqu'un et où commence celle de quelqu'un d'autre, etc. Si donc je trace une limite, il n'est pas encore dit par-là pourquoi je la trace. (*Recherches philosophiques*, §499)

On trouve en général le syntagme sous la forme « limites du langage » avec certaines variations comme « frontières », ou en anglais « boundaries ». Wittgenstein parle aussi parfois plutôt des limites de la langue et non pas du langage, ou encore il lui arrive de dire « la » limite et non pas les limites. Mais ces variations ne sont pas très significatives. Il faut entendre par-là que l'équivocité du syntagme ne correspond pas à ces variations, et que ces dernières ne doivent donc pas être surdéterminées. Manifestement, les différents emplois de la notion de limite ne renvoient pas à une compréhension unique. On peut déjà distinguer plusieurs grands sens du terme du point de vue du langage ordinaire. D'une part, on parle de la limite pour désigner le terme extrême, le point où cesse une certaine réalité. C'est ainsi qu'on parle des limites d'un domaine. Du point de vue géographique, les frontières de la France correspondent ainsi aux limites du territoire. Si l'on se met à marcher en ligne droite, on finit par arriver aux limites du pays, c'est-à-dire là où cela cesse d'être la France. Autrement dit, a des limites toute réalité qui est finie, et c'est ainsi qu'on peut parler des limites de la perception, de l'imagination, de la pensée, etc. C'est-à-dire qu'une entité ou une puissance se déploie dans un certain champ, et que ce champ est fini.

De cette acception, on passe naturellement à une autre selon laquelle la limite est ce qui sépare deux réalités distinctes. Là où cesse la France, ce n'est pas le néant, mais c'est autre chose : la Suisse, l'Italie, l'Allemagne, les eaux territoriales du Royaume-Uni, etc. Les limites correspondent aux endroits où se font les distinctions. Ces limites peuvent être nettes (comme dans le métro, où « au-delà de cette limite votre ticket n'est plus valable », ou floue, comme celle qui distingue deux coloris dans une transition fondue).

Il y a enfin une acception restrictive de la limite, lorsqu'elle est comprise comme ce qui ne peut pas ou ne doit pas être dépassé : c'est-à-dire que l'impossibilité de dépasser les limites peut être, tantôt morale, tantôt réelle, tantôt logique. Je peux dire ainsi que le zéro degré dans l'échelle kelvin est une limite, une limite réelle car elle correspond à un état physique de minimum absolu. Ici, je ne parle pas du tout d'une frontière, le zéro absolu n'est pas seulement quelque chose comme « là où la diminution de la température s'arrête », car ici la limite signifie qu'il n'y a pas de sens à continuer. Ce que nous allons voir est que, dans ces diverses occurrences, la réflexion sur la notion de limite elle-même est au moins aussi importante que la réflexion à propos du langage. En fait, si la confrontation de ces différents passages est particulièrement difficile et si certains peuvent même sembler énigmatiques, c'est parce que Wittgenstein fait jouer le thème des limites du langage d'au moins cinq façons différentes.

### II.B.3.c – Cinq aspects du thème des limites du langage.

Comme l'a finement relevé Cavell, les idées de Wittgenstein ressemblent souvent aux idées qu'il critique. Ceci constitue une première difficulté qui doit nous inciter à la prudence dans l'évaluation du rôle de ce thème des limites du langage chez Wittgenstein. Dans ce travail de repérage, nous ne pouvons utiliser un tamis qui fasse le tri entre les bonnes limites, ou limites bien comprises, et les mauvaises limites, ou limites mal comprises, précisément parce que cette distinction ne se révèle qu'après coup, après l'analyse. En outre, il me semble que ce mouvement soit bien celui de la pensée de Wittgenstein : les idées qu'il critique sont souvent des idées qu'il a eues lui-même ou dont il a éprouvé la séduction. C'est la raison pour laquelle le thème des limites du langage, tout en étant chez lui une constante, subit un certain nombre de métamorphoses plutôt que de variations.

#### II.B.3.c.i – Les limites du langage comme limites du dicible.

En un premier sens, le thème des limites du langage est évidemment lié chez Wittgenstein à la question de l'indicible. L'indicible est ce dont on ne peut pas parler et Wittgenstein affirme l'existence de ce domaine au-delà des limites du langage : « Il y certes de

l'inexprimable. Cela se *montre*. C'est le mystique<sup>341</sup>. ». Cela peut être compris d'au moins deux manières : a) soit en insistant sur le fait que les ressources du langage sont limitées, qu'en dépit de la très grande diversité de ses emplois possibles, le langage ne peut pas tout ; b) soit en insistant sur l'existence d'un domaine mystique ineffable, auquel on attribue une valeur particulière, et l'on insiste moins alors sur le caractère déficient du langage, sur son impuissance constitutive, que sur la dignité du domaine qui lui échappe. Le résultat est cependant le même : les limites du langage sont comprises comme le domaine d'expansion d'une certaine capacité à symboliser. Parmi les vérités, certaines peuvent être exprimées par le langage, d'autres non. Le rôle du philosophe serait alors d'être particulièrement attentif à cette limite. De quoi ce domaine de l'indicible est-il constitué ? En réalité, la façon dont Wittgenstein en parle indique qu'il ne s'agit pas du tout d'un domaine qui constituerait un tout homogène. Peter Hacker identifie jusqu'à dix sortes différentes de vérités indicibles chez Wittgenstein, mais le découpage qu'il propose est peut-être d'une excessive subtilité<sup>342</sup>. Quoi qu'il en soit, le domaine de l'indicible wittgensteinien empiète effectivement sur la logique et la sémantique aussi bien que sur la métaphysique. Il y a en fait plusieurs sortes très différentes d'indicibles suggérées par Wittgenstein.

a) En premier lieu, s'il y a de l'indicible, c'est d'abord et avant tout parce que notre langage, en dépit de sa polyvalence, n'est pas un instrument véritablement universel. Wittgenstein évoque à plusieurs reprises ce qui est sans doute une expérience tout à fait commune, celle de l'inadéquation de notre langage pour communiquer un certain type de pensées ou de sentiments :

Notre langage ne semble pas avoir été fait pour les décrire. Nous sommes tentés de penser que notre langage ordinaire est trop grossier pour clarifier philosophiquement ces questions, et qu'il nous faut un langage plus fin<sup>343</sup>.

Les limites du langage peuvent alors être considérées selon une analogie avec nos capacités sensorielles : nous ne percevons effectivement qu'une petite partie du spectre électromagnétique, le visible, tandis que les rayons gamma, les rayons X, les ultra-violet, les infra-rouges relèvent d'un domaine inaccessible à nos sens, l'invisible. De même, nos capacités

---

<sup>341</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. Proposition 6.522, p.227.

<sup>342</sup> P. M. S. Hacker, « Essayait-il donc de le siffler? », in *Wittgenstein*, éd. par Claude Romano et Jacques Bouveresse, trad. par Jean-Luc Gautero et Élisabeth Rigal, Les cahiers d'histoire de la philosophie (Paris: Ed. du Cerf, 2013), 103-68. La liste proposée par Hacker doit par ailleurs être considérée avec prudence du fait du contexte fortement polémique dans lequel elle est proposée. Elle implique en effet une certaine lecture du *Tractatus* sur laquelle nous reviendrons au chapitre 3.

<sup>343</sup> Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*. p.94.

linguistiques seraient limitées en ceci qu'il y aurait du dicible et de l'indicible : nous pourrions sans peine communiquer à nos semblables la couleur de la neige ou l'imminence d'un danger, mais pas les nuances individuelles d'un sentiment intime, ni des pensées profondes concernant le sens de la vie. En ce sens, le langage est limité au sens où il est impuissant, imparfait, incomplet, et cette conception, loin d'être le privilège du regard pénétrant du philosophe, est d'une certaine manière un poncif de notre culture<sup>344</sup>.

b) Mais il y a aussi chez Wittgenstein de l'indicible en un tout autre sens. Par exemple, l'une des idées fortes du *Tractatus* est qu'une proposition peut dire une certaine réalité, mais qu'elle ne peut pas dire ce en vertu de quoi elle dit cette réalité, bien que cela soit montré à travers elle. C'est en vertu d'une certaine harmonie (dans le *Tractatus*, cette harmonie consiste dans l'identité de forme logique) entre le langage et la réalité que nous pouvons décrire un état de fait, mais cette harmonie elle-même, si elle s'exprime à travers la proposition, n'est pas ce qui est dit par la proposition, et ne peut pas l'être<sup>345</sup>. Cela signifie que les conditions de possibilités de la proposition font partie de l'indicible, et c'est une idée à laquelle Wittgenstein n'a pas renoncé, quelles que soient les modifications profondes de ses conceptions. De la même manière, les relations logiques entre les propositions ainsi que certaines propriétés des choses qui renvoient à la structure logique du monde font partie de ce qui s'exprime dans le langage comme conditions de sa possibilité mais que le langage ne peut pas dire. Il ne s'agit plus ici d'une simple impuissance ou d'une imperfection du langage mais d'une impossibilité d'une autre sorte, qu'on pourrait qualifier de formelle. L'impossibilité réelle devient impossibilité logique, ou encore grammaticale.

c) Dans le domaine de l'indicible, Wittgenstein situe aussi bien sûr l'éthique et l'esthétique<sup>346</sup>. C'est d'ailleurs par là qu'il définit l'éthique. L'éthique, comme le suggère le passage, que nous venons citer, des discussions avec Schlick et Waismann, est le mouvement même qui consiste à se jeter contre les limites du langage. Ici Wittgenstein ne parle pas des limites comme d'une ligne tracée sur le sol, et qu'on pourrait en un sens franchir, mais bien comme d'une muraille, celle sur laquelle nous butons du front et ne pouvons néanmoins laisser

---

<sup>344</sup> Il n'y a qu'à considérer le recours presque systématique à l'ineffable en poésie. En règle générale, affirmer d'une chose qu'elle ne peut être dite est le procédé rhétorique le plus simple et le plus efficace pour en montrer l'importance, comme si le fait pour une chose de pouvoir être dite contribuait à son avilissement. À noter que les poètes et les rhéteurs ne sont jamais plus loquaces que dans l'affirmation de leur impuissance à dire. Mais il ne semble pas que le recours wittgensteinien à l'ineffable relève de ce lieu commun affadi.

<sup>345</sup> Voir 4.12 et 4.121 dans le *Tractatus*, point sur lequel nous reviendrons dans notre dernier chapitre.

<sup>346</sup> L'indicibilité de l'esthétique n'est que mentionnée dans le *Tractatus*, et fait l'objet de plus amples développements dans la *Leçon sur l'esthétique*.

de venir nous précipiter. Cela s'explique par le fait que l'éthique concerne les valeurs et le sens, et que la valeur et le sens du monde ne peuvent que lui être extérieurs<sup>347</sup>. La valeur et le sens du monde ne peuvent être compris dans ses limites, car dans ce cas elles en seraient relatives. Si les propositions éthiques sont impossibles, c'est parce qu'elles supposent une position de surplomb, une vision *sub specie aeternitatis*, un point de vue depuis l'extérieur du monde<sup>348</sup>. Or c'est évidemment impossible et pour Wittgenstein, le simple sentiment du monde comme totalité relève du Mystique, et par là de l'indicible<sup>349</sup>. Tout ce que nous pourrions dire d'éthique est donc nécessairement dépourvu de sens, et pourtant il s'agit là d'un besoin irrésistible de notre nature, bien qu'il soit sans espoir. C'est l'idée que suggère Wittgenstein dans la fameuse lettre à Von Ficker : le *Tractatus* comporterait en fait deux parties, l'une écrite (où il est question du langage, du monde, de la logique, etc.) et une non-écrite qui porte sur l'éthique (et qu'il serait vain de tenter d'écrire). Or c'est cette dernière qui est la plus importante selon Wittgenstein : « c'est justement cette seconde partie qui importe. Mon livre trace les limites de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis convaincu que c'est la SEULE façon rigoureuse de les tracer<sup>350</sup> ». Cette conception de l'indicible est donc aussi en un sens ce qu'il y a de tragique dans notre existence. C'est là que le thème des limites du langage apparaît de la façon la plus dramatique et la plus séduisante chez Wittgenstein, et c'est ce qui explique une partie du succès si particulier du *Tractatus*. Ici, il semble bien que ce que suggère Wittgenstein comme « indicible » soit extrêmement proche de l'ineffable tel qu'on le trouve au cœur du mysticisme néoplatonicien, et c'est bien la raison pour laquelle Wittgenstein a d'abord attiré l'attention d'un auteur comme Pierre Hadot<sup>351</sup>. Le Principe plotinien occupe en effet une position si éminente qu'il se trouve au-delà même de la distinction entre être et non-être, de sorte qu'aucun discours ne peut évidemment le saisir, et que le fait même de dire que sa position est « si éminente que... » n'a pas de sens : « en réalité, écrit Plotin, nous ne pouvons rien trouver à dire qui lui convienne en propre non seulement pour lui attribuer des qualités, mais même pour

---

<sup>347</sup> Voir *Tractatus*, 6.41 et 6.42, ainsi que les *Carnets* : « L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique. » (Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*. 24/07/1916, p.146)

<sup>348</sup> « 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 pour ainsi dire en se plaçant parmi eux ; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur. De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor. C'est un peu comme si l'on voyait l'objet *avec* le temps et l'espace, au lieu de le voir *dans* le temps et l'espace ? [...] (L'idée s'impose à nous que) la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique. » (Wittgenstein. 07/10/1916, p.154-155)

<sup>349</sup> Voir *Tractatus*, 6.45.

<sup>350</sup> Lettre 187 à Ludwig von Ficker, d'octobre ou novembre 1919, in Wittgenstein, *Correspondance philosophique*. p.237.

<sup>351</sup> Voir les articles déjà anciens rassemblés dans Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*.

parler de lui<sup>352</sup> ». Il y a pourtant bien chez Plotin une expérience de l'union mystique avec l'Un, mais une telle expérience est au-delà de toute verbalisation : « Ce qu'elle [il s'agit de l'âme lorsqu'il est en présence de l'Un et le reconnaît] dit donc : “C'est lui !” c'est plus tard aussi qu'elle le prononce, maintenant c'est son silence qui le dit<sup>353</sup> ».

On voit donc que le thème de l'indicible est en lui-même relativement complexe, et d'une importance tout à fait cruciale aux yeux de Wittgenstein. Dans une remarque de 1931, il confesse en effet : « L'indicible (ce qui m'apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification<sup>354</sup> ». La remarque est d'autant plus délicate à interpréter qu'elle appartient à cette période charnière où les conceptions de Wittgenstein sont en train d'évoluer profondément. S'agit-il, comme le suggère Jean-Pierre Cometti dans les notes de sa traduction, d'une évocation de la forme logique dans le *Tractatus* ou d'une anticipation de ce que Wittgenstein ne nomme pas encore « formes de vie » ? On aurait alors affaire à l'un de ces jalons qui indiquent un cheminement possible entre deux idées que tout oppose apparemment. Quoiqu'il en soit, nous devons retenir cette idée que ce n'est que de l'indicible qui, en tant que tel, peut constituer les conditions de possibilité du dire, et considérer une telle idée, c'est déjà venir buter du front contre les limites du langage.

#### II.B.3.c.ii – Les limites du langage comme limites du sens.

En un autre sens, les limites du langage se manifestent à nous par les confusions dans lesquelles il nous plonge. Le langage comme instrument n'est donc pas qu'impuissant, il est aussi trompeur. Ce thème est bien sûr abondamment exploité par Wittgenstein puisque, comme nous l'avons déjà vu, la philosophie a pour principale origine les confusions produites par le langage.

Le langage trompe du fait de notre tendance à projeter dans la réalité ce qui découle des formes linguistiques. Nous considérons par exemple que le monde est constitué d'objets. Il n'y a pas là seulement une thèse du sens commun, mais une conception qui joue un rôle fondamental

---

<sup>352</sup> Plotin, *Traité 39. Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*, éd. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, trad. par Laurent Lavaud, GF (Paris: Flammarion, 2002). 8, 5-10, p.216.

<sup>353</sup> Plotin, *Traité 38.*, trad. par Pierre Hadot (Paris: Editions du Cerf, 1987). 34, 25-30, p.172.

<sup>354</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.71.

dans les logiques de Frege ou de Russell. Selon Wittgenstein, cette façon de considérer les choses n'est qu'un reflet de la forme sujet-prédicat de notre langage. Nous avons ainsi l'habitude de nous représenter un fait comme un certain complexe : « Il arrive alors qu'on compare le fait qu'un homme est malade avec la combinaison de deux choses, dont l'une serait l'homme l'autre la maladie<sup>355</sup> ». Mais que vaut une telle représentation ? A-t-elle une quelconque pertinence en dehors de nos formes d'expression ? Wittgenstein constate que là où une telle forme est absente, il devient très difficile de parler d' « objets ». Selon son exemple,

je puis aussi décrire la chambre d'une tout autre façon, par exemple ainsi : je décris la superficie de la pièce analytiquement par une équation et j'indique la répartition des couleurs sur cette superficie. Dans une telle forme de description il n'est plus question d'objets singuliers (de chaises, de livres et de tables) ni de leur position dans l'espace. Nous n'avons ici aucune relation, tout cela n'existe pas<sup>356</sup>.

Une telle description est pourtant parfaitement possible. Le problème survient lorsque nous croyons que les difficultés que nous rencontrons sont dans la réalité elle-même, alors qu'elles proviennent des formes que nous y avons projetées à partir de notre langage. C'est à ce moment que nous commençons à nous poser des questions qui sont des non-sens, comme lorsque nous ressentons comme une difficulté profonde qu'une table puisse être à la fois une et multiple parce qu'elle constitue en un sens un seul objet, tout en étant composée d'éléments qui doivent bien constituer eux-mêmes une unité. Cette unité dans la multiplicité devient alors pour les philosophes l'objet d'une fascination particulière, alors qu'il n'y a là rien de fascinant si l'on identifie lucidement la source de nos conceptions.

De même, le langage trompe parce que la grammaire superficielle de nos langues ne paraît pas coïncider avec les formes de la réalité. Nous sommes alors conduits par le langage à penser faussement la réalité. Wittgenstein insiste ainsi tout particulièrement sur ce qui semble être de profondes imperfections du langage. Par exemple, le fait qu'un verbe comme « être » a le même fonctionnement apparent que des verbes comme « manger » ou « boire » ne peut que nous entraîner dans des confusions. De même, le fait que nous ayons un substantif comme « temps » nous pousse inévitablement à le concevoir comme une chose, et à nous figurer son mouvement en disant qu'il « s'écoule »<sup>357</sup>. Mais c'est le statut même de l'instant présent qui devient alors mystérieux, d'autant qu'il est lui-même pensé à travers un substantif. De même,

---

<sup>355</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. p.83-84.

<sup>356</sup> Ludwig Wittgenstein et Friedrich Waismann, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, éd. par Brian McGuinness, trad. par Gérard Granel (Mauvezin: TER. Trans-Europe-Repress, 1991). p.10.

<sup>357</sup> Cf le chapitre « Philosophie » du *Big Typescript*, in Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. p.34. ou encore Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*. p.42.

toutes nos divagations sur l'esthétique proviennent du fait que nous avons un adjectif, « beau », qui nous conduit à envisager la beauté comme une espèce de propriété que des « choses » possèderaient<sup>358</sup>, et nous sommes véritablement captifs d'une telle image.

Le pouvoir de mystification du langage se manifeste aussi par le fait que nous ne pouvons guère nous empêcher de ne pas conférer un mode d'existence subtil et mystérieux à certains états de faits pour la simple raison que le langage projette l'ombre de leur possibilité. Ce qui nous égare ici est la possibilité grammaticale (au sens faible et superficiel, c'est-à-dire non wittgensteinien) de former des énoncés comme « le cercle est carré ». Nous savons qu'un cercle carré est une impossibilité logique, et pourtant nous sommes fascinés par ce genre de syntagme, comme si la correction grammaticale de surface distinguait ce genre d'énoncé des purs et simples non-sens, comme si ce genre de syntagme pouvait réellement dire quelque chose, non pas une chose ordinaire, mais une chose infiniment subtile. Nous cherchons alors quelle chose profonde pourrait se dissimuler dans les replis du langage. Ce qui est en question ici, ce sont les limites du langage comprises comme limites du sens. L'une des caractéristiques du langage qui intéresse le plus Wittgenstein est cette propriété qu'ont certaines phrases d'entretenir l'apparence qu'elles ont un sens alors qu'elles ne peuvent pas du tout en avoir. Or, s'il y a un rôle que Wittgenstein attribue très clairement au philosophe, c'est celui de délimiter strictement le sens de cette façon. Les non-sens qui paraissent sensés entretiennent l'illusion que nous pourrions d'une façon ou d'une autre dépasser les limites du langage, mais contre cette tendance, « le but de la philosophie est d'élever un mur à l'endroit où le langage, en tout état de cause, s'arrête », c'est-à-dire là où les propositions cessent d'avoir du sens. Au-delà de ces limites, il n'y a bien que des bruits et des traits dépourvus de toute signification. Le problème est que cette limite n'est manifestement pas très visible et que nous la franchissons souvent sans nous en rendre compte, et les philosophes sans doute plus que quiconque.

L'absence de sens devrait nous frapper, et pourtant nous ne l'apercevons pas. Nous sommes enlisés dans le non-sens, et pourtant persuadés que ce que nous disons est sensé. Nous ne voyons pas ici la limite du langage. Ce dernier s'arrête en ceci que ce que nous disons n'a plus aucun sens, et pourtant nous continuons : la limite est invisible, et d'autant plus dangereuse. On a affaire ici aux limites du langage comme limites de ce que nous pouvons dire, mais cette

---

<sup>358</sup> *Leçon sur l'esthétique*, in Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse: suivies de Conférences sur l'éthique*, éd. par Cyril Barrett, trad. par Jacques Fauve (Paris: Gallimard, 1992). p.15.

distinction ne recouvre pas exactement celle du dicible et de l'indicible compris comme ineffable. L'idée que semble sur ce point développer le *Tractatus* est que l'on peut chercher dans le langage lui-même s'il remplit les conditions de possibilité du sens, par exemple par l'application d'un certain nombre de critères syntaxiques qui relèvent de l'analyse logique. Et il s'agit alors de tracer les limites du langage dans la mesure où il s'agit de distinguer le langage réel (celui qui dit effectivement quelque chose) et le langage apparent. En arriver aux limites du langage comprises en ce sens, ce serait arriver là où l'on devrait en principe ressentir une contrainte d'une nature particulière : nous devrions sentir quelle limite nous franchissons. Or c'est justement un point sur lequel les écrits de Wittgenstein sont difficiles et ambivalents, car c'est une question qu'il n'a cessé de retravailler et à propos de laquelle ses conceptions paraissent avoir évolué substantiellement. Cette contrainte est en effet d'une nature bien différente selon les textes. En définitive, la contrainte est une norme qui provient de la grammaire<sup>359</sup>, mais dans les textes de la première période, elle vient bien de la réalité elle-même. Wittgenstein l'exprime dans une remarque très significative, où il n'est pas facile de déterminer si ce qu'il avance est sa conception propre ou celle dont il veut montrer l'insuffisance, ou encore, étant donné le contextes des cours qu'il donne à Cambridge au début de sa période de transition, une conception dont il croit nécessaire de se détacher sans cesser cependant d'être captivé par elle, ce qui est selon nous la lecture la plus exacte :

Nous avons dans l'idée que le langage est maintenu dans certaines limites par la réalité ou par sa connexion avec la réalité, de la même façon que le mouvement des planètes règle la fausseté ou la vérité de nos énoncés le concernant<sup>360</sup>.

### II.B.3.c.iii – D'un symbolisme à l'autre, ou le langage comme ce dans quoi on ne peut entrer et dont on ne peut sortir.

La question des limites du langage se pose encore d'une autre façon chez Wittgenstein, et sous une forme qui peut sembler paradoxale : comment peut-on entrer dans le langage ? Wittgenstein pose ici avec une rare radicalité la question de l'apprentissage de la langue, et le reproche qu'il adresse à la tradition à travers la figure d'Augustin, au début des *Recherches philosophiques*, est justement de ne pas avoir su poser aussi radicalement la question. Nous

---

<sup>359</sup> Une grande partie de notre dernier chapitre est consacrée à l'élucidation de cette notion. Une fois la valeur normative de la grammaire bien comprise, ce terme de « contrainte » s'avère d'ailleurs insatisfaisant.

<sup>360</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.116.

avons en effet tendance à penser qu'apprendre un langage consiste à associer des mots à des choses<sup>361</sup>. C'est d'ailleurs de cette façon que procèdent encore les livres d'images qu'on édite à destination des enfants, et qui présentent sur chaque page l'image d'un certain objet (une pomme, un avion, un chat...) accompagnée du nom qui dénote l'objet. Cependant, comme le fait remarquer Wittgenstein, une telle procédure d'apprentissage suppose que l'enfant a déjà compris ce que l'on attend de lui, à savoir associer un nom à un objet ; or, cela n'a absolument rien d'évident, et à bien y réfléchir, cela paraît même extrêmement difficile. Le problème de la conception augustinienne du langage est son présupposé :

[elle] fait comme si l'enfant allait dans un pays étranger dont il ne comprenait pas la langue ; c'est-à-dire, comme s'il était déjà en possession d'un langage, mais pas de ce langage-là. En d'autres termes, comme si l'enfant pouvait déjà penser, mais pas encore parler. Et « penser » signifierait ici quelque chose comme : se parler à soi-même<sup>362</sup>.

Lorsqu'on sait déjà parler, c'est-à-dire lorsqu'on a compris le principe de fonctionnement du langage, et que l'on est déjà dans le langage, on comprend tout naturellement le principe du dictionnaire visuel. C'est si naturel pour nous qu'il est manifestement difficile de se placer du point de vue de celui qui n'est pas encore dans le langage, c'est-à-dire dans le symbolisme. Ce sont les analyses de la définition ostensive dans la première partie des *Recherches* qui exposent le mieux la difficulté en question. Rien, dans la définition ostensive, ne détermine la manière dont elle doit être interprétée :

On peut définir de manière ostensive un nom de personne, un nom de couleur, de matériau, de nombre, le nom d'un point cardinal, etc. La définition du nombre deux : « Ceci s'appelle "deux" » — on montre en même temps deux noix — est parfaitement exacte. — Mais comment peut-on définir deux ainsi ? Celui à qui on donne la définition ne sait pas ce que l'on veut dénommer par "deux", et il supposera que l'on nomme "deux" ce groupe de noix ! — Il peut le supposer ; mais peut-être ne le fera-t-il pas. Il pourrait aussi, à l'inverse, prendre à tort un nom que je voudrais donner à ce groupe de noix pour un nom de nombre. De même, il pourrait, si je lui explique de manière ostensive un nom de personne, prendre ce nom pour un nom de couleur, pour la désignation d'une race, et même pour le nom de l'un des points cardinaux. Ce qui veut dire que dans chaque cas, la définition ostensive peut être interprétée de diverses façons<sup>363</sup>.

Pour associer le mot « red » à la couleur lorsqu'on m'enseigne l'anglais en me montrant une cabine téléphonique anglaise, il faut que j'aie déjà compris que c'est sur la couleur qu'on attire mon attention. On peut m'avoir prévenu qu'on indiquait une propriété dénommée « color », mais cela suppose que je sais déjà un peu parler anglais. Cela fait apparaître combien il semble difficile d'indiquer la relation entre un mot et une chose sans faire appel à d'autres mots, et que

---

<sup>361</sup> La critique de Wittgenstein ne consiste pas du tout à dire que c'est faux, mais plutôt à critiquer le recours réducteur à une telle explication.

<sup>362</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §32.

<sup>363</sup> Wittgenstein. §28.

le même problème se pose à propos des mots auxquels on fait appel. C'est sans doute le dictionnaire qui manifeste cette situation de la façon la plus frappante : les mots ne peuvent y être définis qu'à partir d'autres mots dont le dictionnaire fixe lui-même la définition. Le dictionnaire exhibe donc la structure d'un symbolisme clos où les termes s'interdéfinissent. Cela implique que, pour pouvoir entrer dans ce symbolisme, il faut déjà connaître la définition de quelques termes, sans quoi la compréhension est complètement impossible, sans quoi le symbolisme ne peut que rester hermétique. La pierre de Rosette, si elle eût comporté les seuls hiéroglyphes, tout le destin de Champollion aurait changé.

Nous ne pouvons expliquer comment nous entrons dans un symbolisme sans user, comme le fait Wittgenstein, de l'adverbe « déjà ». Le geste même de montrer ne peut pas du tout faire comprendre ce que l'on veut montrer, et ne fonctionne que si celui à qui l'on montre a déjà compris ce qu'on lui montrait. Pour comprendre, il faut déjà savoir quelque chose, et c'est précisément sur la nature de ce savoir présupposé que s'interroge Wittgenstein. En fait, il semble que nous soyons toujours déjà dans le symbolisme, et que la définition ostensive ne peut fonctionner qu'à condition de faire partie d'un symbolisme, ce qui signifie que par-là, on ne fait que remplacer un ensemble de symboles par un autre<sup>364</sup>. Nous cherchons à « expliquer » la signification d'un terme, mais notre explication ne peut jamais consister en autre chose que le fait de « substituer un signe à un autre<sup>365</sup> ». Quand je dis : c'est cela que je nomme « un lapin », mon expression témoigne d'un sentiment d'insuffisance, je semble éprouver le désir de sortir du langage pour saisir la chose même, mais je n'ai à ma disposition qu'un substitut du geste ostensif, un pauvre déictique. Au fond, notre besoin d'explication manifeste d'une certaine façon un désir de sortir des limites du langage, au sens où expliquer véritablement une signification, ce serait le faire de l'extérieur du langage ; mais dans le même temps, ce besoin d'explication nous fait prendre conscience de l'impossibilité d'opérer une telle manœuvre. Comme l'écrit Wittgenstein, « avec le langage, je ne puis sortir du langage »<sup>366</sup>, et c'est précisément ce qui peut sembler le plus évident qui est aussi le plus difficile à voir, ou du moins dont il est le plus difficile de saisir l'importance. Comme le montre Wittgenstein, lorsque j'apprends certains mots à quelqu'un et que je lui donne une consigne à l'aide de ces mots, le seul et unique critère dont je dispose pour vérifier qu'il a bien compris est qu'il exécute la

---

<sup>364</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. p.26.

<sup>365</sup> Wittgenstein. p.73.

<sup>366</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, éd. par Rush Rhees, trad. par Jacques Fauve, Collection Tel 89 (Paris: Gallimard, 1996). p.55.

consigne correctement, mais cela ne peut jamais me donner une certitude entière, car il est toujours possible que ce ne soit que par accident que sa propre compréhension l'amène à faire ce que j'attends de lui. Le langage manifeste également ses limites en ce sens.

#### II.B.3.c.iv – Idéalisme linguistique et idéalisme transcendantal.

Certaines considérations de Wittgenstein relatives aux limites du langage peuvent aussi conduire à lui attribuer une forme d'idéalisme, entendu comme la conception selon laquelle nous ne pouvons jamais avoir accès au réel en soi, mais seulement à une réalité réglée sur nos pouvoirs de connaître. La conception de Wittgenstein constituerait alors la déclinaison linguistique d'un tel idéalisme, c'est-à-dire que nous n'aurions selon lui accès qu'à une réalité reconstruite selon les formes de notre langage<sup>367</sup>. Une telle conception semble suggérée par certaines remarques du *Tractatus*, notamment lorsque Wittgenstein affirme que « Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde » (5.6). C'est également dans ce sens qu'on pourrait être tenté d'interpréter certaines des affirmations les plus importantes et difficiles des *Recherches*, notamment lorsque Wittgenstein affirme que « L'essence est exprimée dans la grammaire. » (§371). Selon une certaine lecture, Wittgenstein voudrait dire ici que l'essence des choses n'est pas à chercher en dehors du langage, que tout ce à quoi nous avons accès en guise d'essence provient du langage. Dans son article sur la question, Elizabeth Anscombe<sup>368</sup>, bien qu'animée par l'intention de critiquer la lecture idéaliste, ne parvient pas à l'évacuer complètement, et se rallie finalement à une solution hybride<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> La conception de Wittgenstein constituerait le versant linguistique de l'idéalisme, en opposition au réalisme. Quentin Meillassoux relaie cette lecture en faisant de Wittgenstein, avec Heidegger quoique selon des modalités différentes, l'une des deux grands figures de ce qu'il nomme « corrélationnisme », à s'avoir « l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément » (Quentin Meillassoux, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Éd. revue, L'ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2012). p.18). Selon Meillassoux, philosophie continentale et philosophie analytique, en tant qu'elles constituent les deux pôles de la philosophie du XXème siècle, ne seraient au fond que deux branches parallèles du corrélationnisme. Si Meillassoux admet des degrés de corrélationnisme, la philosophie de Wittgenstein est néanmoins présentée comme un corrélationnisme fort car elle reposerait sur l'idée que le réel auquel nous avons accès n'est pas le réel en soi mais seulement un réel réglé sur nos formes d'expression. L'un des enjeux de ce travail est précisément de montrer que Wittgenstein est, au contraire, vigoureusement réaliste. Cette thèse n'est pas originale en soi, car le réalisme de Wittgenstein est ce que presque tous les wittgensteiniens tentent aujourd'hui de montrer. Notre démarche se distingue en revanche par la voie qu'elle emprunte à cette fin.

<sup>368</sup> Anscombe, « La question de l'idéalisme linguistique ».

<sup>369</sup> Nous reviendrons sur ce point décisif dans le chapitre 4, lorsque nous tâcherons d'interpréter ce paragraphe difficile et d'une importance considérable.

Par ailleurs, il existe une tension quant à la façon dont on pourrait exactement qualifier l'idéalisme wittgensteinien, s'il s'avère qu'il y a chez lui une position idéaliste. Il y a en effet une grande différence entre une forme d'idéalisme linguistique qui conduirait au relativisme et l'idéalisme transcendantal qui, tout en continuant d'interdire l'accès au réel en soi, permet néanmoins de penser une forme d'objectivité ou d'universalité qui nous préserverait du relativisme. Or, le modèle d'une telle option se trouve bien évidemment chez Kant. L'attention que prête Wittgenstein à la question des limites du langage pourvu de sens et le fait qu'il opère une sorte de révolution critique, font que la question de la parenté entre son projet et la critique kantienne se pose inévitablement, et cette option a été retenue par de nombreux commentateurs.

Certaines remarques de Wittgenstein suggèrent en effet que le langage constitue, au même titre que les formes de l'intuition sensible chez Kant, l'une des conditions de possibilité d'une représentation du monde. Les limites du langage ne sont plus alors conçues comme les marques de son impuissance, ou de son imperfection, mais manifestent au contraire sa toute puissance sur le sujet parlant, s'il est vrai que c'est sa représentation du monde qui est entièrement déterminée par elles. L'opacité est ici devenue maximale : nous croyons distinguer le réel à travers le langage, mais ce n'est plus que du langage que nous voyons. Nous nous trouvons ainsi d'une certaine manière enfermés dans le langage, en un autre sens encore que lorsque nous évoquons l'impossibilité d'expliquer un symbolisme. Et, ici encore, les limites œuvrent de façon ambivalente. Pour reprendre l'image de Francis Wolff dans l'introduction de *Dire le monde*, le langage a ceci de commun avec la conscience que tout lui semble être à la fois intérieur et extérieur : intérieur parce que rien n'est dit ou pensé qui ne soit dans le langage, mais extérieur dans le sens où « parler, c'est nécessairement parler de quelque chose »<sup>370</sup>, c'est-à-dire prendre pour objet ce qui est hors de la conscience et du langage. Or, toute l'ambivalence consiste en ceci que l'extérieur ne peut être visé que depuis un intérieur dont nous ne pouvons pas sortir : « Nous sommes dans la conscience ou dans le langage comme dans une cage transparente. Tout est dehors mais il est impossible d'en sortir<sup>371</sup> ». Tout point de vue est un point de vue situé, un point de vue de quelque part, et ce quelque part ne saurait pour nous se situer hors du langage et de la conscience. Les limites du langage sont en ce sens absolument infranchissables. Mais par ailleurs, et c'est ce qui rend cruciale la question des limites, il n'y a ni conscience ni langage qui ne soit mouvement vers l'extérieur, et qui ne nous donne par-là

---

<sup>370</sup> Wolff, *Dire le monde*. p.26.

<sup>371</sup> Wolff. p.26.

l'illusion de nous livrer le monde tel qu'il est, c'est-à-dire ne nous fasse oublier que nous sommes enfermés. Ainsi, lorsque Wittgenstein nous dit que c'est la réalité elle-même qui, en un sens, constitue la limite du langage, il faut se garder d'y voir une solution, puisqu'il ne s'agit que d'une autre manière de soulever la difficulté : tant que nous considérons en effet de cette manière l'application du langage à la réalité, nous pensons notre rapport à la réalité comme si celui-ci se trouvait embarrassé, comme si le contact avec la réalité ne pouvait jamais s'établir qu'à travers l'encombrante membrane du langage.

À plusieurs reprises, Wittgenstein lui-même semble situer explicitement son projet dans la lignée de Kant. C'est du moins dans ce sens que peuvent être interprétées certaines déclarations. Wittgenstein recourt du moins très volontiers à un lexique très fortement connoté et chargé de kantisme. Comme on l'a vu précédemment dans les commentaires sur Broad par exemple, Wittgenstein parle très favorablement d'une méthode qu'il qualifie de « transcendantale », la rattachant explicitement à la figure de Kant, ajoutant que « C'est le type d'approche qui convient », même s'il s'agit de la déconnecter des applications que Kant a pu en faire. Par ailleurs, nous avons déjà repéré que Wittgenstein établit un lien direct et explicite entre le thème des limites du langage et la « solution kantienne du problème de la philosophie ». C'est aussi à ce lexique kantien que recourt Wittgenstein dans le *Tractatus* lorsqu'il qualifie la logique : « La logique n'est pas une théorie, mais l'image en miroir du monde. La logique est transcendantale<sup>372</sup>. » (6.13) Il semble également que le sujet métaphysique tel qu'en parle le *Tractatus* puisse être défini comme le sujet transcendantal, dans la mesure où il s'agit bien du principe d'unification de l'expérience du monde, qui ne peut pas lui-même faire partie de cette expérience<sup>373</sup>. Quant à l'éthique en général, elle est elle aussi qualifiée de transcendantale. Ici

---

<sup>372</sup> Remarquons, en passant, que le *Tractatus* s'inspire ici de certaines tournures des *Carnets*, mais en leur faisant subir la petite métamorphose kantienne qui change la donne. Le 30 juillet 1916, Wittgenstein écrit en effet à propos de l'éthique qu'elle est « transcendantale » et non pas « transcendantale » comme il l'affirme dans le *Tractatus*. Ce qu'il veut dire par là en 1916 paraît clair d'après l'explication qui précède : « cette marque ne peut être physique, mais seulement métaphysique, transcendantale » (Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, p.148). Dans les *Carnets*, Wittgenstein veut donc bien dire « transcendantale », il dit bien de l'éthique qu'elle appartient à un ordre de réalité supérieur. Comment interpréter l'ajout du suffixe kantianisant ? Dans la note qu'il consacre à ce passage des *Carnets*, Granger opte étonnamment pour une lecture qui minimise la différence : « Le *Tractatus* dira "transcendantale", en donnant à ce mot le sens de : qui échappe à l'expression par le langage. Ici, le mot "transcendant" désigne ce qui s'oppose au fait, aux événements du monde. L'idée est la même, vue sous deux aspects différents. » (p.148 de sa traduction des *Carnets*). Cette interprétation ne colle cependant pas avec la proposition 6.13 du *Tractatus*, où il est manifeste que Wittgenstein suggère une idée très différente : la logique n'est pas ce qui appartient à un ordre de réalité supérieur, elle n'est pas un monde supramondain, mais elle est le reflet du monde, au sens où c'est bien à travers elle que nous en appréhendons la structure.

<sup>373</sup> Voir notamment la proposition 5.633 : « Où dans le monde peut-on repérer un sujet métaphysique ? Tu dis qu'il en va ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais en réalité, tu ne vois pas l'œil. Et rien dans le champ visuel ne permet d'inférer qu'il est vu par un œil. »

encore, c'est la notion de limite qui est centrale, comme nous allons le voir. De plus, on trouve chez Kant comme chez Wittgenstein cette idée selon laquelle un usage déréglé de la raison nous conduit aux illusions de la métaphysique, mais aussi l'idée selon laquelle ce qui est au-delà de cette limite est aussi le plus important pour nous. On peut remarquer par ailleurs que Kant et Wittgenstein conçoivent tous les deux explicitement leur projet en opposition à la fois au dogmatisme et au scepticisme. L'éclairage kantien est donc aussi une hypothèse intéressante pour éclairer l'instance toute particulière de Wittgenstein dans son rejet du scepticisme<sup>374</sup>.

À plusieurs reprises, Wittgenstein affirme qu'il s'intéresse seulement aux conditions de possibilité. On peut citer par exemple le §90 des *Recherches* : « Notre recherche ne s'adresse pas aux phénomènes, mais, comme on pourrait dire, aux "possibilités" des phénomènes ». Or c'est précisément la définition kantienne du transcendantal :

Je nomme transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori. Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendantale<sup>375</sup>.

Constatant les excès et la stérilité de la métaphysique, Kant s'interroge sur les pouvoirs de connaître, sur les conditions de possibilité de la connaissance. D'une certaine manière, l'aspect le plus décisif et le plus fécond de la contribution kantienne est d'avoir placé au cœur de sa problématique le caractère paradoxal de toute limite. C'est-à-dire que, pour qu'une limite soit pensée comme telle, il faut aussi que soit pensé d'une manière ou d'une autre ce qui est au-delà de la limite, car sinon, c'est le caractère limitatif de la limite – si l'on peut dire – qui ne pourrait pas du tout être pensé. C'est-à-dire qu'il paraît impossible de penser la limitativité de la limite sans l'outrepasser, donc sans du même coup nier ou du moins relativiser cette limitativité. Or, un tel semble devoir être impliqué nécessairement par toute théorie de la vérité<sup>376</sup>, et c'est ce que les dogmatiques n'ont pas vu ou ont négligé. Kant donne de ce paradoxe une formulation très claire :

La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. [...] Or le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance c'est que je le connaisse. Ainsi, ma connaissance doit se confirmer elle-même ; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la

---

<sup>374</sup> La critique du scepticisme est un motif wittgensteinien sous-estimé mais du plus grand intérêt. Si ce thème est évidemment central dans le dernier travail de Wittgenstein (Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. par Danièle Moyal-Sharrock, 2016.), le *Tractatus* fournit déjà à ce sujet des remarques pénétrantes : « Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais manifestement dénué de sens, s'il veut douter là où l'on ne peut pas poser de question. Car le doute ne peut exister que là où il y a une question, et celle-ci uniquement là où quelque chose *peut* être dit. » (6.51).

<sup>375</sup> Kant, *Critique de la raison pure*. Introduction VII, p.110.

<sup>376</sup> Plus précisément, en tant qu'une conception de la vérité prétend être une théorie. On retrouve là des considérations qui sont peut-être très proches de celles de Wittgenstein dans les commentaires sur Broad.

connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet<sup>377</sup>.

Le parallèle avec la remarque de Wittgenstein que nous avons déjà citée est tout à fait frappant :

La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie).

Pas plus qu'on ne peut avoir de « vue de côté » sur l'harmonie du langage et de la réalité, nous ne pouvons surprendre la chose en soi par derrière. Or Kant remarque qu'il y a là un diallèle, c'est-à-dire une forte tentation sceptique. Le diallèle, ou raisonnement circulaire, constitue en effet l'un des cinq modes de la suspension de l'assentiment connus comme « tropes d'Agrippa », dont les sceptiques font un usage conséquent pour disqualifier les prétentions dogmatiques : comment en effet pourrais-je m'assurer que je parle de la réalité s'il se trouve que je n'ai jamais accès qu'à ce que je dis, et non au réel lui-même ? De ce point de vue, prendre conscience des limites du langage et de la pensée semble conduire tout droit au scepticisme. Or le point de vue transcendantal se présente ici comme une solution critique, c'est-à-dire ni dogmatique ni sceptique, et Wittgenstein semble parfois adopter un tel point de vue.

Certains commentateurs<sup>378</sup> n'ont pas hésité à rattacher la pensée de Wittgenstein à l'idéalisme transcendantal, totalement ou partiellement. Au sens kantien, « transcendantal » qualifie ce qui concerne les conditions a priori de l'expérience et de la pensée. L'idéalisme transcendantal, qui s'oppose à la fois à l'idéalisme empirique et au réalisme transcendantal, est « la position doctrinale selon laquelle nous les regardons [les phénomènes] tous, globalement, comme de simples représentations, et non pas comme des choses en soi<sup>379</sup> ». L'objet d'une critique de la raison pure est en premier lieu de nous faire prendre conscience de l'illusion transcendantale, qui est la source de tout dogmatisme, c'est-à-dire de reconnaître les limites de notre pouvoir de connaître. Ce pouvoir se trouve ainsi limité par le fait que nous n'avons accès

---

<sup>377</sup> Immanuel Kant, *Logique*, trad. par Louis Guillermit (Paris: Vrin, 1970). p.54.

<sup>378</sup> On peut citer, entre autres : Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Line of Thought*, 2ème ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1964). ; P. M. S. Hacker, *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein* (Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1972). ; Bernard Williams, « Wittgenstein and Idealism », *Royal Institute of Philosophy Supplement 7* (mars 1973): 76-95, <https://doi.org/10.1017/S0080443600000285>. ; David Pears, *La pensée-Wittgenstein : Du Tractatus aux Recherches philosophiques.*, trad. par Christiane Chauviré (Paris: Aubier, 1993). ; Merrill B Hintikka et Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein* (Oxford [etc.: Basil Blackwell, 1989). ; Karl-Otto Apel et Marianna Papastephanou, *From a transcendental-semiotic point of view* (Manchester, UK ; New York : New York: Manchester University Press ; Distributed exclusively in the USA by St. Martin's Press, 1998). ; Hanne Appelqvist, « On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy », *British Journal for the History of Philosophy* 24, n° 4 (3 juillet 2016): 697-719, <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1154812>.

<sup>379</sup> Kant, *Critique de la raison pure*. AK, IV, 232 ; A369 ; p.376.

qu'à des représentations et non aux choses elles-mêmes. Les choses en soi se trouvent nécessairement au-delà des limites de notre pouvoir de connaître. Ce dont il s'agit de guérir est de l'illusion consistant à croire que l'on pense quelque chose au-delà des limites de notre pensée. Or cette illusion tient à la nature même de notre raison, avant même de découler de son usage fautif ou sophistique.

Si le projet critique de Kant consiste bien à tracer les limites de la raison, l'analogie avec le projet de délimitation du langage pourvu de sens ne paraît pas infondée. L'œuvre de Wittgenstein pourrait alors être comprise comme une reprise de la critique de la raison pure qui n'aurait pas omis le langage, mais lui restituerait sa juste place parmi les conditions de possibilité de la connaissance<sup>380</sup>. Rappelons ce qu'affirme on ne peut plus clairement l'avant-propos du *Tractatus* :

Le livre tracera donc une limite au penser, ou plutôt – non pas au penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite au penser, nous devrions pouvoir penser des deux côtés de cette limite (nous devrions ainsi pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser)<sup>381</sup>.

Ici, le repli sur le langage semble justement un moyen d'éviter le paradoxe des limites. D'une certaine manière, en opérant le tournant linguistique, Wittgenstein se révèle plus kantien que Kant s'il est vrai qu'il cherche par là à éviter une forme de pensée de l'absolu qui subsiste encore dans les Critiques. En fait, le projet kantien original est encore trop peu modeste : nous ne pouvons même pas délimiter la pensée elle-même, mais seulement son expression. Il semble donc que ce soit par fidélité au kantisme, en poussant jusqu'à son ultime conséquence le principe de la révolution copernicienne, que Wittgenstein se replie sagement en deçà des limites de l'expression pourvue de sens. Le paradoxe ressurgit néanmoins à un autre niveau en ceci qu'un tel projet, s'il peut être pensé, ne peut du moins pas être exprimé ou écrit. On peut peut-être penser les limites du langage sans paradoxe, mais on ne peut pas du tout les dire. Et à ce moment-là c'est la question de l'œuvre qui nous transmet une telle vérité philosophique qui se pose : comment cette œuvre est-elle possible ?

---

<sup>380</sup> C'est exactement ce que suggère un commentateur comme David Pears : « La façon la plus simple de caractériser sa philosophie est de dire qu'elle est critique, au sens kantien du terme. Kant a proposé une critique de la pensée et Wittgenstein propose une critique de l'expression de la pensée dans le langage. L'intellect humain est un instrument limité et la tâche de la philosophie est de le retourner vers lui-même, de lui faire découvrir ses propres limitations et de les marquer ensuite d'une façon qui constitue un abaissement volontaire, mais qui est salutaire. [...] La philosophie doit tracer la ligne qui délimite les usages légitimes de l'intellect, y compris de l'espèce plutôt particulière de pensée qu'elle constitue elle-même. » (Pears, *La pensée-Wittgenstein*. p.15)

<sup>381</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. préface, p.90.

Erik Stenius a proposé la première présentation systématique de ce passage des limites kantienne de la raison aux limites wittgensteiniennes du langage. Selon cette lecture, qui présente l'inconvénient de ne s'appuyer que sur le *Tractatus*, Wittgenstein prolonge Kant en ceci qu'à la distinction entre ce qui relève du domaine de la raison et ce qui est transcendant par rapport à ses limites est substituée la distinction entre expression sensée et expression dépourvue de sens. C'est-à-dire que l'entreprise de délimitation se fait d'abord et avant tout par le langage et dans le langage. Stenius dégage sept conditions pour qu'une philosophie puisse être qualifiée de kantienne : a) considérer que la tâche de la philosophie n'est pas de spéculer sur ce qui transcende les limites de la raison, mais de chercher à déterminer ces limites ; b) considérer qu'un monde est un monde d'expérience possible seulement s'il est imaginable et pensable ; c) distinguer dans l'expérience une forme a priori et un contenu empirique ; d) considérer que des propositions synthétiques sont a priori si elles ne se réfèrent qu'à la forme de l'expérience et que e) de telles propositions existent ; f) considérer que les propositions transcendantes (à propos de Dieu, de la volonté libre, etc.) ne correspondent à aucune connaissance théorique mais sont cependant des postulats de la raison pratique, et enfin g) considérer que la chose en soi est transcendante. La thèse de Stenius est que « le système philosophique de Wittgenstein<sup>382</sup> » peut être obtenu à partir de cette liste, moyennant quelques modifications. Par exemple, dans les termes de Wittgenstein, le « pensable » du point b est ce qui peut être représenté par une image logique. Comme l'affirme en effet le *Tractatus*, « “Un état de choses est pensable” signifie : nous pouvons nous en faire une image » (3.001). Mais Wittgenstein établit par ailleurs l'identité de la pensée et de la proposition pourvue de sens (proposition 4). Or c'est cela qui, dans le « système wittgensteinien » – selon l'expression de Stenius – permet la détermination des limites du pensable : avoir un sens, pour une proposition, c'est être une image de la réalité, et donc être pensable. Cela signifie que la détermination du pensable peut être effectuée par l'analyse logique du langage, s'il est vrai qu'une telle analyse a justement pour but de déterminer si la proposition est bel et bien image de la réalité. L'analyse logique est ce qui permet, en déterminant si une proposition est bien une image de la réalité, de déterminer aussi si elle correspond à une pensée. La pensée est donc délimitée par l'intermédiaire de l'analyse de la proposition pourvue de sens, et c'est en ce sens que les limites de la pensée correspondent aux limites du langage. Selon Stenius, « La logique est transcendantale » ne signifie pas autre chose que ceci : « Ce que les déductions transcendantales

---

<sup>382</sup> Une telle expression est déjà lourde d'un présupposé contestable, dans la mesure où le mot de « système » ne peut rendre compte adéquatement de la galaxie des concepts wittgensteiniens.

de Kant sont censées effectuer est effectué par l'analyse logique du langage<sup>383</sup> ». Ainsi, dans le *Tractatus*, c'est toujours par les limites du langage que sont appréhendées les limites de la pensée. Les limites du langage se manifestent en ceci que « ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons pas le penser », et en ce que « nous ne pouvons donc pas non plus dire ce que nous ne pouvons penser. » (5.61). Mais, de l'autre côté, « Tout ce qui peut être pensé en général peut être pensé clairement. Tout ce qui se laisse énoncer se laisse énoncer clairement<sup>384</sup> » (4.116). Ce n'est pas qu'il y a coïncidence entre les limites du langage et les limites du pensable, mais les limites du pensable ne peuvent en fait être appréhendées exactement que par les limites du langage. En cela, le *Tractatus* parachèverait la *Critique de la raison pure* et Stenius suggère même qu'il pourrait être intitulé *Critique du langage pur*. Certes, Wittgenstein se distingue radicalement de Kant du point de vue doctrinal en refusant l'existence de jugements synthétiques a priori, mais selon la lecture de Stenius, la distinction dire/montrer peut être considérée comme une solution à ce problème. Il résulte en effet que la forme de la réalité est a priori. Or, c'est justement ce dont nous ne pouvons pas parler, ce qui ne peut pas être dit, mais seulement montré. Pour Wittgenstein, il ne saurait donc exister aucune proposition synthétique a priori.

En dépit de cette différence avec la thèse kantienne, la pensée de Wittgenstein peut néanmoins selon Stenius être considérée comme une forme d'idéalisme transcendantal. Idéaliste, la pensée de Wittgenstein le serait en ceci qu'elle considérerait que la forme de l'expérience est imposée par les structures perceptives et conceptuelles du sujet transcendantal. Autrement dit, pour Wittgenstein comme pour Kant, les objets de l'expérience se régleraient sur nos pouvoirs de connaître. La philosophie de Wittgenstein constituerait l'option langagière d'un tel idéalisme : « Pour Wittgenstein également, la forme de l'expérience est "subjective" au sens transcendantal du terme, le sujet métaphysique étant le "sujet" qui utilise et comprend le langage<sup>385</sup> ». C'est dans ce sens que Stenius interprète la proposition 5.6, « Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde ». Ainsi compris, il ne s'agit pas du tout d'un relativisme linguistique au sens faible, mais d'une position critique, au sens pleinement kantien du terme.

---

<sup>383</sup> Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Line of Thought*. p.218.

<sup>384</sup> Voir aussi la proposition 4 : « La pensée est la proposition pourvue de sens. »

<sup>385</sup> Stenius, *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Line of Thought*. p.220-221.

La caractérisation de la philosophie de Wittgenstein comme une forme d'idéalisme transcendantal présente néanmoins certaines difficultés. Une première difficulté est impliquée par la prise en compte de l'évolution des conceptions personnelles de Wittgenstein entre la philosophie du *Tractatus* et la philosophie dite « seconde », dont la maturité coïncide avec les *Recherches philosophiques*. La question qui se pose est alors de savoir, si l'on accorde qu'il y a bien de l'idéalisme transcendantal dans le *Tractatus*, s'il en subsiste quelque chose par la suite. De fait, c'est principalement dans le *Tractatus* que les commentateurs attachés au portrait d'un Wittgenstein kantien trouvent des éléments en leur faveur<sup>386</sup>. La contribution de John McDowell constitue de ce point de vue une perspective inhabituelle dans la mesure où il considère que ce sont les *Recherches*, beaucoup plus que le *Tractatus*, qui correspondent à un authentique projet critique au sens kantien. Selon McDowell en effet, c'est dans les *Recherches* que le réalisme wittgensteinien parvient à penser la façon dont « le monde et l'esprit sont constitutivement faits l'un pour l'autre<sup>387</sup> » sans toutefois recourir à la moindre forme d'en soi. On retrouve également chez Bernard Williams cette idée selon laquelle Wittgenstein opèrerait le passage entre deux formes d'idéalisme, l'une, centrée sur le monde du point de vue du « je », ouvrant la porte au solipsisme, l'autre, passant du « je » au « nous », et ce passage, qui permet de penser un gain d'objectivité sans toutefois nous faire sortir des limites du langage, s'opèrerait justement entre le premier et le second Wittgenstein<sup>388</sup>.

Une deuxième difficulté provient de l'incertitude quant à la manière dont on peut interpréter ce que le *Tractatus* présente comme les conceptions arrêtées de son auteur. De ce point de vue, s'il y a de l'idéalisme transcendantal au sens kantien dans le traité, il n'est pas du tout certain que nous puissions l'attribuer à Wittgenstein, mais l'examen de ces difficultés propres à l'interprétation générale du *Tractatus* fera l'objet de notre prochain chapitre.

Que le thème des limites du langage continue d'être fortement présent dans la seconde philosophie n'implique pas nécessairement qu'il y joue le même rôle que dans la première, et

---

<sup>386</sup> La lecture kantienne de Wittgenstein semble avoir connu un développement particulier en Finlande. La perspective de Stenius est par exemple renouvelée et prolongée aujourd'hui par Hanne Appelqvist ; cf Appelqvist, « On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy » ; Hanne Appelqvist, « Wittgenstein on the Grounds of Religious Faith: A Kantian Proposal », *European Journal of Philosophy* 26, n° 3 (septembre 2018): 1026-40, <https://doi.org/10.1111/ejop.12324>.

<sup>387</sup> John Henry McDowell, *Mind, Value, and Reality*, 2. print (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002), p.307.

<sup>388</sup> Voir l'article de Valérie Aucouturier, « Sur un prétendu idéalisme linguistique du « second » Wittgenstein », *Philosophique*, n° 13 (1 janvier 2010): 17-52, <https://doi.org/10.4000/philosophique.154>., qui expose de façon parfaitement claire le débat autour du prétendu idéalisme wittgensteinien et montre l'inconsistance de la lecture idéaliste.

par conséquent, ce qu'il peut y avoir de kantien dans le projet de délimiter le langage pourvu de sens chez le premier Wittgenstein ne se retrouve pas automatiquement chez le second. Il faut être particulièrement prudent vis-à-vis de la remarque dans laquelle Wittgenstein évoque « la solution kantienne du problème de la philosophie », car à bien la considérer, son interprétation est loin d'être évidente. Comme le suggère Oskari Kuusela<sup>389</sup>, elle peut tout à fait être lue comme signalant ce qu'il peut y avoir d'illusoire dans cette « solution ». Kuusela montre bien que par-là, Wittgenstein ne décrit pas du tout une « solution » mais plutôt un échec. L'impossibilité dont il est question ici, c'est l'impossibilité de fonder la proposition sur le fait auquel elle correspond, puisque nous n'aurions alors d'autre moyen pour le faire que de la répéter ; et c'est sous la forme de cette impossibilité que se montre la limite du langage. Selon la lecture de Kuusela, c'est précisément une telle entreprise de fondation qui est visée par Wittgenstein sous le nom de « solution kantienne ». Considérer des conditions de possibilité a priori de l'harmonie entre la proposition et le fait aboutirait nécessairement à dégager des manières dont le langage devrait être employé pour faire sens, et surtout définir les manières dont il ne devrait pas être employé. Or une telle solution, si elle peut constituer une interprétation du *Tractatus*, est manifestement très peu compatible avec la seconde philosophie, et en particulier avec l'autonomie de la grammaire. La façon dont Wittgenstein pense la signification et le sens n'a rien à voir avec une détermination par de telles conditions.

Tout le problème des interprétations idéalistes est qu'elles semblent véhiculer le présupposé selon lequel le langage devrait exactement coïncider avec la réalité, qu'autrement, nous ne pourrions pas du tout comprendre comment nous y avons accès. De là cette idée que le point de vue transcendantal est celui duquel on peut déterminer le sens, et surtout l'idée selon laquelle il existerait une norme unique pour cela : en effet, si l'on suppose que la réalité est une et que le langage l'épouse parfaitement, alors la norme du langage pourvu de sens est-elle-même unique. Or un tel problème disparaît dès lors qu'on n'envisage plus le langage comme une structure qui coïnciderait absolument et sans distance avec le réel. Or un tel point de vue sur le langage est précisément celui que Wittgenstein s'efforce de développer dans sa seconde philosophie. Par ailleurs, la position des idéalistes transcendants paraît difficilement tenable du fait qu'ils trouvent justement empêtrés dans le paradoxe de la limite : leur position selon

---

<sup>389</sup> Oskari Kuusela, « Wittgenstein's Way out of Kantian Philosophy », in *Wittgenstein Und Die Zukunft Der Philosophie. Eine Neubewertung Nach 50 Jahren. Beiträge Des 24. Internationalen Wittgenstein Symposium*, éd. par Rudolf Haller et Klaus Puhl (Kirchberg am Wechsel: Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 2001), 435-39, [https://www.academia.edu/841902/Wittgenstein\\_and\\_the\\_Kantian\\_Critical\\_Method](https://www.academia.edu/841902/Wittgenstein_and_the_Kantian_Critical_Method).

laquelle on pourrait fixer la norme de sens du langage coïncidant avec la réalité sans connaître d'une manière ou d'une autre cette réalité, donc sans outrepasser la limite du langage, est absolument incompréhensible. Pour penser l'application du langage au monde il faut au contraire considérer la distance qu'il y a entre eux : le langage n'a de sens qu'en vertu d'une application ; or les idéalistes pensent le langage comme s'il se donnait à lui-même son propre sens.

Par conséquent, la résonance apparemment kantienne de la problématisation wittgensteinienne, qui est manifeste par le choix d'un certain lexique, ne doit pas empêcher de considérer que Wittgenstein arrive à une conclusion opposée. La limite telle qu'en parle Wittgenstein n'est pas de la même nature et n'a pas le même fonctionnement que la limite kantienne :

Selon Kant, il y a des choses qu'on ne peut pas faire : connaître au-delà des conditions données par les formes de notre sensibilité. Selon Wittgenstein, il ne s'agit pas de tracer des limites qui déterminent à tout jamais la facture du monde pour nous, en établissant une impuissance réelle de la connaissance au-delà ; il s'agit de se départir de toute suggestion d'impuissance *ainsi* fondée<sup>390</sup>.

Kant arrive à l'idéalisme transcendantal comme position philosophique, mais ce n'est pas la position à laquelle arrive Wittgenstein. C'est une position qu'il semble éventuellement adopter à un certain moment, mais ce n'est certainement pas une position sur laquelle il s'arrête. Cavell exprime avec une particulière finesse ce point subtil où le Wittgenstein non-kantien se détache du Wittgenstein kantien. La similitude existe en ceci que, pour Kant comme pour Wittgenstein, il y a une certaine illusion qui consiste à outrepasser les limites de nos pouvoirs de représentation. Là où Kant parle de l'illusion transcendantale comme illusion de connaître des choses en soi indépendamment des conditions de possibilité de la connaissance, Wittgenstein parle « des illusions produites par le fait que nous employons les mots en l'absence du (de tout) jeu de langage qui leur fournit leur emploi compréhensible<sup>391</sup> » (voir le §96 des *Recherches*). On a donc bien affaire aux limites du langage, et il s'agit bien de ne pas les franchir, mais il apparaît que la manière dont est pensée la limite est bien différente, et que la deuxième a le mérite de ne pas engendrer les difficultés de la première. Cavell poursuit :

---

<sup>390</sup> Raïd, *L'illusion de sens*. p.29. Voir aussi Soulez, *Détrôner l'Être*. : « La limite n'est pas, comme pour Kant, celle positive d'une raison qui se tiendrait au poste-frontière d'un au-delà sur laquelle elle pourrait étendre son regard afin de mesurer ce qu'elle appréhende sans le connaître. La limite pour Wittgenstein est celle purement négative du dicible qui borde de l'intérieur seulement le champ des sciences empiriques. Il n'y a pas deux sens de limite (ou borne) comme chez Kant. » (p.217).

<sup>391</sup> Stanley Cavell, *Dire et vouloir dire: livre d'essais*, trad. par Sandra Laugier (Paris: Editions du Cerf, 2009). p.154.

Pour Wittgenstein, il serait une illusion non seulement que nous connaissons effectivement les choses en soi, mais également que nous ne les connaissons pas (grossièrement, parce que le concept de « connaître une chose telle qu'elle est vraiment » est utilisé sans avoir un sens clair, séparément de son jeu de langage ordinaire)<sup>392</sup>.

Autrement dit, il existe une certaine manière de délimiter le langage qui révèle qu'on est soi-même victime des limites du langage, et c'est ce que nous explicitons dans notre cinquième et dernier point.

#### II.B.3.c.v – Le caractère pseudo-problématique de la question des limites du langage.

Ces considérations nous amènent à une dernière manière dont le thème des limites du langage se trouve impliqué par la philosophie de Wittgenstein, à savoir la suggestion selon laquelle la notion même des « limites du langage » contribue à la constitution de pseudo-problèmes que la philosophie devrait nous permettre de surmonter.

Comme on l'a vu, la notion de limite est elle-même à l'origine d'une profonde perplexité. Le paradoxe des limites montre que c'est en quelque sorte la possibilité même de penser la limite qui est énigmatique. Ce paradoxe des limites est omniprésent chez Wittgenstein, et c'est bien ce sur quoi il insiste dès l'avant-propos du *Tractatus*, mais on retrouve ce même paradoxe dans les remarques que Wittgenstein consacre au champ visuel, exemple qui offre l'occasion d'une analyse très éclairante de la grammaire de « limite ». Il vaut la peine à ce sujet de citer un extrait tout à fait significatif des discussions avec Schlick et Waisman :

Le champ visuel recèle encore bien d'autres questions non résolues, comme de savoir comment il faut comprendre qu'il s'arrête. Le champ visuel n'a manifestement pas de limites. Il ne se heurte nulle part à quelque chose d'autre. On ne peut en voir les limites. Il est donc sans limites, fini, et pourtant ce n'est pas une sphère. Peut-on par exemple voir quelque chose entrer dans le champ visuel ? Non ! À quoi ressemblerait le symbolisme qui décrirait cela<sup>393</sup> ?

Le champ visuel offre un paradigme excellent : nous employons pour penser le champ visuel et en parler des outils conceptuels qui s'avèrent défectueux puisqu'ils ne nous apportent aucune solution mais nous laissent au contraire avec des questions non résolues. Il nous permet de constater combien nous sommes peu au clair vis-à-vis de la grammaire de notre concept de limite, et donc combien ce concept est susceptible de nous égarer et de nous entraîner dans de

---

<sup>392</sup> Cavell. p.154-155.

<sup>393</sup> Wittgenstein et Waismann, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*. p.31.

pseudo-problèmes. Or, il y a fort à craindre qu'une partie des problèmes que nous soulevons en lien avec les « limites du langage » appartiennent à cette catégorie.

À s'en tenir en effet à l'idée selon laquelle la philosophie traditionnelle traite de pseudo-problèmes suggérés par un langage confus – ce qu'au fond a retenu la caricature standard –, rien ne distingue Wittgenstein d'auteurs comme Frege ou Carnap. La position de Wittgenstein est cependant très différente. Il ne cesse en effet de répéter que le langage ordinaire est parfaitement en place, logiquement parfait, que la philosophie n'a pas du tout pour tâche de lui substituer un langage « idéal ». Lorsque Wittgenstein affirme que les problèmes philosophiques proviennent d'une mauvaise compréhension de la logique de notre langue, il dit bien que notre langue a une logique, et ce qu'il suggère, ce n'est pas de changer de langue, mais de tâcher de véritablement en comprendre les mécanismes. S'imaginer que les problèmes philosophiques seraient réglés par un langage idéal fait justement partie de ces pièges dans lesquels le philosophe est susceptible de tomber lorsqu'il a flairé que la difficulté était dans le langage, mais sans la comprendre exactement. De ce point de vue, toute entreprise consistant à intervenir de façon souveraine pour fixer les limites du langage reconduit peut être l'erreur qu'elle cherche à éviter à tout prix, par le mouvement même de cet évitement, un peu à la manière dont Œdipe accomplit la fatale prophétie. Obsédés par l'idée de se préserver des pièges du langage, les philosophes finissent peut-être par tomber dans celui qui leur était réservé et dont ils n'avaient pas du tout soupçonné l'existence.

Les philosophes (légitimement) soupçonneux vis-à-vis du langage sont en effet toujours conduits à le penser au moyen de ce concept de limite. Ce que l'on cherche à faire, c'est à distinguer ce qui peut être dit et ce qui ne peut pas l'être, ou encore à mettre au point des critères permettant de distinguer des énoncés pourvus de sens et des énoncés dépourvus de sens. Dans le premier cas, cela signifie que le langage est incomplet ou imparfait, et que la prise de conscience philosophique consisterait justement dans la prise de conscience de cette imperfection. Le philosophe est alors à la fois celui qui se rend compte de la limitation du langage et celui qui œuvre pour déterminer où passent exactement ces limites. Néanmoins, ces tentatives achoppent généralement sur des phénomènes éminemment langagiers comme le malentendu ou le sous-entendu, dans la mesure où ces derniers semblent justement déjouer les limitations. La tentation du philosophe est alors de les exclure, justement parce que ces phénomènes se laissent très mal appréhender à partir d'une réflexion qui se fonde sur la limitation du langage. Or, on peut considérer que bien au contraire, des phénomènes de ce genre manifestent les caractères les plus importants du langage.

Prenons par exemple le malentendu, cette expérience tout à fait banale, qui se produit lorsque l'interlocuteur comprend autre chose que ce que nous avons l'intention de signifier. Les causes du malentendu sont depuis longtemps identifiées par les philosophes : il s'agit principalement de la polysémie, de l'homonymie, et des diverses manières pour un terme d'être équivoque. Or, il apparaît assez vite qu'une telle équivocité, loin d'être un cas rare ou marginal, constitue plutôt la règle. La métaphore par exemple, qui est théoriquement la marque de l'usage poétique du langage, sature en fait le langage le plus ordinaire. Elle est si abondante et si banale que nous ne l'apercevons pas du tout<sup>394</sup>, et ce qui est vrai de la métaphore l'est d'à peu près tous les autres tropes<sup>395</sup>. Elle est pourtant traditionnellement définie comme écart par rapport à un sens dit « littéral » ou « propre » ; il s'agit donc d'un usage théoriquement anormal, voire déviant, et qu'on devrait ne rencontrer qu'exceptionnellement. L'expérience quotidienne montre au contraire que les locuteurs en principe les moins agiles (notamment les enfants), recourent à la catachrèse de métaphore le plus spontanément du monde dès que la nécessité s'en fait sentir, par exemple lorsqu'un mot manque pour désigner telle ou telle réalité. On voit traditionnellement dans cette tendance à l'équivocité une imperfection profonde du langage. Le problème est qu'exclure l'équivocité revient à exclure ce qui, loin de constituer une pathologie du langage ordinaire, semble en constituer le fonctionnement normal. Ceci devrait déjà constituer un avertissement suffisant pour le philosophe pressé d'établir les limites du langage, et de penser que ce seraient de telles limites qui seules pourraient garantir le sens.

L'exemple du sous-entendu est également très suggestif, et nous intéresse par anticipation dans la mesure où l'ironie en est une des formes<sup>396</sup>. Il consiste à signifier une idée en en disant littéralement une autre, à dire une chose sans la dire, à la dire justement en tant qu'on ne la dit pas. Dans le sous-entendu, c'est l'absence de ce qui est dit qui vaut pour son affirmation : ne pas dire quelque chose est une manière de la dire qui, en certains contextes, est plus forte encore que l'affirmation positive. Le sous-entendu paraît fonctionner selon une

---

<sup>394</sup> Elle joue sans doute pour cette raison un rôle considérable dans la constitution de notre système conceptuel. Voir George Lakoff et Mark Johnson, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, trad. par Michel Defornel et Jean-Jacques Lecercle, Propositions (Paris: Éd. de Minuit, 1985).

<sup>395</sup> « Boileau et Dumarsais ont dit, et l'on a mille fois répété d'après eux, au sujet des Tropes, qu'il s'en fait plus aux halles en un jour de marché, qu'il n'y en a dans toute l'Enéide, ou qu'il ne s'en fait à l'Académie dans plusieurs séances consécutives. » Pierre Fontanier, *Les figures du discours* (Paris: Flammarion, 2009). p.157.

<sup>396</sup> Nous faisons allusion ici aussi bien à l'ironie socratique, et à l'usage spécifiquement philosophique de l'ironie tel qu'il est illustré par Platon, dont on peut bien dire qu'il est le maître en la matière, qu'aux problèmes interprétatifs du *Tractatus*, s'il est vrai que le livre entier peut passer pour un spectaculaire sous-entendu ( donnant lieu, du même coup, à d'aussi spectaculaires malentendus ). Ce que nous appelons « dispositif ironiste » constitue justement un trait de style majeur de Platon et de Wittgenstein, et nous en faisons l'étude dans notre prochain chapitre.

distinction entre deux sens : a) un sens littéral, celui de la phrase entendue au premier degré et b) un sens caché, mais exhibé par le mouvement même de dissimulation. Or il ne s'agit plus ici seulement de l'équivocité des termes, de la distinction entre un sens premier et un sens second, d'une ambiguïté entre plusieurs significations que les termes possèderaient en eux-mêmes, mais d'une distinction entre ce que nous disons en apparence et ce que nous disons réellement, c'est-à-dire entre le sens que la phrase aurait en elle-même et le sens que nous lui donnons. Il va de soi que rien ne garantit la bonne compréhension du sous-entendu par l'interlocuteur, qui en restera peut-être bêtement (ou sagement) ou sens littéral, mais par-là, le sous-entendu, de même que les tropes, montre quelque chose de très important concernant la nature du langage. En fait, s'il s'agit bien d'interpréter le sous-entendu, il ne peut jamais être question d'un décodage, car ce qui donne sens au sous-entendu est quelque chose qui semble complètement extérieur au système des signes. C'est justement parce que les significations ne sont pas rivées naturellement aux mots, c'est-à-dire parce que le signe est arbitraire et conventionnel, que le sous-entendu est possible.

Malentendu et sous-entendu présentent donc deux exemples de fonctionnement du langage dont les entreprises traditionnelles de délimitation ne peuvent expliquer la réussite, qu'elles ne peuvent même penser autrement que comme dysfonctionnels, et dont nous ne pouvons par ailleurs que constater le rôle éminent qu'ils jouent dans le langage ordinaire et leur étonnante efficacité. Cela doit nous alerter sur le fait que les limites du langage doivent être pensées autrement qu'elles le sont habituellement, et c'est justement ce que Wittgenstein s'efforce de faire. Wittgenstein dénonce plusieurs fois comme des erreurs les considérations selon lesquelles le langage serait incomplet ou encore impuissant. À propos des jeux de langage les plus élémentaires dont il est question au début des *Recherches*, comme par exemple celui dans lequel un maçon crie simplement « dalle » pour qu'un ouvrier lui apporte une dalle, Wittgenstein l'indique on ne peut plus clairement. Certes, en comparaison de notre langage ordinaire, nous avons l'impression que de tels jeux de langage sont extrêmement restreints, et donc « limités ». Mais Wittgenstein souligne que

pour des jeux de langage comme celui-là, il n'existe pas d'étalon de complétude, [et] nous pouvons cependant aussi bien dire que c'est un jeu complet étant donné que nous ne pouvons dire, à simple vue, que quelque chose lui manque<sup>397</sup>.

---

<sup>397</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge 1932-1935*. p.64.

Nous pouvons bien considérer de tels jeux de langage comme incomplets par rapport à d'autres, mais nous ne pouvons pas les considérer comme incomplets en eux-mêmes, et c'est là une distinction extrêmement importante, et par ailleurs, ce sont bien de tels jeux qui, comme l'ajoute Wittgenstein, mènent aux jeux plus complexes. Il faut donc plutôt nous interroger sur ce qui nous fait dire que de tels jeux sont incomplets, et là encore, la cause qu'identifie Wittgenstein est l'influence du modèle scientifique : c'est parce qu'on en vient à confondre le langage avec une connaissance scientifique qu'on en vient à le considérer comme incomplet – comme un traité de pomologie qui oublierait une variété de pommes. Mais s'il s'avère que le langage n'est pas une connaissance du monde, alors une telle idée est dépourvue de sens. À l'origine de notre impression selon laquelle notre langage serait impuissant, il y a toujours selon Wittgenstein une méprise : nous avons une telle impression parce que nous comparons le langage avec ce à quoi il ne peut pas être comparé. Ainsi, bien souvent, lorsque nous évoquons les limites du langage, nous sommes victimes d'une illusion de ce type :

C'est comme si nous disions de gouttes de pluie qui tombent: « Notre vision est si imparfaite que nous ne pouvons dire combien de gouttes nous avons vues, bien que nous en ayons certainement vu un nombre déterminé ». Le fait est qu'il n'y a aucun sens à parler du nombre de gouttes que nous avons vues. C'est un non-sens du même ordre que de dire : « C'est passé trop vite pour que je le voie. Il aurait fallu que cela passe plus lentement ». Mais trop vite pour quoi ? Assurément, ce n'est pas passé trop vite pour que vous voyiez ce que vous avez vu<sup>398</sup>.

Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas du tout de limites du langage chez Wittgenstein, mais simplement que la notion de « limites du langage » fait elle-même l'objet de confusions, et qu'une grande partie de l'évolution de Wittgenstein peut être comprise comme une tentative pour les éclaircir. Lorsque nous pensons les limites du langage en témoignant par-là de notre insatisfaction par rapport à ses ressources, nous sommes victimes de cette confusion, et c'est ce dont nous devons nous libérer. D'autre part, s'il y a bien chez Wittgenstein une entreprise de délimitation du langage pourvu de sens, il ne faut pas se tromper sur les intentions et la nature d'une telle démarche. Comme le dit Wittgenstein, « quand je trace une limite, il n'est pas encore dit par-là pourquoi je la trace<sup>399</sup> ». La limite, ce n'est pas seulement ce qui nous empêche d'aller plus loin, mais cela peut être aussi ce qui nous indique que nous sommes arrivés à notre but ; en l'occurrence, que nous sommes arrivés à ce qui est fondamental, à ce qui était précisément l'objet de notre recherche. La limite n'est donc pas nécessairement le lieu où nous résigner, mais comme le dit Wittgenstein on ne peut plus clairement, là où « il ne subsiste aucune

---

<sup>398</sup> Wittgenstein. p.83.

<sup>399</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §499.

question ». La limite, cela peut aussi être l'endroit où l'on s'arrête parce que nous nous trouvons complètement satisfaits.

## II.C – Conclusion

On voit donc que le rôle constitutif des limites du langage vis-à-vis des difficultés philosophiques se joue à trois niveaux : a) d'une part ce que nous appelons « problèmes » dans la philosophie traditionnelle ne se constitue qu'à partir de confusions du langage ; b) d'autre part, le naturel philosophe se caractérise par une sensibilité particulière aux difficultés proprement langagières, même si celles-ci ne sont pas identifiées comme telles : c'est une difficulté du langage qui initie la réflexion spécifiquement philosophique ; c) même ceux qui ont bien identifié la cause langagière ont continué d'être pris dans l'illusion et ont proposé des solutions inadaptées, témoignant du fait qu'ils avaient mal mesuré la difficulté et surtout n'en avaient pas correctement apprécié la nature.

Ce sont ces éléments qui sont à l'origine de la conception wittgensteinienne de la philosophie. Si celle-ci peut sembler difficile à comprendre, ce n'est pas du tout du fait de son éventuelle complexité, mais du fait que, pris par l'illusion, nous continuons de nous tromper sur sa nature, en croyant qu'il s'agit d'une « solution », apportée à un problème, alors qu'il faut commencer par comprendre en quoi il n'y a pas de problème, et donc en quoi ce dont il s'agit ici n'est pas du tout une solution. Comme l'affirme Wittgenstein, ce qui est difficile en philosophie n'est pas de faire adhérer à telle ou telle thèse par des arguments, mais de produire la conversion du regard par laquelle seule on peut se déprendre des difficultés, c'est à dire en acceptant de ne pas rester le regard fixé par les perplexités qui nous captivent.

Nous pouvons dès lors répondre à la question initialement posée : Platon et Wittgenstein peuvent-ils avoir abordé un problème identique ? Compte tenu du remodelage très profond que notre examen de la conception wittgensteinienne vient de faire subir à la notion philosophique de problème, cette question se pose maintenant d'une façon très différente, mais c'est désormais sur des bases tout à fait claires que nous pouvons nous appuyer pour y répondre. De fait, les « problèmes », en tant que ces derniers appellent les solutions de la philosophie, se trouvent bel et bien soumis au devenir historique. Néanmoins, c'est au niveau fondamental que se joue notre confrontation des deux auteurs. Ainsi, la « question platonicienne » n'est pas du tout un

problème philosophique parmi d'autres, mais le mouvement vers la source véritable de toutes nos perplexités philosophiques, et cette source est à situer dans les confusions de notre langage. Cette source, comme l'examen du thème des limites du langage nous le montre, tient à notre nature d'être parlant, et en tant que telle n'est pas du tout soumise à la relativité historique. S'il y a donc bien une évolution des problèmes et des doctrines philosophiques, la source commune de toutes ces perplexités reste la même.



*III – Rhétorique  
philosophique : les trois  
dispositifs d'écriture.*



L'étude de la référence platonicienne chez Wittgenstein<sup>400</sup> a permis de mettre en évidence que les aspects stylistiques de l'œuvre de Platon ont particulièrement retenu l'attention du philosophe autrichien. Nous avons vu en effet, notamment grâce aux témoignages apportés par Drury et Bouwsma, que Wittgenstein a été particulièrement frappé par les deux traits les plus manifestes de l'écriture platonicienne, à savoir la forme-dialogue et le recours au mythe. Par ailleurs, nous avons suggéré que la transformation stylistique opérée par Wittgenstein au début des années 1930 s'expliquait en partie par sa lecture de Platon. Il est temps désormais d'aller plus loin, et de proposer une étude approfondie de la réelle affinité stylistique entre ces deux auteurs.

Nous avons vu que Wittgenstein exprimait la conviction que Platon, dans le *Théétète* notamment, était aux prises avec les mêmes questions que lui. Des déclarations de ce genre apportent à l'appui de notre thèse des arguments intéressants mais néanmoins insuffisants. L'intuition wittgensteinienne reste en effet à confirmer. Révérence gardée pour son génie philosophique, Wittgenstein n'est pas un historien de la philosophie, et la manière dont il traite ses références devrait nous inciter à la prudence. Autrement dit, le diagnostic établi par Wittgenstein d'une identité problématique entre lui et Platon est sujet à caution, et s'expose à une objection facile : Wittgenstein retrouve chez Platon ce qu'il y a lui-même injecté. Pour établir cette identité problématique, nous devons donc recourir à des arguments d'une autre sorte.

En quoi cette identité problématique consiste-t-elle ? Nous l'avons dit : dans la question des « limites du langage », c'est-à-dire la question de savoir comment nous pouvons nous assurer que le langage que nous tenons a bien un sens et vise effectivement la réalité. Or, compte-tenu du statut épistémique qui est le sien, c'est au sein de la philosophie elle-même qu'une telle question se pose avec la plus grande urgence, comme nous l'avons montré dès l'introduction. Le philosophe est en effet, plus que n'importe quel autre discoureur, celui dont le risque du non-sens est le plus élevé – et dont les conséquences d'un tel non-sens sont particulièrement fâcheuses<sup>401</sup>. Nous soutenons que Platon et Wittgenstein sont les deux philosophes qui ont accordé à cette question la plus grande attention. Dans la mesure où cette question concerne les possibilités du discours philosophique lui-même, la manière dont Platon et Wittgenstein s'expriment philosophiquement ne peut pas ne pas porter la marque d'un tel

---

<sup>400</sup> Voir notre premier chapitre.

<sup>401</sup> Si le poète n'a pas la prétention d'apporter une connaissance, ses non-sens sont inoffensifs. Ce n'est manifestement pas le cas du philosophe.

questionnement. Si la question des limites du langage est bien au cœur de la démarche de Platon et de Wittgenstein, ces derniers ne peuvent pas écrire comme si de rien n'était. Or, le moins que l'on puisse dire est que Platon et Wittgenstein se distinguent des autres philosophes par un style extrêmement original. Nous allons montrer dans ce chapitre : 1) qu'en dépit des apparences les plus superficielles, Platon et Wittgenstein recourent aux mêmes dispositifs stylistiques, que nous qualifions respectivement d'ironiste, de dialogique et d'analogique ; 2) que de tels dispositifs sont habituellement marginaux, et que leur cohabitation chez un même auteur est exceptionnelle ; 3) que la présence de ces dispositifs communs est la preuve de l'importance d'une question commune à Platon et Wittgenstein, celle des limites du langage telle que nous l'avons définie.

### III.A – Remarques introductives : les fondements d'une « rhétorique philosophique ».

Le type d'approche que nous développons dans ce chapitre est plus qu'inhabituel, puisqu'il est en un certain sens inédit. Certes, cette approche s'inspire en partie de certains principes développés dans la *Philosophie du style* de Gilles-Gaston Granger<sup>402</sup>. Néanmoins, les développements que nous leur donnons ici relèvent d'une approche sans doute différente. Nous nous attacherons au style des auteurs, en tant qu'il ne relève ni de l'ornement ni du choix de tel ou tel mode d'expression parmi d'autres, mais possède lui-même une importance conceptuelle<sup>403</sup>. Pour le dire autrement : le style ne relève pas seulement de la manière de dire, mais fait partie intégrante de ce qui est dit. Du fait son caractère atypique, l'introduction de cette approche appelle quelques remarques théoriques auxquelles est consacrée la première section de ce chapitre. Il convient notamment de justifier la thèse de la valeur conceptuelle du style, d'indiquer en quoi cette approche est nécessaire pour l'étude de ces deux auteurs, et aussi de définir en quel sens très précis une telle démarche relève d'une « rhétorique » philosophique.

---

<sup>402</sup> Granger, *Essai d'une philosophie du style*.

<sup>403</sup> Dans la lignée de Granger, cet aspect a également été étudié par Antonia Soulez. (Voir Antonia Soulez, *Comment écrivent les philosophes? de Kant à Wittgenstein ou le style de Wittgenstein*, Collection « Philosophie en cours » (Paris: Editions Kimé, 2003).)

Le choix d'un tel terme expose en effet inévitablement à un risque important de malentendus qu'il convient de dissiper dès le début.

### III.A.1 – En quel sens est-il question du langage chez Platon ? Précisions sur le terme « logos ».

Pour établir que le thème des limites du langage se trouve au cœur de la pensée de Platon, il nous faut d'abord contourner au moins deux obstacles.

1. Le premier de ces obstacles est que, contrairement à ce qu'on a mis en évidence chez Wittgenstein, le syntagme « limites du langage », ou du moins son équivalent grec, n'existe pas dans les dialogues. La difficulté est par ailleurs renforcée par l'inexistence d'un terme grec correspondant exactement à ce que le terme « langage » désigne dans les langues modernes. Le mot grec qui s'approche le plus de notre terme de « langage » est bien sûr « logos », mais chacun sait que les deux notions ne se recoupent en rien, et par ailleurs, on a souvent insisté à juste titre sur le caractère intraduisible du terme grec. De fait, aucun terme des langues modernes n'en partage la polysémie. Il signifie en premier lieu la parole, ou les mots, et tout ce qui se rapporte à l'expression verbale en général (phrases, maximes, discours, mais aussi le récit, l'entretien ou la conversation). Il signifie en second lieu la pensée, le raisonnement, l'intelligence, et de là le fondement ou la raison comprise comme la cause, l'explication ou la justification, l'opinion comprise comme contenu de la pensée ou de la parole, la définition<sup>404</sup>, mais aussi la proportion, en quoi l'on retrouve la rationalité au sens mathématique. « Logos » peut donc référer à des réalités bien différentes, mais sans que la polysémie cesse d'être active. Ainsi, lorsque « logos » désigne la proportion ou la cause, ce n'est jamais de façon totalement indépendante du fait que l'établissement d'une relation entre des objets ou une explication causale est toujours l'œuvre d'une intelligence ; et le raisonnement lui-même est toujours conçu de façon indissociable de la parole et des mots, c'est-à-dire, pour reprendre notre terme moderne, du langage lui-même. Par ailleurs, définir, c'est certes identifier l'essence d'une chose, mais toujours dans et par le langage, d'abord parce que définir consiste

---

<sup>404</sup> C'est ainsi qu'on traduit la dernière définition de la science du *Théétète* : une « opinion vraie accompagnée d'une définition », c'est-à-dire accompagnée de *logos*.

toujours à *dire* l'essence, et par ailleurs parce que l'essence est toujours circonscrite par un terme : définir, c'est toujours circonscire en même temps l'essence d'une chose et la signification d'un mot, et s'il y a bien visée d'un objet *hors* du langage, il s'agit toujours en même temps d'établir une signification *dans* le langage.

La polysémie de « logos » charrie avec elle une conception selon laquelle le langage n'est pas seulement le véhicule de la pensée, mais la pensée elle-même. Rendre raison, établir des rapports, raconter, opiner, argumenter, c'est certes penser, mais cela revient toujours, d'une façon ou d'une autre, à parler, et c'est ce que les fameuses définitions platoniciennes du *Théétète* ou du *Sophiste* illustrent parfaitement : même lorsqu'elle ne s'exprime pas extérieurement par des paroles audibles, la pensée est définie comme discours intérieur, et penser, ce n'est rien d'autre que se parler à soi-même. « La pensée (διάνοια) et le discours (λόγος) sont, en réalité, la même chose<sup>405</sup> » affirme l'Étranger dans le *Sophiste*, avant de faire une distinction entre la parole comme « flux sonore qui émane de l'âme et qui sort par la bouche », et l'opinion<sup>406</sup> (δόξα) qui « se produit dans l'âme, en silence, et par le moyen de la pensée ». C'est exactement la même idée que Socrate développe dans le *Théétète*, en étant un peu plus explicite sur ce dernier point : quand l'âme pense, elle dialogue avec elle-même, et c'est lorsqu'elle a tranché qu'elle « parle d'une seule voix » en quoi consiste son opinion : « de sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler (λέγειν), et que l'opinion, je l'appelle un langage (λόγος), non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même<sup>407</sup> ». Autrement dit, la distinction intérieur/extérieur, bien que mise en avant par le texte, est ici tout à fait secondaire, car ce qui prime à l'échelle du *logos*, c'est l'unité indissociable du langage et de la pensée. En cela, l'usage platonicien du terme *logos* dépend de la langue grecque elle-même. Les définitions données dans le *Théétète* et le *Sophiste* semblent une expression directe et sans réserve de cette conception unitariste présumée par la langue, mais nous verrons que sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il faut se garder d'attribuer à Platon une thèse qui, même si elle est placée dans la bouche des personnages les plus éminents des dialogues concernés, et si elle conforte probablement par ailleurs l'opinion du lecteur, présente de très importantes difficultés. Les dialogues ne cessent justement d'interroger ce qui est ici affirmé apparemment sans réplique, et dans la pratique, Platon produit des efforts sensibles, si ce n'est pour réduire la polysémie de « logos », du moins pour en signaler le caractère éventuellement trompeur.

---

<sup>405</sup> *Sophiste*, 263e.

<sup>406</sup> Dans ce contexte, Cordero traduit *doxa* non par « opinion » mais par « jugement ».

<sup>407</sup> *Théétète*, 190a.

Platon propose d'autres distinctions conceptuelles indiquant une attention toute particulière pour la dimension du logos qui correspond le plus exactement avec ce que nous entendons par « langage ». Cela passe notamment par la recherche des éléments (στοιχεῖα) du logos, que le *Cratyle* identifie d'abord avec les mots (ὀνόματα) et les lettres, ou plutôt les signes graphiques (γράμματα). Cette première distinction opère une clarification en ceci qu'elle situe résolument la dimension sémantique du côté des mots, et c'est bien sur la rectitude de ces derniers que porte le dialogue. Le *Cratyle* ne fait cependant pas encore clairement la différence entre différentes sortes de mots. C'est là encore dans le *Théétète* et le *Sophiste* que l'on trouve les définitions les plus abouties lorsqu'apparaît dans le lexique la distinction entre les « ὀνόματα » et les « ῥήματα », que l'on a pris l'habitude de rabattre sur la distinction noms/verbes. Néanmoins, il apparaît que l'usage platonicien de la distinction est beaucoup moins clair, ou du moins qu'il ne se clarifie que progressivement.

La première distinction explicite à propos de « logos » faisant intervenir le couple ὀνόματα-ῥήματα apparaît à l'occasion de la dernière définition de la science dans le *Théétète*. Cette dernière définition est une reprise de la précédente – la science est opinion vraie – avec un ajout qui est censé la compléter définitivement : la science n'est pas seulement l'opinion vraie, mais « l'opinion vraie accompagnée d'une définition<sup>408</sup> (λόγος) », ou, selon d'autres traductions, de « raison », de « justification » ou encore « d'explication ». Il convient donc de définir « logos » s'il s'avère que c'est là la différence spécifique permettant de saisir l'essence de la science. Mais le terme est polysémique, comme le souligne Socrate, qui en distingue trois acceptions différentes. « Donner le logos », cela peut vouloir dire 1) « rendre apparente sa propre pensée au moyen de la voix, avec des expressions (ῥήματα) et des mots (ὀνόματα)<sup>409</sup> », 2) « être capable, quand on est interrogé sur telle ou telle chose, de donner la réponse au questionneur en passant par les éléments<sup>410</sup> », ou 3) « avoir un signe à mentionner par lequel l'objet diffère de tout le reste<sup>411</sup> ». Nancy souligne fortement<sup>412</sup> que, dans le contexte du *Théétète*, la traduction de « ὀνόματα » et « ῥήματα » par noms et verbes serait erronée, et sa propre traduction situe la distinction à un autre niveau. Selon lui, ce passage distinguerait simplement entre les termes simples et les expressions composées. Ce n'est que dans le

---

<sup>408</sup> *Théétète*, 201d.

<sup>409</sup> *Théétète*, 206d.

<sup>410</sup> *Théétète*, 206e-207a.

<sup>411</sup> *Théétète*, 208c.

<sup>412</sup> Voir n.442, p.369.

*Sophiste*, et encore à la toute fin du dialogue, que cette distinction est pensée sous des catégories qui s'approchent de celles de nom et de verbe : « Nous appelons verbe ce qui rend manifestes les actions. [...] Et le nom est le signe vocal qui est appliqué à ceux qui produisent les actions<sup>413</sup> ». Tout en optant pour cette traduction, Cordero concède cependant que la traduction par « nom » et « verbe » est peut-être abusive, et qu'en tout cas, « selon cette définition, “être” ne serait pas un verbe<sup>414</sup> ».

Savoir si la distinction ὀνόματα/ῥήματα recoupe exactement ou non la distinction noms/verbes ne nous intéresse pas ici, et la question ne se pose qu'extérieurement, pour des raisons historiques contingentes. Elle ne se pose évidemment pas à l'intérieur du dialogue. Il est en revanche beaucoup plus intéressant de considérer les raisons proprement conceptuelles qui conduisent l'Étranger à établir cette distinction : il s'agit en effet d'expliquer comment le logos « exprime la réalité existante ». Or, il apparaît que cela se fait par un entrelacement. Il n'y a pas en effet de « logos », c'est-à-dire de discours ou de proposition, tant qu'on a affaire à des éléments disparates. Mais pour être entrelacés de manière à produire un discours, les éléments doivent être discriminés. Une suite de mots du même genre ne dit rien (« bouc lion cerf... »). En revanche, l'entrelacement de mots de types différents comme les noms et les verbes engendre immédiatement un discours : « Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses [...]. C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme, mais aussi qu'il “lie”, et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de “discours” (λόγος)<sup>415</sup> ». En ce sens, le « logos » platonicien correspond bien à ce que nous entendons par « langage », et Platon fournit l'un des tout premiers efforts significatifs de l'histoire de la philosophie pour clarifier conceptuellement cette acception.

2. Un deuxième obstacle réside, si ce n'est dans l'absence, du moins dans l'extrême rareté d'indices explicites extérieurs aux dialogues nous permettant de dire qu'un problème tel que celui des « limites du langage » aurait constitué une préoccupation majeure de Platon.

Ce n'est pas un point sur lequel ses successeurs insistent particulièrement, et le seul témoignage direct de Platon extérieur aux dialogues, à savoir la *Lettre VII*, présente l'inconvénient d'une authenticité parfois contestée, bien que de plus en plus généralement admise. On peut néanmoins en identifier des indices indirects. On peut par exemple considérer

---

<sup>413</sup> *Sophiste*, 262a.

<sup>414</sup> Voir n.361, p.273.

<sup>415</sup> *Sophiste*, 262d.

le rôle de la notion d'ineffable dans le néoplatonisme, et en particulier chez Plotin : l'impossibilité de saisir le Principe au moyen du langage découle directement de l'interprétation de certains passages difficiles qui, quelle que soit la lecture qu'on en fait, constituent sans contestation possible le cœur de l'œuvre de Platon – notamment le livre VI de la *République*. Le thème des limites du langage n'impose aucune solution ineffabiliste, et en cela le néoplatonisme n'est pas l'orthodoxie platonicienne. Mais l'interprétation néoplatonicienne rend manifestes certaines difficultés qui structurent la parole platonicienne et qui tiennent bien aux limites du langage.

Nous ne disposons pas, concernant Platon, de l'abondant matériau dont nous disposons à propos de Wittgenstein. Cela signifie que, s'il y a chez Platon le thème des limites du langage, c'est évidemment dans les dialogues qu'il faut le rechercher. Or ces dialogues continuent de soulever de très importants problèmes d'interprétation, qui ne concernent pas des points secondaires mais le sens de l'œuvre platonicienne elle-même. Il ne s'agit pas seulement de déterminer ce que Platon a pu vouloir dire par telle ou telle formulation elliptique, ou la signification que revêt telle ou telle contradiction apparente, mais bien de déterminer ce qu'est la philosophie de Platon dans son ensemble.

### III.A.2 – Spécificité des problèmes interprétatifs chez Platon et Wittgenstein.

Dans notre premier chapitre, nous avons suggéré que l'une des affinités entre Wittgenstein et Platon consiste dans la difficulté à leur attribuer des thèses. Nous avons vu que Wittgenstein et Platon soulevaient des difficultés interprétatives bien particulières, notamment du fait que les conceptions qu'ils semblent exposer peuvent donner l'impression d'une incohérence doctrinale<sup>416</sup>. Ces difficultés font partie selon nous des indices majeurs de la présence du thème des limites du langage au cœur de la démarche de ces deux auteurs. L'un comme l'autre se montrent en réalité extrêmement réticents à exprimer des thèses philosophiques et c'est la raison pour laquelle les outils interprétatifs habituellement mobilisés par le commentaire philosophique s'avèrent ici inadéquats.

### III.A.3 – La rhétorique philosophique : une approche stylistique.

---

<sup>416</sup> Rappelons, sur ce point, le parallèle très suggestif établi par Vlastos.

La clef de lecture que nous proposons ici pour interpréter ces problèmes doctrinaux est une étude comparée des procédés d'écriture de Platon et de Wittgenstein. Les deux auteurs ont en effet pour point commun une très forte originalité stylistique, et nous soutenons que cette similarité n'a rien d'une coïncidence, mais s'explique par des raisons conceptuelles. Si les difficultés qui rendent ces auteurs réticents à exprimer des thèses tiennent à la conscience des limites du langage, et si, par ailleurs, ils ne disposent d'autres moyens que langagiers pour évoquer ces difficultés, alors l'usage qu'ils font du langage ne peut être que très particulier. L'approche stylistique s'attache à l'étude de ces moyens inhabituels en philosophie, et tente d'en montrer la signification conceptuelle.

S'il existe d'autres dialogues que les dialogues platoniciens, personne n'a jamais contesté le caractère inimitable de ces derniers. De ce point de vue, ils constituent encore les uniques exemples d'un certain style philosophique aussi facile à identifier que difficile à reproduire. Certes, le « dialogue socratique » était devenu dans l'Antiquité un véritable genre littéraire auquel de nombreux auteurs semblent s'être adonnés, mais la généralité de cette forme ne fait que ressortir la singularité du dialogue spécifiquement platonicien, imité mais jamais reproduit. Par ailleurs, la remarque wittgensteinienne, bien qu'elle entretienne parfois avec elles une certaine ressemblance, se distingue clairement de toutes les autres formes fragmentaires qu'on trouve chez des auteurs qui se trouvent tous être au point de rencontre de la philosophie et de la littérature : la pensée de Pascal, l'aphorisme de Nietzsche ou Lichtenberg, la maxime de La Rochefoucauld ou de Chamfort, le fragment de Novalis, etc. Est-il possible que des particularités stylistiques à ce point marquées n'aient aucune signification philosophique ? Le style n'est-il qu'un vêtement de la pensée ? S'agit-il d'un simple mode d'exposition, et à ce titre, peut-il faire l'objet de choix alternatifs ?

Nous appelons « rhétorique philosophique » la méthode déployée tout au long de ce troisième chapitre. Pour en donner une première définition approximative, nous entendons par là l'étude des moyens d'expression ayant une valeur et une signification proprement philosophiques<sup>417</sup>. Pour le dire autrement, la rhétorique philosophique étudie des traits de style en tant que ces derniers sont indissociables d'un certain contenu *conceptuel*. Elle doit donc être

---

<sup>417</sup> Un premier malentendu vis-à-vis de ce terme pourrait tenir à ceci qu'il semble désigner à la fois l'objet (la rhétorique des philosophes) et le moyen d'aborder un tel objet (analyse de la rhétorique du discours philosophique), un peu à la façon dont l'histoire est l'étude de l'histoire des sociétés. Ce qui est cependant le plus urgent pour l'intelligence de notre propos, c'est de bien saisir que la rhétorique qui nous intéresse ici ne concerne pas l'aspect purement formel du discours. Ce point sera éclairci par l'analyse que nous proposerons de la notion de *lexis*.

très fermement distinguée de la rhétorique ordinaire, qui n'en étudie que l'aspect *persuasif*, indépendamment de toute prétention à la vérité, et de la stylistique littéraire qui n'en étudie que l'aspect *esthétique*. La rhétorique philosophique s'emploie à mettre au jour l'aspect noétique ou encore spéculatif de l'expression : c'est-à-dire qu'elle étudie l'expression en tant que celle-ci a pour fin de rendre manifeste une pensée, ou même, allons jusque-là, de produire une connaissance.

### 3.1.3.1 – Définition de la notion de style.

Puisque la notion de style est au cœur de la méthode que nous baptisons « rhétorique philosophique », il convient de donner quelques précisions à ce propos. On peut avancer une première définition très générale du style en disant qu'il s'agit de la forme d'expression ou de la manière de traiter un certain matériau. Cette notion n'appartient pas à l'outillage habituel du commentaire philosophique. Son lieu naturel semble plutôt être le discours du critique littéraire ou de l'historien d'art. Wölfflin, par exemple, a fondé sa méthode comparatiste en faisant du style un concept rigoureux et un instrument déterminé à disposition de l'historien de l'art<sup>418</sup>. Une telle caractérisation n'existe pas en philosophie, bien qu'on mentionne parfois le style, notamment en opposant style « analytique » et style « continental »<sup>419</sup>. Par ailleurs, l'approche des écrivains a longtemps consisté en premier lieu dans l'étude du style, à savoir un certain nombre de caractéristiques formelles dans l'emploi de la langue, en tant que tel ou tel ensemble de ces caractéristiques s'avère propre à tel ou tel individu.

Le commentaire philosophique n'a guère prêté attention au style, pour une raison qu'il n'est pas difficile d'identifier : tandis que l'essentiel de l'art consiste dans la *forme*, l'essentiel de la philosophie consisterait au contraire dans la matière ou le *contenu*. Tandis que ce qui est premier en art est la façon dont on s'exprime, ce qui est premier en philosophie est ce que l'on exprime, à savoir en général des contenus de pensée, des raisonnements, une argumentation. Le commentaire philosophique ne saurait donc s'intéresser à la forme en tant que telle, et par ailleurs, le discours philosophique idéal paraît être celui dans lequel cette forme se fait oublier,

---

<sup>418</sup> Heinrich Wölfflin, *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, trad. par Claire Raymond et Marcel Raymond (Marseille: Parenthèses, 2017).

<sup>419</sup> Hans-Johann Glock, *Qu'est-ce que la philosophie analytique?*, trad. par Frédéric Nef (Paris: Gallimard, 2011)., chapitre VI. S'il s'avère que la différence entre les deux traditions ne réside ni dans les thèmes, ni dans les doctrines, ni dans certaines théories, il faut la chercher ailleurs, du côté des méthodes et du style – mais il apparaît alors que la définition d'un style analytique se heurte à de nombreuses difficultés.

devient imperceptible, pour livrer le contenu avec la plus grande transparence. Par ailleurs, si la philosophie est une entreprise de connaissance, elle vise à l'objectivité et partage cette norme avec le discours scientifique, même si elle n'est pas elle-même une science. Or il semble bien que le style tel qu'il est mis en avant dans la littérature relève au contraire d'une dimension fortement subjective. C'est justement par les traits de style qu'on a longtemps appréhendé la singularité de l'individu, ce que ramasse l'efficace formule de Buffon : « le style est l'homme même<sup>420</sup> ». Or, la recherche de la connaissance philosophique ne saurait passer par l'exaltation de la subjectivité de l'écrivain, et ce n'est en aucun cas ce que nous entendons montrer ici.

Nous retrouvons ici cette tension entre trois modes de discours, le littéraire, le philosophique et le scientifique, tension qui se cristallise bien évidemment sur le mode philosophique, du fait de sa position ambivalente. S'il paraît clair que les discours littéraire et scientifique sont nettement distincts, ne visent pas les mêmes fins et recourent à des procédures incommensurables, le discours philosophique entretient avec chacun de ces discours des ressemblances qui rendent plus difficile l'établissement d'une délimitation très claire. En tant qu'il cherche à produire une connaissance vraie et objective, le discours philosophique ressemble au scientifique, et il n'est guère étonnant qu'il lui ait souvent emprunté une partie de ses méthodes ou de son lexique. Les grands systèmes métaphysiques du rationalisme classique découlent très directement d'un tel idéal de scientificité. Descartes définissant toute science comme « connaissance certaine et évidente<sup>421</sup> », la philosophie ne saurait constituer un domaine distinct de la science, mais elle coïncide avec la science à son plus haut degré de généralité, ce que la fameuse métaphore de l'arbre exprime parfaitement : « Toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences<sup>422</sup> ».

La distinction entre discours philosophique et discours scientifique ne peut cependant pas manquer de se manifester, et s'est, de fait, historiquement manifestée, dans le constat kantien du contraste flagrant entre d'un côté le progrès fulgurant et coordonné de la physique et des autres sciences particulières, et de l'autre la stagnation de la métaphysique. Un tel décalage semble indiquer d'une part que la philosophie et les sciences particulières, si elles

---

<sup>420</sup> *Discours sur le style*, in Georges Louis Leclerc Buffon, *Oeuvres*, éd. par Stéphane Schmitt, Bibliothèque de la pléiade, v. 532 (Paris: Gallimard, 2007).

<sup>421</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, in René Descartes, *Œuvres de Descartes*, éd. par Charles Adam et Paul Tannery, Nouv. éd, vol. X (Paris: Vrin, 1996). p.362.

<sup>422</sup> *Lettre-préface aux Principes de la Philosophie*, in René Descartes, *Œuvres de Descartes*, éd. par Charles Adam et Paul Tannery, Nouv. éd, vol. IX (Paris: Vrin, 1996). p.26.

visent toutes la connaissance vraie, ne portent pas sur les mêmes objets, et d'autre part que le discours philosophique requiert des méthodes qui lui sont propres. Les difficultés considérables rencontrées pour donner une solution satisfaisante à ce problème ont conduit la philosophie à un éloignement progressif vis-à-vis des idéaux de la science. De science la plus générale, la philosophie est devenue un discours nettement distinct du discours scientifique, processus accentué par l'émergence de sciences nouvelles dépossédant petit à petit la philosophie d'une partie des objets qui lui appartenaient jusqu'alors de droit : la psychologie et la sociologie notamment, proposant un discours concurrent et manifestement plus efficace sur l'âme et la communauté humaine.

Cette dépossession est sans doute l'un des facteurs principaux ayant favorisé le relativisme en philosophie, du fait que cette dernière se trouvait de plus en plus contestée dans sa prétention au savoir. Le succès des sciences et leur domination sans partage ont pour ainsi dire contribué à expulser le discours philosophique du domaine de l'objectivité et même à lui faire renoncer à toute prétention sur ce domaine. C'est paradoxalement chez les positivistes qu'une telle crise se manifeste le mieux : s'il est hors de doute que les membres du Cercle de Vienne n'ont pas du tout renoncé à l'objectivité, on ne peut que constater que la fonction dévolue à la philosophie est chez eux extrêmement réduite. Interdits de prendre pied pleinement sur le domaine de l'objectivité, les philosophes seraient d'une certaine façon réduits à en garder les frontières.

D'un autre côté, la question de l'exacte délimitation entre philosophie et littérature se pose avec une acuité d'autant plus grande qu'à l'origine, à la période humaniste qui précède le plein développement du rationalisme classique, le domaine des « lettres » n'était pas plus clairement distinct de la philosophie que celui de la science. La crise contemporaine de la philosophie et le relativisme qui la caractérise ont pu conduire à remettre en question, non seulement les démarcations entre la philosophie et les autres modes de discours, mais même la démarcation entre le discours scientifique et le discours purement littéraire<sup>423</sup>. D'une part, une certaine épistémologie critique s'attache à saper les prétentions de la science dans le domaine de la connaissance certaine et objective ; d'autre part, on revendique pour la littérature le statut d'un mode de connaissance à part entière. Ceci contribue à brouiller de façon très importante la distinction entre littérature et philosophie<sup>424</sup>.

---

<sup>423</sup> C'est bien là une des conséquences d'une pensée aussi radicalement relativiste que celle de Feyerabend.

<sup>424</sup> L'amalgame est parfois entretenu pour des raisons institutionnelles, notamment en France où, traditionnellement, la philosophie constitue le cœur et le parachèvement des études littéraires, au point d'être considérée pleinement comme une discipline littéraire. Cet état de fait institutionnel cause certainement un très

L'approche que nous qualifions ici de « stylistique » et en quoi consiste la rhétorique philosophique prend acte de ce brouillage des démarcations entre certains modes de discours, en particulier entre le mode littéraire et le mode philosophique. Il s'agit de produire un outil d'analyse qui permette de rendre compte de la façon dont la dimension que l'on pourrait qualifier de « littéraire » fait partie intégrante du discours philosophique, mais en tant que celui-ci s'efforce de produire une connaissance. Il s'agit donc, si l'on peut dire, d'une étude non-littéraire des aspects littéraires du texte. Il ne s'agit en aucun cas de reconduire la confusion relativiste entre les différents modes de discours, mais de considérer sérieusement l'ambiguïté du discours philosophique lui-même. Ce dernier constitue un mode autonome et distinct des autres, mais son caractère apparemment hybride entretient la tendance à le rabattre sur l'un ou l'autre. Il faut donc apporter une clarification de la manière dont se nouent, dans le discours philosophique, les dimensions « littéraire » et « scientifique », ou encore les dimensions « expressive » et « noétique ». Cela implique l'étude du style, en l'occurrence ici la prise en compte de certains caractères stylistiques qui nous paraissent avoir une fonction conceptuelle précise. Pour cela, il faut que l'approche stylistique justifie sa nécessité du point de vue conceptuel, ce qui implique de critiquer une conception superficielle du style, et de replacer au cœur de l'analyse la question de l'articulation du langage et de la pensée. C'est cette prise en compte des caractères stylistiques en philosophie qui est inhabituelle, ou qui, du moins, ne reçoit presque jamais l'ampleur qu'elle mériterait.

Nous ne partons pas de rien cependant. Plusieurs auteurs ont déjà souligné l'intérêt d'une étude des moyens spécifiquement littéraires déployés à des fins philosophiques, c'est-à-dire conceptuelles, mais sans rabattre la philosophie sur la littérature. Martha Nussbaum a par exemple montré en quoi les œuvres littéraires constituent un matériau irremplaçable pour le philosophe. L'une de ses thèses est que le style canonique du traité de philosophie n'est pas le plus approprié au traitement d'un certain type de questions, et notamment des questions morales. S'il est vrai, comme elle l'écrit, que « la forme littéraire n'est pas séparable du contenu philosophique, mais constitue elle-même une partie du contenu – et fait donc partie intégrante de la recherche et de l'énonciation de la vérité<sup>425</sup> », l'appréhension du contenu philosophique ne peut faire l'impasse sur l'examen du style compris comme ce qui articule forme et contenu.

---

grand tort à la philosophie française. Néanmoins, la philosophie n'est pas à ranger parmi les sciences. Toute la difficulté est de faire comprendre aux profanes que le domaine de la philosophie n'est ni littéraire ni scientifique, mais justement « philosophique ».

<sup>425</sup> Nussbaum, *Love's knowledge*. p.3.

Par définition en effet, la notion de style implique la dualité de la forme et du contenu. Relativement à cette opposition, l'usage habituel de la notion de style transporte avec lui au moins deux présupposés. Premièrement, on présuppose que la forme et le contenu sont distincts, au moins théoriquement, puisque le style ne concerne que la seule forme. Deuxièmement, on présuppose qu'un même contenu peut subsister identiquement lorsqu'on l'associe à des formes différentes. Forme et contenu ne sont plus seulement distincts mais leur lien apparaît même comme accessoire. Ces présupposés, cependant, sont très contestables. Pour prendre un exemple bien connu, les *Exercices de style* de Raymond Queneau illustrent parfaitement ce qu'il en est d'une telle dualité. Certes, c'est bien en un sens la même histoire qui se trouve racontée quatre-vingt-dix-neuf fois : une minuscule intrigue impliquant quatre personnages (narrateur inclus) en deux lieux et deux moments différents constitue le noyau sémantique de l'exercice. Néanmoins, l'idée qu'un tel noyau serait distinct des manières de l'exprimer est illusoire, car il n'est justement pas possible d'exprimer a-stylistiquement l'intrigue toute nue. Tenter de le faire, ce serait justement buter contre les limites du langage, tâcher de saisir l'intrigue *en soi*, ou encore *sub specie aeternitatis* selon l'acception de Wittgenstein. De même que nous ne pouvons admirer de l'extérieur l'harmonie du langage et du réel, nous ne pouvons admirer extérieurement l'intrigue nucléaire et le style par lequel elle est rendue. Ainsi, lorsque nous avons résumé ci-dessus l'intrigue nucléaire en quelques mots, nous n'avons pas échappé au style, mais avons simplement produit un centième exercice de style, celui que Queneau aurait pu qualifier d'« objectif », de « synthétique », ou encore d'« allant à l'essentiel ». Cela n'en reste pas moins une façon parmi d'autres d'exprimer l'intrigue nucléaire, en elle-même aussi inaccessible que la chose en soi. S'exprimer, c'est toujours s'exprimer de telle ou telle manière, c'est-à-dire selon une certaine forme. L'objectivité n'est pas une absence de style, mais une caractéristique de style. Loin d'être bien distincts, forme et contenu adhèrent l'un à l'autre, puisqu'aucun contenu ne peut se manifester indépendamment d'une forme : la forme est bel et bien immanente au contenu.

C'est sur cette interdépendance de la forme et du contenu que s'appuie Martha Nussbaum lorsqu'elle affirme que certaines pensées, certaines réflexions, certains enseignements philosophiques ne peuvent tout simplement pas être exprimés par la prose philosophique conventionnelle, mais requièrent des formes « plus complexes, plus allusives, plus attentives aux particuliers<sup>426</sup> ». Le but de Nussbaum est d'indiquer comment les œuvres

---

<sup>426</sup> Nussbaum.

littéraires peuvent et doivent être mobilisées par les philosophes, en particulier dans un domaine comme la philosophie morale. Des romans aussi complexes que ceux de Dostoïevski ou de Tolstoï, des pièces aussi profondes que celles de Sophocle ou de Shakespeare offrent une présentation du jeu des passions humaines et des dilemmes de la moralité autrement plus fine et réaliste<sup>427</sup> que tout ce que la forme canonique du traité de philosophie est en mesure de produire. Cela ne signifie pas que les œuvres en question contiennent une théorie : la vanité de la forme conventionnelle en philosophie vient peut-être justement de la vanité des théories morales. Ainsi, si la morale n'est pas le domaine où les théories se développent le plus naturellement, le lien organique de la forme et du contenu rend la forme conventionnelle du traité inadéquate à ce type de réflexion<sup>428</sup>. Il découle de cela que l'exercice de l'écriture doit retenir toute l'attention du philosophe : non seulement tous les styles ne sont pas appropriés à tous les enseignements, mais le choix d'un style en dit long également sur l'attitude générale d'un auteur par rapport à la vie, et notamment sur ses conceptions morales. Le seul choix du style peut donc révéler des conceptions erronées : qu'un philosophe choisisse la forme du traité pour parler de morale autrement que sous la forme parodique pourrait être l'indice le plus flagrant de son incompetence en la matière.

De ce point de vue, comprendre un philosophe, ce n'est pas seulement comprendre ce qu'il écrit, mais d'abord et avant tout comprendre les raisons qui le poussent à écrire de telle ou telle manière. L'adhésion de la forme et du contenu fait que le « contenu » reste incompréhensible indépendamment d'une compréhension correcte de la forme. L'étude des procédés stylistiques d'un auteur n'est donc pas inutile, mais au contraire indispensable, pour déterminer le contenu conceptuel d'une pensée. C'est un point sur lequel Granger a beaucoup insisté à propos de Wittgenstein, comme nous l'avons déjà signalé dans nos considérations méthodologiques<sup>429</sup>. Considérons l'une des définitions du style données par Granger :

Nous entendons par style un certain emploi des éléments, au premier degré non pertinent, du langage, superposant un autre sens latent au sens manifeste primitif livré par l'usage commun du code<sup>430</sup>.

---

<sup>427</sup> « Réaliste », au sens courant du terme, mais aussi sans doute au sens philosophique.

<sup>428</sup> Nussbaum écrit : « Certaines vérités à propos de la vie humaine peuvent être énoncées adéquatement et précisément seulement dans le langage et les formes caractéristiques de l'art narratif. En ce qui concerne certains aspects de la vie humaine, les mots du romancier sont comme des créatures agiles et ailées, pénétrantes là où les termes émoussés du discours ordinaire ou du discours théorique abstrait sont aveugles, aiguisés là où les autres sont obtus, aériens là où ils sont ternes et lourds. » (Nussbaum, *Love's knowledge*. p.5)

<sup>429</sup> Cf section II.A.4.a.

<sup>430</sup> Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein ». p.122.

Cette définition ajoute une autre distinction à celle de la forme et du contenu : en l'occurrence la distinction entre d'une part l'usage que l'on pourrait qualifier de « plat » ou de « normal », qui vise à l'univocité d'un code, et d'autre part l'usage stylisé du langage, qui produit un « sens latent » à partir du « sens manifeste ». Le style relève donc selon Granger d'un « surcodage », mais tandis que le codage « primitif » est régi par des règles connues *a parte ante* par les interlocuteurs, le surcodage « est une sorte de jeu de stratégie qui se joue au-delà du jeu ordinaire de communication<sup>431</sup> ». C'est au niveau du codage simple que la distinction forme-contenu est pertinente. Mais le « sens latent » est un contenu qui ne peut pas être distinct de la forme, dans la mesure où il est justement produit, à partir du sens primitif, par des effets de forme. Cela signifie que le contenu conceptuel, s'il relève de ce sens latent, ne peut être appréhendé indépendamment d'une compréhension du style. Étudier le style de Wittgenstein, ce n'est pas montrer comment sont exposés des raisonnements antérieurement construits, car chez lui « le mode d'expression n'est pas véritablement distinct du mode de création des concepts<sup>432</sup> ». Étudier le style de Wittgenstein, c'est donc prêter attention à une dimension essentielle des conceptions de Wittgenstein. Et si l'enseignement philosophique de Wittgenstein est constitué par un « sens latent », et non par le « sens manifeste », c'est parce que ce sens concerne justement les limites du langage. L'objet de toute cette partie sera de suggérer qu'il en est de même chez Platon.

### III.A.3.a – La rhétorique comme partie de la logique, et le style comme lexis.

Il importe donc de prêter une attention spécifiquement conceptuelle aux aspects « littéraires » du texte philosophique. En un certain sens, cette nécessité impose de complexifier l'opposition traditionnelle entre la rhétorique et la logique. Cette réflexion permettra de mieux comprendre l'inadéquation de la syntaxe logique dont nous avons montré les limites dans notre introduction. L'analyse logique ordinaire est en effet sans efficacité sur les effets proprement stylistiques déployés par les textes<sup>433</sup>. Or, ces effets sont conceptuels. Cela signifie qu'une partie

---

<sup>431</sup> Granger. p.122.

<sup>432</sup> Granger. p.123.

<sup>433</sup> Dans un ancien projet de recherche, nous nous efforcions, dans un esprit proche des entreprises de Frege, de Carnap ou du premier Wittgenstein, d'élaborer une véritable logique des énoncés de « second degré » comme la métaphore. Il s'agissait d'établir des critères formels permettant de montrer quelles métaphores avaient une pertinence conceptuelle, et lesquelles n'en avaient pas, afin de réguler leur usage proliférant dans le discours philosophique. Nous sommes cependant arrivés – assez rapidement – à la conclusion qu'une telle entreprise était

importante de l'aspect conceptuel des textes philosophiques échappe fatalement à l'analyse logique, et relève plutôt de la rhétorique comprise en un sens général. Cela implique de revenir à son lieu de naissance – ou si ce n'est de naissance, du moins de baptême –, à savoir le corpus aristotélicien. On y trouve en effet l'opposition logique/rhétorique sous une forme dynamique, et non sous la forme atrophiée léguée par la tradition. L'attention au geste aristotélicien de délimitation montre en effet que ce qui semble évident dans cette opposition ne l'est qu'après coup : Aristote opère une distinction plutôt qu'une séparation, et cette nuance est cruciale dans notre perspective.

La rhétorique est initialement l'art de la persuasion<sup>434</sup>. Elle étudie les moyens du discours efficace en tant que discours<sup>435</sup>. Le plus souvent, cette efficacité se mesure au fait que l'auditeur ou le lecteur est conduit à tenir pour vrai les propos de l'énonciateur. De son côté, la logique peut être définie comme la science étudiant les règles de validité des raisonnements. Elle est normative en ce sens qu'elle « doit nous enseigner le droit usage de l'entendement, c'est-à-dire celui qui est cohérent avec lui-même<sup>436</sup> ». Rhétorique et logique entretiennent donc théoriquement vis-à-vis de la vérité un rapport très différent, et en un sens opposé. C'est l'apparence du vrai qui définit le discours persuasif tandis que la logique s'attache au contraire à déterminer les conditions formelles et nécessaires du réellement vrai<sup>437</sup>. La logique joue donc vis-à-vis de la vérité un rôle fondamental. Comme l'écrit Frege,

toutes les sciences ont la vérité pour but ; mais la logique s'occupe d'elle encore d'une toute autre façon. [...] Découvrir des vérités, c'est la tâche de toutes les sciences : il revient à la logique de connaître les lois de l'être-vrai<sup>438</sup>.

---

logiquement impossible du fait qu'elle reposait sur des présupposés largement erronés à propos du langage. La lecture de Wittgenstein est d'ailleurs ce qui nous a principalement permis de sortir de cette ornière, et, toutes proportions gardées, l'erreur que nous commettions était très similaire aux conceptions développées dans le *Tractatus* – erreur utile, car elle nous permettrait peut-être de nous identifier à « celui [seul en mesure de comprendre le livre de Wittgenstein] qui a déjà lui-même pensé les pensées qui y sont exprimées – ou en tout cas des pensées semblables » (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.89). Le présent travail prend la relève de cette défunte logique du second degré, et c'est ce qu'il est peut-être utile de savoir pour mieux comprendre ce que nous entendons par « rhétorique philosophique ».

<sup>434</sup> Aristote, *Rhétorique*, trad. par Pierre Chiron, GF 1135 (Paris: Flammarion, 2007). I, 2, 1355b26.

<sup>435</sup> Et non en tant que le discours porte sur tel ou tel objet, comme le précise Aristote. Le discours du médecin est en effet persuasif dans les limites de la médecine, mais la technicité de la rhétorique tient à l'usage du discours en général.

<sup>436</sup> Kant, *Logique*. p.12.

<sup>437</sup> Si l'on peut se permettre une telle expression pour distinguer ce qui est vrai de ce qui n'est qu'apparence du vrai.

<sup>438</sup> Gottlob Frege, « La pensée. Une recherche logique », in *Philosophie du langage I : Signification, vérité et réalité*, éd. par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, trad. par Jocelyn Benoist (Paris: Vrin, 2009), 85-124. p.85-86.

La formalisation de la logique est initialement, comme on le sait, le résultat de l'offensive aristotélicienne contre la sophistique. C'est parce qu'il existe des déductions apparentes, des paralogismes qui ont l'apparence de raisonnements valides<sup>439</sup>, qu'il importe de déterminer formellement les conditions de validité des inférences. On dispose alors d'un outil permettant d'identifier la supercherie de ceux qui ont intérêt à manifester un savoir seulement apparent, et de se prémunir soi-même contre l'erreur.

Cette distinction a eu pour effet d'exclure la rhétorique du giron de la philosophie, et nous tâcherons de montrer qu'il est nécessaire de l'y réintroduire. Après Aristote en effet, la rhétorique ancienne n'est plus l'affaire que des seuls orateurs. La rhétorique moderne, quant à elle, qui ne s'attache plus qu'à la dimension esthétique du langage, semble concerner la poésie plutôt que les discours persuasifs, et ne subsiste jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que sous la forme d'une classification des figures de style. Subsistant sous cette forme appauvrie, elle finit par s'éteindre à peu près complètement<sup>440</sup>, avant de reflourir dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle dans le sillage du structuralisme. Cette renaissance se fait précisément à partir d'une tentative de reconnexion de la dimension esthétique à la dimension persuasive, où la référence à Aristote joue un rôle de premier plan<sup>441</sup>, mais cette reconnexion ne va pas jusqu'à la constitution d'une authentique rhétorique philosophique.

L'exclusion de la rhétorique explique l'absence à peu près complète du style parmi les outils du commentaire philosophique. Si la philosophie vise le savoir et non la persuasion, alors ses moyens sont ceux de la logique et ceux de la rhétorique lui sont en principe étrangers. Le problème est que si les philosophes ont exclu de leur champ de compétence l'étude des pouvoirs et les limites du style, ils n'ont pas pour autant cessé d'utiliser métaphores et autres tropes, autrement dit, n'ont pas cessé de déployer toutes les ressources de la dimension proprement littéraire de leur instrument, même à leur corps défendant<sup>442</sup>. Dans la philosophie contemporaine, cet état de fait a donné lieu la plupart du temps à deux sortes d'attitudes

---

<sup>439</sup> Voir Aristote, *Réfutations sophistiques*, éd. par Pierre Pellegrin, trad. par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet, GF 1545 (Paris: Flammarion, 2015). I,1, 164a20-165a35.

<sup>440</sup> Elle subsiste encore fantomatiquement par le nom de l'avant-dernière classe du cursus secondaire, définitivement débaptisée en 1902.

<sup>441</sup> Sur l'histoire de cette restriction, puis de ces tentatives de « régénéralisation », voir Gérard Genette, « La rhétorique restreinte », in *Figures III* (Paris: Editions du Seuil, 1972), 21-40. Ou encore l'introduction de Groupe Mu, éd., *Rhétorique générale*, 146 (Paris: Larousse, 1970).

<sup>442</sup> On pourrait tenter de minimiser le problème en soutenant qu'un tel recours aux tropes n'est jamais que superficiel, illustratif, en un mot « rhétorique » au sens restreint du terme. Tout ce que nous avons dit au sujet des limites du langage indique au contraire que ces tropes peuvent constituer des pièges redoutables, car ils peuvent conduire au non-sens.

opposées : ou bien une méfiance extrême conduisant au rejet de toute dimension littéraire (aboutissant au « style analytique »), ou bien, au contraire, l'adoption délibérée et dérégulée des artifices littéraires (caractéristique d'un certain « style continental »). Ces deux attitudes découlent du divorce entre rhétorique et logique : ou bien le discours philosophique est réglé par la logique « pure », et la liberté de styliser semble nulle, ou bien il ne l'est pas<sup>443</sup>, et la liberté de styliser tourne à la licence. Ces deux attitudes soulèvent immédiatement deux problèmes, du fait que le rejet de toute métaphorique s'avère impossible, qu'il s'agit là d'une procédure indispensable et très ordinaire de notre langage – et dire qu'on *rejette* la métaphore, c'est déjà en faire une : d'une part, la philosophie logique s'emploie à évacuer des figures comme s'il s'agissait d'une dimension accessoire du langage et ne fait que mieux montrer par-là qu'une telle dimension est essentielle<sup>444</sup> ; d'autre part, le dérèglement dans l'emploi des figures conduit au contraire à l'obscurité et au bullshit. Ces deux attitudes conduisent à une même impasse qui est celle de l'opposition rhétorique-logique.

C'est parce que le métaphorique n'est justement pas un à-côté du langage mais en constitue une dimension centrale qu'il ne peut être rejeté, mais doit au contraire être examiné et régulé. Ce qui est en jeu ici, c'est cette dimension spécifique du logos qu'est la *lexis*, terme dont « style » n'est qu'une traduction un peu réductrice, et que l'on peut rendre plus généralement par « expression »<sup>445</sup>.

C'est une notion qu'Aristote aborde très substantiellement dans la *Poétique* et dans la *Rhétorique*. Au sixième chapitre de la *Poétique*, la *lexis* connaît deux définitions assez différentes. La première, qui est la plus étroitement « stylistique », réduit la *lexis* à l'agencement des mètres<sup>446</sup>. La seconde, beaucoup plus large, définit la *lexis* comme « la manifestation du

---

<sup>443</sup> Ce rejet de la logique s'exprime dans des termes particulièrement tranchés dans un livre célèbre et influent : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Collection « Critique » (Paris: Editions de Minuit, 1991). D'après les auteurs : « c'est une véritable haine qui anime la logique, dans sa rivalité ou sa volonté de supplanter la philosophie ».

<sup>444</sup> Rappelons le caractère quotidien et parfaitement banal de la métaphore qui contredit quelque peu sa catégorisation traditionnelle parmi les « écarts » et autres usages « anormaux ». La métaphore ne paraît pas être une figure « anormale » dont il serait possible de se dispenser, mais elle se trouve au contraire au cœur de de l'usage inconscient le plus « normal » du langage.

<sup>445</sup> C'est le choix de Dupont-Roc et Lallot dans leur traduction d'Aristote qui fait aujourd'hui référence : « empruntant à Hjelmslev l'opposition linguistique « contenu/expression », nous avons choisi *expression* pour traduire *lexis*. Nous pensons échapper ainsi aux connotations trop esthétiques du mot *style* qu'on utilise habituellement » (Aristote, *La poétique*, trad. par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Collection Poétique (Paris: Seuil, 1980). Ch.6, n.17, p.209. Nous pouvons reprendre ces termes dans la mesure où notre définition élargie du style dépasse la dimension simplement cosmétique de l'expression.

<sup>446</sup> Aristote. 1449b35.

sens à l'aide des mots<sup>447</sup> » et c'est à ce titre qu'Aristote affirme qu'elle constitue la quatrième partie de la tragédie, celle qui relève du langage<sup>448</sup>. D'une certaine manière, la *lexis* désigne le signifiant, par opposition à la *dianoia* qui est le signifié<sup>449</sup>. Comme le rappellent Dupont-Roc et Lallot, on trouve déjà la distinction *logos/lexis* en *République* (III, 392c). Chez Platon, la *lexis* concerne le mode énonciatif du discours, qui est soit diégétique (narration sans discours direct), soit mimétique (intégralement dialogué), soit mixte (comme dans l'épopée). Aristote part manifestement de cet usage mais élargit le sens du terme. La notion de *lexis* paraît bien impliquer la distinction entre le « contenu » et la « forme », c'est-à-dire entre « ce qui est dit » et « comment on le dit », en l'occurrence entre la *lexis* et la *dianoia*<sup>450</sup>. Cependant la *lexis* ainsi entendue implique qu'une telle distinction reste interne au langage, contrairement aux autres moyens employés au théâtre (les décors par exemple). La double définition d'Aristote est intéressante parce que l'écart entre les deux énoncés permet de mettre en relief la dimension caractéristique de la *lexis* qui nous intéresse ici : en tant qu'elle est manifestation du sens, la *lexis* n'est pas qu'un simple mode d'agencement superficiel et accessoire ; elle n'est même pas non plus un véhicule du sens, mais elle est constitutive du sens lui-même<sup>451</sup>. Pour emprunter au Stagirite une autre de ses distinctions, on pourrait ici se demander si le sens accompagne l'expression essentiellement ou comme un accident par soi<sup>452</sup>, mais ce qui est en tout cas certain est qu'il ne s'agit pas ici d'un pur accident. Aristote n'exprime pas en effet cette seconde définition dans les termes d'une opposition forme-contenu où la *lexis* serait la représentation sensible et extérieure de la *dianoia*. La *lexis* ainsi entendue n'est pas le vêtement de la pensée, mais la combinaison des mots en vertu de laquelle l'énoncé possède un sens. Cette distinction est extrêmement importante. La *lexis* n'est pas que manifestation, mais constitue un élément de la discursivité elle-même. Pour le dire autrement, la *lexis* constitue la dimension du logos où forme et contenu ne peuvent pas être dissociés. Aristote affirme par ailleurs très clairement que

<sup>447</sup> « λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν », Aristote. 1450b12, p.208.

<sup>448</sup> Pierre Destrée traduit par « communication verbale au moyen de mots choisis » (Aristote, *Oeuvres complètes*. p.2769), et Michel Magnien opte pour « manifestation de la pensée à travers les mots » (Aristote, *Poétique*, trad. par Michel Magnien, 18. ed, Le livre de poche Classique 6734 (Paris: Libr. Générale Française, 2014). p.95).

<sup>449</sup> Le rapprochement est suggéré par Dupont-Roc et Lallot (Aristote, *La poétique*. n.5 p.311).

<sup>450</sup> Ainsi, dans la *Réthorique* : « il ne suffit pas d'avoir quelque chose à dire, il est nécessaire aussi de le dire comme il faut » (1403b16-17).

<sup>451</sup> Si cette idée, formulée de cette façon, n'est pas parfaitement claire, la note d'Austin à laquelle nous nous référons plus bas en donnera sans doute une compréhension plus aboutie.

<sup>452</sup> Je remercie vivement Youri Cabot d'avoir attiré mon attention sur la possibilité de mobiliser ici une telle distinction. Pour rappel, l'accident par soi est une propriété qui appartient *par soi* à une substance sans être dans son essence (Aristote donne notamment l'exemple de la propriété, pour le triangle, d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits. Voir *Métaphysique*, Δ, 30, 1025a 30-35 ; ou encore *Seconds analytiques*, I, 7, 75b). L'interprétation que nous proposons de la notion de *lexis* suggère que le sens n'en est pas un accident par soi, mais bien une propriété essentielle. Le point est cependant difficile et discutable.

la *lexis* est ce en vertu de quoi le logos porte effectivement sur quelque chose, a bien un objet<sup>453</sup>. Cette idée est très importante car elle implique qu'il ne suffit pas de s'assurer de la pureté logique des énoncés pour produire un discours sensé. Contre le mythe d'une énonciation transparente livrant telle qu'elle la *dianoia*, Aristote a bien conscience que l'énonciation d'un sens et sa compréhension impliquent d'en passer par un médium, le langage, dont l'épaisseur et l'opacité ne sont pas absolument irréductibles. Il n'y a pas plus de forme sans matière que de *dianoia* sans *lexis*, c'est-à-dire sans style ou sans expression. L'expression n'est pas seulement la matérialisation de la *dianoia* : en ce qui concerne le langage, il n'y a d'authentique pensée – donc de sens – qu'en vertu d'une certaine expression. L'énonciation d'un sens et sa compréhension, en plus de l'attention à la rigueur logique, supposent donc également le travail de ce médium, le langage, dont la *lexis* est le résultat heureux ou malheureux. C'est en tout cas en ce sens que la *lexis* est la manifestation du sens, car pour le dire de la façon la plus simple : sans la *lexis*, aucun sens ne se trouve manifesté.

Sans doute Aristote ne va-t-il pas jusqu'à constituer lui-même ce que nous entendons ici par « rhétorique philosophique ». Aristote en reste en effet à la question de la persuasion, et il ne considère pas que la considération de la *lexis* soit pertinente dans un domaine comme la géométrie, c'est-à-dire là où la *dianoia* se livre clairement dans d'authentiques démonstrations, là où on a presque affaire à la pensée pure et où l'expression est vraiment réduite à son épaisseur minimale. Les considérations stylistiques ne lui semblent pleinement nécessaires que là où sont impliquées l'imagination et la sensibilité de l'auditeur. Sa rhétorique fournit cependant des éléments précieux pour la constitution d'une véritable rhétorique philosophique au sens où nous l'entendons, à savoir la considération de la *lexis* qui ne vise pas le persuasif, mais cherche à garantir la communication d'un sens dans le discours philosophique.

Nous nous bornerons pour l'instant à mentionner les éléments de la rhétorique aristotélicienne qui paraissent le plus directement exploitables dans la perspective du développement d'une rhétorique pleinement philosophique :

---

<sup>453</sup> La clarté est ainsi la principale vertu de la *lexis* car « le discours est un signe, de sorte que s'il ne désigne pas, il ne remplira pas sa fonction propre » (*Rhétorique*, III, 1404b2).

a) *la prise en compte, à travers la notion de lexis, de l'épaisseur du langage* : si l'idée d'un langage qui serait logiquement transparent est en fait une fiction, alors la prise en compte de l'expression pour l'étude de la pensée est indispensable.

b) *l'idée de critères de la démonstration non-logique, l'enthymème* :

Contrairement à la logique, la rhétorique s'adresse à l'opinion, et à un auditeur éventuellement médiocre dont elle prend en compte la sensibilité et l'imagination. Son champ d'application n'est donc pas le savoir démonstratif propre à la science et étudié dans les *Analytiques*. Elle se distingue cependant de façon tout à fait nette d'un art sophistique de la manipulation. Aussi Aristote reproche-t-il à tous ceux qui ont traité auparavant de ces questions de ne s'être attachés qu'à l'aspect superficiellement persuasif de certains procédés, et d'avoir négligé l'enthymème<sup>454</sup>, c'est à dire la démonstration vraisemblable, ou encore syllogisme rhétorique, distinct du syllogisme scientifique par la nature des prémisses. La logique n'est donc pas exactement en opposition avec la rhétorique, et cette dernière n'est pas qu'un art de faire passer des vessies pour des lanternes : au contraire, la rhétorique ainsi entendue assure le respect de certains principes de rationalité dans des domaines et des contextes où le recours à la logique pure est exclu, c'est-à-dire lorsque la démonstration scientifique s'avère impossible. Cela nous conduit directement au point suivant.

c) *L'articulation entre dialectique et rhétorique* :

La rhétorique concerne spécifiquement la parole oratoire, c'est-à-dire le discours monologique prononcé pour un public élargi, tandis que la dialectique, telle que la définit Aristote, concerne la discussion privée. La dialectique comporte donc une essentielle dimension dialogique absente de la rhétorique. Aristote affirme néanmoins que la rhétorique est le pendant (*antistrophos*) de la dialectique<sup>455</sup>. De fait, le syllogisme rhétorique est formellement indissociable du syllogisme dialectique : il ne s'appuie pas sur des prémisses absolument vraies, mais sur des opinions valables (*endoxa*). Toutefois, cette concession à l'opinion ne fait pas tomber la dialectique du côté de la sophistique ou de vaines arguties, et Aristote affirme on ne peut plus clairement l'utilité de la dialectique pour la recherche philosophique elle-même :

---

<sup>454</sup> *Rhétorique*, I, 1354a14.

<sup>455</sup> *Rhétorique*, I, 1354a1.

Que notre traité soit utile enfin aux connaissances de caractère philosophique, cela s'explique du fait que, lorsque nous serons capables de développer une aporie en argumentant dans l'un et l'autre sens nous serons mieux à même de discerner, en chaque matière, le vrai et le faux<sup>456</sup>.

Cela signifie que la recherche du vrai ne peut que bénéficier grandement d'une réflexion sur les apparences du vrai<sup>457</sup>, et il apparaît que la dialectique ainsi entendue n'est pas seulement utile mais aussi nécessaire : c'est parce que le medium du langage ne livre jamais le vrai de façon évidente et transparente qu'il est important d'étudier le plus minutieusement possible ses pouvoirs d'illusion. Encore une fois, c'est l'épaisseur de la *lexis* qui est ici en question plutôt que notre absence de connaissance sur les objets considérés.

d) *la dimension heuristique de certaines figures « de style » :*

À l'occasion de son étude de la *lexis*, Aristote souligne enfin le caractère heuristique de certaines figures comme la métaphore et souligne leur caractère philosophique. La métaphore n'est pas seulement un artifice donnant du lustre à l'expression, mais elle peut éventuellement procurer une connaissance<sup>458</sup>. Aristote établit aussi explicitement un lien entre la faculté poétique de produire les images métaphoriques et la faculté philosophique d'établir certains rapports :

La métaphore doit se faire, comme il a été dit plus haut, à partir de choses apparentées, mais sans que la parenté soit évidente, ainsi en philosophie aussi, <la> détection (*thêdrein*) de similitudes y compris entre des choses très différentes est le fait d'un esprit très perspicace<sup>459</sup>.

Aristote insiste également dans la *Poétique* sur ce statut privilégié de la métaphore. Non seulement elle est la figure par laquelle le poète, même si tout le monde en produit, se distingue véritablement<sup>460</sup> ; mais en outre, la poésie a bien quelque chose de philosophique, ce qu'Aristote met en avant par une comparaison avec l'histoire :

l'un [le chroniqueur] dit ce qui a eu lieu, l'autre [le poète] ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique (*φιλοσοφώτερον*) et plus noble que la chronique (*ιστορίας*) : la poésie traite plutôt du général, la chronique du particulier<sup>461</sup>.

---

<sup>456</sup> Aristote, *Topiques*, éd. par Pierre Pellegrin, trad. par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet, GF 1545 (Paris: Flammarion, 2015). I, 101a34-37.

<sup>457</sup> Comme l'écrit Aristote (*Rhétorique*, I, 1355 a 14-15), « l'examen du vrai et du semblable au vrai relève de la même capacité ».

<sup>458</sup> « Quand le poète appelle la vieillesse "un brin de chaume", il produit un apprentissage et une connaissance en passant par le genre : l'un et l'autre ont passé le temps des fleurs. » (*Rhétorique*, III, 1410b13-15)

<sup>459</sup> *Rhétorique*, III, 11, 1412a10-13.

<sup>460</sup> « le plus important, de beaucoup, c'est de savoir faire les métaphores, car cela seul ne peut être repris d'un autre, et c'est le signe d'une nature bien douée. Bien faire les métaphores, c'est voir le semblable. » (*Poétique*, 22, 1459a6-7).

<sup>461</sup> *Poétique*, 9, 1451b4-7.

En ce qui concerne la métaphore elle-même, les suggestions d'Aristote indiquent clairement qu'il ne s'agit pas d'un pur processus d'invention, mais bien en un certain sens d'une découverte. Le bon poète est en effet celui qui a la capacité d'apercevoir les similitudes entre des réalités éloignées, mais il ne produit pas lui-même ces similitudes dont il n'est qu'un révélateur ; autre manière de dire que l'inventivité poétique ne consiste pas du tout à larguer les amarres qui nous attachent au réel, mais bien au contraire à accroître notre connaissance du réel par la mise au jour de rapprochements jusque-là inaperçus. C'est en cela que la compétence propre au poète est également utile au philosophe et que les procédés du style sont susceptibles d'accroître notre connaissance. Mais pour cette même raison, ces procédés sont soumis à une régulation, et il est bien possible de distinguer bonnes et mauvaises métaphores, soit parce qu'elles sont inappropriées, soit parce qu'elles sont fausses, c'est-à-dire lorsqu'elles sont fondées sur une analogie erronée<sup>462</sup>. En poésie, ces figures manquent leur effet ; en philosophie, elles induisent en erreur. Il s'agit bien en philosophie d'éviter la kénologie sophistique.

Ces différents éléments caractérisent la *lexis* en tant qu'elle est précisément cette dimension irréductible du langage qu'on a pourtant essayé d'évacuer dans le cadre des différentes tentatives d'élaboration de langages formalisés restituant une pensée logiquement pure. Le langage que nous parlons, en effet, ne saurait être ce langage des anges fantasmé par Thomas d'Aquin, épuré jusqu'à s'être débarrassé de toute discursivité, et qui communique la pensée sur le mode de l'illumination<sup>463</sup>. Bien qu'étant l'auteur de la première formalisation de la logique, Aristote n'est absolument pas victime de l'illusion propre à un certain mythe logiciste qui tente d'éliminer par tous les moyens la *lexis*. On reproche ainsi à la rhétorique aristotélicienne de prendre en compte les « à côtés » du langage, d'être surchargée de tous ses résidus non-formalisables. Cependant, bien comprendre la nature de la *lexis*, c'est comprendre que ces éléments ne constituent pas des « à côtés » qu'il serait pertinent d'évacuer, mais sont par nature au cœur de l'expression. La voie du sens n'est pas celle qui contourne les obstacles mais celle qui en triomphe à la loyale : il n'y a de toute manière de sens que par la *lexis*, et nous n'avons en fait pas le choix de nous en passer. C'est la raison pour laquelle ce que nous

---

<sup>462</sup> Sur les critères des bonnes et mauvaises métaphores, voir *Rhétorique*, 1405a36-1405b6 ou encore 1407a14-18.

<sup>463</sup> Prima pars, Question 107, art.2 : « pour un ange, parler à un autre ange, c'est simplement ordonner volontairement sa pensée vers lui en vue de la lui faire connaître » ou encore art. 3 « le langage angélique est une parole intérieure qui peut cependant être perçue par un autre. ». On ne saurait dire plus clairement que le langage angélique est un langage sans *lexis*. (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. par Albert Raulin, Aimon-Marie Roguet, et Aimon-Marie Roguet (Paris: les Éditions du Cerf, 2021).)

entendons par « rhétorique philosophique » ne s’oppose pas à la logique au sens étroit mais en constitue plutôt une partie de la logique en un sens élargi. L’étude philosophique de l’expression de la pensée ne saurait en effet être complètement détachée de l’étude de sa validité. Si la logique a pour objet cette validité, les liens entre la logique et une rhétorique philosophique ne peuvent être qu’extrêmement étroits : comme nous venons de le voir, la rhétorique philosophique cherche à garantir la communication d’un sens dans le discours philosophique, et la validité au sens étroitement logique apparaît comme une condition nécessaire mais non suffisante d’une telle communication. D’une certaine manière donc, nous suggérons que le travail de la logique n’est pas terminé tant qu’il ne se prolonge pas par une étude spécifique au niveau de la *lexis*, ce qui est précisément l’objet de la rhétorique philosophique.

Le texte aristotélicien distingue logique et rhétorique, mais sans les opposer comme on l’a fait par la suite. L’affirmation d’Aristote selon laquelle la *dianoia* relève aussi de la rhétorique est en effet incompréhensible tant qu’on maintient séparées logique et rhétorique<sup>464</sup>. Chez Aristote, l’articulation de l’une à l’autre reste parfaitement lisible ainsi que sa nécessité, et c’est une telle articulation que n’ont pas comprise – ou que n’ont pas voulu comprendre – les éditeurs qui ont séparé l’*Organon* de la *Poétique* et de la *Rhétorique*<sup>465</sup>. En prenant pour objet la *lexis*, ces traités semblent aborder une zone grise rétive aux tentatives de théorisation, mais qui n’en constitue pas moins le cœur de notre usage du langage. Une telle étude est par conséquent indispensable à la formation et à l’évaluation du discours philosophique, du fait de son statut, ce dont Aristote est manifestement conscient : c’est précisément parce qu’il est question de répondre aux sophistes et aux éristiques qu’il ne faut pas lever le camp, mais au contraire réinvestir le terrain difficile et disputé de la *lexis*<sup>466</sup>.

---

<sup>464</sup> Cette déclaration se trouve au chapitre 19 de la *Poétique*. Aristote en vient à la quatrième partie de la tragédie, à savoir la *lexis*, mais la notion est introduite en lien avec la *dianoia* : « Maintenant qu’on a parlé des autres parties, il reste à parler de l’expression et de la pensée », mais l’examen de la pensée est justement renvoyé à la *Rhétorique* : « ce qui concerne la pensée, laissons-le dans la *Rhétorique* : cela relève plus proprement de cette étude. » (Aristote, *La poétique*. 19, 1456a33-36, p.101) Cette apparente séparation entre *lexis* et *dianoia* ne doit pas être surinterprétée : la *dianoia* n’est effectivement pas l’objet de la *Poétique* qui s’occupe des fictions, mais comme le révèle l’articulation de la rhétorique et de la dialectique, l’examen de l’expression de la pensée n’est pas dissociable d’un examen de la pensée elle-même.

<sup>465</sup> Andronicos les exclut de l’*Organon*, mais Simplicius intègre la *Rhétorique*. (*Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* 1907, Berlin, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 8, p. 5, 1.) Comment pourrait-il en être autrement si la rhétorique est le pendant de la dialectique exposée dans les *Topiques* ? Or la *Poétique* est elle-même rattachée à la *Rhétorique* par de nombreuses articulations internes. Des *Analytiques* à la *Rhétorique* et à la *Poétique*, il n’y a donc nulle part rupture, mais continuité.

<sup>466</sup> « le travail sur la *dialektos* que constitue la *lexis* – est donc bien la condition d’une *hermeneia* authentique, d’un échange et d’un apprentissage mutuel et effectif et, s’il est question d’en faire la théorie et d’en dégager les règles, c’est pour éviter que l’on ne recoure trop aisément aux tournures seulement phatiques (au sens jakobsonien) que

### III.A.3.b – Rhétorique philosophique et théorie des actes de parole

On peut se demander dans quelle mesure une rhétorique philosophique ainsi entendue est parente de la théorie des actes de paroles esquissée par Austin dans *Quand dire, c'est faire*. Si elle ne coïncide pas avec elle, elle semble en être relativement proche, et la théorie austinienne fournit en tout cas un lexique tout à fait pertinent pour préciser les intentions et le domaine d'une rhétorique philosophique. La théorie austinienne offre certains éléments conceptuels permettant de mesurer la portée proprement philosophique des dispositifs stylistiques présents chez Platon et Wittgenstein<sup>467</sup>. S'il s'avère en effet, comme nous allons le mettre en évidence, que ces deux auteurs effectuent conceptuellement quelque chose par leur expression-même, alors les distinctions et le vocabulaire fournis par Austin, ainsi que certaines de ses intuitions les plus pénétrantes, ne peuvent que nous être d'un secours inappréciable.

Toutes les considérations que nous venons de consacrer à la notion de *lexis* à partir d'Aristote trouvent une résonance particulière dans cette simple note d'Austin, à la première page de la première conférence, et qui, bien qu'énoncée comme en passant, contient en réalité une suggestion d'une très grande importance :

Il n'est pas vraiment correct, bien sûr, de dire qu'une phrase puisse *être* jamais une affirmation : son *emploi* est plutôt de *produire une affirmation* ; et l'affirmation est elle-même une « construction logique » élaborée à partir de la production d'affirmations<sup>468</sup>.

En insistant sur la notion d'*emploi*, Austin met en avant précisément cette dimension d'expression qu'est la *lexis*. Lorsqu'il soutient qu'une phrase ne saurait jamais *être* à proprement parler une affirmation, il veut simplement dire que la phrase n'est pas ce qui a en soi un sens, mais ce au moyen de quoi nous tâchons de produire un sens. Cette distinction est fondamentale. Dire que le sens a besoin d'être exprimé, ce n'est pas seulement dire qu'il a besoin d'être manifesté au dehors, en tant que pensée interne dont la phrase serait une sorte d'image sensible. Si tel était le cas, si la phrase était en elle-même image de la pensée, alors la phrase elle-même serait en soi affirmation. Mais Austin dit bien qu'elle est plutôt un moyen de

---

privilegièrent – entre autres – les sophistes. » (Barbara Gernez, « La théorie de la lexis chez Aristote », in *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, éd. par Philippe Büttgen, Stéphane Diebler, et Marwan Rashed, Etudes de littérature ancienne 10 (Paris: Rue d'Ulm, Ecole normale supérieure, 1999), 67-80. p.79).

<sup>467</sup> En élaborant de tels outils, Austin avait bien sûr une intention différente de la nôtre, et était peut-être loin d'envisager le type d'usage que nous en faisons.

<sup>468</sup> John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. par Gilles Lane, Points 235 (Paris: Éd. du Seuil, 1991). p.37.

la production de l'affirmation. Le rapport entre pensée et expression n'est donc pas du tout celui d'une correspondance d'image à modèle : le problème n'est pas de produire la phrase qui serait l'image de telle ou telle pensée, mais de produire la phrase permettant l'expression de cette pensée. Cela ne signifie pas que le langage ne doit pas du tout « correspondre » à la pensée, mais cette correspondance ne peut être conçue comme un rapport d'image à modèle. La vraie correspondance – il faudrait peut-être ici parler d'« ajustement » pour rendre l'aspect dynamique du processus – est à conquérir plutôt qu'elle ne nous est donnée : il n'existe rien comme une phrase correspondant telle quelle à telle pensée déterminée. Cet ajustement, s'il ne nous est pas donné, s'accomplit par un travail difficile à partir des moyens compliqués et subtils de la *lexis*. Et c'est en ce sens que le sens est bien quelque chose à produire, en tant qu'il est le résultat d'un tel ajustement. Il n'y a de sens que lorsqu'une pensée se trouve exprimée, mais le langage n'est pas en soi de la pensée sensible.

C'est bien parce que, de fait, une phrase n'est pas en soi l'image d'une pensée, que le non-sens est possible, et comme le remarque Austin, c'est bien parce qu'on<sup>469</sup> s'est rendu compte du caractère problématique de certaines affirmations qu'on a commencé à répertorier différents types de « non-sens », rassemblant sous cette appellation les pseudo-affirmations : on s'est bien rendu compte que certaines phrases étaient suspectes et peut-être vides, c'est-à-dire que le non-sens relevait d'une absence de pensée. Mais on s'est focalisé exclusivement sur les affirmations pures (ou, pour reprendre la terminologie introduite par Austin, sur les constatifs), au point de considérer comme telles, en plus des vrais non-sens, « des expressions dont l'intention est tout à fait différente<sup>470</sup> ». On est ainsi resté prisonniers de ce qu'Austin appelle l'« illusion descriptive », dont la conception du rapport langage-pensée dans les termes d'un rapport image-modèle est un des symptômes : si une phrase sensée est l'image d'une pensée, alors elle peut toujours être considérée comme une sorte de description. Or toutes les phrases n'ont pas une telle intention descriptive. La catégorisation de ces expressions parmi les non-sens est donc l'effet d'une erreur : il est déloyal de classer parmi les affirmations déficientes des expressions qui n'ont en aucun cas l'intention d'affirmer quoi que ce soit. C'est ce qui conduit Austin à distinguer les phrases constatatives, et les phrases performatives. Ces dernières « ne « décrivent », ne « rapportent », ne constatent absolument rien, ne sont pas

---

<sup>469</sup> Ce « on » peut désigner tous les auteurs méfiants vis-à-vis de certaines tendances du discours philosophique, et Austin entend sans doute plus particulièrement par-là les précurseurs immédiats de la philosophie analytique que sont Frege, Russell, le « premier » Wittgenstein, Carnap, etc.

<sup>470</sup> Austin, *Quand dire, c'est faire*. p.39.

« vraies ou fausses<sup>471</sup> », et il est par conséquent inutile de leur reprocher de ne pas le faire, car leur visée n'est pas de dire quelque chose, mais de faire quelque chose, d'exécuter une certaine action<sup>472</sup>. Nous allons montrer en quoi cette distinction est intéressante dans notre perspective.

Cette distinction permet en effet de compléter l'opposition vrai/faux par l'opposition heureux/malheureux qui va nous être très utile. Lorsqu'un performatif ne fonctionne pas, il ne s'agit pas d'un énoncé faux mais d'un échec. Nous avons bien dit que cette opposition complétait la précédente et non qu'elle s'y opposait. Il existe bien en effet un lien entre le bonheur des performatifs et la vérité de certains constatifs – l'introduction de la distinction heureux/malheureux n'entraîne donc avec elle aucun relativisme caché – et ce lien est en fait si étroit que, considérée sous cet angle, la distinction réelle entre constatifs et performatifs est peut-être moins nette qu'on ne pourrait l'envisager à première vue, car la distinction entre le couple vrai/faux et le couple heureux/malheureux ne recoupe pas la distinction entre énoncés strictement constatifs et énoncés strictement performatifs<sup>473</sup>.

C'est pour tenter d'éclaircir ce qu'il en est de cette distinction qu'Austin prend un nouveau départ en explorant une nouvelle distinction entre a) l'acte locutoire, b) l'acte illocutoire et c) l'acte perlocutoire. Son attention est surtout focalisée sur les rapports entre illocutoire et locutoire. Concernant l'illocutoire, « il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose<sup>474</sup> [c'est-à-dire le locutoire] ». L'illusion descriptive dont les philosophes se sont rendus coupables tient à leur attention exclusive à la dimension locutoire, et à la notion de signification. En tant qu'il est la « production d'une phrase dotée d'un sens et d'une référence »<sup>475</sup>, l'acte locutoire possède une *signification* tandis que l'acte illocutoire possède plutôt une *valeur*. Or il s'avère que cette distinction n'est que théorique, car mis à part quelques exemples marginaux – comme l'interjection « Aïe ! » –, tout acte de parole concret s'avère nécessairement à la fois locutoire et illocutoire, ce qui rend très

---

<sup>471</sup> Austin. p.40.

<sup>472</sup> Le performatif n'est pas une description de ce que je suis en train d'accomplir, mais il est l'action elle-même. Ainsi la fausse promesse n'est pas un énoncé faux : en tant qu'action, elle promet bel et bien réellement.

<sup>473</sup> « Nous voyons que pour expliquer ce qui peut mal fonctionner dans les affirmations, il ne suffit pas, comme on l'a fait depuis toujours, de concentrer notre attention sur la seule proposition en cause (s'il est vrai qu'il existe pareille chose). Si nous voulons saisir le parallélisme qui existe entre les affirmations et les énonciations performatives, voir aussi comment les unes et les autres se révèlent défectueuses, il nous faut envisager la situation complète – l'acte de discours tout entier. Et il se pourrait bien alors que la différence ne soit pas considérable entre affirmations et énonciations performatives. » (Austin, *Quand dire, c'est faire*. p.78) Pour le dire autrement, la distinction constatif/performatif est une abstraction théorique. En pratique, comme nous allons le voir, les phrases concrètes relèvent souvent de ces deux espèces.

<sup>474</sup> Austin. p.113.

<sup>475</sup> Austin. p.119.

difficile de distinguer entre *faire* et *dire*. Or, s'il n'y a pas en fait une telle distinction, cela signifie qu'une affirmation (c'est-à-dire un constatif) peut tout aussi bien être heureuse ou malheureuse qu'un performatif. Austin montre ainsi que dire « il ne l'a pas fait » (acte locutoire/énoncé constatif) est strictement équivalent à « j'affirme qu'il ne l'a pas fait » (acte illocutoire/énoncé performatif). Cela signifie qu'« il n'y a donc pas nécessairement conflit entre a) le fait que, en produisant l'énonciation, nous effectuions quelque chose, b) le fait que l'énonciation soit vraie ou fausse<sup>476</sup> ». Par ailleurs, il apparaît que les affirmations sont sujettes exactement aux mêmes types d'échecs que ceux répertoriés à propos des performatifs (deuxième conférence).

La rhétorique philosophique travaille précisément au niveau où s'articulent acte locutoire et acte illocutoire. Les effets conceptuels produits par le style de Platon et de Wittgenstein peuvent être décrits pour l'instant de cette façon encore approximative et peu élégante : *les énoncés disent quelque chose par le fait qu'ils font quelque chose*<sup>477</sup>. La distinction constatif/performatif opérée par Austin est déjà de ce point de vue doublement intéressante : d'abord parce qu'elle permet de dégager la dimension pragmatique – mais non relativiste – de l'expression et montre qu'on peut bien accomplir une certaine action par le discours, ensuite parce qu'elle suggère que même les affirmations consistent toujours en une certaine action. C'est à ce titre que les affirmations elles aussi sont, non seulement susceptibles d'être vraies ou fausses, mais susceptibles également d'être heureuses ou malheureuses, c'est-à-dire de réussir ou d'échouer, ce qui n'est pas exactement la même chose. Pour le dire plus directement : « réussir » ou « être heureuse », pour une affirmation, ne coïncide pas théoriquement avec « être vraie ». Symétriquement, « échouer » ou « être malheureuse » ne coïncide pas théoriquement avec « être fausse ». Or, qu'est-ce que « réussir » ou « échouer », pour un certain acte de parole, si ce n'est parvenir (ou non) à exprimer un certain sens ? Cela implique que, même au niveau des constatifs, « être vrai » et « être pourvu de sens » ne sont pas équivalents.

Nous mettons ici en place, à partir des distinctions et du lexique employés par Austin, certains outils qui vont nous être utiles pour décrire les dispositifs stylistiques dont nous décelons l'existence chez Platon et Wittgenstein. Cela implique de prolonger l'entreprise d'Austin dans une certaine direction, et rien n'indique qu'il l'aurait lui-même prolongée de cette

---

<sup>476</sup> Austin. p.141.

<sup>477</sup> Et nous ne voulons pas dire simplement par là qu'ils « donnent » vaguement ou accidentellement à penser, car leur sens, qui est constitué par l'articulation du dire et du faire, est déterminé.

façon, ni qu'il aurait estimé pertinent de le faire. Ce qui est clair, en tout cas, c'est ce qu'Austin laisse délibérément de côté lorsqu'il évoque certains problèmes qu'il n'a pas l'intention d'aborder. Parmi ces derniers figure justement un problème qui nous intéresse tout particulièrement, touchant spécialement « ce que nous faisons en disant quelque chose », comme lorsque nous insinuons ou plaisantons, c'est-à-dire les usages « *non-littéral* » et « *non-sérieux* »<sup>478</sup> du langage. Or il se trouve que ces qualificatifs de « non-littéral » et « non-sérieux » conviennent particulièrement bien, comme on va le voir, à deux des trois dispositifs stylistiques que nous identifions chez Platon et Wittgenstein<sup>479</sup>. Bien qu'Austin ne développe aucune considération développée à leur propos, leur place paraît néanmoins esquissée d'une façon relativement précise au sein de sa théorie – même si cette théorie est elle-même esquissée et inachevée –, et cette théorie fournit un arrière-plan fécond pour étudier la nature conceptuelle des dispositifs stylistiques platoniciens et wittgensteiniens.

#### III.A.4 – Les trois dispositifs stylistiques communs à Platon et Wittgenstein, et ce que l'on peut attendre de leur comparaison.

Nous nous intéressons donc à l'ensemble des procédés qui relèvent du style de Platon et de Wittgenstein. Il nous semble que ces procédés peuvent être classés en trois dispositifs principaux : 1) le dispositif ironiste ; 2) le dispositif dialogique ; 3) le dispositif analogique.

Ces trois dispositifs correspondent à trois manières bien particulières de mettre en mots la réflexion philosophique. En cela, ils relèvent bien de la *lexis* telle que nous l'avons définie et examinée dans la section précédente. Ces trois dispositifs, qui sont des modes caractéristiques de l'expression philosophique chez Platon et Wittgenstein, ont pour point commun d'être indirects, voire opaques. À propos du premier dispositif, et pour avancer une première définition, nous qualifions d'« ironistes » l'ensemble des procédés par lesquels l'auteur rend équivoque la signification de son discours. Le résultat de ces procédés est qu'il est difficile de déterminer si certaines propositions, en elles-mêmes parfaitement claires, sont réellement assertées, et si elles le sont, de comprendre à quelle fin. Le dispositif dialogique correspond

---

<sup>478</sup> Austin. p.130.

<sup>479</sup> Le « non-sérieux » peut correspondre au « dispositif ironiste » et le « non-littéral » au dispositif « analogique ». Nous allons définir ces différents dispositifs dans la section qui suit immédiatement.

évidemment aux procédés par lesquels la progression d'un raisonnement se trouve déployée sous la forme d'un échange entre au moins deux voix. Cela se traduit par exemple, sous la forme la plus élémentaire, par une alternance de questions et de réponses. Enfin, le dispositif analogique correspond à l'ensemble des procédés d'exposition ou d'argumentation qui reposent sur la mise en évidence d'une identité de rapports entre des réalités distinctes ; c'est ce dispositif qui se trouve en jeu dans le recours à la comparaison, à l'image, au mythe, ainsi que dans une certaine utilisation des exemples qui dépasse largement l'illustration.

L'expression philosophique « normale » exclut en principe de tels dispositifs ou les rejette à la marge. De ces trois dispositifs marginaux, l'analogique est celui qu'on trouve le plus fréquemment en philosophie, mais son statut reste suspect. Comparaison n'est pas raison, comme le dit la maxime, et si les philosophes recourent à l'image, c'est le plus souvent pour sa vertu pédagogique, conscients qu'elle ne se substitue pas à l'argument en bonne et due forme. Le dispositif dialogique, quant à lui, a presque complètement disparu, et n'a été employé de façon significative qu'au cours de l'Antiquité, et lors d'une brève résurgence à l'âge classique<sup>480</sup>, avant de rapidement retomber en désuétude, alors même que les philosophes n'ont cessé d'affirmer le caractère discursif et dialogique de leur discipline. Enfin, le dispositif ironiste semble encore plus rare. Peut-être en voit-on un exemple majeur chez Nietzsche, mais il constitue par-là même un aspect de son irréductible originalité : l'adoption du ton ironiste se fait justement en rupture avec ce qui semble devoir être l'ethos du discours philosophique, et les ironistes occupent toujours une position embarrassante, souvent aux frontières du littéraire<sup>481</sup>. De ce point de vue, c'est sans doute possible chez Kierkegaard que l'on trouve, en dehors de Platon et Wittgenstein, la mise en œuvre la plus développée et virtuose des procédés ironistes<sup>482</sup>.

---

<sup>480</sup> On peut citer notamment Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ou encore Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*. La forme a également connu une certaine fortune dans la France des Lumières, qui a aussi été la grande époque des salons. Hume et Diderot ont par exemple écrit un assez grand nombre de dialogues, ainsi que Rousseau. On trouve aussi des exemples intéressants plus tôt au XVII<sup>e</sup> siècle, notamment chez Descartes, avec *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Mais tous ces dialogues n'ont, littérairement parlant, pas grand-chose à voir avec le dialogue platonicien. Le fait le plus significatif reste celui-ci : dans les derniers siècles, les œuvres philosophiques majeures et incontournables se présentant sous la forme d'un dialogue se comptent sur les doigts de la main.

<sup>481</sup> On trouve évidemment des exemples d'œuvres relevant du dispositif ironiste chez Voltaire et Montesquieu. Mais le fait est que 1) ces œuvres ont toujours un statut philosophique ambigu du fait de leur nature littéraire (le conte, avec *Candide*, *Zadig*, etc. ou le roman épistolaire avec les *Lettres persanes*) et surtout 2) leur ironie est beaucoup plus simple que celle qui se déploie chez Platon et Wittgenstein.

<sup>482</sup> On sait que Kierkegaard fait partie des auteurs ayant très fortement marqué la jeunesse de Wittgenstein, et l'influence stylistique du philosophe danois est flagrante. On doit à James Conant plusieurs études portant sur cette très étroite affinité. Voir notamment James Conant, « Jeter l'échelle : Kierkegaard, Wittgenstein et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs », *Europe*, n° 906 (octobre 2004) : 31-50. Ou James Conant, « Kierkegaard,

L'écriture de Platon et celle de Wittgenstein ont pour point commun – et par là se distinguent de celles des autres philosophes – de recourir massivement à ces trois dispositifs. Mieux, leur écriture ne consiste qu'en ces dispositifs marginaux : ils n'en emploient pratiquement aucun autre<sup>483</sup>. Cette coïncidence peut s'expliquer d'au moins trois manières. Il pourrait s'agir d'un effet du hasard, mais le caractère exceptionnel d'une telle configuration rend cette explication très peu probable. On pourrait aussi y voir l'effet d'une influence. Cette explication ne fonctionne que partiellement. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, il semble bien que la forme dialoguée ait inspiré Wittgenstein à partir de sa découverte de Platon. Cette découverte est néanmoins trop tardive pour expliquer la prédominance chez Wittgenstein des dispositifs ironiste et analogique. L'explication la plus satisfaisante nous semble donc être la troisième : Wittgenstein et Platon sont conduits à employer des dispositifs d'écriture comparables parce que ce qu'ils entendent communiquer, la difficulté qui les pousse à la philosophie, concerne le langage lui-même. Les dispositifs en question sont indirects parce que la difficulté en question concerne justement la possibilité de communiquer par le langage un enseignement philosophique. La similitude entre l'écriture de Platon et celle de Wittgenstein relève ainsi de la convergence évolutive.

Cette approche de la philosophie par des dispositifs stylistiques, et la comparaison de ces dispositifs chez deux auteurs apparemment sans aucun lien, peut éclairer certaines questions interprétatives encore largement discutées. Chez ces deux auteurs en effet, l'examen des positions philosophiques elles-mêmes ne peut faire l'économie d'une étude des modes d'expression. Via un travail intense sur la *lexis*, le langage et la question de ses limites se trouve en effet au cœur de leurs démarches respectives.

---

Wittgenstein and nonsense », in *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, éd. par Ted Cohen, Paul Guyer, et Hilary Putnam (Texas Tech University Press, 1993), 195-224.]

<sup>483</sup> Nous verrons en effet que les passages qui ne sont ni dialogiques ni analogiques, et qui semblent relever d'un mode d'exposition plus direct, relèvent en fait le plus souvent du dispositif ironiste. C'est tout particulièrement le cas chez Platon. Par ailleurs, on pourrait objecter que le recours wittgensteinien à la remarque relève d'un quatrième dispositif tout à fait différent. Nous essayerons de montrer en quoi la forme très spécifique de la remarque wittgensteinienne se rattache à l'un de ces trois dispositifs, et en premier lieu tend vers le dispositif dialogique.

### III.B – Le dispositif ironiste.

Nous avons défini sommairement le dispositif ironiste comme l'ensemble des procédés par lesquels l'auteur rend équivoque la signification de son discours. Le résultat de ces procédés est qu'il est difficile de déterminer si certaines propositions, en elles-mêmes parfaitement claires, sont réellement assertées, et si elles le sont, de comprendre à quelle fin. Considérée sous cet angle, la difficulté à comprendre Platon et Wittgenstein ne vient donc pas du manque de clarté interne des thèses qu'ils exposent, mais de la grande ambiguïté de leur attribution. Chez Platon comme chez Wittgenstein, il n'est jamais tout à fait certain qu'une affirmation pourtant très claire, et qui présente souvent l'apparence d'une thèse de l'auteur, puisse lui être véritablement attribuée. Tandis que chez certains auteurs, ce phénomène n'est qu'incident, on peut dire qu'il constitue chez Platon et Wittgenstein un trait de style systématique. Nous regroupons dans ce dispositif ironiste l'ensemble des procédés par lesquels l'auteur produit consciemment cette ambiguïté.

Avant d'examiner ces procédés, il convient d'abord de justifier le choix du terme « ironiste ». Le terme fait manifestement écho au thème largement discuté de l'ironie socratique. De fait, l'ironie socratique est un élément majeur de ce que nous entendons ici par « dispositif ironiste ». Il ne s'agit néanmoins que d'un élément de ce dispositif dont l'extension est plus large. L'ironie socratique ne concerne en effet que le seul personnage de Socrate, qu'il s'agisse du personnage des dialogues aussi bien que du personnage historique. Le dispositif ironiste concerne quant à lui la totalité de l'écriture platonicienne et les aspects les plus significatifs de l'écriture de Wittgenstein. La définition et l'extension de ce dispositif appellent quelques précisions.

#### III.B.1 – Le concept d'ironie et le dispositif ironiste

Le concept d'ironie n'est pas d'une manipulation aisée, principalement du fait de son ambiguïté. Il y a bien sûr la définition rhétorique de l'ironie, telle qu'elle est fixée depuis l'Antiquité, et qui correspond à ce qu'on nomme parfois l'ironie verbale. On en trouve déjà une formulation très nette au IV<sup>ème</sup> siècle avant notre ère dans la *Rhétorique à Alexandre* du pseudo-Aristote : « L'*eironeia* est (A) le fait de dire quelque chose tout en faisant semblant de ne pas le dire ; ou bien (B) le fait de nommer les choses d'une façon opposée à leur

réalité<sup>484</sup> ». L'ironie fonctionne ainsi selon l'opposition entre le réel et l'apparent, et fait souvent appel à l'antiphrase : un sens réel est dissimulé sous un sens apparent, qui lui est la plupart du temps opposé. Autrement dit, l'ironie verbale repose sur le sous-entendu : le *vrai* sens de la phrase n'est pas le sens littéral, il faut comprendre autre chose que ce qui est littéralement dit, il faut produire un travail d'interprétation. Ce travail est nécessaire parce que le sous-entendu, à la différence du présupposé, n'est indiqué par aucun élément syntaxique. Cela signifie que l'interprétation littérale de l'énoncé ironique est toujours légitime, et ce sens littéral constitue toujours pour celui qui manipule l'ironie un refuge ou une position de repli si jamais le sens profond se trouve mal reçu<sup>485</sup>. L'usage ironique pousse la communication à ses limites en ceci qu'il conduit jusqu'à sa conséquence ultime le décrochage du sens et de la lettre d'un énoncé, et rien ne garantit la réussite de ce jeu avec les principes de la communication. Il arrive que le vrai sens de la phrase soit rendu tout à fait clair par le contexte. Ainsi, selon l'exemple récurrent, dans l'exclamation « Quel beau soleil ! » lâchée un jour de pluie ou brouillard, l'inadéquation manifeste de l'énoncé avec le contexte rend en principe on ne peut plus claire l'intention ironique. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de réfléchir pour produire la bonne interprétation : le sens littéral est si manifestement faux que l'énoncé doit avoir un autre sens. Comme notre culture fait un usage abondant de l'antiphrase à cette fin, la compréhension de ce genre d'énoncés ne nous pose habituellement aucun problème, et nous n'avons pas même conscience de produire une interprétation ; ici, c'est à peine si le vrai sens nous apparaît comme dissimulé. On peut néanmoins tout à fait concevoir une société dans laquelle ce type d'usage n'existe pas dans la conversation courante, ou même des individus peu sensibles à ce type de procédés. Un locuteur étranger produisant une exclamation de ce genre susciterait l'étonnement, cet étonnement qui est justement indispensable à l'examen philosophique : pourquoi s'exclamer à propos du beau soleil s'il n'est pas visible ? Pourquoi choisir l'opposé de ce que l'on veut dire pour le dire ? Ne serait-il pas plus simple de le dire directement<sup>486</sup> ? Y a-t-il un intérêt particulier à s'exprimer de cette manière alors qu'elle fait courir le risque du malentendu ? De fait, tous les usages de l'ironie verbale sont loin d'être aussi

---

<sup>484</sup> Cité par Vlastos, *Socrate*. p.44.

<sup>485</sup> Devant un tribunal, il est toujours plus facile à un ironiste hypocrite de se replier après coup derrière un sens littéral innocent, qu'à un non-ironiste de plaider après coup l'ironie lorsque le sens littéral est manifestement condamnable. La raison en est que la sortie du sens littéral nous prive de principes objectifs d'interprétation, ou du moins en réduit considérablement la portée. Lorsqu'il est « évident » qu'un ironiste voulait signifier autre chose que le sens littéral, il est souvent impossible de démontrer cette évidence.

<sup>486</sup> Rappelons (voir chapitre 1) que c'est l'une des questions que Wittgenstein pose – ironiquement bien sûr – à propos de l'écriture de Platon : n'aurait-il pas été plus simple de dire les choses directement ? Pourquoi en être passé par ces moyens compliqués ?

limpides, et l'intention à l'œuvre dans la dissimulation peut sembler suspecte : comme nous allons le voir, l'*eironeia* de l'ancienne Grèce relevait en partie de la fourberie malveillante. Et cette question – « pourquoi ne pas dire la chose directement ? » – se pose pleinement à propos des modes d'exposition adoptés par Platon et Wittgenstein. Pour le dire dans les termes d'Austin, l'énoncé ironique est donc par excellence le genre d'énoncé susceptible d'être heureux ou malheureux, et il est heureux justement lorsque le destinataire comprend que le rapport à la réalité qu'il implique est malaisément descriptible dans les termes du vrai et du faux. L'énoncé ironique ainsi compris semble relever d'un usage intentionnel du faux, que ce faux soit manifeste ou plus caché, sans qu'on puisse qualifier l'acte de langage lui-même de faux d'une façon pleinement satisfaisante.

Nous n'avons jusque-là évoqué que l'ironie verbale, mais le concept d'ironie a connu certains développements considérables de l'Antiquité à nos jours, et s'est trouvé au cœur de pans entiers de la culture. C'est la raison pour laquelle le concept d'ironie, si suggestif, est aussi ambigu. Un récent travail de psychologie distingue ainsi jusqu'à huit manières culturellement significatives que nous avons de nous référer à l'ironie<sup>487</sup> : a) l'ironie socratique : l'affirmation « je ne sais rien » qui dissimule un certain savoir ; b) l'ironie dramatique, qui provient de l'écart entre la connaissance du spectateur et l'ignorance du personnage ; c) l'ironie cosmique, qui consiste dans le caractère absolument inévitable de certains événements ; d) l'ironie de situation, lorsque la situation diffère cruellement de nos attentes ; e) l'ironie historique, lorsque certaines prévisions, jugées rétrospectivement, exhibent leur fausseté ; f) l'ironie romantique, qui exprime l'impuissance de l'homme face à l'apparent chaos universel, en donnant à l'art le rôle fondamental, g) l'ironie verbale, qui consiste à dire autre chose, et le plus souvent l'opposé, de ce que l'on veut dire ; h) l'ironie d'attitude, qui est une forme de détachement cynique. Le but de l'auteur, qui se réfère implicitement au concept wittgensteinien, est de mettre au jour la ressemblance de famille qui unit tous ces usages.

Il y a certes une distinction très générale entre deux manières de se référer à l'ironie qu'il peut sembler difficile de réduire. Antérieurement à toute classification plus précise, on peut en effet distinguer, comme le fait D.C. Muecke<sup>488</sup>, entre un pôle verbal et un pôle situationnel : c'est-à-dire que nous mobilisons le concept d'ironie tantôt à propos d'un discours, tantôt pour

---

<sup>487</sup> Roger J. Kreuz, *Irony and sarcasm*, The MIT Press essential knowledge series (Cambridge, MA: The MIT Press, 2019).

<sup>488</sup> D.C. Muecke, *The Compass of Irony* (Londres: Methuen & Co Ltd, 1969). p.42.

décrire une certaine situation. La distinction première, selon Muecke, se fait entre ces deux formes d'expression : *il* est ironique, pour parler d'un discours ou plutôt de celui qui l'énonce, et *c'est* ironique. Muecke tâche cependant de dégager trois caractères essentiels de l'ironie : 1. Elle distingue toujours deux niveaux ; 2. Il y a opposition ou incompatibilité entre ces deux niveaux ; 3. Elle implique un élément d'« innocence » : la victime de l'ironie n'est pas consciente de cette dualité. Ces caractères semblent en effet parfaitement convenir aussi bien à l'ironie verbale qu'à l'ironie de situation. Ils fonctionnent aussi pour certaines acceptions bien particulières de l'ironie, comme par exemple l'ironie dramatique : les deux niveaux correspondent à la croyance du personnage sur scène et à la connaissance du spectateur. Contrairement au spectateur, Œdipe ignore la vraie nature du lien qui l'unit à Jocaste. Sa croyance s'oppose à la connaissance qu'a le spectateur : il y a là une ironie dont Œdipe est la victime. Ce sont là des éléments importants pour la constitution de ce que nous nommons « dispositif ironiste ». Œdipe se trouve dans une situation ironique en ceci que son ignorance lui fait précisément accomplir ce qu'il essaie d'éviter absolument. Or cette situation est déterminée avant même sa naissance : sans l'Oracle de Delphes, jamais Laïos n'aurait abandonné son fils, et jamais celui-ci ne se serait retrouvé en situation de ne pas reconnaître son père et sa mère au moment de commettre le parricide et l'inceste. C'est d'ailleurs en fuyant ceux qu'il croit être ses vrais parents qu'après avoir lui-même consulté l'oracle Œdipe fait sur la route la funeste rencontre du vieux Laïos.

Ces caractères esquissent ce qu'on pourrait nommer la structure ironiste, telle qu'on la trouve au fondement d'un certain nombre de fictions, où l'ignorance des personnages joue un rôle fondamental. Bien des exemples pourraient être cités, puisés dans la culture la plus haute ou la plus populaire. Bien des œuvres de Kafka, par exemple, mettent en œuvre une telle structure. Qu'on nous pardonne si c'est dans les aventures de Tintin que nous croyons trouver sous la forme de la fiction l'une des illustrations les plus frappantes d'une telle structure ironiste. Il vaut la peine d'étudier de près la façon dont cette structure s'y trouve déployée, car c'est l'analyse d'un exemple qui nous permettra de faire comprendre mieux que tout autres considérations ce que nous entendons par « structure ironiste ».

Dans *Le Secret de la Licorne*<sup>489</sup>, les protagonistes parviennent à rassembler trois parchemins, légués par l'ancêtre du Capitaine Haddock, dont la combinaison indique, sous la forme d'un message codé, l'emplacement d'un fabuleux trésor. Le message est justement

---

<sup>489</sup> Hergé, *Le secret de la Licorne*, Les aventures de Tintin / Hergé 11 (Tournai: Casterman, s. d.).

énigmatique : il s'agit de le décoder. Il faut d'abord comprendre la mention « de la lumière viendra la lumière », qui indique que c'est la superposition des trois parchemins, lus par transparence devant une puissante source lumineuse, qui donne le message complet : « Trois frères unis. Trois licornes de conserve voguant au soleil de midi parleront. Car c'est de la lumière que viendra la lumière. Et resplendira la † de l'Aigle. 20 37 42 N. 70 52 15 W. » Il faut ensuite interpréter les coordonnées géographiques, et c'est précisément là que les personnages échouent. Pour eux, il est évident que les coordonnées présentes sur les parchemins indiquent l'emplacement de l'épave de La Licorne, dont la fouille devrait permettre de mettre au jour les richesses ensevelies. Une ambitieuse expédition est alors montée, que relate l'album suivant, *Le trésor de Rackham le Rouge*<sup>490</sup>. Aux coordonnées indiquées, les aventuriers découvrent bel et bien l'épave attendue. Leur certitude d'avoir bien déchiffré le message redouble alors, mais, après plusieurs semaines de fouilles infructueuses, ils doivent se rendre à l'évidence : le trésor n'est pas dans les parages, ni dans l'épave, ni sur l'île à proximité de laquelle *La Licorne* a sombré. Puisque les coordonnées indiquent bien l'emplacement de l'épave, la seule hypothèse raisonnable est que le trésor a déjà été pillé. L'expédition n'aura cependant pas été vaine : le rachat par l'Etat du brevet concernant le sous-marin d'exploration inventé spécialement pour l'expédition par le Professeur Tournesol permet au Capitaine Haddock d'acquérir la propriété de son ancêtre, le château de Moulinsart. Et c'est quelques temps plus tard, dans les caves du château, que Tintin comprend la véritable signification des parchemins énigmatiques, en apercevant dans une niche une statue de Saint-Jean l'Évangéliste portant une croix. Ayant découvert une croix au sommet de l'île près de l'épave, Tintin et ses compagnons avaient en vain fouillé les alentours, estimant qu'il devait très probablement s'agir de cette « † de l'Aigle » mentionnée par les parchemins. En passant devant la statue, Tintin a l'intuition d'une signification allégorique : Saint-Jean l'Évangéliste n'est-il pas surnommé « l'Aigle de Patmos », et à ce titre toujours représenté accompagné de cet oiseau ? Le parchemin ne pourrait-il pas faire allusion à cette croix-là ? Dégageant la statue de tout ce qui l'encombre, le Capitaine et lui découvrent un globe à ses pieds. En pressant aux coordonnées de l'île, Tintin découvre un bouton actionnant un mécanisme d'ouverture : le globe est en fait un coffret et les aventuriers stupéfaits y découvrent le trésor qu'ils ont tant cherché. « Et dire, s'exclame le Capitaine, que nous avons été le chercher, là-bas, au bout du monde, alors qu'il se trouvait ici, à portée de

---

<sup>490</sup> Hergé, *Le trésor de Rackham le Rouge*, Les aventures de Tintin 12 (Tournai: Casterman, s. d.).

notre main...<sup>491</sup> ». Mais sans l'expédition apparemment inutile, sans la construction du sous-marin et la fortune du brevet, sans les parchemins retrouvés dans l'épave et qui attestent que le domaine de Moulinsart a été la propriété de son ancêtre, le Capitaine n'aurait jamais acheté le château, et jamais découvert le trésor – trésor devenu entre-temps d'autant plus inutile qu'il n'a pas été directement nécessaire à la fortune du Capitaine, ultime et suprême ironie<sup>492</sup>.

Ici apparaît la particularité essentielle de la structure ironique, à partir de laquelle se développe la narration : des protagonistes se trouvent impliqués dans une succession d'actions ayant un certain but, actions qui échouent au premier degré mais réussissent au second degré, si l'on peut dire. En un certain sens, l'expédition est un échec parce qu'elle ne donne pas lieu au premier degré à la découverte du trésor ; mais au second degré, il n'y a finalement pas de découverte du trésor sans cette expédition. Certes, le trésor était dès le début « à portée de main », mais ce n'est qu'au prix d'un long détour et d'errances apparemment vaines que cette proximité peut seulement être convertie en pleine possession. Le parchemin avait ainsi un double sens : le sens apparent et le sens réel. Le propre de la structure ironiste consiste en ceci que les personnages ne peuvent accéder au sens réel qu'à la condition de passer par le sens apparent : un effet essentiel de la structure ironiste est que l'erreur et l'échec sont les conditions nécessaires de la réussite. Le cheminement ne nous amène pas à un carrefour où il s'agirait de choisir entre deux voies, celle de l'erreur qui ne mène nulle part, et celle de la vérité qui mène

---

<sup>491</sup> À noter que dans le premier volume, c'est une autre situation hautement ironique qui met les héros en possession des trois parchemins. Le deuxième n'est pas retrouvé en possession du terrible Maxime Loiseau alors en fuite, mais dans la collection de portefeuilles d'un extravagant cleptomane et pick-pocket.

<sup>492</sup> C'est dans ce double album qu'on trouve l'illustration la plus magistrale de ce genre d'ironie, mais le procédé est fréquent chez Hergé. Ainsi, dans *L'oreille cassée*, Tintin part vivre des aventures rocambolesques en Amérique du sud à la recherche d'un fétiche volé dans un musée de Bruxelles dont on apprend à la fin qu'il n'a jamais quitté la Belgique. *Les bijoux de la Castafiore* offrent un autre exemple remarquable : tandis qu'elle séjourne au château de Moulinsart, la cantatrice est victime du vol d'une précieuse émeraude (Il y a toujours chez Hergé de l'ironie dans l'ironie : c'est justement pour fuir l'arrivée imminente de la cantatrice – qu'il n'apprécie que modérément – que le Capitaine Haddock emprunte trop précipitamment les escaliers, et chute, victime d'une grave entorse, ce qui implique la pose d'un plâtre, et bien évidemment l'assignation à résidence). Or il se trouve que, comme par hasard, des bohémiens se sont installés récemment près du château. Des préjugés sociaux dont Hergé entend bien montrer l'injustice en font d'abord les coupables désignés. Puis la méfiance s'installe parmi les occupants du château qui se soupçonnent les uns les autres d'être à l'origine du larcin. La Castafiore, attendue à la Scala de Milan, doit finalement se résigner à partir sans que l'émeraude ait été retrouvée. Ce n'est que trois semaines après son départ que Tintin, découvrant dans le journal le titre de l'opéra de Rossini où leur amie vient de faire un triomphe, *La gazza ladra*, est mis sur la bonne piste : l'émeraude avait en fait été « dérobée » par une banale pie, et se trouvait dans un nid sur un arbre du parc. On a souvent critiqué cet album pour sa vacuité et son absence de véritable intrigue. C'est ne pas voir le rôle qu'y joue l'ironie. Encore une fois, l'ironie a fait son lot de victimes, parce que nous avons été joués par les apparences. En comparaison des fausses pistes vraisemblables sur lesquelles nous avons été jetés, la réalité apparaît triviale, ce qui accentue par contraste le grotesque de notre erreur. L'intrigue n'a justement été constituée que par notre agitation et notre manque de réflexion, nos réactions hâtives et mal proportionnées.

au succès. L'enjeu ici n'est pas de choisir entre deux chemins, mais de ne pas s'arrêter prématurément : la fausseté n'est pas ici ce qui interdit l'accès à la vérité, mais précisément ce qui y conduit par des voies étonnantes. C'est bien l'expédition qui livre finalement le trésor, mais pas comme on l'attendait. L'impression étrange produite par le caractère ironique de l'expédition vient du fait que l'on ne parvient pas à appréhender exactement la nécessité du détour. Il y a bien deux niveaux distincts, opposés, où se rencontrent la réalité et l'apparence : l'échec apparent de l'expédition est la condition de sa réussite réelle, et l'apparence est justement ce qui constitue la motivation des protagonistes. Ceux-ci finissent par réussir du fait de s'être trompés tout au long de l'intrigue, et ils n'auraient jamais mis sur pied l'expédition s'ils n'avaient été dès le début les jouets de l'apparence et de l'erreur. Et leur réussite n'a rien d'accidentel, mais découle au contraire nécessairement de l'enchaînement lui aussi nécessaire des erreurs. C'est en cela que la réussite de l'expédition au second degré a quelque chose d'inconfortable : elle montre en quel sens l'erreur a été la condition du succès, en quel sens l'apparence fautive a conduit à la réalité. L'intrigue ironique ne se replie pas sur elle-même comme une simple boucle, mais comme un ruban de Moebius, ou comme les constructions impossibles d'Escher. C'est un objet paradoxal.

Quel rapport y a-t-il entre la structure ironiste, telle qu'elle est manifestée par cet exemple, et le dispositif ironiste, dont nous prétendons qu'il structure de part en part l'écriture de Platon et de Wittgenstein ? Pour le dire le plus grossièrement avant de l'examiner en détail : le mode d'exposition utilisé par Platon et Wittgenstein n'est pas celui de l'enseignement direct d'une vérité philosophique, mais de la mise en œuvre d'un cheminement à la recherche de la vérité où les erreurs ne constituent pas des obstacles, mais autant d'étapes nécessaires. Chez Platon et Wittgenstein, les fausses pistes ne sont pas celles que l'on croit : la recherche de la vérité suppose des détours compliqués, une errance apparente, et peut donner l'impression du tâtonnement. Pour atteindre le vrai lui-même, il faut d'abord accepter d'être joué par les apparences du vrai, se faire humble face aux obstacles sans rien perdre de son désir et de sa confiance dans une réussite à venir. Cette mise en œuvre du cheminement vers le vrai suppose une mise en scène, et c'est là qu'apparaît la question de l'écriture philosophique.

L'idée qu'il est difficile d'attribuer à ces auteurs les thèses qu'on trouve dans leur œuvre relève d'abord de l'ironie verbale ; c'est-à-dire que nous avons affaire à des discours ironiques, des discours qui, pour reprendre la définition rhétorique de l'ironie, font semblant de dire une chose mais en disent en réalité une autre. Autrement dit, nous avons affaire à des discours qui manipulent les apparences, qui donnent l'apparence de ce qu'ils ne sont pas. Cette structure

ironique suppose une victime ignorante et innocente. Cela suppose que Platon et Wittgenstein veulent dire quelque chose, mais que la bonne manière, pour ce faire, n'est pas de le dire directement. Il faut alors faire passer le lecteur par un certain nombre d'étapes.

Une première remarque que nous pouvons avancer ici à propos de ce que nous nommons « dispositif ironiste » est que ce dispositif implique conjointement ces deux sortes d'ironie. Plus précisément, le dispositif ironiste dont nous parlons ici provient de l'adéquation entre un discours et une situation : Platon et Wittgenstein ont conscience d'une situation ironique et l'expriment par un discours ironique. Cette situation ironique concerne les limites du langage, et plus exactement la manière dont nous pensons que le langage parle de la réalité.

L'ironie est massivement présente dans le corpus platonicien, de la façon la plus visible sous la forme de l'ironie socratique, et de façon moins évidente mais tout aussi importante sous la forme de procédés qui sont caractéristiques du style des dialogues. L'objet de cette première section est de montrer : d'une part, les différentes manières selon lesquelles le texte platonicien est ironique, et d'autre part de montrer que Wittgenstein a recours à des procédés du même genre.

### III.B.2 – L'ironie socratique

L'ironie socratique constitue bien évidemment l'indice le plus manifeste de la présence du dispositif ironiste chez Platon. On entend généralement par « ironie socratique » l'affirmation fréquente par Socrate de son non-savoir, mais d'autres interventions socratiques sont également considérées comme ironiques. À défaut de pouvoir en donner une recension exhaustive, on peut en relever ici quelques exemples significatifs.

À de très nombreuses reprises, Socrate<sup>493</sup> déclare qu'il ne sait rien. Cette affirmation se produit, soit directement et littéralement, soit de façon plus indirecte mais tout aussi claire lorsque Socrate s'en remet à la figure d'un grand savant auprès de qui il compte apprendre. Dans le *Théétète*, ce non-savoir est posé comme condition de l'art du maïeuticien. Comme Socrate l'explique à son interlocuteur, de même que « ce sont celles qui sont désormais

---

<sup>493</sup> Rappelons que nous considérons ici toujours par défaut le personnage des dialogues, et jamais le Socrate historique, sauf mention contraire.

incapables d'avoir des enfants qui accouchent les autres<sup>494</sup> », c'est en tant qu'il est incapable lui-même de produire des connaissances que Socrate est en mesure d'en faire accoucher les autres :

je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir, que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent<sup>495</sup>.

La position apparemment modeste de Socrate s'affirme aussi face à tous ceux qui jouissent de la réputation d'être savants ou qui prétendent à cette qualité, notamment les éristiques et les sophistes. Lorsqu'il est confronté à des personnages comme Euthydème ou Gorgias, Socrate se place le plus souvent dans la situation de l'étudiant animé d'un ardent désir d'apprendre, mais par un procédé récurrent, ce sont ceux qui se présentaient au début comme savants qui sont révélés à la fin comme ignorants. Si dans certains cas l'affirmation socratique du non-savoir paraît sincère, il est difficile de n'y pas voir dans d'autres une moquerie pure et simple vis-à-vis de l'interlocuteur, notamment lorsque Socrate réhausse l'aveu de sa propre ignorance de compliments tout à fait outranciers vis-à-vis de ses adversaires les plus malveillants. Par ailleurs, indépendamment de ces déclarations à propos de son savoir et de celui, supposé, de ses opposants, Socrate a l'habitude de proposer des thèses paradoxales, au point que ses interlocuteurs – tout comme les lecteurs – peuvent avoir du mal à considérer qu'il s'exprime sérieusement.

Ce thème de l'ironie socratique semble avoir joué un rôle majeur dans la constitution et le développement du concept d'ironie en général. Comme le montre Vlastos, le champ sémantique de l'*eironeia* est au Vème siècle avant notre ère à peu près aussi large que celui de notre expression « faire semblant » (*pretending*). Le plus souvent, l'*eironeia* est pratiquée dans l'intention de tromper. C'est en ce sens que le mot est utilisé par Aristophane<sup>496</sup>, mais aussi parfois par Platon, notamment dans les *Lois* (908e) où le terme correspond littéralement à l'hypocrisie. Par ailleurs, chez Aristote et surtout Théophraste, l'*eironeia* correspond à la feinte fourbe. Certes, l'acception non péjorative de l'*eironeia* est attestée, que ce soit par la définition purement formelle de la *Rhétorique à Alexandre*, ou par l'usage platonicien le plus régulier, mais il ne semble pas qu'il s'agisse de l'usage principal. En revanche, le terme évoluant, la dimension péjorative disparaît ensuite peu à peu, et lorsque Cicéron forge le mot *ironia* sur le

---

<sup>494</sup> *Théétète*, 149b.

<sup>495</sup> *Théétète*, 150c.

<sup>496</sup> *Guêpes* 174, *Oiseaux* 1211 ; *Nuées* 449.

modèle du terme grec, il le définit certes comme une dissimulation, mais élégante et raffinée, « urbaine » selon le terme latin<sup>497</sup>. En l'absence de certitudes sur les raisons de cette transformation, Vlastos suggère que c'est la valorisation de l'*eironeia* socratique qui en est la cause principale.

L'ironie socratique est cependant loin d'être univoque. D'abord, si personne ne conteste plus le caractère ironique de Socrate, tous les commentateurs anciens n'ont pas admis la présence de l'ironie socratique dans les dialogues, notamment du fait de sa connotation de dissimulation malveillante. Aspasius remarque ainsi que Socrate ne revendique jamais lui-même l'ironie, mais en est accusé par ses adversaires<sup>498</sup>. Cela signifie qu'il n'y aurait aucune duplicité chez Socrate, que tout ce qu'il affirme devrait être pris pour argent comptant. Par ailleurs, si Socrate nous apparaît souvent ironique, il ne l'est manifestement pas toujours. C'est le cas, par exemple, dans le *Phédon*, où rien ne laisse penser que Socrate pourrait ironiser d'une façon ou d'une autre. Plus généralement, déterminer à quel moment Socrate est ironique n'est pas forcément chose aisée, d'autant qu'il semble bien ironiser de plusieurs manières différentes. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère que toute ironie vraiment réussie doit entretenir l'ambiguïté. La ruse suprême de l'ironiste, habile à manipuler les apparences, peut bien être justement de donner l'apparence de l'ironique à ce qui ne l'est pas du tout, pour mieux se moquer de l'interprète superficiellement soupçonneux.

Comme le remarque David Sedley, certains des commentateurs qui tiennent à voir en Socrate un porte-parole de Platon préfèrent ne pas le voir trop ironiser. Cette option anti-ironiste reste cependant très minoritaire, car « elle implique l'abandon d'un outil analytique extrêmement puissant, un outil qui permet au commentateur de chercher loin sous la surface des paroles de Socrate le message véritable de Platon<sup>499</sup> ». Les commentateurs ont en général plutôt tendance à envisager l'ironie socratique en suggérant que les déclarations de Socrate sont *en un sens* fausses et *en un sens* vraies. Cette dernière considération peut être éclairée par la distinction que propose Vlastos entre ironie *simple* et ironie *complexe*. Dans l'ironie simple, le signifié ne correspond pas à ce qui est dit. Par exemple, l'exclamation déjà citée « quel temps superbe ! », prononcée un jour de tempête, relève de l'ironie simple. Dans l'ironie complexe en revanche, « ce qui est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est

---

<sup>497</sup> « urbana dissimulatio » (Marcus Tullius Cicero, *De l'orateur*, éd. et trad. par Edmond Courbaud, 10. tirage, Collection des Universités de France (Paris: Les Belles Lettres, 2019). 2.67)

<sup>498</sup> Voir David Sedley, « L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens », in *La forme dialogique chez Platon: évolution et réceptions*, éd. par Frédéric Cossutta, Michel Narcy, et Collège international de philosophie, Collection Horos (Grenoble: J. Millon : Diffusion Harmonia Mundi, 2001), 5-19.

<sup>499</sup> Sedley. p.15.

signifié<sup>500</sup> ». L'affirmation socratique du non-savoir relèverait justement de cette ironie complexe : lorsqu'il affirme ne rien savoir, Socrate dit en fait deux choses, l'une vraie et l'autre fausse. L'affirmation du non-savoir est pour lui un moyen d'affirmer un savoir d'une autre sorte. En fait, le savoir affirmé par Socrate consiste dans sa lucidité vis-à-vis des limites du savoir entendu au sens ordinaire. Il dit donc vrai lorsqu'il dit qu'il ne sait rien, car il juge insuffisante sa certitude épistémique. Néanmoins, il ne s'agit pas là d'une vérité au premier degré : c'est un effet d'ironie complexe. Socrate s'adresse à ses interlocuteurs et leur dit en substance : je ne sais rien, au sens où vous entendez le mot « savoir ». Les interlocuteurs sont victimes de l'ironie en ce qu'ils sont prisonniers d'une certaine opinion qui rend paradoxale l'affirmation socratique. C'est ce caractère paradoxal qui peut conduire l'auditeur à comprendre l'affirmation socratique comme un effet d'ironie simple. Mais ce faisant, il est encore victime de l'ironie, car en comprenant l'affirmation socratique comme ironie simple, l'auditeur croit que Socrate dit faux, qu'il dissimule sa science derrière une modestie de façade, alors que c'est précisément cette prétendue science qui est l'objet de l'ironie : ce que Socrate affirme littéralement est vrai, et néanmoins, pour en saisir le sens, il ne faut pas le comprendre littéralement. Les interlocuteurs sont déstabilisés ; comment pourrait-il en être autrement ? Ce que l'ironie socratique ainsi comprise manifeste, c'est justement, pour reprendre un concept mis en avant par Monique Dixsaut, la différence du vrai savoir. Celui qui sait qu'il ne sait pas sait, par-là, bien mieux – et non pas bien plus – que tous ceux qui croient savoir ce qu'ils savent ou qui n'en ont qu'une opinion vraie. Le propre de l'ironie est là : il ne s'agit pas d'un savoir dissimulé – Socrate ne pratique pas la feinte fourbe – mais de l'affirmation du savoir authentique, par la négation de l'illusion du savoir. Il n'y a ici aucune tromperie : Socrate ne dissimule pas son savoir, mais au contraire ne cesse de l'exhiber – encore faut-il ouvrir les yeux pour bien le voir ; et ce savoir particulier, Socrate ne peut justement le montrer qu'en disant qu'il ne sait pas, puisque c'est justement en cela que consiste son savoir, et « son seul pouvoir de rendre meilleur se limite à transmettre ce savoir<sup>501</sup> ». Le Socrate ironiste des dialogues socratiques ne communique pas des opinions, même vraies, mais libère au contraire de toutes les opinions, ou les fait du moins apparaître pour ce qu'elles sont : des opinions, et non un authentique savoir. On est ainsi victime de l'ironie socratique aussi longtemps que l'on croit à une certaine forme simple de l'ironie socratique, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on croit que

---

<sup>500</sup> Vlastos, *Socrate*. p.50.

<sup>501</sup> « Thalès ou Socrate, qui commence ? ou : de l'ironie » in Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 1 (Paris: Vrin, 2000). p.36.

Socrate dissimule son savoir en affirmant ne rien savoir, car ce qui empêche l'interlocuteur de le comprendre « au premier degré », ce n'est justement rien d'autre que l'opinion dont il est encore captif. Tel est le fonctionnement étrange de l'ironie, ou encore son caractère paradoxal au sens strict du terme. Celui qui comprend le Socrate ironique est celui qui comprend ce que Socrate veut dire lorsqu'il dit qu'il ne sait rien, c'est-à-dire lorsqu'il affirme savoir quelque chose sans pour autant rien dissimuler de ce savoir en disant qu'il ne sait rien, et qui comprend qu'il n'y a là aucune contradiction. Autrement dit, celui qui comprend Socrate, ce n'est pas celui qui comprend ses propositions, mais celui qui *le* comprend lorsqu'il dit qu'il ne sait rien<sup>502</sup>.

C'est cette distinction entre comprendre une certaine proposition et comprendre celui qui l'énonce qui rend le concept d'ironie socratique malaisément théorisable, ou du moins non formalisable. La question se pose alors de savoir dans quelle mesure les considérations sémantiques peuvent nous éclairer. Vlastos insiste tout particulièrement sur l'ironie verbale et s'appuie sur des considérations sémantiques pour définir l'ironie complexe. Cela se traduit par le retour à une acception « première » de l'ironie, comprise comme le procédé consistant à exprimer ce que l'on veut dire en disant l'opposé, mais cette démarche est doublement contestable. D'abord elle se fonde sur la définition rhétorique – au sens restreint – de l'ironie, mais l'histoire de l'*eironeia* indique bien que ce sens-là ne peut être considéré comme « premier » qu'au prix d'une décision arbitraire. Cette acception-là présente simplement l'avantage de se prêter plus facilement à une formalisation, de donner la meilleure prise aux outils de l'analyse logique. S'il s'avère que le concept d'ironie est difficilement analysable, on se facilite beaucoup la tâche en le réduisant à ce qui se prête le mieux à une telle analyse. Ceci nous conduit à la deuxième difficulté : l'acception sémantique ici envisagée replie complètement l'ironie sur l'antiphrase. Certes, l'antiphrase est un mode d'expression ironique privilégié, mais les deux notions sont bien distinctes. Monique Dixsaut souligne très justement, exemple à l'appui, qu'on peut tout à fait être féroce-ment ironique sans dire le contraire de ce qu'on veut dire. Ainsi, dans le cas où quelqu'un intitulerait un article « Le transcendantal kantien selon Bouvard et Pécuchet », l'ironie ne reposerait pas sur l'antiphrase. On pourrait ainsi vouloir souligner la médiocrité habituelle des commentaires sur le transcendantal kantien, ou encore manifester la vacuité d'un concept obscur rétif à toute interprétation sérieuse, ou bien même les deux à la fois, ou encore autre chose. Cela montre que la réduction de l'ironie à

---

<sup>502</sup> Le parallélisme entre cette formulation et la proposition 6.54 du *Tractatus* est évidemment intentionnel. Nous y reviendrons dans une section ultérieure.

l'antiphrase ou du moins à son caractère uniquement verbal manque l'essence de l'ironie. Mais en quoi cette essence consiste-t-elle donc ? « Dans les deux cas, répond Dixsaut, il s'agit de réduire à néant une prétention<sup>503</sup> ». Nous tenons là quelque chose de beaucoup plus intéressant et de beaucoup plus satisfaisant pour rendre compte de ce que nous appelons « dispositif ironiste ».

L'exemple de Dixsaut est particulièrement bien choisi, dans la mesure où il découle presque directement de Flaubert ; or, non seulement ce dernier est sans conteste l'un des très grands maîtres de l'ironie, mais on peut également constater que chez lui, l'ironie explore le plus souvent des voies beaucoup plus subtiles que celles de l'antiphrase. Nous nous permettons ici une très brève parenthèse, mais elle s'inscrit dans le cadre de notre approche stylistique, et elle rend selon nous très clair, à partir d'un exemple précis, quelle est la finalité d'un dispositif ironiste et à quel type de moyens littéraires un tel dispositif peut recourir.

L'une des plus grandes réussites du style ironiste de Flaubert est le chapitre de *Madame Bovary* relatant les comices agricoles à Yonville<sup>504</sup>. L'essentiel du dispositif ironiste à l'œuvre dans le chapitre provient de la mise en parallèle et de l'intrication de deux situations ainsi que des discours qui les accompagnent. D'une part se tient la grande fête qui met en effervescence la petite bourgade, et où des notables, archétypes de la bêtise bourgeoise, se trouvent réunis avec le petit peuple ahuri et inculte des campagnards. Mais une scène privée se détache de ce cadre public : Emma et Rodolphe se sont en effet placés en retrait pour suivre les événements plus à leur aise depuis la fenêtre d'une salle vide au premier étage de la mairie. Ils ne sont pas encore amants, mais la scène est l'occasion de l'entrevue décisive qui les rapproche. C'est cette disposition qui rend possible l'effet narratif à l'origine de toute l'ironie du chapitre : nous sommes en effet en mesure de suivre à la fois ce qui se passe sur la place du village (le discours solennel du Conseiller de Préfecture, du président Derozerays, la remise des prix, etc.) et ce qui a lieu dans l'intimité de la salle des délibérations où se sont réfugiés les deux futurs amants. Flaubert rapporte alternativement les propos tenus publiquement sur la place, et la conversation intime d'Emma et de Rodolphe. À l'abstraite minauderie de leurs considérations sur l'amour et le bonheur se heurte la concrète trivialité des comices, où il n'est question que de progrès matériel, de prospérité économique, et de techniques agricoles. L'aimable mièvrerie de la conversation privée est sans cesse recouverte ou interrompue par l'irruption des propos

---

<sup>503</sup> Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*. p.41.

<sup>504</sup> *Madame Bovary*, deuxième partie, chapitre VIII, in Gustave Flaubert, *Oeuvres. I*, Bibliothèque de la Pléiade 36 (Paris: Gallimard, 2003).

extérieurs, non moins ineptes, mais qui tranchent par leur caractère trivial en comparaison des envolées sentimentales des deux amants. Emma et Rodolphe sont si absorbés par leur conversation qu'ils ne prêtent plus aucune attention aux événements extérieurs, mais le narrateur continue féroce­ment de rapporter ce qu'ils pourraient entendre. Ainsi, à l'instant même où Rodolphe déclare fébrilement son amour, on remet un prix de soixante francs à des éleveurs de cochons :

Du magnétisme, peu à peu, Rodolphe en était venu aux affinités, et, tandis que M. le président citait Cincinnatus à sa charrue, Dioclétien plantant ses choux, et les empereurs de la Chine inaugurant l'année par des semailles, le jeune homme expliquait à la jeune femme que ces attractions irrésistibles tiraient leur cause de quelque existence antérieure.

– Ainsi, nous, disait-il, pourquoi nous sommes-nous connus ? quel hasard l'a voulu ? C'est qu'à travers l'éloignement, sans doute, comme deux fleuves qui coulent pour se rejoindre, nos pentes particulières nous avaient poussés l'un vers l'autre.

Et il saisit sa main ; elle ne la retira pas.

« Ensemble de bonnes cultures ! » cria le président.

– Tantôt, par exemple, quand je suis venu chez vous...

« À M. Bizet, de Quincampoix. »

– Savais-je que je vous accompagnerais ?

« Soixante et dix francs ! »

– Cent fois même j'ai voulu partir, et je vous ai suivie, je suis resté.

« Fumiers. »

– Comme je resterais ce soir, demain, les autres jours, toute ma vie !

« À M. Caron, d'Argueil, une médaille d'or ! »

– Car jamais je n'ai trouvé dans la société de personne un charme aussi complet.

« À M. Bain, de Givry-Saint-Martin ! »

– Aussi, moi, j'emporterai votre souvenir.

« Pour un bélier mérinos... »

– Mais vous m'oublierez, j'aurai passé comme une ombre.

« À M. Belot, de Notre-Dame... »

– Oh ! non, n'est-ce pas, je serai quelque chose dans votre pensée, dans votre vie ?

« Race porcine, prix *ex æquo* : à MM. Lehéris­sé et Cullembourg ; soixante francs ! »

Il n'y a pas ici d'antiphrase. L'opposition des deux discours n'est pas sémantique. En revanche, la confrontation des deux discours, en faisant voir chacun sous le jour de l'autre, en fait apparaître réciproquement la vanité. Par leur incommensurabilité, les deux discours se rejettent l'un l'autre : sur le fond des Comices, celui des amoureux est d'une pathétique mièvrerie ; sur le fond de la conversation sentimentale, les propos des Comices sont d'une outrageuse vulgarité. Replié sur lui-même, chaque discours tient par sa logique propre, et ceux qui les profèrent ne peuvent en appréhender les limites. Tout le rôle du narrateur est justement ici de nous les faire entendre simultanément, et c'est cette polyphonie qui nous fait nous rendre compte à quel point chacune de ces deux paroles, pourtant sûre de sa plénitude, sonne creux. L'effet a été sciemment calculé par Flaubert, qui l'explique dans sa correspondance avec Louise Colet :

Si jamais les effets d'une symphonie ont été reportés dans un livre, ce sera là. *Il faut que ça hurle par l'ensemble*, qu'on entende à la fois des beuglements de taureaux, des soupirs d'amour, et des phrases d'administrateurs. [...] J'arrive au dramatique rien que par l'entrelacement du dialogue et les oppositions de caractère<sup>505</sup>.

Ainsi, Flaubert produit souvent l'ironie par la confrontation de l'éthéré et du trivial. Il n'y a qu'à considérer comme le geste tendre et chaste des deux amants mêlant leurs doigts dans un élan d'amour est malignement profané par ce patronyme outrageant de « Cullembourg »<sup>506</sup>, éleveur de porcs.

Ce détour était nécessaire : il nous permet d'élargir la perspective sur l'ironie, là où, bien au contraire, les approches philosophiques ont tendance à la réduire. L'ironie ne consiste pas à dire le contraire de ce que l'on veut dire – c'est là seulement une de ses formes les plus faciles. Elle consiste bien plutôt, comme le suggère Dixsaut, si ce n'est à réduire à néant une prétention, du moins à la signaler comme telle. Si l'ironie socratique est complexe, c'est donc à un degré encore supérieur à ce que la distinction proposée par Vlastos permet de penser, parce qu'elle le fait à un niveau où elle ne peut que manquer l'essence de l'ironie. L'entreprise de réduire à néant les prétentions implique en effet de dépasser le niveau sémantique du simplement verbal. C'est aussi la raison pour laquelle le concept d'ironie peut être, comme le dit de façon très révélatrice le titre de la thèse de Kierkegaard<sup>507</sup>, « constamment rapporté à Socrate ». L'ironie pouvant apparaître comme un concept fuyant, les différentes tentatives de théorisation de l'ironie s'accommodent en général assez difficilement de la continuité qu'il y aurait entre l'*eironeia* ancienne et les autres formes culturellement significatives de l'ironie. La force de l'entreprise de Kierkegaard est justement d'indiquer en quoi ce concept d'ironie, pour être justement pensé, doit être rapporté constamment à Socrate, mais cela fait apparaître immédiatement un problème : comment un concept général et abstrait peut-il être pensé en tant que concept s'il s'avère que sa généralité est pensée au moyen du rapport à un individu contingent ? Comme l'écrit Dixsaut, « Socrate n'est que cet effort incessant et total d'incarnation du concept d'ironie, le concept d'ironie ne trouve sa présentation authentique et complète qu'en la personne de Socrate<sup>508</sup> ». Cela signifie que l'ironie peut et doit être définie

---

<sup>505</sup> Gustave Flaubert, *Correspondance. 2: Juillet 1851 - décembre 1858*, éd. par Jean Bruneau, Bibliothèque de la Pléiade 284 (Paris: Gallimard, 1999). p.449.

<sup>506</sup> Dans une veine similaire, dans l'*Education sentimentale*, le rendez-vous de Frédéric avec Madame Arnoux doit avoir lieu « rue Tronchet ».

<sup>507</sup> Sören Kierkegaard, « Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate », in *Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard*, trad. par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, vol. 2 (Paris: Editions de l'Orante, 1975)..

<sup>508</sup> Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*. p.21.

en fonction de la figure et de l'œuvre de Socrate. Mais du même coup, cela implique que la position ironiste est constitutive de celle du philosophe lui-même. L'ironie socratique n'est pas accidentelle : elle est essentiellement liée à la philosophie en ceci que le type d'effet que cherche à produire la philosophie dans sa vigueur native implique un dispositif ironiste qui n'est pas à proprement parler une méthode. En l'occurrence, la prétention qu'il s'agit de mettre au jour est celle de l'opinion qui se prend pour le savoir. De ce point de vue « Socrate » pourrait être le nom générique des philosophes, un peu à la manière dont « César » est celui de tous les empereurs romains. Pour un philosophe, ne pas adopter l'attitude ironiste revient inmanquablement à tomber dans un dogmatisme qui ne peut être que celui de l'opinion : en affirmant savoir, il exhibe en effet son ignorance de la différence du vrai savoir vis-à-vis de l'opinion.

Nous avons insisté fortement sur le caractère non sémantique de l'ironie ainsi entendue, et sur la nécessité de ne pas réduire l'ironie à l'ironie verbale. Cela ne signifie toutefois pas que l'ironie serait hors-langage. Bien au contraire, l'ironie ne peut avoir lieu autrement que dans et par le discours. Mais ce que l'on entend habituellement par ironie « verbale » réduit l'ironie à quelques procédés sémantiques très simples et manque en cela l'essentiel de l'efficacité ironique. Par ailleurs, cette catégorisation implique l'existence d'une ironie « non-verbale », comme si ce qui se joue dans certaines ironies comme l'ironie dramatique ou l'ironie de situation pouvait se jouer ailleurs que dans le discours. Dans le cas qui nous intéresse, cet aspect de l'ironie est encore rehaussé par le fait que la prétention qu'il s'agit de mettre au jour est celle du langage lui-même, et en particulier le langage du philosophe. Or il va de soi que le philosophe ne dispose d'autres ressources pour dénoncer les prétentions de son langage si ce n'est son propre langage lui-même. La question des limites du langage, lorsqu'elle se trouve au cœur de la démarche d'auteurs comme Platon et Wittgenstein, impose donc d'une manière ou d'une autre le dispositif ironiste.

### III.B.3 – L'anonymie

Le brouillage de l'attribution des thèses est un des moyens les plus efficaces pour mettre en évidence la vaine prétention au savoir. L'auteur indique du moins par là qu'il n'assume lui-même aucune position dogmatique. L'ironie socratique en général est le moyen le plus

manifeste employé par Platon à cette fin, mais il est loin d'être le seul. L'anonymie est un autre trait de style par lequel l'auteur peut produire un tel effet. Elle appartient en cela pleinement au dispositif ironiste. Or ce trait de style tout à fait particulier se retrouve très directement chez Platon et peut-être de façon plus incidente ou indirecte chez Wittgenstein.

Il faut d'abord rappeler les usages de l'anonymie dans l'ancienne Grèce. Sont en effet désignés comme anonymes<sup>509</sup> : 1. celui dont on connaît le nom sans le nommer (par exemple les Erynie chez Euripide, qu'on ne nomme pas afin de ne pas les invoquer) ; 2. ce dont on parle qui n'a pas reçu de nom et qu'il est donc difficile de discerner (comme les différentes espèces d'eaux dans le *Timée* (60a3)) ; 3. ce dont le nom a été oublié, ou n'a pas marqué (les morts anonymes, opposés aux morts glorieux, et en tant que tels interchangeables – ainsi du soldat inconnu, anonyme, représentant tous ceux dont la mort a été oubliée).

Chez Platon, l'anonymie est devenu un sujet d'études à part entière. On peut citer par exemple les contributions rassemblées par Gerald Press autour de la question : « qui parle pour Platon »<sup>510</sup> ? Mais c'est depuis l'Antiquité que l'anonymie platonicienne place les interprètes face à une énigme. Platon ne s'exprimant pas en son nom propre, la question de la présence ou non de ses porte-paroles dans les dialogues devient en effet cruciale. La question est d'autant plus difficile que ce problème de l'anonymie de Platon ne se pose manifestement pas de façon univoque dans tous les dialogues. L'anonymie platonicienne constituant aujourd'hui un très vaste objet d'études, nous ne pouvons l'exposer ici en détail. Il s'agit toutefois d'un élément majeur du dispositif ironiste, et à ce titre, il convient d'en indiquer les traits saillants.

Chez Platon, l'anonymie se manifeste principalement de deux façons :

1) L'absence de l'auteur.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Platon, alors qu'il donne la parole à tant de personnages, célèbres, obscurs, ou encore fictifs, est lui-même absent des dialogues, et a symboliquement, mais très clairement, marqué son absence par cette allusion du *Phédon* déjà citée<sup>511</sup>. Tout indique donc que cette absence est délibérée, et nous devons essayer de percer les

---

<sup>509</sup> Marie-Laurence Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in *La forme dialogue chez Platon: évolution et réceptions*, éd. par Frédéric Cossutta, Michel Narcy, et Collège international de philosophie, Collection Horos (Grenoble: J. Millon : Diffusion Harmonia Mundi, 2001), 69-98..

<sup>510</sup> Press, *Who speaks for Plato?*

<sup>511</sup> « Platon, je crois, était malade... »

raisons d'un tel choix, ainsi que mettre en évidence sa signification philosophique. Cette anonymie générale peut donner l'impression que Platon a voulu couper tout lien entre son œuvre et ses conceptions propres. Comme le remarque Edelstein, « en refusant d'assumer la responsabilité des vues qu'il expose, il [Platon] donne l'impression que l'histoire qu'il raconte n'est pas la sienne<sup>512</sup> ». Ce choix de l'anonymie, mis en perspective avec ce que sous-entend Platon dans certaines lettres, semble devoir nous prévenir absolument d'attribuer à Platon les conceptions exposées dans les dialogues. Une telle séparation entre l'œuvre et les conceptions inaccessibles de l'auteur n'en est que plus énigmatique : de toute évidence, cette anonymie n'est pas une caractéristique accessoire ou secondaire du corpus platonicien. Au contraire, il s'agit d'un élément dont la compréhension est absolument nécessaire pour comprendre le projet philosophique de Platon. L'anonymie n'est pas un trait de style contingent, mais un élément essentiel du discours platonicien. S'il existe quelque chose comme une leçon platonicienne dans les dialogues, l'anonymie en constitue sans aucun doute une condition *sine qua non*.

L'interprétation de cette anonymie générale est d'autant plus délicate que la mise en scène des dialogues, en attribuant à certains personnages une fonction privilégiée ou un rôle éminent, fait naître la tentation d'y voir des porte-paroles indirects de l'auteur. Si Platon ne parle pas en son nom propre, alors il paraît difficile de ne pas poser la question : qui parle pour lui ? La solution la plus simple – on pourrait même dire simpliste – est de voir dans le personnage de Socrate ce porte-parole naturel, mais cette solution soulève immédiatement d'assez nombreuses difficultés. Certes, ce que nous savons du Socrate historique tend à montrer que Platon lui fait souvent tenir un discours qui n'aurait manifestement pas pu être le sien. Par ailleurs, dans de nombreuses situations, Socrate défend une position qu'il est difficile de ne pas attribuer à Platon. C'est le cas par exemple de l'opposition entre Socrate et Thrasymaque au premier livre de la *République*. La présence de la voix de Platon y est d'ailleurs suggérée par un choix qui peut paraître étonnant : l'auteur a en effet choisi, pour baptiser les deux jeunes « alliés » de Socrate, les noms de ses propres frères, Glaucon et Adimante<sup>513</sup>, comme pour marquer, en creux, sa présence personnelle.

---

<sup>512</sup> Ludwig Edelstein, « Platonic Anonymity », *The American Journal of Philology* 83, n° 1 (janvier 1962): 1-22, <https://doi.org/10.2307/291776>. p.1.

<sup>513</sup> Platon fait intervenir d'autres membres de sa famille dans les dialogues, indices d'une présence indirecte de l'auteur : Charmide est son oncle ; Antiphon, narrateur du *Parménide*, est son demi-frère ; Critias serait peut-être Critias le tyran, un cousin éloigné.

L'attribution à Platon des paroles du personnage de Socrate pose néanmoins problème dans la mesure où la position philosophique du Socrate dramatique n'est pas du tout univoque, et reste même en définitive indécidable. Elle ne peut en aucun cas être réduite à une position philosophique déterminée dont on pourrait dire qu'elle est celle de Platon. L'attribution des paroles de Platon à ce qui pourrait se présenter comme son principal porte-parole ne fait donc que déplacer le problème. Par ailleurs, on peut être tenté de comprendre l'effacement progressif de la figure de Socrate dans un sens opposé. Dans les dialogues de la maturité en effet, Socrate n'est pas toujours l'intervenant principal. Dans le *Sophiste*, c'est l'Étranger d'Élée qui mène la discussion, et Socrate, après ses interventions dans les premières pages, n'est plus présent que comme un auditeur silencieux. Cette distribution se répète dans le *Politique*, à la seule différence que Socrate prononce une très brève réplique conclusive<sup>514</sup>. Même chose dans le *Timée* et le *Critias* : la forme-dialogue s'efface devant un exposé macrologique, dont Socrate n'est que l'auditeur. Le *Philèbe* constitue justement l'exception parmi ces dialogues de vieillesse<sup>515</sup>, ce qui lui confère un statut à part : il est l'œuvre dans laquelle Platon a choisi de faire briller la figure de son maître de ses derniers feux, avec un éclat tout particulier. Dans les *Lois*, l'œuvre ultime, la figure de Socrate est pour la première fois totalement absente, et c'est un autre « Étranger » qui prend le relais. On pourrait justement voir dans cet effacement et cette substitution progressifs une preuve que Socrate n'est pas le porte-parole de Platon. La parole de l'auteur serait justement mieux incarnée par ces deux nouveaux personnages d'étrangers. Et ces derniers ont justement pour point commun d'être anonymes. Pourquoi, alors que Platon semble par ailleurs n'avoir aucune difficulté à baptiser ses personnages, a-t-il délibérément choisi de ne pas nommer les étrangers ? Cela nous conduit à notre point suivant.

## 2) La présence de locuteurs ou d'allocutaires anonymes

Marie-Laurence Desclos identifie quatre manières différentes selon lesquelles l'anonymie est présente dans les dialogues<sup>516</sup> :

a) L'allocutaire anonyme : il arrive que Socrate soit le narrateur, mais dans ce cas, à qui s'adresse-t-il ? (*Lysis*, *Charmide*, *République*). De même, on peut se demander à qui parle Céphale dans le *Parménide* ?

---

<sup>514</sup> *Politique*, 311c.

<sup>515</sup> C'est précisément cette raison qu'invoquent certains commentateurs pour contester la chronologie des dialogues, en refusant de voir dans le *Philèbe* un dialogue tardif.

<sup>516</sup> Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon ».

b) L'interlocuteur sans nom propre : un certain nombre de personnages interviennent directement sans être nommés. Ils sont anonymes au sens propre du terme. C'est le cas de l'ami de Socrate du *Protagoras*, d'Apollodore dans le *Banquet*, du serviteur du *Ménon*, du serviteur lisant le dialogue dans le *Théétète*, du serviteur invitant Socrate à prendre le poison dans le *Phédon*, de l'exécuteur de la sentence, des deux étrangers enfin, celui d'Elée dans le *Sophiste* et le *Politique*, et celui d'Athènes dans les *Lois*.

c) L'interlocuteur « censé être présent dans un autre dialogue, et qui n'est ici désigné que par son absence », comme le quatrième convive du *Banquet*.

d) celui dont on ne se souvient plus du nom : le porte-parole de l'argument des contraires dans le *Phédon*, mais aussi Théétète dans le *Théétète*, et Antiphon dans *Parménide*.

Il y a donc bien là un trait de style majeur, qui a été déjà remarqué et imité par les anciens. Mais quelle signification philosophique ce trait de style revêt-il ? On peut faire à ce sujet plusieurs suggestions.

Étant donné l'anonymie de Platon lui-même, il est possible de considérer que les différents personnages des dialogues, et pas seulement les anonymes, constituent un ensemble de porte-voix pour l'auteur. En extrapolant à partir de la définition de la pensée comme « discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même<sup>517</sup> », on peut tout à fait concevoir les dialogues comme une mise en scène de la réflexion platonicienne. Cette lecture revient à faire de tous les personnages des pseudonymes de Platon, mais du même coup elle rend impossible ou du moins très difficile l'attribution à Platon de telle ou telle conception particulière. C'est ce qui conduit certains interprètes à soutenir que les dialogues ne contiennent en aucune façon la philosophie de Platon, à partir de certaines suggestions des *Lettres* : les conceptions platoniciennes ne se prêtent pas à une exposition écrite, raison pour laquelle, dans les dialogues, Platon ne parle jamais en son nom.

Il est tentant de voir dans les interlocuteurs anonymes autant de porte-paroles de Platon lui-même. On aurait ainsi une explication de l'effacement progressif de la figure de Socrate. Pour Edelstein, la substitution des anonymes à Socrate a une signification philosophique précise et très importante. Il s'agit en effet de retirer tout ce que la parole socratique, en dépit de sa modestie, pouvait encore posséder comme autorité ; Socrate, en effet, ne cesse jamais d'affirmer que c'est la vérité, ainsi que la validité des raisonnements qui importent, et non pas

---

<sup>517</sup> *Théétète*, 189e.

le nom de celui qui parle. Ce principe se trouve poussé à sa conséquence ultime par la disparition même du nom de Socrate : la vérité n'est pas une question de patronyme. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas l' « identité » de celui qui parle, ni son nom, ni son âge, ni aucune de ses caractéristiques personnelles, mais seulement la correction de son raisonnement. L'anonymie de l'interlocuteur signifie précisément cela : c'est au discours seul qu'il faut prêter attention, et non à la personne de celui qui l'énonce. Comme l'écrit Edelstein :

en restant silencieux à propos de lui-même – l'auteur, vaisseau humain de la vérité – Platon dirige éloquemment le lecteur vers la lumière de l'être vrai, lequel, en ce monde, se trouve brisé dans le spectre de l'existence individuelle – vers cette vérité qui est absolue, et non relative. L'anonymie platonicienne symbolise ainsi l'élément objectif de la philosophie, l'universalité de la raison. Elle est le corrélat permanent ainsi que le correctif de son caractère personnel et subjectif – ou, comme on a pu le dire, son élément existentiel, qui est symbolisé par le dialogue humain, le « philosopher ensemble »<sup>518</sup>.

Cette interprétation, inévitablement, conduit à faire des étrangers anonymes des porte-voix de l'auteur, et surtout, les dépositaires de la vérité. L'idée est certes séduisante, mais alors on peut se demander pourquoi Platon a mis tant de soin dans ses dialogues à caractériser une si admirable diversité d'interlocuteurs, s'il se trouve qu'il suffisait de placer la vérité dans la bouche d'une figure éminente et relativement impersonnelle.

Ce qui est en question est également le lien entre cette anonymie et la forme dialogue elle-même. Afin de montrer que ce lien est extrêmement étroit, Marie-Laurence Desclos envisage la situation de l'allocutaire anonyme à partir de certains schémas proposés par Sperber et Wilson, notamment le cadre de la communication « ostensive-inférentielle »<sup>519</sup>. D'une certaine manière, l'allocutaire anonyme constitue un cas extrême dans la mesure où il s'agit de l'anonyme muet. S'il se produit chez les locuteurs anonymes une purification vis-à-vis des éléments contingents et subjectifs de la personnalité, cette purification est poussée à son maximum chez cet allocutaire anonyme puisque « de lui, en effet, nous ne savons rien, et nous n'avons aucun moyen d'en rien savoir<sup>520</sup> ». Selon Desclos, le choix de Platon d'adresser le dialogue à un allocutaire anonyme aurait une signification philosophique bien déterminée. Il s'agirait pour l'auteur du *Lysis*, du *Charmide*, de la *République* et du *Parménide* d'attirer l'attention du lecteur sur son intention de lui transmettre un enseignement philosophique. L'adresse à l'allocutaire anonyme inscrirait ainsi dans la structure même du dialogue la place

---

<sup>518</sup> Edelstein, « Platonic Anonymity ». p.21.

<sup>519</sup> Dan Sperber et Deirdre Wilson, *La pertinence: communication et cognition*, trad. par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, Propositions (Paris: Les éds. de Minuit, 1989)..

<sup>520</sup> Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon ». p.81.

de chaque lecteur singulier « transformé par là même en interlocuteur susceptible d'être clairement individué et de faire acte de présence en prenant à son tour la parole<sup>521</sup> ». Ce n'est en effet qu'à condition d'être absolument dépourvu de toute caractéristique que l'allocutaire anonyme peut agir comme un réceptacle de la singularité de chaque lecteur. Du simple fait qu'il lit le dialogue, le lecteur se trouve incarner cet allocutaire indéterminé, et se trouve ainsi établi vis-à-vis du narrateur un lien d'une intensité expressive inégalable.

### III.B.4 – Aporie et atopie : un scepticisme ?

Par le dispositif ironiste, l'auteur voile ses propres conceptions ou convictions. Un autre trait de style participant à ce dispositif, et qui en est, en un certain sens, la manifestation la plus simple et la plus directe, n'est autre que l'aporie, que l'on retrouve aussi bien chez Platon que chez Wittgenstein.

L'aporie, c'est littéralement l'absence de passage ou d'issue, l'impasse. Par extension, le terme d'aporie peut également désigner l'embarras dans lequel on se trouve lorsqu'on ne parvient plus à faire progresser un raisonnement quelconque, parce qu'on rencontre une difficulté sans être en mesure de la surmonter. L'aporie constitue normalement une difficulté majeure en philosophie. Dans la mesure où elle manifeste l'impuissance à répondre à une question ou à apporter une solution acceptable à un certain problème, elle constitue théoriquement le symptôme d'un échec. Par conséquent, l'aporie est en principe exclue dans la forme classique du traité de philosophie, ou si elle est présente, c'est toujours de façon transitoire. On trouve un bon exemple d'une telle manière de procéder chez Aristote, qui choisit souvent la forme de l'aporie pour poser les problèmes, sous la forme d'une opposition de doctrines également plausibles. Mais dans ce cas, l'aporie n'est qu'apparente : tout le mérite de l'auteur est justement d'ouvrir la voie là où nous pensions que le passage nous était refusé. Ce que la forme classique exclut, c'est donc l'aporie réelle, c'est-à-dire, non pas la difficulté apparente de laquelle on triomphe, mais la difficulté inextricable où l'on aboutit pour s'y enliser. Le problème est en effet que l'aporie réelle risque de manifester l'impuissance de la philosophie elle-même. Il n'y a, selon cette forme, rien à apprendre d'un examen qui nous conduirait à une aporie plutôt que de nous en délivrer. La façon de procéder de Platon et de

---

<sup>521</sup> Desclos. p.84.

Wittgenstein tranche radicalement avec ce mode d'exposition classique, dans la mesure où ces deux auteurs semblent assumer parfaitement l'échec, l'inaboutissement, l'impasse.

L'atopie, quant à elle (souvent rendue par « étrangeté » voire « extravagance », et littéralement : fait d'être sans lieu, de ne pas être à sa place ; *a-topos*), coïncide en fait avec l'impossibilité d'attribuer à l'auteur ou à un personnage des dialogues une position déterminée. Le qualificatif « atopos » est employé à plusieurs reprises par ses interlocuteurs à l'endroit de Socrate<sup>522</sup>. Socrate est « étonnant », dans la mesure où il n'est pas là où on l'attend. L'emploi du terme correspond ici au sens courant de l'*atopia*. Mais chez Socrate, le fait de ne pas se trouver là où il devrait être s'accompagne d'une impossibilité de le situer, à tel point qu'il peut sembler n'être véritablement nulle part, n'avoir aucune place assignable. On retrouve par ailleurs ce schéma de l'atopie dans la puissance socratique de désorienter ses interlocuteurs, c'est-à-dire de les mettre dans une situation où ces derniers ne savent plus eux-mêmes où ils en sont. Nous allons voir ici comment, dans les dialogues dits « élenctiques », c'est-à-dire les dialogues aporétiques par excellence, le mode de réfutation propre à Socrate produit cette désorientation, et ainsi comment l'atopie nourrit l'aporie.

#### III.B.4.a – L'elenchos socratique.

Le terme d'*elenchos* désigne à la fois l'argument réfutatif et la honte. Selon la chronologie généralement admise aujourd'hui, les premiers dialogues écrits par Platon sont des dialogues essentiellement réfutatifs. Contrairement à ce qu'on peut observer dans les dialogues de la maturité, Socrate n'y soutient aucune thèse, mais se borne à réfuter ses interlocuteurs. Ces dialogues ont pour point commun de s'achever sur une aporie, toutes les réponses étant finalement réfutées et rejetées. On a parfois tenté de réduire la réfutation socratique à un schéma consistant à placer l'interlocuteur dans un état d'auto-contradiction. D'après un tel schéma, l'interlocuteur, ayant d'abord répondu *p* à la question de Socrate, est finalement conduit à soutenir *non-p* à partir de prémisses issues de *p*. Vlastos en propose une description qui, bien que ressemblant à ce schéma, est moins restrictive :

La réfutation (*elenchos*) socratique est la recherche de la vérité morale par une argumentation sous la forme d'un jeu de questions et de réponses, dans lequel une thèse n'est débattue que si elle est assertée

---

<sup>522</sup> Notamment *Gorgias* 494d, *Banquet* 215a, *Phèdre* 229c, *Théétète* 149a.

en tant que croyance propre du répondant et n'est considérée comme réfutée que si sa négation est déduite de ses propres croyances<sup>523</sup>.

Vlastos insiste sur les points suivants : a) l'aspect agonistique en questions/réponses est second, car ce qui est premier est la recherche en commun – en cela la réfutation socratique se distingue radicalement de l'éristique, et b) la recherche concerne essentiellement le domaine moral. Ces points sont très importants, mais il faudrait ajouter au moins deux autres points d'une importance spéciale dans la perspective qui est la nôtre : c) nulle part Socrate n'affirme connaître la réponse à la question et rien ne permet de supposer qu'il la connaisse ; d) tout le contenu de la discussion provient des réponses de l'interlocuteur, et tout le but de la démarche est que l'interlocuteur aperçoive lui-même la fausseté de sa réponse.

C'est ce mécanisme qui explique sans doute en grande partie la désorientation éprouvée par les interlocuteurs de Socrate, et qui suscite chez les moins bien disposés d'entre eux des réactions hostiles. Le fait est que, pour les interlocuteurs les plus arrogants, la réfutation conduit bien à la honte, qui est le sens premier du terme *elenchos*. On voit bien ici en quoi l'*elenchos* s'inscrit pleinement dans le dispositif ironiste, en tant que ce dernier, comme on l'a dit plus haut, consiste à mettre au jour et à détruire une prétention. Socrate ne choisit pas d'opposer un discours au discours du prétendu savant, mais le questionne de telle manière que le fanfaron finisse par exhiber lui-même sa propre ignorance. Même chez les interlocuteurs de bonne volonté, le type très particulier de réfutation opéré par Socrate a pour effet de produire la désorientation<sup>524</sup>.

Mais ce qui est le plus remarquable dans ces dialogues, c'est leur caractère aporétique. La réfutation ne semble pas viser uniquement la prétention de quelques arrogants, mais en fait toute prétention au savoir. Si la réfutation a pour mérite de réduire les prétentieux à la modestie, l'issue des dialogues suggère que la modestie n'est pas suffisante pour acquérir une réelle connaissance. Il semble que nous soyons condamnés à l'errance, que notre pensée ne puisse jamais se fixer avec certitude, comme l'affirme éloquentement Socrate dans la réplique conclusive de l'*Hippias mineur* :

Par ailleurs, comme je le dis déjà depuis un bon moment, j'erre de-ci de-là à propos de ces questions et je ne reste jamais du même avis ; et il n'y a rien de surprenant que moi et tout autre ignorant errions de cette manière ; mais si c'est vous-mêmes, les savants, qui errez, nous en subissons aussi des conséquences fâcheuses, s'il est vrai qu'il nous devient impossible, même en ayant recours à vous, de mettre fin à notre errance.<sup>525</sup>

---

<sup>523</sup> Gregory Vlastos, « The Socratic elenchus: method is all », in *Socratic Studies*, éd. par Myles Burnyeat, 1<sup>re</sup> éd. (Cambridge University Press, 1993), 1-38, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518515.002>. p.4.

<sup>524</sup> Voir notamment Ménon, qui, dans le dialogue éponyme, compare Socrate avec le poisson-torpille (80a-d).

<sup>525</sup> *Hippias mineur*, 376c.

Dans tous ces dialogues réfutatifs, nous avons au départ deux personnages : l'un, Socrate, qui sait ne pas savoir, et l'autre (Lachès, Hippias, etc.) qui croit savoir. À la fin de l'entretien, nous nous trouvons en présence de deux personnages qui savent ne pas savoir. L'entreprise n'est pas un échec si l'on considère, ce qui est déjà beaucoup, que des opinions, c'est-à-dire des obstacles au savoir véritable, ont été levés. Socrate ne cesse de le répéter : croire savoir est la pire des ignorances, car c'est une illusoire satisfaction qui nous détourne de la recherche. Il y a donc bien un gain. Cette interprétation est tout à fait exacte, mais elle peut être prolongée. En tant que telle, elle ne semble pas en effet se satisfaire complètement de l'inachèvement de l'entretien. On pourrait par exemple être tentés de considérer la partie réfutative simplement comme une propédeutique. Si, comme l'affirme par ailleurs Socrate, croire savoir est la pire des ignorances, précisément parce que l'opinion fait obstacle au savoir authentique, alors la réfutation a l'avantage de détruire l'obstacle et de préparer l'esprit à la connaissance. Et peut-être le savoir authentique est-il effectivement possible d'une autre manière (dialectique, etc.), que le dialogue n'aborde pas directement. On pourrait alors connaître le courage, le Bien, les Formes... Mais il est tout à fait possible que tout s'arrête bel et bien là. La leçon des dialogues réfutatifs serait alors qu'on ne peut que viser indéfiniment un savoir qui dépasserait la simple opinion.

#### III.B.4.b – Le cas du *Théétète*

De ce point de vue, le cas du *Théétète* est extrêmement intéressant. Ce dialogue fait en effet exception dans la mesure où il est le seul des dialogues de la maturité à mettre pleinement en œuvre l'aporie. Platon semble y renouer avec le style pleinement aporétique des dialogues socratiques de sa jeunesse. Par ailleurs, nous y trouvons des considérations de méthode exceptionnellement développées dans lesquelles Socrate décrit sa propre démarche d'interrogation, et ce texte, bien que très tardif par rapport à eux, semble éclairer la méthode à l'œuvre dans les dialogues socratiques. Certes, la forme du *Théétète* ne coïncide pas exactement avec celle de ces dialogues. Les interventions de Socrate sont nombreuses et décisives, et les longs passages comme l'examen de la théorie mobiliste ou la prosopopée de Protagoras n'ont pas du tout leur place dans la forme austère de l'examen élenctique. Dans sa structure, cependant, le *Théétète* reprend bien des éléments fondamentaux des dialogues socratiques, et non seulement il est le seul dialogue de sa période à le faire, mais il est en outre le seul dialogue de ce genre à s'expliquer sur sa méthode. Si l'on considère avec confiance la chronologie

aujourd'hui plus ou moins admise concernant la rédaction des dialogues, cette résurgence d'une forme depuis longtemps abandonnée par l'auteur doit d'autant plus attirer notre attention que nous soutenons par ailleurs que la forme d'exposition n'est pas du tout accessoire et a toujours chez Platon une signification conceptuelle. Dans le *Théétète*, il s'agit en effet de définir le savoir. Autrement dit, c'est au moment de définir le savoir que Platon renoue avec la forme aporétique, et la fin aporétique du dialogue suggère que nous ne savons pas ce qu'est le savoir, ou du moins, que nous n'avons pas de savoir de la différence du savoir par rapport à l'opinion. Autrement dit, du savoir, nous n'aurions qu'une opinion, sans certitude qu'il s'agisse d'une opinion vraie. Mais si l'opinion est elle-même définie par sa déficience vis-à-vis du savoir, alors nous ne pouvons même plus caractériser notre ignorance, s'il s'avère que nous devrions, pour cela, savoir ce qu'est le savoir.

L'affirmation socratique du non-savoir prend dans le *Théétète* la forme d'un développement frappant lorsque Socrate caractérise sa propre méthode comme maïeutique. L'occasion en est fournie lorsque Théétète évoque l'impression particulière qu'il a d'être sur le point de trouver quoi dire sans pour autant y parvenir (148e). Socrate évoque alors sa propre mère et son métier d'accoucheuse, ajoutant, d'une façon quelque peu énigmatique d'abord, qu'il exerce lui-même aussi cette profession sans que l'on s'en aperçoive. Socrate expose alors sa propre méthode par analogie avec l'art des sages-femmes<sup>526</sup>. Les accoucheuses exercent leur art lorsqu'elles ne sont plus elles-mêmes en état d'enfanter, et elles reconnaissent mieux que personne les femmes qui sont enceintes et celles qui ne le sont pas. Elles ont par ailleurs le pouvoir d'éveiller les douleurs de l'enfantement et de le provoquer, ou bien de provoquer l'avortement. Elles savent aussi constituer les couples qui produiront les enfants les mieux formés. Socrate affirme faire la même chose, la différence étant qu'au lieu d'accoucher des corps de femme, ce sont des âmes d'homme qu'il délivre de ce dont elles sont grosses :

Et c'est cela le plus important dans notre métier, d'être capable d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire du vrai. Pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir, que je questionne les autres mais que moi-même je ne répons rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements, le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer. (150b-c)

---

<sup>526</sup> « Aie bien à l'esprit ce qui a trait aux accoucheuses, sans rien omettre de ce que cela englobe, et tu comprendras plus facilement ce que je veux que tu comprennes » (149b). La dernière section de ce chapitre (3.4) étant consacrée à l'examen du dispositif analogique, nous reviendrons à ce moment sur l'usage que fait Platon de ce genre d'analogies.

Pourquoi ne prendrait-on pas au sérieux l'affirmation socratique du non-savoir ? Saisir l'ironie complexe, c'est en effet comprendre en quel sens Socrate dit bel et bien ce qu'il veut dire. En l'occurrence, on voit mal ce qui pourrait conduire Socrate à demander la définition de la science s'il était lui-même convaincu de la connaître. Le fait qu'il affirme ne rien savoir est donc parfaitement cohérent avec son attitude consistant à poser des questions. Par ailleurs, la question « qu'est-ce que la science ? » ne tombe pas dans la discussion comme un cheveu sur la soupe. Socrate et Théétète ont en effet commencé à discuter de l'apprentissage, car Théétète apprend la géométrie auprès de Théodore. Il semble qu'« apprendre » consiste à devenir « plus savant » (σοφώτερος). Mais y a-t-il une différence claire entre le savoir (σοφία) et la science (ἐπιστήμη), et si c'est le cas, en quoi peut-elle bien consister ? Théétète soutient qu'il n'y a là aucune différence significative, mais Socrate exprime sa réticence à les confondre :

Voilà justement la chose même qui m'embarrasse, et que je ne suis pas capable de saisir suffisamment par moi-même : la science, ce qu'elle peut bien être. Oui, c'est bien là ma question : cela, sommes-nous en état de le dire ? Qu'en dites-vous ? Qui d'entre nous s'aventurerait à parler le premier ? (145e-146a)

Rien dans ces paroles ne laisse supposer la moindre feinte fourbe de la part de Socrate. Par ailleurs, le déroulement du dialogue considéré globalement correspond bien à l'exercice maïeutique dont Socrate énonce les principes : l'interrogateur ne propose jamais lui-même de définition, mais soumet les réponses de son interlocuteur à l'examen.

La construction du *Théétète* suggère une certaine progression qui rend sa conclusion aporétique à la fois plus énigmatique et plus frustrante que celles des autres dialogues aporétiques. À cette question « qu'est-ce que la science ? », Théétète répond en effet à quatre reprises, et propose trois définitions (la première réponse, qu'on peut noter 0, n'étant apparemment qu'un coup pour rien, du moins pas une vraie définition) : 0. Une énumération de sciences (la géométrie, la cordonnerie, etc.) ; 1. La science n'est rien d'autre que la sensation ; 2. La science est l'opinion vraie ; 3. La science est l'opinion vraie accompagnée de *logos*, qu'on traduit tantôt par « définition », « raison », « justification »<sup>527</sup>. Chacune de ces réponses est soigneusement examinée pour être finalement rejetée. Mais comment comprendre leur succession ? Il est difficile de ne pas avoir le sentiment que les propositions de Théétète sont de plus en plus pertinentes, et par conséquent qu'on s'approche de la définition correcte de la science. Cependant, le caractère résolument aporétique du dialogue et en particulier l'argumentation finale doivent en principe nous empêcher d'accorder à aucune de ces définitions un statut privilégié : la dernière définition, en particulier, est en théorie tout aussi

---

<sup>527</sup> Dans ce qui est presque plus une glose qu'une traduction, Fowler propose « reasoned explanation ».

inacceptable que la première. De fait, les commentateurs restent profondément divisés sur la question de savoir dans quelle mesure le caractère aporétique du *Théétète* est réel ou seulement joué<sup>528</sup>.

L'impression d'avoir atteint une définition réellement satisfaisante est telle qu'elle a conduit un certain nombre de commentateurs à nier ou relativiser le caractère aporétique du dialogue. Ces solutions sont intéressantes dans la mesure où elles envisagent l'aporie, non pas comme l'issue réelle de l'examen, mais comme un effet de style permettant à Platon un enseignement philosophique déterminé. Selon la lecture classique de Cornford par exemple<sup>529</sup>, l'issue aporétique aurait simplement pour but de montrer le caractère absolument indispensable des Formes, qui sont totalement absentes du dialogue. S'il s'avère que le *Théétète* suit en effet le *Parménide*, dialogue où la théorie des Formes se trouve mise en difficulté par de redoutables arguments, il s'agirait de montrer leur nécessité, en suggérant, par l'aporie, qu'il ne peut y avoir sans elles aucune science véritable<sup>530</sup>.

Selon Christopher Rowe, la dernière définition est « en réalité proposée, et apparemment rejetée<sup>531</sup> ». L'aporie n'est qu'une construction suggérant en fait les limites de la connaissance humaine. La dernière définition ne convient pas à la science divine, mais de fait, les humains doivent, en guise de science, se contenter d'une *doxa* vraie accompagnée d'un *logos*<sup>532</sup>. Or il s'agit là selon Rowe d'un trait de style récurrent chez Platon, et déjà présent dans les autres dialogues aporétiques, faisant toujours allusion d'une façon ou d'une autre à la solution des problèmes posés :

l'*aporia apparente* est l'un des outils standards de la boîte à outils platonicienne, et ce, au moins en partie parce que l'*aporia* est requise, en tout cas pour des raisons évidentes de présentation, par la position de Socrate comme celui qui ne sait rien<sup>533</sup>.

---

<sup>528</sup> Voir par exemple le volume d'études rassemblées sur ce dialogue par Dimitri El Murr, éd., *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2013)..

<sup>529</sup> Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* (Courier Corporation, 2003).

<sup>530</sup> La leçon du *Théétète* ferait alors écho à l'avertissement de *Parménide* selon lequel le rejet des Formes menace la connaissance philosophique : « si, Socrate, il se trouve quelqu'un qui, au vue de toutes les difficultés qui viennent d'être soulevées et d'autres du même genre, n'admette point qu'il y ait des Formes des choses, quelqu'un qui refuse de poser à part une Forme pour chaque chose en particulier, cet individu ne saura de quel côté tourner sa pensée, parce qu'il n'admet point que pour chaque chose il y a une Forme qui est toujours la même ; et, par suite, il détruira toute possibilité de pratiquer la dialectique. [...] Que feras-tu donc de l'aspiration au savoir ? Où te tourner si à ces questions tu n'as pas de réponse ? » (*Parménide*, 135b-135c).

<sup>531</sup> Christopher Rowe, « La fin du Théétète », in *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, éd. par Dimitri El Murr, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2013), 173-87. Voir aussi C. J. Rowe, *Plato and the art of philosophical writing* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007).

<sup>532</sup> Cette solution n'est pas absurde, et correspond bien d'une certaine manière à la position raisonnable des épistémologies modernes (« raisonnable » étant ici entendu comme ce qui occupe le juste milieu entre scientisme et relativisme) : les limites de la connaissance humaines sont reconnues sans que le concept de science ne perde de sa pertinence.

<sup>533</sup> Rowe, « La fin du Théétète ». p.177.

Cet argument est toutefois un peu étonnant : d'une part, l'affirmation du non-avoir socratique n'implique pas du tout le non-savoir du répondant, et on ne peut donc exclure a priori qu'une réponse correcte soit apportée à la question ; par ailleurs on voit mal quelle étrange nécessité conduirait Platon à maintenir coûte que coûte l'affirmation du non-savoir, s'il se trouve qu'il pense posséder réellement une solution satisfaisante.

Pour David Sedley<sup>534</sup>, c'est la démarche maïeutique qui explique l'aporie : des dialogues comme le *Ménon*, la *République*, ou le *Timée* exposent une théorie de la connaissance qui indique clairement en quoi la science est distincte de l'opinion, mais dans le *Théétète*, dialogue maïeutique, la solution ne peut venir de personne d'autre que de l'interrogé, et c'est la raison pour laquelle Socrate doit s'arrêter là où s'arrête Théétète. C'est une explication qu'on retrouve encore chez d'autres commentateurs, et qui ne date pas d'hier puisqu'elle est déjà présente chez un anonyme médioplatonicien : selon les circonstances, Socrate « déclare ses opinions et soutient des thèses, mais quand il les enseigne, il prépare ses élèves à parler au sujet des choses, en développant leurs notions naturelles et en les disséquant<sup>535</sup> ». Selon cette lecture, Platon a bien une définition de la science, et on trouve cette définition, même implicitement, exposée dans d'autres dialogues, mais que le dispositif spécifique au *Théétète* lui interdit de livrer. Toutefois, l'explication de l'aporie par l'abstention socratique n'est pas pleinement satisfaisante : dans le *Théétète*, les interventions de Socrate sont décisives, et l'on n'a pas vraiment affaire à un « vrai » dialogue réfutatif<sup>536</sup>. Socrate pourrait tout à fait tenter de mettre Théétète sur la voie, exactement de la façon dont il guide le jeune esclave du *Ménon*. La maïeutique n'exclut pas toute intervention de l'interrogateur, mais seulement le fait que l'interrogateur connaisse la réponse à la question. Tout le problème est que, suivant chacune de ces interprétations, l'enseignement philosophique déterminé produit par l'aporie est largement conjectural ; et les différentes solutions envisagées ne sont compatibles entre elles.

---

<sup>534</sup> David N. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, 1st publ. in paperback (Oxford: Clarendon Press, 2006).

<sup>535</sup> David N. Sedley et Guido Bastianini, « Commentarium in Platonis "Theaetetus" », in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. Parte III (Firenze: L.Olschki, 1995), 227-562. LIX, 12-21, trad. in Dimitri El Murr, « Desmos et Logos : de l'opinion vraie à la connaissance », in *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, éd. par Dimitri El Murr, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2013), 151-71. L'idée est loin d'être absurde, et tout professeur de philosophie qui a fait l'expérience d'enseigner à de purs débutants l'a certainement déjà mise en pratique.

<sup>536</sup> Il n'y a qu'à regarder les considérations très développées sur la thèse d'Héraclite auxquelles donne lieu la première réponse de Théétète.

Pour bien montrer la manière dont fonctionne l'argument final du *Théétète*, il convient de le confronter à un autre passage des dialogues, celui auquel il ressemble le plus tout en le réfutant, à savoir la fin du *Ménon* où Socrate suggère la manière dont on passe de l'opinion au savoir. Il est d'ailleurs étonnant, comme le constate Dimitri El Murr<sup>537</sup>, que le lien entre ces deux passages n'ait pas suscité plus de commentaires. S'il se trouve que l'homme pourvu d'une opinion droite réussit tout aussi bien dans ses actions que l'homme pourvu de science, y a-t-il vraiment une différence significative entre science et opinion ? Pour indiquer où se situe la différence, Socrate recourt une fois de plus à l'analogie : il en est des opinions comme des statues de Dédale, qui ne tiennent pas en place et s'échappent à la première occasion si on ne les attache pas. De même, les opinions sont instables et de peu de valeur « tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication<sup>538</sup> » (littéralement « raisonnement sur la cause », αἰτίας λογισμός). Or, c'est cette liaison qui conduit de l'opinion à la science, et qui transforme les opinions en authentiques connaissances :

Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances (ἐπιστήμαι γίνονται), et ensuite elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien. (98a)

Au moment de placer dans la bouche de Socrate la question « qu'est-ce que la science ? » au début du *Théétète*, Platon a donc déjà placé, à l'occasion du *Ménon* et dans la bouche du même personnage, la réponse à cette question. Mais là où le *Ménon* établit une continuité possible entre l'opinion et la science, l'argument final du *Théétète* réfute toute continuité de l'une à l'autre. C'est en premier lieu pour cette raison que le dialogue est aporétique : rien ne permet le passage de la dernière réponse de Théétète à la définition correcte de la science, parce qu'il faudrait prendre appui sur l'opinion, montrer en quoi l'ajout du logos transforme l'opinion en science. Or, l'argument final du *Théétète*, réfutant le *Ménon*, consiste à montrer qu'un tel ajout est impossible : il n'y a alors pas de définition de la science.

Si les deux textes paraissent bien s'opposer, Dimitri El Murr considère qu'ils aboutissent en réalité au même résultat. L'argument final aurait justement pour but de montrer que la solution apportée dans le *Ménon* présente d'insurmontables difficultés. La dernière définition propose en effet d'« ajouter » le *logos* à la *doxa* vraie, mais il est impossible de proposer une telle définition, car elle est circulaire. Pour ajouter le logos à l'opinion vraie, il faut en effet nécessairement le connaître, mais,

---

<sup>537</sup> El Murr, « Desmos et Logos : de l'opinion vraie à la connaissance ».

<sup>538</sup> *Ménon*, 98a.

Si le *logos* doit être connu pour être ajouté à l'opinion vraie et éviter ainsi toute redondance, il s'ensuit que la connaissance doit être définie comme l'opinion vraie plus la connaissance de la différence. Mais la définition ainsi obtenue est circulaire, car elle utilise le *definiendum* dans le *definiens*<sup>539</sup>.

Autrement dit, pour que le *logos* ajoute vraiment quelque chose à l'opinion droite, il faut en avoir plus qu'une opinion droite, et donc connaître la différence entre l'opinion et le *logos*. L'argument est donc bien circulaire, et selon Dimitri El Murr, sa portée est d'invalider toute définition de la connaissance, et notamment celle que propose le *Ménon*. Si l'on en croit le commentateur anonyme déjà cité, le *Ménon* apporte la solution de l'aporie, mais cette lecture n'est possible qu'à condition de sous-estimer gravement la portée de l'argument final du *Théétète*. Pour peu que l'on prenne l'argument au sérieux, la définition de la connaissance proposée dans le *Ménon* ne résiste pas. El Murr attire justement l'attention sur la remarque de Socrate, en fait extrêmement prudente, qui suit immédiatement cette définition dans le *Ménon* : « encore que moi-même, je ne dis pas cela parce que je le sais, je le conjecture plutôt » avant d'ajouter :

mais que l'opinion droite et la connaissance soient différentes l'une de l'autre, cela je ne crois aucunement que ce soit une conjecture. Au contraire, s'il y a une autre chose que je prétendrais savoir, et il y a peu de choses dont je le dirais, ce serait bien l'unique chose que je mettrais au compte de celles que je sais. (98b)

Autrement dit, Socrate affirme avoir seulement une opinion sur ce qu'est la différence entre l'opinion et le savoir, tout en affirmant avoir un authentique savoir quant au fait qu'il y a une différence. La difficulté est manifeste et l'argument semble bien lui aussi circulaire. Socrate affirme 1) savoir qu'il y a une différence et 2) ignorer la cause de cette différence, n'en avoir qu'une opinion. Or, comme l'analyse Dimitri El Murr,

si Socrate dit que (1) est objet d'une connaissance, alors, par (2), on sait qu'il en peut donner un *aitias logismos*. Mais, précisément, en énonçant (2), Socrate nie en être capable, donc nie *connaître* la cause de la différence entre savoir et opinion vraie, puisqu'il déclare en avoir une simple opinion<sup>540</sup>.

Le caractère pleinement aporétique du *Théétète* est confirmé. Néanmoins, on ne peut qu'être frappé par la réticence générale des interprètes à assumer sans complexe ce caractère résolument<sup>541</sup> aporétique. Même les lectures qui se présentent elles-mêmes comme aporétiques, et qui devraient en principe conduire à présenter Platon comme un sceptique, réintroduisent subrepticement, de façon toujours très indirecte et subtile, l'enseignement philosophique positif qui serait celui de l'auteur. C'est le cas par exemple de l'élégante lecture de Fulcran

---

<sup>539</sup> El Murr, « Desmos et Logos : de l'opinion vraie à la connaissance ». p.164.

<sup>540</sup> El Murr. p.167-168.

<sup>541</sup> Nous prenons ici l'adverbe « résolument » dans le même esprit que ces interprètes du *Tractatus logico-philosophicus* qui défendent une lecture « résolue ». Cf ci-dessous notre section III.B.5.b.i.02.

Teisserenc<sup>542</sup> : s'il n'y a pas de définition de la science dans le *Théétète*, ce n'est pas parce que la science ne serait pas possible ou que nous ne saurions pas ce qu'est la science, mais tout simplement parce qu'il n'y a pas de Forme de la science, et donc parce que la science elle-même n'est pas une essence. Platon rangerait plutôt la science parmi « ce genre d'être que sont les puissances, qui ne peuvent se définir par des caractéristiques intrinsèques mais par ce sur quoi elles portent et par leur effet<sup>543</sup> ». De définition de la science, il ne peut donc y en avoir de réelle, mais seulement nominale.

Ainsi, dans l'article que nous venons de citer, Dimitri El Murr ébauche une solution, et donc une sortie de l'aporie, en rappelant la fonction que le *Ménon* attribue à la réminiscence. Le problème insurmontable posé par les pages finales du *Théétète* et du *Ménon* vient du fait que l'on y pense la présence du logos comme ce qui s'ajoute à l'opinion. Selon El Murr, c'est la réminiscence qui offre une solution dans la mesure où elle permet de penser la liaison entre l'opinion vraie et le raisonnement sur la cause autrement que comme un ajout<sup>544</sup>. Purgeant l'interrogé des opinions fausses qui font obstacle à la science véritable, la réfutation socratique éveille en lui le désir de savoir, et ce n'est qu'à cette condition, à force d'être soumis à des questions, que l'interrogé peut retrouver la connaissance à partir de lui-même : « parce que l'âme donc est immortelle et parce qu'elle est née de nombreuses fois et a vu tant les choses d'ici-bas que celles de l'Hadès, donc toutes les réalités, il n'est pas possible qu'elle n'ait rien appris » (85c). Nous n'aurions pas le désir si nous ne connaissions pas déjà ce que nous cherchons, et c'est en ce sens que, comme le dit Socrate, toute recherche n'est que réminiscence. Reste que cette « solution » nous plonge en pleine mystique, et si la réminiscence est incontestablement au cœur du texte platonicien, si Platon la présente comme permettant de sortir du paradoxe initial du *Ménon*, le caractère évidemment très particulier d'une telle solution doit nous engager à la considérer avec la plus grande réserve. Le recours à la réminiscence est

---

<sup>542</sup> Fulcran Teisserenc, « Pourquoi n'y a-t-il pas de définition de la science? Un lecture aporétique du *Théétète* », in *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, éd. par Dimitri El Murr, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2013), 189-222.

<sup>543</sup> Teisserenc. p.221. qui poursuit : « Puisqu'elle se détermine essentiellement par l'objet qu'elle connaît et non point en elle-même, elle relève selon Platon de la catégorie des relatifs (réalités *πρὸς ἄλλα*) et non de la catégorie des termes subsistants par eux-mêmes, les choses *αὐτὰ καθ' αὐτά*. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'on ne puisse proposer certaines caractéristiques générales de la démarche scientifique, par exemple définir ce qu'est l'art dialectique de diviser ; mais il convient de ne pas projeter sur la dialectique elle-même les caractéristiques des réalités qu'elle connaît, et d'en faire une essence subsistante par soi ».

<sup>544</sup> Voir les pages finales de l'article, El Murr, « Desmos et Logos : de l'opinion vraie à la connaissance ». p.168-171.

en effet une autre manière de dire que la science véritable n'est pas de ce monde. Toutes ces solutions concurrentes montrent assez le caractère en fait irréductible de l'aporie platonicienne.

#### III.B.4.c – L'atopie wittgensteinienne

Le qualificatif d' « atopos » correspond bien à Wittgenstein, qu'on entende par là le caractère « étonnant » d'un personnage réputé excentrique, l'aspect déroutant d'une manière de philosopher tout à fait singulière en rupture avec tous les usages, ou encore la grande difficulté, pour le lecteur ordinaire comme pour les interprètes les plus informés, de déterminer exactement les positions philosophiques qu'il défend, et même s'il défend une position philosophique déterminée.

Ces difficultés tiennent en partie au style de Wittgenstein, c'est-à-dire à sa manière d'écrire et à son mode de composition, surtout tel qu'il se manifeste dans la « deuxième » philosophie. Pourtant, Wittgenstein évite absolument le lexique spécialisé et cherche autant que possible à s'exprimer de la façon la plus triviale, en allant droit au but. Sa pensée devrait donc être aisément accessible, et pourtant, Wittgenstein reste un des auteurs dont l'abord est le plus redoutable<sup>545</sup>. On peut dire que la difficulté vient en grande partie du fait que le lecteur peut avoir l'impression que la succession des remarques ne progresse réellement vers aucun but, vers aucune solution, vers aucune issue. Cette impression a bien un fondement dans la manière dont Wittgenstein compose ses ouvrages : l'ordre « définitif » des remarques n'a rien à voir avec l'ordre d'écriture, mais est issu d'un travail de condensation et de sélection à partir d'un très grand nombre de remarques éparpillées, amassées pendant des années. Le texte de Wittgenstein est donc par nature décousu, et le travail de composition d'un livre consiste pour lui à tenter de suggérer *a posteriori* un itinéraire, c'est-à-dire une progression, alors qu'une telle progression est absente dans l'élaboration de sa pensée. C'est ce qui conduit Wittgenstein à

---

<sup>545</sup> De ce point de vue, il est clair que la difficulté de Wittgenstein n'a absolument rien à voir avec la difficulté d'un auteur comme Heidegger, pour prendre un exemple aussi caractéristique que contemporain. Stylistiquement, Wittgenstein constitue même l'antimodèle du discours heideggerien : refus du lexique spécialisé, refus des néologismes, respect de la grammaire de la langue usuelle, refus de la posture professorale, etc. Là où Heidegger semble avoir déployé des efforts considérables pour crypter sa pensée en marquant la différence entre son discours et le discours ordinaire, Wittgenstein s'est au contraire efforcé de parvenir à une absolue transparence en usant du langage le plus banal, en employant toujours les expressions les plus simples et les plus directes. Malgré cela, le texte de Wittgenstein reste encore aujourd'hui l'un des plus difficiles à appréhender. Le problème en effet est moins de comprendre les phrases que de comprendre où l'auteur veut en venir et l'usage qu'il nous est demandé d'en faire.

déplorer de n'avoir jamais été capable d'écrire un vrai livre en bonne et due forme, et de n'avoir jamais su mener à bien une œuvre jusqu'à sa publication, hormis bien sûr le *Tractatus*.

Reste à expliquer cette incapacité. Elle ne saurait relever d'un problème personnel de l'auteur. Wittgenstein n'est pas moins capable qu'un autre d'écrire un livre<sup>546</sup>. La raison de son échec n'est pas dans une impuissance cognitive, mais tient à sa conception de la philosophie. Nous pouvons ici repartir de ce que nous avons montré dans notre deuxième chapitre<sup>547</sup> : si les textes de Wittgenstein donnent l'impression de ne progresser vers aucune solution, c'est parce que, comme nous l'avons montré, les « problèmes » philosophiques ne sont pas des problèmes à proprement parler, et donc, s'ils appellent des solutions, ce ne sont pas des solutions du type de celles auxquelles on s'attend ordinairement. Si les textes de Wittgenstein donnent l'impression de ne pas progresser vers une solution, c'est tout simplement parce qu'effectivement ce n'est pas du tout le cas : du moins, les textes wittgensteiniens ne progressent pas vers le genre de solution habituellement visé en philosophie. De là le caractère inévitablement aporétique de la démarche de Wittgenstein : aucune des réponses que nous attendons généralement de la philosophie ne saurait convenir<sup>548</sup>.

Cela se traduit dans la démarche de Wittgenstein par une apparente indifférence pour l'issue de l'examen philosophique. Ce qui compte pour Wittgenstein, ce n'est manifestement pas que la recherche nous conduise à telle ou telle position déterminée en tant que cette position pourrait s'énoncer sous la forme d'une conception ou d'une opinion. De ce point de vue, les termes dans lesquels Wittgenstein évoque l'insuffisance des « réponses » habituelles ne peuvent manquer de rappeler Platon. Nous avons quelque chose à apprendre de l'examen philosophique qui ne consiste pas dans l'adoption de telle ou telle conception. Ce trait de style qui rend les écrits de Wittgenstein si déroutants se retrouve dans son enseignement et Wittgenstein en était parfaitement conscient puisqu'il lui arrivait, selon le témoignage de Rush Rhees, de décrire ouvertement sa démarche de cette façon :

Ce à quoi j'aimerais parvenir, c'est non pas que vous tombiez d'accord avec moi pour adopter des opinions particulières, mais que vous étudiez la question de la manière correcte. [...] Ce que je veux vous enseigner, ce ne sont pas des opinions, mais une méthode. En fait, la méthode qui consiste à traiter comme dénuée de pertinence toute question d'opinions<sup>549</sup>.

---

<sup>546</sup> Tout porte à croire qu'il est même bien plus capable de le faire que la plupart des auteurs, si l'on en juge par la qualité reconnue de son style et par sa profonde connaissance de la littérature.

<sup>547</sup> Cf section II.B.2.

<sup>548</sup> Cette explication est aussi, à peu de choses près, celle de Jacques Bouveresse. Cf Bouveresse, *Essais III*. p.8-10.

<sup>549</sup> Rhees et Wittgenstein, *Discussions of Wittgenstein*. p.43, cité et traduit in Bouveresse, *Essais III*. p.9-10.

Le lien avec Platon donne à ce terme d'« opinion » sa vraie portée : l'issue visée par la philosophie traditionnelle n'est pas un savoir. Mieux : l'authentique savoir philosophique ne peut pas du tout se fixer en une position déterminée, et de ce point de vue, la position finalement adoptée, en tant qu'elle n'est qu'une opinion, est de fait complètement indifférente. « À partir de là, dites ce que vous voulez ! »<sup>550</sup>, cela ne fait de toute manière plus partie de la philosophie. On voit donc que l'aporie, chez Wittgenstein, n'est pas un défaut, mais l'effet inévitable de sa conception de la philosophie. De ce point de vue, l'inachèvement de tous les textes de quelque ampleur postérieurs au *Tractatus* est à remettre en perspective : l'examen philosophique tel que le conçoit Wittgenstein ne saurait d'aucune manière avoir de fin réelle, et se voit toujours à recommencer<sup>551</sup>. En fait, si l'aporie ne pose aucun problème, il semble que ce soit parce que chez ces deux auteurs, la réponse elle-même ne compte pas ; et que justement, l'idée que l'on puisse s'arrêter sur une réponse relève toujours plus ou moins de l'illusion.

### III.B.5 – L'ironie réflexive.

Le dispositif ironiste se manifeste également d'une façon particulièrement éclatante par une certaine forme d'autoréférentialité. Cette manière dont l'œuvre se réfère à elle-même peut être qualifiée d'ironiste au suprême degré dans la mesure où la prétention qu'il s'agit ici de mettre en avant est celle de l'œuvre elle-même. Les deux œuvres qui illustrent pleinement cette forme d'autoréférentialité sont le *Phèdre* chez Platon et le *Tractatus* chez Wittgenstein. Elles comportent en effet des éléments qui semblent interroger leur possibilité même. Cela correspond bien au dispositif ironiste tel que nous l'avons défini : l'œuvre se présente comme accomplissant ce qu'elle déclare par ailleurs impossible à accomplir, du moins impossible de la manière dont on pourrait penser qu'elle l'accomplit. Nous allons voir que le *Phèdre* et le *Tractatus* présentent de ce point de vue des similitudes tout à fait frappantes.

---

<sup>550</sup> Wittgenstein signalait assez dans ces termes à quel point les options finalement retenues au terme d'un examen philosophique l'indifférait complètement. Voir John Wisdom, « Ludwig Wittgenstein, 1934-1937 », in *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy*, éd. par K. T. Fann, Repr. [d. Ausg.] 1967 (New Jersey: Humanities Press, 1978).

<sup>551</sup> La fameuse déclaration wittgensteinienne « je m'arrête de philosopher quand je veux » ne signifie pas que j'ai trouvé le fin mot de l'examen philosophique, mais que j'ai acquis un regard suffisamment lucide sur ma compulsion philosophique pour basculer, dès que nécessaire, sur un régime de discours non-philosophique.

### III.B.5.a – Le Phèdre et la condamnation de l'écriture.

Le *Phèdre* est un dialogue dont l'unité a été parfois discutée. Une certaine errance thématique semble être à l'origine de ce questionnement, puisque le dialogue débute par des discours sur l'amour et s'achève sur les fameuses considérations à propos de l'écriture, après avoir consacré des examens approfondis à l'âme et à la rhétorique. On peut néanmoins faire apparaître son unité et sa cohérence si l'on prend en considération que dès le début, ce n'est pas la question de l'amour qui est posée à nouveau, après le *Banquet*, mais c'est le discours de Lysias en tant que discours qui fait l'objet de l'examen et de la critique. Dès le commencement en effet, c'est la rhétorique du discours sur l'amour et non l'amour lui-même qui fait l'objet de l'attention de Socrate, et c'est bien en tant qu'il est « cet homme pour qui la passion d'écouter les discours est une maladie » (228b) qu'il accompagne Phèdre.

Le dispositif ironiste se manifeste pleinement dans le *Phèdre* par le mythe de Theuth. À propos de ce mythe qui signale les limites de l'écriture, on a justement beaucoup écrit. La lecture que nous en proposons ici cherche à ne pas en réduire la dimension paradoxale, et sa spécificité ne se déploie que dans la lecture comparée avec Wittgenstein, et notamment avec le *Tractatus*. À la toute fin de leur discussion, après avoir examiné les conditions du bon discours, les interlocuteurs abordent une dernière question, tout à fait décisive : « convient-il ou ne convient-il pas d'écrire ? dans quelles conditions est-il séant de le faire et dans quelles autres cela ne l'est-il pas ? » (274b). En guise de réponse, Socrate évoque une histoire qu'il a entendue des anciens et qui prend la forme d'un mythe. Ce mythe relate la manière dont l'art de l'écriture, inventé par Theuth et soumis, en même temps que d'autres arts comme le calcul, la géométrie, l'astronomie ou encore le trictrac et les dés, au jugement de Thamous, se voit sévèrement critiqué par ce dernier. Contre l'avis enthousiaste de Theuth qui estime que l'art de l'écriture doit absolument être communiqué aux égyptiens car il constitue un remède (*pharmakon*) pour la mémoire et la science, Thamous estime que :

cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire ; mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu d'être des savants. (275a-b).

Ces paroles de l'oracle d'Ammon sont prolongées par Socrate lui-même qui, non seulement exprime un accord apparemment sans réserve avec elles, mais encore en explicite les principaux

arguments. L'argument majeur consiste en ceci : il y a un danger terrible (*deinos*), qui est la ressemblance de l'écrit avec l'image peinte. Autrement dit, l'écrit génère par nature des illusions : de même que la figure peinte a l'apparence d'être vivante, l'écrit donne l'illusion de parler, de dire effectivement quelque chose alors qu'il ne dit rien. Dans le cas de l'écriture, c'est en cela que la chose est terrible, l'illusion concerne le *logos*. C'est le *logos* qui nous est donné pour présent et vivant alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un *logos* mort, et donc absent. L'absence d'authentique *logos* se révèle dans trois inconvénients manifestes du discours écrit : 1) l'écrit ne dit qu'une chose, toujours la même ; 2) il se livre sans discernement à tous, c'est-à-dire même à ceux qui ne sont pas en capacité de le recevoir ; 3) il n'est pas en mesure de se défendre lui-même s'il vient à être questionné ou réfuté.

Le passage est rendu difficile par la polysémie du terme « logos », puisque c'est de cette manière que sont désignés les discours écrits. Mais cette polysémie nous indique par ailleurs ce qu'il faut comprendre : dans le *logos* écrit ne subsistent plus que des signes graphiques, et le mouvement de la pensée qui doit normalement les animer et les soutenir s'est absenté. L'authentique *logos* n'est pas le langage réduit à son aspect linguistique, mais bien ce en quoi se manifeste le mouvement de la pensée. Le rapprochement avec la note d'Austin sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention est ici suggestif : si une phrase n'est jamais en soi une affirmation, alors, *a fortiori*, sa simple trace écrite ne saurait en être une. L'authentique *logos* est celui qui se déploie dans la dialectique : le discours y est semé, non sur le papier mais dans l'âme, il transmet véritablement du savoir, et il n'est pas stérile mais engendre lui-même d'autres discours en leur transmettant une semence d'immortalité<sup>552</sup>. Ce que suggère le mythe de Theuth, et que Socrate affirme on ne peut plus clairement à sa suite, est l'idée selon laquelle l'union intime du langage et de la pensée réalisée par l'authentique *logos* ne peut pas passer dans un écrit. Un « logos » écrit, de ce point de vue, est comme privé du secours de son père. En cela, le *Phèdre* semble bien s'achever sur une condamnation radicale de l'écriture.

Une difficulté importante apparaît alors : si Platon condamne l'écriture, pourquoi le fait-il précisément au moyen d'un écrit ? La condamnation de l'écriture peut-elle être prise au sérieux ? Que peut bien vouloir dire Platon en procédant de la sorte ? La suite du texte apporte bien une réponse explicite à cette question : on peut tout à fait écrire, mais à condition d'être conscient qu'il ne s'agit pas là d'un exercice sérieux. L'agriculteur qui travaille sérieusement

---

<sup>552</sup> *Phèdre*, 276e-277a.

sait qu'il doit suivre patiemment les règles de l'art, et attendre longtemps le fruit de ses efforts, et s'il sème en plein été dans les jardins d'Adonis<sup>553</sup>, ce ne peut être que par jeu. En tout cas, il ne réservera pas à cette fin les semences dont il souhaite faire l'usage le plus sérieux. De même s'opposent le producteur du *logos* authentique et le producteur de discours écrits : « ces jardins en caractères écrits, c'est, semble-t-il, par manière de jeu qu'il les sèmera et qu'il les écrira » (276d), ou encore, simplement pour son usage personnel, à seule fin de soulager sa propre mémoire. La position exprimée par Socrate se précise et s'éclaire deux pages plus loin : celui qui sait écrire des discours comme il convient, et qui mérite le nom de philosophe, est celui qui est pleinement conscient des limites de l'écrit. Son ouvrage n'est valable qu'à condition qu'il sache en quoi consiste le vrai, mais cette connaissance s'accompagne inévitablement pour Socrate de la capacité à « démontrer que ses écrits sont de peu d'importance » (278c). Il ne s'agit donc pas d'une pure et simple condamnation de l'écriture, mais d'un certain usage de l'écriture inconscient de sa vraie portée. S'il est exact, comme l'a supposé Socrate, que l'authentique *logos* ne peut être transmis par l'écrit, alors celui qui pense pouvoir livrer le vrai dans un écrit montre par là-même son ignorance, et c'est avant tout par cet apparent dédain vis-à-vis de l'écrit que le philosophe manifeste le savoir qui est le sien. Ce savoir, Socrate insiste particulièrement sur ce point (278d), n'est pas celui du sage ou du savant (*sophos*), réservé au divin, mais du philosophe (*philosophos*).

Tout le problème est de savoir dans quelle mesure cette réponse peut nous satisfaire, car elle heurte brutalement la conception que nous avons généralement d'une « Œuvre », et en particulier d'une œuvre telle que celle de Platon, dont la valeur philosophique et esthétique n'a jamais été contestée. Un tel monument de la pensée humaine pourrait-il n'être que le fruit d'un simple jeu ? Est-il possible que Platon n'ait livré là que les semences infécondes dont il ne comptait faire aucun usage sérieux<sup>554</sup> ? Platon ne présente en aucun cas le *Phèdre* comme l'exception qui confirmerait la règle édictée par lui-même au sujet de l'écrit<sup>555</sup>, et il nous

---

<sup>553</sup> Socrate fait ici allusion à un rite des Adonies. Les « jardins d'Adonis » sont des plantations éphémères, dont la croissance, favorisée par la chaleur de juillet, est néanmoins stérile et suivie d'un dépérissement tout aussi brutal. Les différentes sources anciennes attribuent à ces jardins un cycle de vie d'une huitaine de jours seulement. Si la signification exacte du rituel dans son aspect religieux est encore discutée, son utilisation dans le *Phèdre* comme anti-modèle de l'agriculture est très claire, ainsi que les implications de cette analogie vis-à-vis de l'écriture.

<sup>554</sup> Les partisans des doctrines non écrites voient bien évidemment dans ce passage un argument décisif. Platon aurait réservé aux initiés les semences de quelque valeur, ne livrant dans ses écrits qu'un rebut à destination des foules ineptes.

<sup>555</sup> Contrairement à ce que fait explicitement Plotin dans le *Traité 39*, lorsqu'il s'apprête à tenir un discours positif sur l'Un, discours également qualifié de « téméraire » (voir chapitre 7 dans Plotin, *Traité 39. Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un.*). Ce type de discours est par principe impossible, car, de l'Un, il n'est possible de dire, ni qu'il est, ni même qu'il n'est pas. C'est la raison pour laquelle le discours plotinien est négatif par principe, s'il est vrai que l'Un ne peut que déroger à toute détermination exprimable par le langage : toute proposition qui

demande de le prendre pour ce qu'il est véritablement lorsque, au moment de prendre congé, il fait dire à Socrate : « Eh bien, il a assez duré le divertissement qu'a constitué notre discussion sur les discours. » (πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων) (278b). Cela peut sembler paradoxal, mais il s'agit justement, comme le remarque Charles Kahn, d'éviter un paradoxe plus redoutable, à savoir celui d'un discours produisant une démonstration écrite de la supériorité de la dialectique orale<sup>556</sup>. C'est le moment où l'on pourrait être tenté de s'engager sur cette voie périlleuse qui est bien choisi pour, au contraire, suspendre le discours et en souligner avec légèreté le caractère de simple divertissement : en cela, le *Phèdre* est au moins parfaitement cohérent.

En tant qu'écrit, le *Phèdre* n'en reste pas moins d'une interprétation délicate. Et par ailleurs, il va de soi que le soupçon que ce dialogue soulève par son auto-référentialité ne peut manquer de se communiquer aux autres écrits de Platon quels qu'ils soient. Ce soupçon est confirmé par les termes très explicites de la *Lettre VII*, lorsque Platon met en garde tous ceux qui auraient la prétention de se faire les interprètes de ses œuvres : « Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais<sup>557</sup> ». De la part d'un des auteurs les plus prolifiques de l'Antiquité, une telle déclaration a de quoi soulever la perplexité. La *Lettre VII* et le *Phèdre* constituent en tout cas les deux avertissements les plus explicites de Platon quant à la manière dont ses écrits doivent être abordés. L'interprétation de ces avertissements est donc cruciale, car, comme l'écrit Monique Dixsaut,

la façon dont on comprend ce qui paraît bien être un double reniement de l'œuvre par son auteur, qui semble désavouer à la fois la forme « imitative » qu'il a choisi de donner à ses ouvrages et la technique de transmission qu'il utilise, l'écriture, commande toute interprétation des Dialogues<sup>558</sup>.

Il nous semble justement que pour bien saisir la portée de ces avertissements, il importe de bien mesurer qu'ils concernent moins l'écriture elle-même que plus généralement toute formulation. Ce sont bien les limites du langage, et non seulement les limites de l'écriture qui doivent nous inciter à la prudence. L'authentique *logos*, ou *logos* vivant, n'existe qu'à condition que le mouvement de la pensée ne se trouve pas éteint par les formes du langage. Cette extension au

---

prétend parler de l'Un est vouée au non-sens, quoiqu'elle affirme. S'il y a un discours négatif, c'est uniquement dans le sens très fort où le seul discours possible (sensé) à propos de l'Un est le discours qui manifeste qu'il n'est pas un discours à propos de l'Un. Aussi Plotin introduit-il localement un discours téméraire sur l'Un, car positif, tout en soulignant, en substance, qu'un tel discours est dépourvu de sens, mais qu'un usage conceptuel de ce non-sens est possible. Nous verrons que le *Tractatus* nous place brutalement face au même type de difficulté.

<sup>556</sup> Charles H. Kahn, « Phaedrus and the Limits of Writing », in *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996), 371-92. p.376.

<sup>557</sup> Platon, « Lettre VII ». 341c, p.193.

<sup>558</sup> Dixsaut, *Platon*. p.17.

langage en général est très claire dans la *Lettre VII* : s'il n'y a pas d'écrit de Platon sur ses préoccupations majeures, ce n'est pas parce qu'il les réserve à l'oralité, mais bien parce qu'« il s'agit d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs<sup>559</sup> ». Cela signifie-t-il que ce savoir relève de l'indicible ? En un sens, c'est bien ce que semble suggérer ce passage. Ici, nous avons affaire aux limites du langage parce que nous sommes tentés d'exprimer ce que nous concevons comme une vérité tout en éprouvant l'impuissance de notre langage à formuler une expression adéquate à cette vérité. Chaque tentative aboutit à un résultat insatisfaisant : la phrase paraît toujours déficiente, parcellaire. Mais le terme même d'« indicible » suggère une image qui est peut-être trompeuse, car en l'employant, nous sommes conduits à nous représenter la réalité comme divisée en deux domaines : l'un contenant les états de fait dont on peut parler adéquatement, l'autre contenant les états de faits dont on ne peut parler adéquatement. Il y aurait un au-delà du langage dont feraient partie des vérités « mystiques » qui semblent coïncider volontiers avec un certain platonisme, et dont le néo-platonisme est le prolongement naturel. On peut néanmoins suggérer une tout autre interprétation de l'« indicible » : ce qui est indicible, c'est le mouvement lui-même de la pensée, c'est-à-dire la pensée en tant qu'elle est à l'œuvre. Ce que le langage peut rendre de la pensée n'en est qu'un instantané figé, un reflet sans substance. C'est par rapport à ce mouvement de la pensée que tout « langage » est toujours déficient. S'il y a ici une limite du langage, elle est bien, comme le suggère le *Phèdre*, dans cette double opération d'arrêt et d'imitation : la phrase écrite ou parlée, peu importe, arrête la pensée tout en la manifestant, c'est-à-dire la tue tout en lui donnant les apparences de la vie<sup>560</sup>. Le domaine « mystique », celui dont on ne peut pas parler, n'est pas alors un arrière-monde mystérieux constitué d'objets, mais n'est rien d'autre que la pensée elle-même. Et s'il y a une limite du langage, elle ne se tient nulle part ailleurs qu'au sein du *logos*, c'est-à-dire là, précisément où le *logos* vivant affronte ses manifestations toujours déficientes.

Bien des particularités du style de Platon s'éclairent si l'on considère quelle peut être leur signification conceptuelle par rapport à ce problème. Tout d'abord, si l'écrit platonicien n'est jamais tout à fait transparent, ce n'est pas pour dissimuler une vérité qu'il y aurait moyen d'exhiber explicitement d'une manière ou d'une autre, mais parce que l'auteur sait que le

---

<sup>559</sup> Platon, « Lettre VII ». 341c.

<sup>560</sup> « Immobile et immuable, toute formulation, écrite ou orale, arrêterait le mouvement d'un savoir qui, parce qu'il est intérieur à l'âme, se nourrit lui-même de lui-même. » (Dixsaut, *Platon*. p.19)

langage est lui-même opaque. Loin d'être victime de l'illusion d'un langage transparent qui atteindrait directement son but, comme le sont la plupart des philosophes bien intentionnés, mais tout aussi loin du sophiste indifférent au vrai, le philosophe qui parle juste (et qui a pour nom « dialecticien » dans le lexique de Platon) est celui qui a au moins conscience de devoir composer avec les limites du langage. Si le dispositif ironiste a pour fin de mettre au jour une prétention, la première et la plus coupable des prétentions du philosophe concerne les ressources de son langage. C'est la grande naïveté dont parle Socrate<sup>561</sup>, et dont sont remplis tous ceux qui croient laisser quelque chose derrière eux lorsqu'ils ont produit un écrit, petite et vaine prétention d'auteur. C'est cette conscience aigüe qui conduit Platon à développer un ensemble de dispositifs stylistiques d'une impressionnante subtilité qui concourent tous à ruiner les prétentions d'une pensée qui, cherchant à se fixer dans le langage, ne peut que s'abîmer en une pose superficielle. Si l'on ne veut pas se résoudre au silence, la seule possibilité qui reste est un usage du langage qu'on pourrait qualifier d'averti : les dispositifs stylistiques platoniciens sont ainsi autant de ruses mises au point par l'habile dialecticien pour se jouer des pièges du langage. L'écriture n'est pas condamnée, mais Platon nous dit clairement à quel prix elle peut véritablement réussir, et l'enjeu n'est manifestement pas à la portée de tout le monde. Il faut en effet que l'écrit : 1. Transmette un savoir ; 2. Sache se défendre tout seul ; 3. Et surtout, « sache devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire<sup>562</sup> ». L'art de l'expression philosophique consiste donc à conserver vivant le *logos*, à ne pas éteindre l'élan de la pensée dans la formulation sclérosante.

### III.B.5.b – Le *Tractatus logico-philosophicus* et le problème du non-sens.

Le *Tractatus logico-philosophicus* soulève le même type de difficultés que le *Phèdre*, mais d'une façon encore plus radicale. Tandis que chez Platon, la mise en question de l'écriture se fait par le mythe conclusif, chez Wittgenstein, c'est une remarque conclusive qui semble mettre en question la pertinence du livre lui-même, ou qui, du moins, remet brutalement en question la lecture qui, du fait de la forme et du ton de l'ouvrage, ne peut manquer d'être celle de la plupart des lecteurs jusqu'à ce point crucial.

---

<sup>561</sup> *Phèdre*, 275c.

<sup>562</sup> *Phèdre*, 276a.

Le *Tractatus* se présente sous une forme singulière. Le texte est en effet constitué d'une série de remarques numérotées et apparemment hiérarchisées, précédées par un avant-propos très important qui fait partie intégrante de l'œuvre. Aux remarques principales, numérotées 1, 2, 3, etc. s'ajoutent des remarques présentées comme des commentaires, des analyses, des développements. Le système de numérotation constitue en principe une arborescence : ainsi, les remarques 4.1121 et 4.1122 doivent être lues comme commentaires à la remarque 4.112, et elle-même comme un commentaire de 4.11, et ainsi de suite. La dernière remarque, la (trop) fameuse proposition 7, est la seule à ne donner lieu à aucun commentaire. Une telle numérotation laisse supposer que le texte lui-même est bâti sur un ordre logique et argumentatif extrêmement rigoureux, donnant lieu à une progression systématique. La minutie de la numérotation, soulignée par la concision de l'expression, laisse entendre que chaque affirmation est parfaitement à sa place, ce qui semble bien correspondre par ailleurs à l'intention affirmée dans la préface de dire les choses définitivement. D'une certaine manière, cette structure correspond à une version purifiée et poussée à l'extrême de la forme « idéale » du traité de philosophie, exposant des thèses générales sur le monde agencées systématiquement. Le titre latin suggéré par Moore renforce encore cette impression, par l'allusion à peine voilée au *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza dont l'*Ethique*, par son mode d'exposition *more geometrico*, constitue l'expression la plus pure des prétentions systématiques du rationalisme classique. Ce titre de « *Tractatus logico-philosophicus* », cette structure logico-analytique et ce ton ferme continuent par ailleurs à en imposer à (et à fourvoyer) tous ceux qui abordent le texte en croyant y trouver un traité traditionnel de philosophie. Ces éléments apparemment superficiels n'ont rien d'accessoire : ils sont au cœur du dispositif conçu par Wittgenstein dans le but de produire certains effets sur le lecteur.

Le texte lui-même énonce des thèses à propos d'un nombre impressionnant de thèmes. Le *Tractatus* propose ainsi une ontologie (1 et 2), une réflexion sur la nature du langage et de la proposition, une réflexion sur la nature de la pensée, le statut de la logique et des mathématiques (3, 4, 5 et 6), une définition du sujet métaphysique (5.6), des considérations sur la liberté de la volonté (6), et des considérations éthiques (6). À cela s'ajoutent des réflexions précises sur les notions d'image, de signe et de symbole, de nombre, de temps, de causalité, d'induction, de science, de vérité, d'identité, de valeur, d'immortalité de l'âme, mais aussi à propos du solipsisme, du scepticisme, et de la philosophie elle-même. Quant à la préface, elle tente de préciser l'intention de l'auteur ainsi que l'objet du livre, tout en soulignant que ce dernier ne sera sans doute compris que « par celui qui a déjà lui-même pensé les pensées qui y

sont exprimées<sup>563</sup> ». Une particularité du *Tractatus* est de comporter, dans la préface et dans les remarques conclusives, des recommandations explicites de l'auteur sur la manière dont le livre doit être lu. Ces recommandations, ouvrant et clôturant le texte, forment un « cadre », pour reprendre l'expression de Cora Diamond<sup>564</sup>. La principale querelle interprétative à propos du *Tractatus* concerne la tension qui existe entre ce cadre et le reste de l'ouvrage.

On peut tenter de paraphraser brièvement la *Tractatus* pour montrer la façon dont s'effectue un tel encadrement :

*Préface : Le Livre montre que la formulation des problèmes philosophiques repose sur une mauvaise compréhension de la logique de notre langue et que tout ce qui peut être dit peut être dit clairement. Si l'on voulait tracer les limites de la pensée, il faudrait, d'une certaine manière, penser les deux côtés de cette limite, ce qui est contradictoire ; on doit donc plutôt tâcher de tracer les limites de l'expression de la pensée, ce qui revient à tracer ces limites de l'intérieur, « et ce qui se trouve au-delà de la limite relèvera du simple non-sens<sup>565</sup> ». Ces considérations règlent définitivement les problèmes de la philosophie, tout en montrant « combien peu a été fait à travers la résolution de ces problèmes »<sup>566</sup>.*

(Suit alors ce qui ressemble à un traité de métaphysique, établissant la manière dont le langage peut parler de la réalité)

*Traité : Le monde est la totalité des faits, et non pas des choses. La réalité est composée d'objets. Ces objets se combinent pour former les faits ; et les combinaisons de faits constituent des états de choses. A cette tripartition de la réalité correspond exactement une tripartition dans le langage : mots (référant à des objets), propositions simples (décrivant des faits), propositions complexes (décrivant des états de choses, des combinaisons de faits). Le niveau élémentaire n'est pas constitué par les objets et les mots, mais par les faits et les propositions élémentaires ; car il n'y a d'objet qu'au sein d'un fait, et le mot n'a de sens, ne dit tout simplement quelque chose qu'au sein de la proposition. La proposition est image dans la mesure où elle représente, et elle représente en vertu de son isomorphisme avec la structure logique du monde. C'est la structure logique de la réalité qui est projetée dans la structure du*

---

<sup>563</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.89.

<sup>564</sup> Cora Diamond, « Rejeter l'échelle : comment lire le *Tractatus* ? », in *L'esprit réaliste*, trad. par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon (Paris: P.U.F, 2015), 241-76.

<sup>565</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.90.

<sup>566</sup> Wittgenstein. p.91.

*langage et la pensée peut elle-même être définie comme une image logique des faits. La proposition peut figurer la réalité mais ne peut pas figurer ce qu'elle a en commun avec la réalité, ce par quoi elle figure. Ce que toutes les propositions ont en commun constitue la forme générale de la proposition et toutes les propositions sont des résultats d'opérations de vérité sur des propositions élémentaires. La plupart des problèmes des philosophes n'en sont pas à strictement parler, et le vrai but de la philosophie est en fait de clarifier les propositions, notamment en traçant, de l'intérieur, les limites du pensable. Le sujet ne peut pas appartenir au monde mais en constitue la limite. Il n'y a rien non plus dans le monde qui permette de donner à une proposition plus de valeur qu'à d'autres : il n'y a donc pas de propositions éthiques (l'éthique est transcendantale). Il y a de l'indicible, qui se montre, le mystique, et sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire. Mais celui qui me comprend est celui qui comprend que mes propositions sont dépourvues de sens.*

Une telle paraphrase est évidemment très incomplète. Elle donne cependant une idée de la grande diversité des questions abordées par le texte et de son apparente ambition. Si la limite entre la préface et le traité est clairement déterminée, il est en revanche assez difficile de situer le début de la partie conclusive. On peut noter cependant un assez franc changement de ton et de thème à partir de la proposition 6.4, les questions techniques relatives à la logique cédant soudainement la place à des considérations relatives au sens du monde, à l'éthique, au mystique, à la mort et à l'immortalité de l'âme, à Dieu<sup>567</sup>, et enfin, dans la toute dernière page, à des remarques autoréférentielles qui ne peuvent manquer de plonger le lecteur dans la perplexité. Bien que ressassée *ad nauseam*, la proposition 7 formule une idée au fond extrêmement banale, voire tautologique ; ce qui donne au *Tractatus* son caractère profondément énigmatique est plutôt la proposition 6.54 qui la précède :

Mes propositions éclairent en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme des non-sens, lorsqu'en passant par elles – par-dessus elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après y être monté.) Il doit dépasser ces propositions – alors il voit le monde correctement<sup>568</sup>.

---

<sup>567</sup> Il est toutefois déjà question de ce genre de sujet bien avant la proposition 6.4, mais de façon plus épisodique. Un trait frappant du style du *Tractatus* consiste d'ailleurs en ceci que des considérations que l'on serait tenté de qualifier de métaphysiques sont parfois déduites abruptement de principes logiques (par exemple la séquence de 5.132 à 5.136 où l'on passe, en seulement sept propositions, de considérations sur l'implication logique de p et de q à une définition du libre arbitre ; ou encore la façon dont la proposition 5.5421 qui réfute la conception de l'âme de la psychologie superficielle s'appuie pour cela sur la forme générale de la proposition ( 5.54 )). En revanche, la proposition 6.4 semble initier une sorte de *crescendo* très cohérent conduisant à l'apothéose autodestructrice des deux dernières propositions.

<sup>568</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. 6.54, p.228.

C'est en fait cette seule remarque qui est la source de toute la querelle interprétative à propos du *Tractatus*. Une fois passée la sidération face à ce qui ressemble à une pure et simple autoréfutation, ou à ce qu'on appelle improprement un « paradoxe », il faut se demander sérieusement ce que l'auteur veut dire. On peut d'abord se demander si la remarque est ironique, ou s'il faut au contraire la prendre au pied de la lettre. Par ailleurs, Wittgenstein parle de ses propositions, mais desquelles parle-t-il exactement ? S'agit-il seulement des propositions qui constituent le corps du traité jusqu'à la proposition 6.53 incluse, mais pas la préface ? L'hypothèse semble raisonnable : les considérations de la préface sont d'une certaine manière mises à l'abri hors du texte, mais rien dans la proposition 6.54 ne permet de l'affirmer catégoriquement. En outre, on peut se demander s'il ne faudrait pas inclure la proposition 6.54 elle-même dans les propositions dépourvues de sens. Une telle autoréfutation peut sembler étrange, mais au point où nous en sommes, si l'on peut dire, pourquoi pas ? Le *Tractatus* pourrait tout à fait n'être qu'un canular ; mais il semble qu'un principe de charité herméneutique s'impose à tout lecteur qui doit l'empêcher d'envisager une telle solution, ou du moins le contraint à ne le faire qu'en tout dernier recours, lorsque toutes les autres hypothèses interprétatives ont clairement échoué. Conformément à un tel principe de charité, l'interprète est sommé de faire le pari du sens, et de présupposer la cohérence du texte. Le défi lancé par Wittgenstein est de ce point de vue particulièrement difficile : la désorientation produite par la proposition 6.54 et la querelle interprétative qui en découle manifestent l'extraordinaire efficacité et la profondeur du dispositif ironiste produit par Wittgenstein.

### III.B.5.b.i – Deux interprétations de l'énigme.

Pour mettre au jour la cohérence du *Tractatus*, il faut surmonter deux difficultés. Il faut d'abord trouver le moyen de ne pas tomber dans le paradoxe des limites : s'il est vrai que le *Tractatus* parvient à tracer les limites sans les enfreindre, comme est-ce possible et comment s'y prend-il ? La question de savoir comment une limite peut être seulement pensée sans être par là-même dépassée en un certain sens se pose de façon massive à propos du *Tractatus*. Par ailleurs, mais les deux problèmes apparaissent liés, la proposition 6.54 nous place dans l'obligation inconfortable de trancher en faveur d'une conception déterminée du non-sens. Comme l'écrit Sandra Laugier,

le *Tractatus* a pour but de tracer les limites du langage par les limites du sens, ou plutôt du non-sens, comme le dit sa préface : La limite ne pourra être tracée qu'à l'intérieur du langage et ce qui se trouve à l'extérieur de la limite sera simplement du non-sens<sup>569</sup>.

La limite du sens et du non-sens pourrait alors être celle qui distingue ce qui peut être dit et ce qui ne peut pas être dit : le non-sens concerne alors la proposition qui essaie de dire l'indicible. Mais la proposition 6.54 est ambiguë du fait de l'image qu'elle emploie : si Wittgenstein considère ses propres propositions comme des non-sens, c'est en effet à la manière d'une échelle qu'il conviendrait de rejeter une fois que l'on s'en est servi. Une telle image suggère que nous pouvons faire un certain usage du non-sens. Cela soulève alors inévitablement la question : comment un usage du non-sens est-il possible si le non-sens est vraiment du non-sens ? En faire un usage ne revient-il pas à lui donner une forme de sens ? Et éventuellement : penser un tel usage ne revient-il pas à retomber dans le paradoxe des limites ? Le *Tractatus* comporte un certain nombre de remarques sur le sens et le non-sens qui pourraient nous permettre de choisir une alternative, notamment parce que Wittgenstein introduit lui-même une distinction entre *unsinning* (le non-sens lui-même, ce qui est absurde, insensé, qui relève du non-sens) et *sinnlos* (vide de sens, qui s'oppose à *sinnvoll*, pourvu de sens). Ainsi, le *Tractatus* affirme que les tautologies, dont les propositions logiques font partie<sup>570</sup>, sont « vides de sens », mais pas qu'elles constituent des « non-sens »<sup>571</sup>. On pourrait espérer s'appuyer sur une telle distinction en disant que c'est en fait des propositions « vides de sens » qu'il est possible de faire un certain usage, mais ce n'est manifestement pas le cas, car le problème porte bien, comme nous allons le voir, sur l'usage qui peut être fait du non-sens lui-même.

La façon dont on interprète la distinction sens/non-sens telle qu'on la trouve dans le *Tractatus* est décisive, car elle conduit à des choix sur ce qui, au sein même du traité doit être considéré comme pourvu ou dépourvu de sens. Ainsi, avant même la compréhension de ce que dit Wittgenstein sur le monde, le langage, la logique, etc., c'est la question de savoir s'il dit tout simplement quelque chose à propos de ces thèmes, s'il a l'intention de soutenir réellement des

---

<sup>569</sup> Sandra Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage* (Paris: Vrin, 2009). p.40.

<sup>570</sup> Voir 6.1 et 6.11.

<sup>571</sup> Les tautologies, parce qu'elles sont vraies quel que soit ce qui est le cas (4.46), ne disent rien du monde, elles ne sont pas des images des états de choses : « Dans la tautologie, les conditions de l'accord avec le monde – les relations de représentation – s'annulent entre elles, de sorte qu'elle n'entretient aucune relation de présentation avec la réalité » (4.462). Leur vérité est purement formelle, mais elles n'ont de ce point de vue aucun contenu, et c'est en cela qu'elles sont *sinnlos*, vides de sens mais non pas absurdes : « la tautologie et la contradiction ne relèvent pas du non-sens » (4.4611).

thèses sur le langage, le monde, ou la logique, qui divise les interprètes<sup>572</sup>. La prise en compte de cet ensemble de difficultés a conduit à trois types de solutions différentes.

### *III.B.5.b.i.01 – La lecture classique.*

Le *Tractatus* a donné lieu initialement à deux lectures opposées : d'une part la lecture que l'on pourrait qualifier d'ineffabiliste (Anscombe, Geach, etc.), d'autre part, la lecture que l'on pourrait qualifier de positiviste (le cercle de Vienne, et Carnap en particulier). Pour les ineffabilistes, il y a des vérités ineffables et Wittgenstein, parfaitement conscient qu'il n'y a aucun sens à les dire, chercherait néanmoins à les suggérer indirectement. C'est en ce sens que le *Tractatus* contiendrait, comme l'écrit Wittgenstein à son éditeur, une partie non écrite consacrée à l'éthique, c'est-à-dire à ce qui est en fait le plus important pour nous<sup>573</sup>. Le *Tractatus* serait ainsi un traité de métaphysique négative. Pour les positivistes, l'ambition du *Tractatus* est au contraire antimétaphysique. Wittgenstein mettrait en valeur le discours de la science, seul discours pourvu de sens<sup>574</sup>. Les seules propositions pourvues de sens seraient alors les propositions empiriques. En dépit de leur opposition, ces deux lectures partagent en fait, comme l'a bien souligné James Conant<sup>575</sup>, la même conception de la distinction sens/non-sens que nous qualifions ici de conception « classique ». Le désaccord ne concerne pas en effet le partage sens/non-sens mais la présence de vérités métaphysiques indicibles dessous ou derrière le non-sens. Il est néanmoins vite apparu que l'interprétation positiviste relevait du contre-sens. Non seulement Wittgenstein ne confère aucun prestige particulier aux propositions de la science, mais cette conception, qui s'est engouffrée totalement dans le vérificationnisme en donnant un poids considérable à la proposition 4.024, fait aussi l'impasse sur tout ce que Wittgenstein déclare à propos de l'éthique et du mystique. La rencontre personnelle de Wittgenstein avec les membres du cercle de Vienne a rendu le malentendu manifeste. Ainsi,

---

<sup>572</sup> D'après Wittgenstein, qui en a été consterné, même des lecteurs du niveau de Russell et Frege ont naïvement abordé le livre comme un traité traditionnel et n'ont donc pas du tout saisi son intention profonde.

<sup>573</sup> Lorsqu'une civilisation future découvrira dans nos ruines quelques fragments de notre philosophie, on s'acharnera peut-être à reconstituer ce qu'ont pu être les « doctrines non-écrites » d'un certain Wittgenstein, comme on tente de le faire aujourd'hui avec Platon.

<sup>574</sup> Interprétation plausible dès lors qu'on accorde, comme le font les positivistes, une importance particulière à certaines propositions comme 4.024, à condition de négliger bien d'autres propositions.

<sup>575</sup> James Conant, « The Method of the Tractatus », in *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy*, éd. par Erich H. Reck (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002), 374-462. p.374-462.

lorsqu'il est aujourd'hui question de l'interprétation traditionnelle du *Tractatus*, c'est de la lecture ineffabiliste dont il est question, celle-ci ayant longtemps constitué la lecture standard.

Cette lecture classique du *Tractatus*, telle qu'elle se trouve déjà exposée par Anscombe<sup>576</sup> et développée par Geach, Baker, etc., repose sur la distinction que fait Wittgenstein entre *dire* et *montrer*. Cette distinction est faite explicitement et à plusieurs reprises – avec une certaine insistance – aussi bien dans le *Tractatus* lui-même que dans les textes personnels qui accompagnent sa publication, et notamment dans plusieurs lettres et dans les *Carnets* préparatoires.

Pour ce qui est du *Tractatus*, on peut citer les remarques suivantes :

4.022 – La proposition *montre* (*zeigt*) son sens.

La proposition *montre* ce qu'il en est des états de choses *quand* elle est vraie. Et elle *dit* (*sagt*) qu'il en est ainsi.

4.1212 – Ce qui *peut* être montré (*gezeigt*) *ne peut* être dit (*gesagt*).

5.62 – (extrait) ce que le solipsisme *visé* est tout à fait correct, sauf que cela ne peut se *dire* (*sagen*) ; au contraire, cela se *montre* (*zeigt*).

6.36 – S'il existait une loi de causalité, alors elle se formulerait comme : « Il y a des lois de la nature. » Or c'est là quelque chose que l'on ne peut certes pas *dire* (*sagen*) : cela se *montre* (*zeigt*).

6.522 – Il y a certes de l'inexprimable. Cela se *montre* (*zeigt*), c'est le mystique.

La lettre à Russell du 19 août 1919 présente aussi très clairement cette distinction et surtout indique son rôle dans le traité :

Cela dit, je crains que tu n'aies pas saisi mon intention fondamentale. Le point essentiel est la théorie qui distingue ce qui peut être exprimé (*gesagt*) par des propositions – *i.e.* par le langage – (et, ce qui revient au même, ce qui peut être *pensé*), et ce qui ne peut pas être dit, mais seulement *montré*. Et cette théorie est, à mon sens, le problème cardinal de la philosophie<sup>577</sup>.

L'interprétation classique du *Tractatus* conduit à penser les limites du langage en termes d'impuissance :

ce qu'il [Wittgenstein] affirme, ou du moins semble affirmer, est que, *du fait même de la nature du langage*, ou de n'importe quel système de représentation, il y a des choses qu'on ne peut ni établir ni décrire, dont on ne peut parler, mais qui sont en un sens *montrées* par le langage<sup>578</sup>.

Selon Hacker, Wittgenstein aurait identifié un certain nombre de vérités indicibles présentes dans le *Tractatus*. Hacker en répertorie jusqu'à dix :

---

<sup>576</sup> G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Repr. of the 1971 ed, Wittgenstein Studies (Bristol: Thoemmes Press, 1996).

<sup>577</sup> Lettre 44 à Russell du 19/08/1919, in Wittgenstein, *Correspondance philosophique*. p.78.

<sup>578</sup> Hacker, « Essayait-il donc de le siffler? », p.104.

- (i) L'harmonie entre pensée, langage et réalité (2.172 ; 4.12-4.121).
- (ii) La signification d'un symbole (4.022).
- (iii) Les relations logiques entre les propositions.
- (iv) Les propriétés et relations internes des choses et des situations (4.122).
- (v) Les caractéristiques catégorielles des choses et classifications en types.
- (vi) Ce qui ne peut pas être pensé.
- (vii) Les limites de la réalité et la structure logique du monde (cette structure se *montre* dans les tautologies, mais ne peut être *dite*).
- (viii) Les principes métaphysiques des sciences de la nature (6.36).
- (ix) La « métaphysique de l'expérience », notamment ce qui se montre dans l'expérience solipsiste (5.62).
- (x) L'éthique, l'esthétique, la religion.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein établirait donc une limite entre ce qui seulement peut être dit ou se laisse dire, à savoir les propositions des sciences de la nature (6.53), et l'indicible. Il en découle que les propositions qui tentent de dire l'indicible enfrennent la grammaire logique et constituent des non-sens. Pour Wittgenstein, le rôle de la philosophie tel qu'il est décrit dans la proposition 4.112 ne consiste pas du tout à produire des propositions philosophiques, mais à clarifier le langage, c'est-à-dire à faire le tri entre sens et non-sens, et il s'agit de fournir une méthode pour cette clarification.

Pour expliquer plus clairement ce que Wittgenstein entend ici par indicible, et donc par « limites du langage », il ne faut justement pas prendre l'exemple de l'éthique, du mystique, etc., mais quelque chose de plus banal<sup>579</sup>, comme l'harmonie entre le langage et la réalité. L'idée que l'éthique, le sens du monde, etc., sont indicibles est en effet aisément acceptable pour l'opinion ordinaire. Mais à s'en tenir là, on risque de tomber dans un ineffabilisme superficiel et de manquer la position de Wittgenstein. Beaucoup plus paradoxale est l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas parler de l'harmonie entre le langage et la réalité. Cette idée est d'autant plus paradoxale que le *Tractatus*, s'il respecte effectivement le principe de silence vis-à-vis de

---

<sup>579</sup> Comme toute chose banale, une telle harmonie passe justement inaperçue et ne suscite pas toujours notre étonnement philosophique.

l'éthique, parle au contraire beaucoup de cette harmonie et en propose même une théorie. Selon cette théorie, la proposition est une image. Elle est image en ceci que l'harmonie du langage est du monde est réalisée par la projection de la forme logique de la réalité dans les structures du langage, projection qui est elle-même logiquement garantie par les fonctions de vérité à partir des propositions élémentaires<sup>580</sup>. Tout cela semble bien avoir un sens, et, de cette façon, l'harmonie entre langage et réalité semble bien pouvoir être dite. Néanmoins, et c'est ce qu'affirme très clairement la proposition 2.71, l'image peut certes représenter (dire) la réalité, mais elle ne peut pas du tout représenter sa forme de représentation, elle peut seulement la montrer. Je peux dire de façon parfaitement sensée « le chat fait une sieste au soleil », mais la proposition ne peut pas dire ce qui, en elle-même, est responsable du fait qu'elle dit effectivement quelque chose. Pour se faire, il faudrait d'une certaine manière sortir du langage, et c'est justement ce que les limites du langage nous interdisent de faire. Autrement dit, les états de choses de la réalité empirique sont dicibles, mais l'accord de forme en vertu duquel le langage parle de la réalité n'est pas lui-même dicible, car cela impliquerait une position impossible, d'où nous contemplerions, de l'extérieur, son harmonie avec la réalité. Ce qui est une autre manière de dire que je ne peux pas sortir de mon langage, et qu'en ce sens « *Les limites (grenzen) de mon langage signifient (bedeuten) les limites de mon monde* » (5.6). Il est néanmoins possible de saisir cet accord de forme en ceci que, s'il ne se dit pas, il se montre<sup>581</sup>. Ainsi, une tautologie ne dit rien du tout sur le monde, puisqu'elle est vraie quels que soient les faits, mais elle montre à travers elle quelque chose qui est la structure logique du monde. Et elle le montre justement en ceci qu'elle est nécessairement vraie. Plus précisément : le fait qu'une proposition soit tautologique ne dit rien du monde, mais montre quelque chose à propos du monde.

Cette distinction permet de rendre compte de la manière dont les propositions du *Tractatus* pourraient ne rien dire, donc effectivement constituer des non-sens, mais néanmoins montrer quelque chose. Toute la difficulté à comprendre l'intention de Wittgenstein viendrait de la nécessité de posséder cette clef de lecture.

---

<sup>580</sup> Et ce, que la proposition soit vraie ou fausse. L'harmonie du langage n'est pas en effet la vérité de la proposition. Il s'agit de l'accord de forme avec la réalité en vertu duquel, justement, une proposition peut tout aussi bien être fausse que vraie, justement parce qu'il est établi qu'elle parle bien de la réalité.

<sup>581</sup> C'est en cela que la distinction dire/montre conjure le risque de verser dans l'idéalisme linguistique. Elle rend compte de la possibilité, pour le langage, d'exprimer quelque chose de la réalité en soi.

### III.B.5.b.i.02 – La lecture « austère » ou « résolue ».

La lecture classique ou standard du *Tractatus* a commencé à être sévèrement critiquée à partir des années 1980 par un certain nombre d'interprètes (Cora Diamond, James Conant, Juliet Floyd, Warren Goldfarb...). C'est la lecture de la proposition 6.54 qui constitue le principal *casus belli*. Le choix interprétatif radical adopté par ces commentateurs conduit à un renouvellement profond de la compréhension du *Tractatus* et de la philosophie de Wittgenstein, de sorte que cette entreprise a été désignée sous l'appellation de « New Wittgenstein »<sup>582</sup>. La conception du non-sens qui résulte de cette interprétation fait que l'on parle également de lecture « austère » ou encore « résolue », dans la mesure où l'on maintient fermement qu'il n'y a chez Wittgenstein qu'une seule sorte de non-sens.

Il est reproché principalement deux erreurs aux tenants de la lecture classique : 1) la première critique concerne directement la conception du non-sens attribuée à Wittgenstein. Selon les lecteurs résolus, les lecteurs classiques commettent l'erreur d'attribuer à Wittgenstein la conception selon laquelle il y aurait plusieurs sortes de non-sens. Contre cette lecture, la lecture résolue consiste à soutenir qu'il n'y a jamais eu selon Wittgenstein qu'une seule sorte de non-sens ; 2) par ailleurs, les lecteurs classiques distinguent nettement un premier et un second Wittgenstein. Le *Tractatus* contiendrait ainsi une conception métaphysique plus tard abandonnée par Wittgenstein qui aurait alors développé une toute autre philosophie<sup>583</sup>. Les tenants du « New Wittgenstein » insistent au contraire sur une profonde continuité de la pensée de Wittgenstein, qui n'aurait jamais fondamentalement changé de conception<sup>584</sup>.

La conception austère du non-sens est entièrement contenue dans cette déclaration de Cora Diamond :

Le non-sens est du non-sens, il n'y a pas d'espèces de non-sens [...]. Donc, il n'y a pas de propositions éthiques [...], il n'y a pas non plus de propositions à travers lesquelles nous pouvons désigner, même maladroitement, des vérités indicibles, et tout ce que nous prenons alors pour une proposition éthique n'a pas plus de sens que « turlututu chapeau pointu »<sup>585</sup>.

---

<sup>582</sup> Le principal recueil accueillant les contributions de ces interprètes adopte ce titre : Alice Crary et Rupert Read, éd., *The New Wittgenstein*. (London: Routledge, 2002).

<sup>583</sup> Certains estiment même pouvoir situer le basculement de façon assez précise, au cours de l'année 1931. Rappelons, comme nous l'avons signalé dans notre premier chapitre, que c'est précisément à ce moment que Wittgenstein a commencé à vraiment lire Platon. Il paraît en effet incontestable que la pensée de Wittgenstein connaît en cette année 1931 certaines de ses inflexions les plus significatives.

<sup>584</sup> Pour James Conant par exemple, la différence entre le *Tractatus* et les *Recherches* ne tient pas du tout à un aspect « doctrinal », mais entièrement à « l'évolution de sa conception de la manière dont on devrait écrire une œuvre philosophique ». (Conant, « Must We Show What We Cannot Say ? » p.247.)

<sup>585</sup> Cora Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein », in *Wittgenstein*, éd. par Claude Romano et Jacques Bouveresse, trad. par Julien Jimenez, Les cahiers d'histoire de la philosophie (Paris: Ed. du Cerf, 2013), 57-102. p.63-64.

Ce qui est reproché aux lecteurs classiques est la tentative d'affaiblir la distinction radicalement établie par Wittgenstein entre sens et non-sens et d'envisager des non-sens qui, en un certain sens (mal défini), auraient du sens. C'est la fixation sur la distinction dire/montrer qui est la clef de ce dispositif de contournement : ce qui se « montre » permet d'envisager une alternative à la distinction claire et nette entre ce qui peut se dire et ce qui ne peut pas du tout être dit. S'il y a de l'indicible qui est montrable, cela signifie qu'il y a deux sortes d'indicibles, et donc un indicible un peu moins indicible que l'autre, un indicible qui ne le serait pas totalement. Cette manœuvre de contournement prend plusieurs formes. James Conant en identifie cinq<sup>586</sup> :

1) Distinguer un non-sens pur et totalement incompréhensible d'un non-sens qui serait d'un type plus élevé (on établit ainsi une distinction entre des énoncés relevant du pur charabia comme « Je et où », et des énoncés comme « J'entends par "cause de soi" ce dont l'essence enveloppe l'existence »).

2) Distinguer entre dire quelque chose *dans* le langage et communiquer quelque chose *à travers* le langage.

3) Distinguer deux lignes de démarcations différentes entre sens et non-sens : l'une vis-à-vis des associations de mots qui ne disent absolument rien, l'autre délimitant ce qui montre ce qui ne peut être dit, et donc ne dit pas absolument rien.

4) Distinguer entre une œuvre auto-révocatrice qui laisse le lecteur perplexe et une œuvre écrite dans l'intention d'être révoquée afin de laisser, par sa disparition, une vérité ineffable.

5) Distinguer entre un silence stérile et un silence fécond.

Néanmoins ces cinq distinctions renvoient toujours à la même distinction intenable. Comme l'écrit Conant :

La tentation est ici de s'imaginer, d'abord qu'il existe une chose particulière que ces non-sens avoués échouent à dire, et ensuite que l'on pourrait comprendre ce qu'est cette chose, précisément à travers la manière dont l'énoncé en question échoue à *la* dire – dans son échec à *la* dire, l'énoncé pourrait, pour ainsi dire, faire un geste muet vers *elle*<sup>587</sup>.

Une telle chose est par exemple, comme on l'a vu, la forme logique de la réalité. Les lecteurs classiques considèrent que Wittgenstein a des convictions métaphysiques qu'il reconnaît

---

<sup>586</sup> Conant, « Must We Show What We Cannot Say ? », p.252.

<sup>587</sup> Conant. p.253.

simplement comme inexprimables et l'idée selon laquelle il y a une structure logique de la réalité fait partie de ces convictions. Il serait néanmoins possible de le montrer. Pour les lecteurs austères, c'est au contraire une telle idée que Wittgenstein aurait toujours considérée comme un pur non-sens. Il convient alors de prendre la proposition 6.54 au pied de la lettre : le *Tractatus* développe en apparence une théorie du langage fondée sur la forme logique de la réalité, mais cela est totalement dépourvu de sens. Les tenants du « New Wittgenstein » considèrent donc le *Tractatus* d'une toute autre manière. Lorsque l'auteur indique que le lecteur qui l'a compris est celui qui rejette ses propositions comme dépourvues de sens, il ne sous-entend pas que les propositions en question ne seraient pas tout à fait des non-sens, ou qu'elles seraient des non-sens « intéressants », des non-sens qui contiendraient un enseignement philosophique quelconque.

Wittgenstein a lui-même précisé qu'il n'y avait qu'une seule sorte de non-sens. Ainsi dans la préface, Wittgenstein déclare explicitement que « ce qui se trouve au-delà de la limite rekèvera du simple non-sens<sup>588</sup> ». Le §500 des *Recherches* le dit aussi de façon particulièrement frappante, bien qu'il s'agisse d'un texte nettement ultérieur<sup>589</sup> : « Lorsqu'on dit qu'une phrase est dénuée de sens, ce n'est pas parce que son sens serait quasiment dénué de sens, mais parce qu'une combinaison de mots est exclue du langage, retirée de la circulation ». Autrement dit, ou bien une suite de mots a un sens, ou bien elle n'en a pas, mais elle ne saurait avoir une sorte de sens par le fait qu'elle n'en possède pas. Selon Cora Diamond, Wittgenstein hérite sur ce point d'une conception de Frege et la défend constamment tout au long de son œuvre. Pour bien la comprendre, il faut voir en quoi une telle conception du non-sens se distingue de ce que Diamond qualifie comme étant la conception « naturelle » du non-sens. Partant de l'article d'Anette Baier sur le non-sens dans l'*Encyclopedia of Philosophy*, laquelle en dénombre pas moins de six sortes différentes<sup>590</sup>, Diamond relève que la conception naturelle établit une distinction franche entre les énoncés comportant des erreurs de catégorie, et les énoncés correctement formés mais comprenant des mots dépourvus de signification. Selon cette conception, « César est un nombre premier », n'est pas un non-sens du même genre que « Scott

---

<sup>588</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.90.

<sup>589</sup> Wittgenstein avait-il les idées aussi claires à l'époque où il écrivait le *Tractatus* ? Rien ne permet en fait de l'affirmer, et par certains aspects, la lecture austère reconstruit beaucoup *a posteriori*.

<sup>590</sup> Pour Baier, on parle usuellement de « non-sens » à propos de : 1) ce qui est très manifestement faux, 2) ce qui est franchement hors de propos, 3) des énoncés comportant des erreurs de catégorie comme « César est un nombre premier », 4) des suites de mots dont la syntaxe n'est pas claire, 5) des énoncés correctement formés mais comprenant un ou plusieurs mots dépourvus de signification comme « Scott conservait un *roncible* à Abbotsford », ou 6) du pur et simple charabia dépourvu de toute syntaxe.

conservait un roncible à Abottsford ». Il semble que dans un cas, c'est la signification d'un terme qui pose problème, tandis que dans l'autre cas c'est au contraire son absence de signification. Plus précisément, ce qui nous empêche de comprendre ce que signifie « César est un nombre premier » est la signification des termes : quelque chose coince, si l'on peut dire, au niveau des significations, qui gêne la formation d'un tel énoncé. Inversement, ce qui nous empêche de comprendre ce que signifie « Scott conservait un roncible à Abottsford » n'est pas la signification des termes mais l'absence de signification du terme « roncible ». La conception Frege-Wittgenstein ne voit aucune différence entre ces deux exemples et ne distingue donc pas ces deux sortes de non-sens. L'erreur de la conception naturelle vient de la façon dont elle pense la phrase comme un composé chimique. Ainsi, l'impossibilité de faire sens en combinant « César » et « nombre premier » serait analogue à l'impossibilité chimique d'assembler le calcium et le sodium. Contre cette idée, la conception Frege-Wittgenstein considère que le sens ne peut nécessairement concerner que la phrase prise comme un tout. De ce point de vue, c'est une erreur de croire que les parties de l'énoncé auraient un sens indépendamment du tout. Dans une phrase comme « Scott conservait un roncible à Abottsford », nous avons l'impression que l'énoncé a un sens vide, suspendu à la détermination de la signification du mot « roncible », mais la conception Frege-Wittgenstein consiste à dire qu'il s'agit là d'une illusion. La proposition 3.3 du *Tractatus* l'affirme clairement : « Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification ». Nous pouvons avoir l'impression que nous construisons le sens des énoncés à partir d'éléments de significations qui en seraient comme les briques, de sorte que le sens du tout consisterait dans la somme de ses parties. Les éléments possèderaient en eux-mêmes un nombre déterminé de possibilités de combinaison (comme des pièces de puzzle), déterminant les agencements pourvus de sens, c'est-à-dire conformes à la syntaxe logique, et d'autres dépourvus de sens. Pour la conception Frege-Wittgenstein au contraire, comme l'écrit Diamond, « si une phrase n'a pas de sens, on ne peut dire d'*aucune* de ses parties qu'elle signifie comme dans d'autres phrases faisant sens – pas plus qu'on ne peut dire d'un mot qu'il signifie isolément<sup>591</sup> ». Autrement dit, dans une phrase comme « Scott conservait un roncible à Abottsford », « roncible » ne correspond à aucun mot du dictionnaire, mais les autres mots n'ont eux-mêmes pas de sens : ils ne peuvent en avoir indépendamment de l'énoncé dont ils font partie. L'erreur consiste à penser que les mots auraient une signification indépendamment du fait que c'est nous qui leur donnons leur

---

<sup>591</sup> Diamond, *L'esprit réaliste*. p.138.

signification. Si l'idée que les mots n'ont d'autre signification que celle que nous leur donnons paraît centrale chez le « second » Wittgenstein, l'un des intérêts de l'approche de Diamond est de souligner que cette idée est en fait déjà présente dans le *Tractatus*. La position propre de Wittgenstein présente même une gradation par rapport à celle de Frege, comme semble l'indiquer la proposition 5.4733 :

Frege dit : toute proposition construite selon les règles doit avoir un sens ; et je dis : Toute proposition possible est construite selon les règles, et si elle n'a pas de sens, alors cela ne peut tenir qu'au fait que nous n'avons pas conféré de *signification* à certaines de ses composantes. (Même si nous croyons l'avoir fait.) Ainsi, si « Socrate est identique » ne dit rien, c'est parce que nous n'avons conféré aucune signification au mot « identique » en tant qu'*adjectif*. Car lorsqu'il intervient comme signe d'égalité, alors il symbolise de toute autre manière – la relation de désignation est autre – de sorte le symbole est lui aussi tout à fait différent dans les deux cas ; ce n'est qu'accidentellement que ces deux symboles ont le même signe en commun.

L'une des conséquences d'une telle idée est que ce n'est pas une syntaxe logique qui permet la discrimination a priori du sens et du non-sens. Puisque le sens d'un signe ne dépend que de nous, alors « nous ne pouvons donner à un signe un sens incorrect » (5.4732). Mais une question se pose : que faire du *Tractatus*, s'il est vrai que les propositions qu'il contient ne sont pas des non-sens intéressants mais de purs et simple non-sens ? Il n'est en effet plus du tout question ici de suggérer que les non-sens qui le constituent pourraient montrer quelque chose. Là où, selon l'expression de Diamond, la lecture classique se « dégonfle » et manque de résolution, c'est dans sa réticence à véritablement rejeter l'échelle, à continuer à s'y accrocher d'une certaine manière tout en faisant le geste de la rejeter. Selon les lecteurs austères, il n'y a qu'une seule sorte de non-sens et la proposition 6.54 doit être prise en compte sans louvoyer, ce qui ne présente en fait aucune difficulté particulière pourvu que l'on prête bien attention à une petite subtilité du texte. Wittgenstein écrit en effet : « *Mes propositions éclairent en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme des non-sens* » (nous soulignons). Il établit donc une distinction entre comprendre un énoncé et comprendre l'auteur d'un énoncé. Autrement dit, on ne peut évidemment pas comprendre les propositions du *Tractatus* puisque ce sont des non-sens – en cela elles peuvent bien être rejetées sans aucune réticence – mais on peut comprendre Wittgenstein. « L'élucidation, écrit Sandra Laugier, ne se fait pas par une intuition ou entente du non-sens »<sup>592</sup>, comme le suggère la lecture classique, mais par l'entente de « ce que son auteur veut dire/faire (de lui-même et de vous) en l'énonçant »<sup>593</sup>. Il y aurait donc bien chez Wittgenstein un usage délibéré du non-sens, mais dans un but thérapeutique. Ce dont nous sommes victimes est l'illusion selon laquelle il existe une recherche philosophique au sens

---

<sup>592</sup> Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*. p.50.

<sup>593</sup> Laugier. p.63.

traditionnel, et c'est ce dont le *Tractatus* aurait pour intention de nous guérir. À cette fin, les propositions du livre – exception faite du « cadre » – constitueraient la parodie d'une telle recherche. Il s'agirait précisément de nous faire éprouver le plus profondément possible cette illusion afin de mieux nous en délivrer<sup>594</sup>. L'image de l'échelle se trouve ainsi éclairée : une certaine manière d'éprouver l'illusion doit nous conduire à la reconnaître comme illusion et à la rejeter totalement. Si la thérapie est réussie, nous n'avons en un certain sens même plus à rejeter l'échelle puisque celle-ci doit disparaître d'elle-même, se dissiper comme un mirage<sup>595</sup>. Comme l'écrit James Conant,

l'échelle est rejetée non parce qu'elle a survécu à sa finalité qui serait de conduire le lecteur sur les hauteurs d'une compréhension supérieure, mais parce que le lecteur en vient à reconnaître que les échelons ne peuvent supporter le poids qu'ils ont l'air de pouvoir supporter. Il reconnaît avoir été captivé par l'illusion d'une ascension, alors même que la philosophie ne lui offrait qu'une apparence de progrès éthique et religieux<sup>596</sup>.

Une telle lecture a pour conséquence que la question des limites du langage se pose d'une façon extrêmement différentes, et qu'en un certain sens, elle ne se pose pas du tout. Un premier effet de cette lecture est de ruiner l'idée selon laquelle la partition entre le dicible et l'indicible proviendrait de limites imposées par la structure interne du langage. Mais plus profondément, c'est l'idée même de limites du langage qui semble menacée par la lecture austère. Les partisans d'une telle lecture considèrent en effet que l'idée des limites du langage est un des barreaux de l'échelle, qu'elle fait partie des illusions métaphysiques auxquelles s'en prend Wittgenstein et qui doivent être rejetées<sup>597</sup>. Cela ne veut pas dire que ce que l'on considère habituellement comme indicible le serait en fait, mais que l'idée des limites du langage est en fait sans pertinence. S'il se trouve en effet que le sens est le pensable, alors le non-sens n'est pas du non-pensable que l'on pourrait penser d'une manière ou d'une autre. Or, l'idée des limites du langage semble s'accompagner d'une tentation à penser le non-pensable, même négativement. Pour les partisans de la lecture résolue, le langage n'a pas de limites au sens de « limitations ».

---

<sup>594</sup> Emmanuel Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence: la forme et l'expression*, Science, histoire et société (Paris: Presses universitaires de France, 2007). p.105.

<sup>595</sup> Nous assumons la responsabilité de cette image qui n'appartient pas à l'orthodoxie des lecteurs austères.

<sup>596</sup> Conant, « Jeter l'échelle : Kierkegaard, Wittgenstein et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs », p.45.

<sup>597</sup> Par exemple : « [Wittgenstein] évoque encore et toujours les limites, mais seulement dans le but de les briser, de montrer que ce sont de fausses limites ». Juliet Floyd, « The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus* », in *Loneliness*, éd. par Leroy S. Rouner (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998), 70-108. p.81. Ou encore : « la perception elle-même des limites du langage comme restreignant ou bloquant d'une façon ou d'une autre la recherche de la vérité constitue en fait le cœur même de l'illusion philosophique que ces travaux ont l'espoir d'exorciser. À la fin, les limites s'évanouissent – c'est-à-dire que l'idée qu'il y a des limites restrictives est l'idée dont nous avons fondamentalement le besoin d'apprendre à nous débarrasser ». Conant, « Must We Show What We Cannot Say ? », p.254.

### III.B.5.b.ii – Par delà l'antinomie

Peut-on ou doit-on trancher entre lecture classique et lecture résolue ? Il semble que la question ne peut pas ne pas se poser à qui souhaite réellement comprendre l'intention à l'œuvre dans le *Tractatus*. Stylistiquement, le *Tractatus* fournit en tout cas un exemple spectaculaire du dispositif ironiste. La lecture classique présente des difficultés, au premier rang desquelles figure la minceur de la distinction dire/montrer. Il n'est en effet pas certain qu'une telle distinction suffise à résoudre la tension entre discours pourvu de sens et non-sens éclairant. Le problème vient principalement du fait que ce que l'on entend ici par « montrer » reste extrêmement vague<sup>598</sup>. La lecture résolue néanmoins, n'est pas sans présenter elle-même certaines difficultés.

La critique la plus vigoureuse et la plus structurée adressée aux partisans du New Wittgenstein est sans doute celle de Peter Hacker<sup>599</sup>. Pour montrer l'incohérence de la lecture résolue, Hacker s'appuie aussi bien sur des arguments « internes » (ne prenant en compte que le *Tractatus* isolément) que sur des arguments « externes » (prenant en compte le contexte du *Tractatus* et les autres écrits de Wittgenstein, contemporains ou ultérieurs).

- Arguments internes : Tout d'abord, l'avant-propos du *Tractatus* dit bien que des « pensées » sont exprimées dans le livre, et exprime la conviction de l'auteur d'avoir trouvé la solution des problèmes essentiels de la philosophie. Or, selon la lecture de Diamond le cadre du livre, dont la préface fait sans nul doute partie, n'est pas du tout ironique et doit donc être pris au pied de la lettre. Ces déclarations de la préface ne seraient donc pas cohérentes avec un corps de texte fait de non-sens purs et simples. Une autre incohérence que ne manque pas de souligner Hacker, concerne la distinction entre le cadre et le cœur de l'ouvrage. Les lecteurs résolus, et tout particulièrement Diamond, font régulièrement appel à certaines entrées qui appartiennent au cœur du traité (notamment la section 4.126 à 4.1272, ou les propositions 5.473 et 5.4733) et loin de les considérer comme des non-sens, en font des thèses soutenues par l'auteur. Or, une telle pratique est, non seulement incohérente avec le principe général de la lecture résolue, mais

---

<sup>598</sup> À propos de cette solution, Russell indique dans sa préface qu'elle le laisse avec « un certain sentiment d'inconfort intellectuel » (non reproduite dans la nouvelle édition du *Tractatus*, cette préface figure dans la traduction de Granger. Voir Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 2002). p.27). Cet inconfort provient peut être du décalage entre le flou profond de cette notion de « monstration » et son intégration dans ce qui est par ailleurs présenté comme une explication définitive et sans reste. On peut effectivement rester sur sa faim.

<sup>599</sup> Hacker, « Essayait-il donc de le siffler? »

en outre complètement arbitraire : les lecteurs résolus considèrent les propositions du traité comme des non-sens à l'exception des propositions qui peuvent soutenir leur lecture. Mais rien, dans le texte lui-même, ne semble autoriser une telle discrimination. Par ailleurs, la section qui va des propositions 4.111 à 4.116, et qu'on pourrait qualifier de méthodologique dans la mesure où elle explique ce qui doit être la tâche de la philosophie, reprend directement des matériaux de l'avant-propos, et sont donc, en principe, à prendre au pied de la lettre. Or, la proposition 4.115 réaffirme la distinction dire/montre<sup>600</sup>. On comprend mal comment, si cette section constitue une exception au non-sens général, Wittgenstein aurait pu y oublier un pur et simple non-sens. Hacker remarque aussi que la distinction proposée par Diamond entre non-sens pur et simple et non-sens transitoire ne fait que réintroduire d'un côté la distinction dont elle prétend se débarrasser d'un autre côté. Pour Hacker, cela signifie bien qu'en dépit de son principe de lecture résolue, Diamond distingue au moins deux sortes de non-sens, et considère qu'il y a un type de non-sens important, à ceci près qu'elle réintroduit cette distinction « non pour soutenir qu'il y a des vérités ineffables relatives à la réalité, mais pour soutenir qu'il y a des vérités non-ineffables relatives à ce qui a et n'a pas de sens<sup>601</sup> ». Il y a ici un véritable flottement dans la lecture résolue : c'est bien en tant que non-sens que le non-sens, même transitoire, produit son effet thérapeutique, mais n'importe quel non-sens n'est pas susceptible de produire un tel effet. Les non-sens ne seraient pas structurellement différents, mais en revanche, certains non-sens se prêteraient à un usage, mais pas les autres. Le flottement est tel qu'on s'est parfois demandé si la lecture austère ne revenait pas, au fond, à soutenir sur ce point exactement la même idée que la lecture classique.

Un point important du désaccord concerne la transgression des règles de la syntaxe logique ou de la grammaire. Les lecteurs classiques s'appuient sur l'usage intentionnel de cette transgression pour fonder la distinction entre pur non-sens et non-sens intéressant. Par ailleurs, le corps du texte contient des critiques de fond des conceptions de la logique de Frege et Russell, lesquels constituent de véritables acquis philosophiques durement gagnés, dont il est très étonnant que l'auteur ait pu les considérer comme de purs non-sens. À l'accusation de couardise face au rejet de l'échelle Hacker répond que « rejeter l'échelle est une chose, mais jeter le bébé avec l'eau du bain en est une autre<sup>602</sup> ».

---

<sup>600</sup> « [La philosophie] signifiera l'indicible en présentant clairement le dicible. » (4.115)

<sup>601</sup> Hacker, « Essayait-il donc de le siffler? » p.123.

<sup>602</sup> Hacker. p.142.

- Arguments externes : La lecture austère peut encore bénéficier de l'ambiguïté du texte et le point de vue interne est celui qui lui est le plus favorable, mais en adoptant le point de vue externe, il devient extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de soutenir que Wittgenstein n'a pas effectivement adhéré à la conception du langage qui est exposée dans le *Tractatus*. Les textes auxquels se réfère Hacker sont pourtant bien connus. Pour ce qui est de la distinction dire/montrer, elle apparaît dès la section finale des notes sur la logique de septembre 1913<sup>603</sup>. Elle constitue par ailleurs le cœur des notes dictées à Moore et il n'existe aucune remarque de Wittgenstein indiquant qu'il pourrait s'agir d'un non-sens. Hacker peut également s'appuyer sur plusieurs lettres contemporaines de l'édition du *Tractatus* et dans lesquelles Wittgenstein assume explicitement la distinction. Outre la lettre à Russell du 19 avril 1919 déjà citée, et qui semble à elle seule assez claire, la correspondance avec Paul Engelmann montre assez que, loin d'être un non-sens, le problème de l'inexprimable est une préoccupation essentielle de Wittgenstein<sup>604</sup>. On doit aussi prendre en compte les nombreuses considérations rétrospectives de Wittgenstein à propos du *Tractatus*. Ainsi, dans les années 1930, lorsqu'il lui arrive d'évoquer dans ses cours, ses notes personnelles ou ses conversations la conception du langage contenue dans le *Tractatus*, il ne fait aucune allusion à leur statut ironique de non-sens, mais en parle ouvertement comme de conceptions qui ont été les siennes et qu'il a été conduit à abandonner pour diverses raisons. De ce point de vue, la lecture résolue repose bien sur des présupposés qui s'avèrent historiquement erronés.

Que pouvons-nous faire d'une telle querelle interprétative ? Le *Tractatus* est un texte énigmatique, et aucune de ces deux lectures ne semble parvenir à élucider cette énigme d'une façon parfaitement satisfaisante. Les arguments avancés par Conant à l'appui de la lecture résolue sont ceux qui tiennent le mieux compte de la dimension stylistique de l'ouvrage et la description qu'en fait le commentateur, notamment du fait de sa comparaison explicite et très convaincante avec les textes de Kierkegaard, rattache clairement le *Tractatus* au dispositif que nous qualifions comme ironiste. La clef de textes comme le *Tractatus* ou ceux de Kierkegaard est en effet dans un type tout à fait particulier d'expérience de lecture induit par la forme

---

<sup>603</sup> Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*. Appendice 1.

<sup>604</sup> Engelmann a fait parvenir à Wittgenstein un poème d'Ulhand, lui disant que contrairement à d'autres poèmes, celui-ci parvient à exprimer l'inexprimable précisément parce qu'il n'essaie pas de le faire. Wittgenstein répond que « si l'on n'essaie pas d'exprimer l'inexprimable, alors *rien* ne se perd. Mais l'inexprimable est inexprimablement *contenu* dans l'exprimé » (09/04/1917). Wittgenstein, *Correspondance philosophique*. p.251.

littéraire de l'œuvre. Cette forme nous laisse nourrir l'espoir que nous soit dévoilée une vérité extraordinaire et ineffable, et ce faisant,

nous sommes introduits dans l'illusion d'occuper un point de vue depuis lequel nous imaginons que nous sommes en mesure de saisir cette vérité extraordinaire ; nous imaginons que nous pouvons saisir ce que certaines formes de non-sens s'efforcent de dire. [...] Mais nous entraînent dans l'illusion d'un tel point de vue a pour enjeu e le faire exploser du dedans. [...] La méthode consiste à offrir au lecteur quelque chose qui possède la forme d'un savoir pour lui montrer que ce qui l'attire n'est qu'une apparence de savoir. En un sens, le but ordinaire de la composition littéraire a été renversé : plutôt que de s'efforcer d'enseigner a lecteur quelque chose qu'il ne sait pas, le but est de lui montrer que là où il croit qu'il y a quelque chose à savoir, il n'y a rien<sup>605</sup>.

La lecture résolue ainsi comprise suppose cependant que le coup a été parfaitement calculé par Wittgenstein, et qu'il n'aurait jamais eu l'intention de soutenir les propositions avancées dans le livre. C'est en cela que les lecteurs résolus reconstruisent sans doute rétrospectivement la pensée du jeune Wittgenstein en projetant sur elle une clarté qu'elle n'avait pas encore totalement conquise. Ce faisant, la lecture résolue a tendance à écraser certaines tensions à l'œuvre dans le *Tractatus*. Pour ressaisir ces tensions dans toute leur complexité, il nous faut bien comprendre que le *Tractatus* noue étroitement deux types de dispositifs stylistiques, c'est-à-dire que l'ironiste cohabite avec l'analogique. La lecture que nous proposons de ce passage énigmatique du *Tractatus* ne peut donc se déployer qu'en deux étapes distinctes du point de vue de l'exposition même si elles sont, conceptuellement parlant, indissociables<sup>606</sup>. Nous nous attacherons d'abord à l'élucidation de la forme du *Tractatus* en tant que celle-ci relève du dispositif ironiste ; et nous envisagerons dans une section ultérieure (III.D.2.c) la façon dont ce dispositif ironiste s'articule au dispositif analogique dans la métaphore de l'échelle.

Il se trouve qu'il existe un texte de Wittgenstein, à notre connaissance jamais cité dans cette querelle, qui explicite quelque peu la proposition 6.54. Il s'agit d'un passage d'une lettre à Ogden, le superviseur de la version anglaise du *Tractatus*, à qui Wittgenstein a adressé de très nombreuses remarques toujours fort éclairantes. Comme nous l'avons signalé plus haut<sup>607</sup>, les échanges entre Ogden et Wittgenstein ont pour ainsi dire conduit l'auteur à une réécriture du texte, l'expérience de la traduction indiquant les passages qui pouvaient paraître obscurs ou ambigus. Or, Wittgenstein donne justement des indications très précieuses au sujet de la traduction de la proposition 6.54 dont il estime qu'elle a fait l'objet d'un contresens dans la

---

<sup>605</sup> Conant, « Jeter l'échelle : Kierkegaard, Wittgenstein et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs », p.35-36.

<sup>606</sup> Il s'agit ici encore une fois de mettre en œuvre la distinction aristotélicienne entre ce qui est clair *en soi* et ce qui est clair *pour nous*.

<sup>607</sup> Voir I.C.2.c.

première version que lui a fait parvenir Ogden. Cette première version anglaise de la proposition 6.54 disait : « Mes propositions sont expliquées en ceci que celui qui me comprend... ». Wittgenstein relève l'erreur et suggère les formulations qui correspondent le mieux à ce qu'il entend par là :

6.54 – *Ici, vous n'avez pas du tout compris ce que je veux dire.* Mon intention n'est pas d'employer « élucider » intransitivement. Je veux dire ceci : « Mes propositions élucident – quoi que ce soit qu'elles élucident – de cette manière, etc. »

J'aurais pu dire aussi : « Mes propositions clarifient de cette manière... », en entendant par là : « Mes propositions clarifient – quoi que ce soit qu'elles clarifient – disons, les prop[ositions] des sciences de la nature – de cette manière... » Ici, bien que l'objet ne soit pas mentionné, « clarifier » n'est pas employé intransitivement. Vous pouvez formuler cela ainsi : « Mes propositions clarifient les questions philosophiques de cette manière : ... » C'est ce qui s'approche du sens correct. Ou : « Mes propositions sont des élucidations de cette manière : ... », mais cette dernière formulation est, je crois, mauvaise. S'il n'y a pas de meilleure suggestion et que ma première formulation ne convienne pas, ajoutez « questions philosophiques » (comme précédemment)<sup>608</sup>.

Wittgenstein indique donc clairement par là : il ne faut pas comprendre que ses propositions sont élucidées, mais qu'elles sont des élucidations. Les propositions sont donc bien des non-sens, et on ne peut pas les comprendre, mais seulement comprendre leur auteur. Pour le dire encore autrement : ce qu'il y a à comprendre dans le *Tractatus*, ce n'est pas un contenu des propositions en tant que celui-ci se trouverait mystérieusement crypté. Ces précisions paraissent bien confirmer la lecture austère : le non-sens n'est pas une sorte de sens. Néanmoins, il est clair que ces non-sens ont une fonction déterminée, qu'ils visent une fin précise, ce que révèle l'insistance de Wittgenstein sur le caractère transitif de l'élucidation. Au terme d'une hésitation, et faute d'une formulation plus satisfaisante, Wittgenstein indique que ce sont les « questions philosophiques » qui font l'objet de l'élucidation. Quant à la manière dont les non-sens pourraient produire une telle élucidation, Wittgenstein indique bien que ce n'est pas par un sens dissimulé, mais par l'usage qu'on en fait (« de cette manière »). Or, cette manière relève pleinement du dispositif ironiste tel que nous l'avons défini. L'énigme tient à ce que Wittgenstein affirme que les propositions de son traité sont dépourvues de sens, tout en suggérant qu'elles ont une valeur et une utilité. Si les propositions sont surmontées, c'est en effet au moyen d'elles-mêmes : ce que l'image de l'échelle signifie, c'est que les non-sens ont un rôle à jouer précisément en tant que non-sens. Or c'est précisément cette structure radicalement ironiste que refuse la lecture classique.

Néanmoins, la lecture résolue ne permet pas non plus selon nous de concevoir pleinement la structure ironiste du *Tractatus*, et cette impossibilité est liée de façon tout à fait cohérente à la méfiance ou au rejet, par les mêmes interprètes, de la notion même de « limites

---

<sup>608</sup> Lettre 515 à C.K. Ogden, du 10/05/1922, in Wittgenstein, *Correspondance philosophique*. p.730-731.

du langage ». Dans un passage que nous avons déjà cité plus haut, James Conant, sans bien sûr employer le terme, décrit ce qui ressemble à notre « dispositif ironiste » lorsqu'il critique la conception à l'origine de la lecture classique :

La tentation est ici de s'imaginer, d'abord qu'il existe une chose particulière que ces non-sens avoués échouent à dire, et ensuite que l'on pourrait comprendre ce qu'est cette chose, précisément à travers la manière dont l'énoncé en question échoue à *la* dire – dans son échec à *la* dire, l'énoncé pourrait, pour ainsi dire, faire un geste muet vers *elle*<sup>609</sup>.

Ce passage est extrêmement intéressant car il permet selon nous d'identifier la limite de la lecture résolue : son mode d'opposition à la lecture classique est celle du faux dilemme. Il nous semble que la radicalité de la lecture résolue est ce qui lui confère son efficacité, mais cette radicalité se paye peut-être par une tendance à aplatir les reliefs mystiques de Wittgenstein qui l'empêche de rendre compte de la complexité du dispositif à l'œuvre dans le *Tractatus*. On a parfaitement raison d'affirmer que le non-sens n'est pas du sens d'une certaine sorte. Par contre, la lecture résolue n'éclaire pas suffisamment selon nous le type d'efficacité propre au non-sens en tant que non-sens. Pour le dire autrement : il ne faut pas se dégonfler et résolument rejeter l'échelle, mais ce n'est pas parce que l'échelle n'est plus nécessaire qu'elle ne l'a jamais été. Or c'est cette manière dont le non-sens a pu être nécessaire qui est selon nous insuffisamment prise en compte dans la lecture résolue. McGinn exprime cette idée de façon frappante : « Si l'échelle [...] s'avère être une illusion, comment avons-nous pu y grimper<sup>610</sup> ? ». Alors même qu'une lecture comme celle de Conant aperçoit bien la nécessité de l'étude stylistique, c'est bien la question de la *lexis* qui se trouve évacuée par la lecture austère, car si nous sommes censés comprendre, non les propositions, mais l'auteur, comment l'auteur est-il censé se faire comprendre, si ce n'est à travers ses propositions ? En fait, la lecture austère considère rétrospectivement le problème de l'expression comme un problème toujours déjà résolu. Certes, les lecteurs austères affirment on ne peut plus clairement que le non-sens produit l'élucidation, mais leurs explications restent insuffisantes quant à la façon dont cette élucidation se produit. La question du « comment » de l'élucidation reste ouverte, et de ce point de vue, le matériau fourni par la lecture austère n'est pas plus substantiel que celui fourni par la distinction dire/montrer.

---

<sup>609</sup> Conant, « Must We Show What We Cannot Say ? » p.253.

<sup>610</sup> Marie McGinn, « Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus* », *Philosophical Quarterly* 49, n° 197 (1999): 491-513, <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00155>. p.496.

Conscients de ces difficultés, certains interprètes ont cherché à dégager une sorte de voie moyenne entre ces deux lectures<sup>611</sup>. Nous retiendrons ici deux cas intéressants. La solution de McGinn, qu'elle qualifie elle-même d'« élucidatoire » ou « clarificateur<sup>612</sup> », consiste à développer une troisième lecture empruntant les points forts de chacune des lectures concurrentes. McGinn insiste en particulier sur le fait que les deux lectures, en dépit de leur incompatibilité, ont toutes deux raison sur un point décisif : la lecture résolue ou « thérapeutique » prend réellement au sérieux l'affirmation de l'auteur selon laquelle ses propositions sont des non-sens, quant à la lecture classique (qualifiée ici de « métaphysique »), elle a raison de dire qu'il y a bien quelque chose derrière les non-sens, même si ce quelque chose n'est pas un sens d'une autre sorte ou une vérité ineffable. En fait, la manière dont Wittgenstein propose ces non-sens a une fonction éclaircissante en ceci que

leur utilité et leur signification s'abîment dans leur pouvoir de conduire le lecteur à voir sous un nouveau jour une chose familière et quotidienne. Une fois que ce changement dans la perception des images du lecteur s'est produit, les remarques s'effacent du fait qu'elles ne sont soutenues par aucun contenu factuel ou descriptif. Le résultat ne consiste donc pas en une sorte de découverte ou d'ajout à notre connaissance ; nous ne sommes pas rendus capables de faire une chose dont nous étions incapables auparavant ; le résultat est, en un certain sens, complètement nul<sup>613</sup>.

Cette solution ne rend cependant pas assez compte du dynamisme propre à l'effort d'expression lui-même déployé par Wittgenstein. La solution proposée par Emmanuel Halais<sup>614</sup> est intéressante dans la mesure où elle intègre et laisse en l'état la tension et même le déchirement qui existe entre les deux lectures. La solution de Halais peut être résumée de la façon suivante : Hacker a historiquement raison, son interprétation est exacte du point de vue de l'histoire de la philosophie, mais l'interprétation de Diamond est philosophiquement plus intéressante. Les deux interprétations peuvent, non pas être fusionnées dans une sorte de consensus mou, mais se compléter en ceci que la recherche historique sur ce qu'a effectivement pensé Wittgenstein peut et doit être prolongée par une réflexion philosophique sur ce qu'il a pensé. Le texte du *Tractatus* peut alors être abordé de deux manières qui s'opposent sans être contradictoires. Du point de vue historique, le *Tractatus* est en fait un texte confus, au sens où son auteur lui-même était encore philosophiquement confus, ce que montrent les difficultés de l'écriture et le rejet ultérieur des conceptions qui y sont déployées. Or c'est justement parce que le texte lui-même

---

<sup>611</sup> Voir notamment les discussions – qui ne sont pas sans prendre un caractère scolastique – recueillies dans Rupert J. Read et Matthew A. Lavery, éd., *Beyond the Tractatus wars: the new Wittgenstein debate* (New York: Routledge, 2011).

<sup>612</sup> McGinn, « Between Metaphysics and Nonsense ». p.497.

<sup>613</sup> McGinn. p.502.

<sup>614</sup> Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*. p.109-138.

n'est pas parfaitement cohérent que les deux lectures sont également correctes, mais de points de vue différents. La faiblesse de la lecture classique est que sa focalisation sur la distinction dire/montrer l'empêche de prendre en compte l'image du rejet de l'échelle aussi sérieusement qu'elle doit l'être. Le fait que Wittgenstein ait effectivement adhéré à un certain nombre des conceptions exposées dans le livre n'est pas contradictoire avec le fait qu'il nous demande de les rejeter absolument. Cette apparente incohérence vient en fait du processus d'écriture lui-même, solidaire d'un développement et d'un murissement de la pensée de Wittgenstein.

C'est précisément pour cette raison qu'une interprétation du texte ne peut pas du tout faire l'économie d'une attention à l'expression philosophique. La lecture résolue, en son caractère rétrospectif, est pour ainsi dire statique, et aborde synchroniquement la pensée de Wittgenstein. Ce qui fait la force de la lecture résolue telle qu'Halais la comprend est aussi ce qui, de notre point de vue, fait sa faiblesse. En un certain sens, et bien que certains lecteurs résolus insistent sur le fait que la différence entre « premier » et « second » Wittgenstein tient aux moyens d'expression, elle ne prête toutefois pas assez attention au formidable effort d'expression dont le *Tractatus* est un résultat seulement provisoire et conceptuellement inabouti quelle qu'en soit la beauté. Le *Tractatus* est parfois lu comme s'il relevait du choix d'un certain mode d'expression possible parmi d'autres pour exprimer des vues qui seraient déjà celles du Wittgenstein ultérieur<sup>615</sup>. C'est ce qui la conduit à dissoudre la notion de limites du langage et à rejeter avec dédain l'échelle. Mais en interprétant le rejet de l'échelle de cette façon, on ne rend finalement pas compte de l'effort qui a été nécessaire pour y grimper – un peu à la façon d'un self-made-man milliardaire qui, au terme d'une vie consacrée au travail et à l'enrichissement, pourrait se payer le luxe d'affirmer que ni le labeur ni l'argent ne contribuent au bonheur. En fait, la lecture résolue atténue le caractère absolument impossible et contradictoire qu'implique l'image de l'échelle ; car l'échelle est bien à la fois ce qu'on doit et ce qu'on ne peut pas rejeter<sup>616</sup>. Dans un sens comme dans l'autre, la lecture classique et la lecture résolue cherchent à réduire le caractère contradictoire d'une telle image.

---

<sup>615</sup> C'est bien ce que semble dire la remarque de Conant déjà doublement citée ici.

<sup>616</sup> Comme nous l'avons déjà signalé précédemment, ces considérations doivent être complétées par des remarques spécifiques sur la métaphore de l'échelle que le plan adopté dans le présent chapitre nous contraint à développer dans une section ultérieure.

### III.B.6 – Humour philosophique.

L'humour est un dernier trait stylistique qu'on peut rattacher au dispositif ironiste. Sur ce plan, la situation semble quelque peu déséquilibrée entre les deux auteurs. Tandis que le rire est très fréquent dans les dialogues, sous diverses formes, le moins que l'on puisse dire est que l'humour paraît beaucoup plus discret chez Wittgenstein. Par ailleurs, grâce aux nombreux éléments biographiques à notre disposition, nous savons que Wittgenstein impressionnait ses contemporains par son sérieux, voire son austérité. Même si nous n'avons pas du tout ce genre de matériau à propos de Platon, les différences stylistiques sont sur ce point assez significatives pour nous permettre d'envisager une personnalité très différente. Toutefois, Wittgenstein a bel et bien envisagé un usage spécifiquement philosophique de l'humour.

Il n'est pas difficile de voir que l'humour accompagne tout dispositif ironiste comme son ombre. D'abord, l'ironie est en général un procédé humoristique de premier plan. Dans le cas plus particulier qui nous occupe, le dispositif ironiste suggère que l'auteur établit lui-même vis-à-vis de son écrit une distance propice à la dérision, celle-ci pouvant concerner l'écrit lui-même ou bien le lecteur. Par le dispositif ironiste, l'auteur semble en effet suggérer que ce qu'il dit ne doit pas être pris au sérieux, ce qui rend dès lors toute lecture sérieuse ridicule. De fait, Platon aussi bien que Wittgenstein peuvent donner au lecteur l'impression qu'on se moque de lui ; mais c'est sans doute le cas, et les effets de cette moquerie font pleinement partie de l'enseignement philosophique. De fait, la conception de la philosophie que partagent Platon et Wittgenstein les conduit naturellement à la plaisanterie et à éviter tout esprit de sérieux, si l'on entend par là la gravité déplacée. Aussi n'y a-t-il aucune contradiction entre la sévérité de l'attitude de Wittgenstein et le caractère non-sérieux de l'écrit philosophique : l'écrit philosophique est toujours déficient par rapport à ce qui est véritablement important pour nous (l'éthique et l'esthétique, notamment), raison pour laquelle il ne peut jamais être tout à fait sérieux. Et cependant, Wittgenstein n'aborde rien de plus qu'une certaine légèreté mondaine en philosophie.

Le rire est omniprésent chez Platon. La dimension humoristique des dialogues apparaît de la façon la plus manifeste par les moyens dramatiques mis en œuvre, c'est-à-dire en tant que chaque dialogue se rapporte à la forme littéraire de la pièce de théâtre<sup>617</sup>. Ainsi, mis à part le

---

<sup>617</sup> Nous consacrons quelques réflexions à ce thème en particulier dans notre section III.C.1.c.

*Phédon*, qui n'abandonne presque jamais<sup>618</sup> le ton grave et solennel de l'authentique tragédie, et quelques autres dialogues comme le *Criton*, la plupart des dialogues se rattachent plutôt à la comédie, même lorsque la discussion tourne à un affrontement violent comme c'est le cas dans le *Gorgias* ou encore au début de la *République*. Cette forme dramatique introduit l'ironie comique de plusieurs manières.

Platon a particulièrement soigné les personnages, et en a même créés certains spécifiquement pour les besoins de tel ou tel dialogue. C'est une façon simple d'introduire l'humour dans les dialogues, et Platon produit à partir de là des effets comiques qui constituent par ailleurs la base du comique théâtral, notamment chez Aristophane. Le ridicule des personnages peut provenir directement de certains traits de caractère qui ont des répercussions sur le déroulement de la conversation, notamment l'agressivité ou encore l'entêtement. Thrasymaque est un bon exemple du premier, à en juger par la brutalité avec laquelle il entre dans la discussion<sup>619</sup> et par les termes méprisant au moyen desquels il apostrophe ses interlocuteurs. C'est d'ailleurs à Thrasymaque que l'on doit l'une des plus fameuses accusations d'ironiser :

Ô Héraklès, voilà bien la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude ! Je le savais et j'avais prédit à ceux qui sont présents ici que tu refuserais de répondre, que tu feindrais ironiquement mille ruses plutôt que de répondre si on te posait quelque question. – Tu es un expert, Thrasymaque, dis-je<sup>620</sup>.

Thrasymaque ironise aigrement sur l'ironie de Socrate. Or il en est de la réfutation socratique comme de la prise d'aïkido, proportionnelle à la violence déployée par l'assaillant, et dont le geste consiste à retourner contre lui cette violence. La virulence de Thrasymaque est donc vaine et grotesque.

Les personnages peuvent aussi susciter le rire par leur naïveté ou leur cuistrerie. Platon a ainsi produit deux figures particulièrement cocasses avec Euthydème et Dionysodore dans la mesure où le ridicule de leurs caractères est aggravé par leur âge en principe respectable. Ce n'est pas ici de la vieillesse que Platon se moque, mais bien de ses personnages, en offrant deux portraits particulièrement réjouissants d'hommes dont certains caractères juvéniles (comme un

---

<sup>618</sup> Insistons sur ce « presque », car Socrate, contrairement à ses disciples éplorés, ne renonce pas à moduler d'une fine plaisanterie des propos qui sont pourtant d'une grande importance. Ainsi, évoquant avec ironie l'explication mécaniste qu'Anaxagore aurait donné de sa présence dans la prison : « je vous promets qu'il y a beau temps que ces muscles et ces os se trouveraient du côté de Mégare ou de la Béotie, là où les aurait transportés une certaine opinion sur le meilleur... » (Platon, *Phédon*. 98e-99a).

<sup>619</sup> Voir *République*, livre I, 336b. Après plusieurs essais infructueux pour s'intégrer à la conversation, Thrasymaque bondit, comme un « animal sauvage ».

<sup>620</sup> *République*, I, 337a.

enthousiasme et une naïveté apparemment sans limites) persistent à un âge auquel ils devraient, en principe, avoir disparu.

Le trait de caractère qui, plus que tout autre, rend comiques les personnages des dialogues est évidemment leur prétention, et tout particulièrement la prétention liée au savoir. Tous les personnages que les dialogues présentent comme étant véritablement ridicules se caractérisent en effet par l'arrogance et l'audace parfois totalement irréfléchie avec laquelle ils prétendent savoir. C'est pour crever la baudruche de ces vaines prétentions que l'ironie socratique doit parfois prendre la forme de la moquerie, toujours habilement dissimulée sous un masque d'apparente naïveté. Ainsi, dans le *Gorgias*, alors qu'il se trouve face à quelques unes des plus éminentes figures de la rhétorique, Socrate n'hésite pas à suggérer que la rhétorique est au fond semblable à la cuisine<sup>621</sup>.

Par ailleurs, c'est parfois la discussion elle-même qui prend une tournure saugrenue, notamment dans les passages où Socrate semble inutilement insistant. Il peut alors être difficile de déterminer où il veut en venir et ces passages donnent parfois l'impression que Platon a eu, en les écrivant, une intension moqueuse. C'est le cas de la partie étymologique du *Cratyle*, sur laquelle nous reviendrons en détail<sup>622</sup>. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne d'un tel passage, il est clair qu'il se rattache au dispositif ironiste par sa nature et son ampleur. En l'occurrence, l'acharnement socratique semble avoir pour fin de manifester le ridicule d'une prétention à connaître scientifiquement et techniquement la langue<sup>623</sup>. La traque du sophiste, dans le dialogue éponyme, se présente aussi sous un jour plaisant, même si l'enjeu du dialogue est extrêmement important. La division extrême du paradigme du pêcheur à la ligne n'est pas sans effet comique, ainsi que la définition obtenue de l'activité correspondance, d'une méticulosité inhabituelle pour ce genre d'objet. Par ailleurs, la méthode de division et les différents paradigmes explorés permettent des comparaisons le plus souvent assez drôles, notamment lorsque le sophiste est décrit comme un chasseur de jeunes gens aisés. L'intention comique de Platon est ici manifeste.

Qu'en est-il de l'humour wittgensteinien ? L'un des plus célèbres propos rapportés de Wittgenstein concerne justement les liens entre philosophie et humour. Le problème est que, si la citation au style indirect libre est grammaticalement détachable, on ne peut cependant la

---

<sup>621</sup> Voir *Gorgias*, 465b-e : « Voilà, je viens de dire ce qu'est la rhétorique. Tu as bien entendu : elle correspond dans l'âme à ce qu'est la cuisine pour le corps ».

<sup>622</sup> Voir ci-dessous, IV.A.2.a.

<sup>623</sup> Voir sur ce point l'analyse que Monique Dixsaut propose de ce passage : Dixsaut, *Le naturel philosophe*. p.332.

tronquer en ignorant la façon dont Norman Malcolm la rapporte. Celui-ci écrit en effet : « cela ne vaut rien que Wittgenstein ait un jour déclaré qu'un livre de philosophie bon et sérieux pourrait ne consister intégralement qu'en plaisanteries<sup>624</sup> ». On ne retient bien souvent que le propos lui-même, en laissant totalement de côté l'avertissement de Malcolm, lequel nous prévient bien que cette formule ne doit être ni hâtivement interprétée ni surdéterminée. Dans le contexte, Malcolm insiste en effet surtout sur l'extrême sévérité de Wittgenstein et le sérieux avec lequel celui-ci envisageait les discussions philosophiques<sup>625</sup>.

Le premier point que l'on peut mettre en évidence est que les plaisanteries constituent pour Wittgenstein un objet d'étude philosophique de première importance. En disant qu'un livre sérieux et de bonne philosophie pourrait ne comporter que des plaisanteries, Wittgenstein voulait sans doute dire que les plaisanteries, en tant qu'elles sont des jeux de langage ordinaire mais d'un certain type<sup>626</sup>, présentent un intérêt tout à fait particulier pour l'investigation philosophique. Un très grand nombre de plaisanteries consistent en effet à jouer avec les limites de nos jeux de langage, et Wittgenstein aime particulièrement envisager ce type d'exemple. C'est pour la même raison que Wittgenstein apprécie les situations insolites mentionnées par Malcolm : celles-ci sont amusantes du fait de leur caractère inhabituel, et c'est précisément ce caractère inhabituel qui les rend susceptibles de produire un enseignement philosophique, parce qu'elles nous permettent de nous libérer de nos manières habituelles et inconscientes de considérer les choses et ce que nous considérons spontanément comme évident<sup>627</sup>. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein produit parfois lui-même d'authentiques plaisanteries, comme dans le §250 des *Recherches* : « Pourquoi un chien ne peut-il pas simuler la douleur ? Est-il trop sincère ? ». Dans un autre paragraphe des *Recherches* Wittgenstein a parfaitement exprimé en quoi de tels jeux de langage étaient philosophiquement intéressants :

Les problèmes qui proviennent d'une fausse interprétation des formes de notre langage ont le caractère de la *profondeur*. Ce sont de profondes inquiétudes qui sont enracinées en nous aussi profondément que

---

<sup>624</sup> Norman Malcolm, G. H. von Wright, et Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: a memoir*, 2nd ed (Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2001). p.24-25.

<sup>625</sup> « Si quelqu'un dans la classe se prenait à glousser, son expression devenait sévère et il s'exclamait, sur un ton de reproche, "Non, non, je suis sérieux !". Les situations et circonstances imaginaires étaient si insolites et dépassaient tant le domaine de la possibilité naturelle qu'il ne pouvait lui-même s'empêcher de s'en amuser ; la visée de l'exemple, toutefois, était sérieuse. Wittgenstein ne pouvait tolérer le ton de la dérision dans ses cours, ce ton si caractéristique des discussions philosophiques parmi les gens intelligents qui n'ont aucun but sérieux. » (Malcolm, Wright, et Wittgenstein. p.24)

<sup>626</sup> « Faire une plaisanterie ; la raconter », cela compte bien parmi les exemples des principaux jeux de langage donnés par Wittgenstein (*Recherches*, §23).

<sup>627</sup> On a envie de rire lorsqu'on lit comment procèdent les vendeurs de bois évoqués par Wittgenstein dans son cours sur les fondements des mathématiques (Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques*.). Leur manière de déterminer les quantités nous paraît grotesque et absurde. Nous commençons à éprouver l'effet voulu par Wittgenstein lorsque nous commençons à nous demander pourquoi nous trouvons cela grotesque.

les formes de notre langage, et dont la signification est aussi importante que celle de notre langage. —  
— Demandons-nous pourquoi nous ressentons un mot d'esprit (*Witz*) grammatical comme *profond*. (Car  
il s'agit bien là de la profondeur philosophique.)<sup>628</sup>

Wittgenstein entend sans doute par « mot d'esprit grammatical » ce genre de jeu de langage qui consiste à jouer entre les possibilités et les contraintes de notre grammaire, et qui peut produire le type de non-sens, que nous qualifions d'absurdité, à l'origine d'une forme particulière d'amusement<sup>629</sup>. Ici, c'est l'humour qui permet de rendre visible ce que l'investigation philosophique cherche à mettre au jour. Le sens philosophique va ici de pair avec le sens de l'humour : voir la chose humoristiquement suppose l'adoption d'un point de vue inhabituel qui présente plus qu'une superficielle similitude avec le point de vue philosophique. Wittgenstein évoque ainsi en 1948 le type de réflexion philosophique que lui inspire une discussion entendue dans l'omnibus :

Deux hommes qui rient ensemble, par exemple d'une plaisanterie. L'un a employé, disons, des termes inhabituels, et cela dégénère en une sorte de querelle. Cela pourrait sembler *très* étrange à un tiers qui viendrait d'un contexte tout différent. Tandis que nous trouvons cela tout à fait *raisonnable*<sup>630</sup>.

Indéniablement, l'humour touche ici à quelque chose de *profond*, est c'est en cela qu'il intéresse Wittgenstein : « Que telle ou telle phrase n'ait pas de sens, voilà qui a de l'importance en philosophie. Mais qu'elle sonne de manière comique, cela en a aussi<sup>631</sup> ».

Par ailleurs, même s'il a pu donner l'image d'une personne austère, Wittgenstein a affirmé sans ambiguïté l'importance de l'humour dans la vie humaine. Plusieurs anecdotes montrent que Wittgenstein considérait en effet le manque de sens de l'humour comme un défaut

---

<sup>628</sup> §111, Recherches philosophiques.

<sup>629</sup> Il s'agit ici, non pas du simple calembour, mais du jeu subtil impliquant tout un ensemble de jeux de langage et de formes de vie et dont le caractère repose sur les effets calculés de l'absurde. Le *nonsense* britannique (tel que celui mis en œuvre par les Monty Python) ou l'humour juif en sont de parfaites illustrations. Voici par exemples deux « histoires juives » qui illustrent à merveille le type de problèmes mis en avant par Wittgenstein. 1) « Dans une yechiva, deux élèves sont en désaccord sur la question de savoir si l'on a ou non le droit de fumer en étudiant le Talmud. Il décident de poser la question au rabbin. "Rabbi", dit le premier, "a-t-on le droit de fumer en étudiant le Talmud ?" "Non, bien sûr", répond immédiatement le rabbin. Le second demande alors : "Rabbi, est-ce qu'on a le droit d'étudier le Talmud quand on fume ?" "Oui", répond le rabbin. Le second étudiant dit au premier : "Tu vois, tout dépend de la façon dont on pose la question." ». 2) « Au cours d'un procès, le juge demande à un témoin juif : "Pouvez-vous me dire quand cet événement a eu lieu ?" "Bien sûr, Monsieur le Juge. C'est exactement au moment où le chofar a sonné." "Qu'est-ce c'est, un chofar ?" Étonné, le juif répond : "Un chofar, c'est un chofar !" Le juge réitère sa demande, mais ne tire rien d'autre du témoin. Il finit par s'énerver et menace : "Si vous ne m'expliquez pas tout de suite ce qu'est un chofar, je vous mets en prison." Le juif prend peur et répond : "Un chofar, c'est une trompette." "Bien", dit le Juge. "Mais pourquoi ne m'avez-vous pas dit plus tôt qu'un chofar, c'est une trompette ?" "C'est parce que ça n'est pas une trompette !" » (Deux histoires racontées dans Joseph Klatzmann, *L'humour juif*, 2. éd., corr.8. mille, Que sais-je? 3370 (Paris: Presses Univ. de France, 1999). p.91 et 32.).

<sup>630</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.78/150.

<sup>631</sup> Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, trad. par Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal (Paris: Gallimard, 2008). §328.

absolument rédhibitoire chez une personne. Dans une remarque également datée de 1948, Wittgenstein souligne de façon tout à fait frappante ce dont l'humour d'une société est le révélateur :

L'humour n'est pas une humeur, c'est une vision du monde (*Weltanschauung*). Et c'est pourquoi, si l'on a raison de dire que l'humour fut banni de l'Allemagne nazie, cela ne signifie pas simplement que l'on n'y était pas de bonne humeur, mais quelque chose de beaucoup plus profond et beaucoup plus important<sup>632</sup>.

Si Wittgenstein n'a jamais supporté un certain type de légèreté superficielle en philosophie, il manifeste un mépris au moins égal pour la façon dont les philosophes prennent en général au sérieux leur entreprise. Afin d'exhiber le ridicule de cette prétention, Wittgenstein a développé une comparaison d'une ironie dévastatrice entre le philosophe fier de son travail et l'enfant fier de ses gribouillages informes :

Les philosophes sont souvent comme ces petits enfants qui crayonnent quelques traits au hasard sur un papier, et qui demandent ensuite à une grande personne : « Qu'est-ce que c'est, ça ? » – L'enchaînement est le suivant : La grande personne a bien souvent dessiné quelque chose pour l'enfant, lui disant : « ça, c'est un homme ; ça, c'est une maison, etc. ». Maintenant c'est l'enfant qui fait des traits et qui demande : « Et ça, qu'est-ce que c'est ? »<sup>633</sup>.

Il n'y a pas ici d'antiphrase, et cependant, l'analogie produit ce qui constitue l'effet ironiste majeur : la destruction d'une prétention.

### III.C – Le dispositif dialogique

Le deuxième dispositif d'écriture tout à fait caractéristique que Platon et Wittgenstein ont en commun est l'usage du dialogue. S'il est clair que la forme du dialogue pourrait quasiment constituer la définition de l'écriture platonicienne, cela semble moins évident chez Wittgenstein. Nous verrons cependant que cette forme a un rôle de premier plan chez lui, et qu'il n'est pas abusif de considérer que l'œuvre connue sous le titre de *Recherches philosophiques* correspond en fait à un dialogue. Comme nous l'avons déjà suggéré dans notre premier chapitre, il n'est d'ailleurs pas impossible que cet aspect de l'écriture du « second » Wittgenstein s'explique en partie par l'influence de Platon.

---

<sup>632</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.78/150.

<sup>633</sup> Wittgenstein. p.17/71.

### III.C.1 – la forme-dialogue platonicienne

La forme-dialogue consiste à distribuer la parole philosophique en plusieurs voix. Pour peu qu'on n'utilise pas cette forme comme un simple artifice d'exposition, elle fait subir au discours philosophique plus qu'une transformation : elle en change la nature. Il y a donc une différence importante entre la plupart des dialogues écrits à l'époque moderne et les dialogues platoniciens : là où le dialogue moderne présente un certain contenu conceptuel et doctrinal en droit clairement distinct de la forme dialoguée elle-même, c'est-à-dire là où il apparaît que les différents dialogues modernes auraient pu prendre une forme plus conventionnelle sans que la teneur philosophique en fût réellement modifiée, le dialogue platonicien présente au contraire une complète solidarité de la forme et du contenu, et rend leur distinction extrêmement difficile, même théoriquement. Nous verrons qu'il en est de même du dialogue wittgensteinien, même si celui-ci se présente sous une forme encore différente. La forme d'exposition adoptée par les *Recherches* n'est pas un mode d'exposition parmi d'autres, mais la forme idoine, la seule qui se trouve en harmonie avec les intentions et la nature du logos wittgensteinien.

#### III.C.1.a – La spécificité platonicienne.

Pratiquement toutes les œuvres connues de Platon sont des dialogues, au point que l'expression « Les dialogues » désigne le corpus platonicien publié dans son intégralité. Seuls *L'apologie de Socrate*, et dans une certaine mesure le *Timée* et le *Critias* dérogent à la règle, mais le dialogue y est néanmoins présent. *L'apologie* présente un discours continu de Socrate mais intègre de brefs passages dialogués. Quant au *Timée* et au *Critias*, ces derniers s'ouvrent sur une brève section dialoguée introduisant un très long monologue. Leur situation est donc quelque peu ambivalente : il ne s'agit plus d'un échange de questions et de réponses comme le sont les autres œuvres ; cependant, le monologue s'intègre bien dans une situation dialogique. Il ne s'agit pas d'un traité ou d'un discours public du genre de ceux tenus par les orateurs, mais d'une prise de parole dans le cadre d'une discussion privée, et qu'un interlocuteur peut en droit interrompre à tout moment. S'il n'y a pas de dialogue à proprement parler, ce n'est pas du fait de l'absence des interlocuteurs, mais de leur silence.

Comme nous l'avons déjà signalé, la simple forme-dialogue ne suffit pas pour distinguer la contribution platonicienne. Selon Michael Frede, la spécificité de Platon tient à

l'impossibilité d'attribuer clairement à l'auteur les arguments développés par tel ou tel personnage, ce qui n'est pas le cas dans la plupart des dialogues dus à d'autres auteurs :

D'autres philosophes ont écrit des dialogues, comme Aristote, Cicéron, et Augustin, et dans leur cas, il n'y a aucun problème pour identifier les arguments qu'ils assument eux-mêmes ; cela tient à ce qu'ils écrivent des dialogues d'une manière qui rend clair quelles thèses et quels arguments sont les leurs, par exemple en introduisant leur propre porte-parole dans le dialogue. Il doit donc y avoir quelque chose à propos de la forme spécifique du dialogue platonicien qui est à l'origine du problème<sup>634</sup>.

En quoi le dialogue platonicien se distingue-t-il des autres usages philosophiques du dialogue, c'est-à-dire, en l'occurrence, en quoi l'usage spécifiquement platonicien du dialogue rend-il indissociable une forme littéraire et un contenu conceptuel ? Posée dès l'Antiquité, cette question a reçu des réponses très différentes, qui engagent toujours, non seulement une interprétation de tout le platonisme, mais même une conception générale de la philosophie.

Dans son article sur le dialogue platonicien, Christopher Gill propose de distinguer trois manières très générales de poser les termes d'une telle question<sup>635</sup>. La première approche consiste à voir dans les dialogues le véhicule explicite d'une doctrine platonicienne<sup>636</sup>. On s'appuie ici sur le fait que tout dialogue semble donner à l'un des interlocuteurs un rôle principal, dont on fait le porte-parole de l'auteur. Cette lecture présuppose donc qu'une certaine doctrine se trouve communiquée dans les dialogues – que cette doctrine ne soit pas la même dans tous les dialogues est un autre problème –, doctrine qui peut, éventuellement, se développer de façon systématique dans l'ensemble du corpus. Approche la plus traditionnelle des dialogues, ce type de lecture est resté très présent au XX<sup>ème</sup> siècle, aussi bien chez les historiens de la philosophie optant pour une interprétation « unitariste » – de Shorey jusqu'à Brisson et Pradeau –, que chez les exégètes inspirés par le courant analytique, qui ont été attentifs à la manière dont les différents dialogues déployaient différents modes d'argumentation. Ce premier type très général de lecture englobe donc une diversité déjà très grande d'interprétations du platonisme, mais ce qui fait son unité est la façon dont se trouve tranchée la question de l'imbrication entre la forme dialogique et un contenu conceptuel qui est, en l'occurrence, un contenu doctrinal.

---

<sup>634</sup> Michael Frede, « Plato's Arguments and the Dialogue Form », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1992, 201-19. p.203-4.

<sup>635</sup> Christopher Gill, « Le dialogue platonicien », in *Lire Platon*, éd. par Luc Brisson et Francesco Fronterotta, trad. par Luc Brisson et Arnaud Macé (Paris: Presses Univ. de France, 2008), 53-76.

<sup>636</sup> La doctrine en question ne coïncidant par toujours avec le « platonisme », nous préférons conserver ici l'adjectif « platonicien » même si, dans l'usage qui est le nôtre, ne peut être pleinement « platonicien » que ce qui ne saurait prendre une forme doctrinale, quelle qu'elle soit.

Une autre approche dégagée par Gill, bien différente de la première, est la lecture ésotérique. Comme nous l'avons déjà signalé, les dialogues platoniciens publiés constituent la partie exotérique de l'enseignement de Platon ; mais nous savons peu de choses de son enseignement ésotérique, et devons pour cela nous fier à des sources indirectes et peu nombreuses. La lecture ésotérique constitue le négatif de l'approche doctrinale : les doctrines platoniciennes importantes seraient justement totalement absentes des dialogues, le maître les réservant aux initiés. Les dialogues n'auraient alors qu'une fonction propédeutique, mais c'est en vain qu'on y chercherait une doctrine platoniste introuvable, car nécessairement non-écrite. De fait, en plusieurs occurrences, les dialogues signalent eux-mêmes leur insuffisance ou leur inachèvement d'un point de vue doctrinal<sup>637</sup>. Par ailleurs, l'existence de plusieurs dialogues complètement aporétiques semble bien étayer l'idée selon laquelle Platon aurait délibérément refusé d'exposer publiquement sa doctrine. La lecture ésotériste, moins populaire, a néanmoins continué d'avoir des partisans jusqu'à ce jour.

La troisième lecture, celle pour laquelle Gill manifeste le plus de sympathie, est qualifiée par lui de « maïeutique ». Selon cette lecture, le recours à la forme dialoguée a une fonction méthodologique bien précise : il s'agit de proposer au lecteur un exercice dont le but n'est pas de parvenir à telle ou telle doctrine, mais de le stimuler « afin qu'il en vienne à réfléchir, par lui-même, aux idées discutées<sup>638</sup> ». Selon Gill, le mérite d'une telle lecture est justement d'être la seule à donner sa pleine importance au fait que Platon écrive dans cette forme tout à fait spécifique de dialogue. Le dialogue platonicien est maïeutique en ceci qu'il ne véhicule effectivement aucune doctrine, mais, selon le modèle du maïeuticien dépeint dans le *Théétète*, conduit le lecteur à accoucher lui-même de ses propres pensées. Par ailleurs, cette conception permet de donner une explication assez convaincante de certains des caractères les plus déroutants du corpus platonicien, comme par exemple la fréquence de l'aporie, l'importance de l'anonymie, ou encore le caractère autoréférentiel, c'est-à-dire les éléments principaux de ce que nous avons précédemment identifié comme dispositif ironiste<sup>639</sup>. Considérant par exemple le *Phèdre* et sa condamnation de l'écriture, Gill suggère, dans la droite ligne de Schleiermacher, que la forme dialoguée a pour effet de faire prendre conscience au lecteur que son impression de posséder un savoir qu'il n'aurait pas acquis par lui-même, mais par l'enregistrement passif

---

<sup>637</sup> Gill renvoie par exemple à *République*, VI, 504a-506a ; *Politique*, 284d ; *Timée*, 48b-c, 53d.

<sup>638</sup> Gill, « Le dialogue platonicien », p.57.

<sup>639</sup> Ce qui indique bien encore une fois en quoi la distinction que nous proposons entre les trois dispositifs stylistiques est seulement théorique, car en pratique, l'écriture de Platon et de Wittgenstein les mobilise le plus souvent de façon conjointe et indissociable. Ici, le dispositif stylistique du dialogue éclaire bel et bien des éléments du dispositif ironiste.

de ce qui est écrit, relève d'une illusion qu'il s'agit précisément de dissiper par un certain usage de l'écriture : « le dialogue platonicien apparaît alors comme une manière d'utiliser l'écriture à la façon d'un catalyseur qui suscite un examen autonome et corrige ainsi les défauts habituels de ce moyen de communication<sup>640</sup> ». Le paradoxe apparent d'une condamnation écrite de l'écriture n'est pas du tout gratuit, mais nécessaire : seule une critique de l'écriture par l'écriture permet d'atteindre véritablement son but – les limites doivent être tracées de l'intérieur, pour reprendre les termes du *Tractatus* : si le lecteur est prisonnier d'un certain type d'illusion vis-à-vis du texte écrit, intervenir de l'extérieur de l'écrit ne lui permettra jamais de comprendre où est l'illusion et d'où elle provient, de même que, comme le dit Wittgenstein, répéter infiniment la même explication à quelqu'un qui ne l'a pas comprise ne lui permettra jamais de la comprendre. Permettre une telle compréhension de l'intérieur de l'écrit est justement ce qu'accomplit la forme platonicienne du dialogue, et l'on voit bien ici en quoi son caractère écrit est tout à fait essentiel : loin de viser la simple restitution du dialogue vivant tel qu'il est parlé, le dialogue platonicien est une œuvre littéraire écrite qui accomplit par-là, c'est-à-dire en tant que forme écrite, et non en tant que substitut défailant de la parole, ce que seule elle peut accomplir. Et ces passages du *Phèdre* soulignent assez clairement, semble-t-il, qu'il ne saurait en aucun cas être question de restituer par écrit le dialogue vivant : encore faut-il savoir prendre à la lettre ce que dit le texte, justement là où nous avons l'effet de ce que Vlastos identifie comme l'ironie complexe.

Ainsi comprise, la forme spécifiquement platonicienne du dialogue relève donc elle aussi du dispositif ironiste, en ceci qu'elle est la forme qui paraît la plus à même de manifester ses propres limites. En un certain sens, de telles limites se manifestent dans l'une des ellipses les plus spectaculaires du corpus platonicien, à savoir celle du *Philosophe*, dialogue à venir et annoncé dans le *Sophiste*, mais qui n'a manifestement pas été écrit. C'est justement pour consolider et prolonger les résultats laborieusement acquis du *Sophiste* que les interlocuteurs projettent un tel dialogue ; autrement dit, le *Sophiste* est un dialogue qui évoque ouvertement ses insuffisances, et qui remet à plus tard un complément qui n'arrive finalement jamais. Nous verrons que le corpus présente d'autres exemples d'un tel ajournement aux calendes grecques, et toujours lorsqu'il s'agit des objets les plus éminents : la définition du philosophe dans le *Sophiste*, ou celle du Bien dans la *République*. Le dialogue ne saurait dire plus éloquemment qu'il ne peut pas tout dire, ou du moins, pas tout dire d'une façon pleinement satisfaisante.

---

<sup>640</sup> Gill, « Le dialogue platonicien », p.58.

### III.C.1.b – Dialogue et dialectique : la recherche en commun

Nous soutenons qu'il est risqué d'attribuer une doctrine déterminée à l'auteur des dialogues. Cela ne signifie toutefois nullement qu'il est impossible de trouver dans les dialogues certains points clairement établis, ou du moins affirmés avec constance et régularité. L'une de ces affirmations consiste à dire que le mode d'expression propre au philosophe reçoit le nom de « dialectique », ou encore que le savoir technique propre au philosophe consiste dans la dialectique, c'est-à-dire qu'est « dialecticien », comme le définit le *Cratyle*, celui qui est maître dans l'art de questionner et de répondre<sup>641</sup>. Il ne s'agit pas ici d'un simple talent mais d'une véritable compétence technique : le dialecticien est celui qui sait faire usage des discussions à la recherche du vrai.

Le lexique de la dialectique est évidemment très parent de celui du dialogue lui-même, au point que la forme-dialogue spécifiquement platonicienne peut apparaître comme la forme d'expression naturelle de la dialectique<sup>642</sup>. Le substantif « dialectique » provient de l'adjectif correspondant au verbe grec « *dialegesthai* », dont le sens usuel est bien « converser », « parler avec quelqu'un », « s'entretenir avec quelqu'un ». À considérer l'usage que les dialogues font du verbe « *dialegesthai* », on observe, non pas une distinction franche, mais une continuité entre la conversation ordinaire et l'acception plus technique assimilant la dialectique à une méthode bien déterminée de division et de rassemblement. Dialectiser au sens où l'entendent des dialogues comme la *République*, le *Sophiste* ou le *Politique*, ce n'est évidemment pas bavarder à bâtons rompus : néanmoins, la dialectique, même comprise à son plus haut degré de technicité, appartient toujours pleinement au genre de la conversation. La dialectique n'est peut-être pas la conversation ordinaire, mais elle ne saurait prendre apparemment d'autre forme que celle de la conversation.

Compte tenu de l'importance accordée à la dialectique, il n'est pas exagéré de dire qu'elle coïncide avec la pratique de la philosophie telle que Platon l'entend. Il apparaît donc

---

<sup>641</sup> *Cratyle*, 390c. « Socrate : Et celui qui sait interroger et répondre, l'appelles-tu autrement que *dialecticien* ? – Hermogène : Non, c'est bien ainsi que je l'appelle ».

<sup>642</sup> Cette coïncidence est cependant très ambiguë, car, comme nous allons le voir, les passages mythologiques des dialogues font tout autant partie de la dialectique que les passages d'échanges plus serrés et plus directement argumentatifs. C'est donc moins la forme-dialogue réduite à l'échange de courtes répliques qui est l'espace naturel de la dialectique que la situation de conversation elle-même.

qu'aux yeux de Platon, toutes les formes ne se prêtent pas à l'examen philosophique authentique et rigoureux, et que le dialogue est, par excellence, la forme appropriée à la recherche philosophique. Le corpus est très cohérent sur ce point : dès les dialogues socratiques, c'est-à-dire avant que la dialectique ne soit pleinement thématisée et techniquement précisée – disons à partir de la *République* –, Platon emploie le verbe « *dialegethai* » ou ses dérivés pour opposer la parole philosophique et ses concurrentes que sont les paroles sophistique ou éristique. Selon le relevé de Charles Kahn<sup>643</sup>, on peut dénombrer dans les dialogues de la première phase au moins six passages relevant d'un usage significatif de la forme-conversation dans ce sens. Dans l'*Hippias mineur* (369c-373a), Hippias propose à Socrate une joute consistant en une opposition de deux discours. Socrate, comme toujours, ne laisse pas les discours se déployer. Il nous donne la raison de cette attitude après un passage qui peut sembler une des plus parfaites illustrations de son ironie. Socrate confesse d'abord son ignorance : il ne sait rien de la condition des choses, preuve en est qu'il se trouve toujours en désaccord avec ceux qui sont unanimement reconnus comme savants. Néanmoins, c'est cette ignorance qui le pousse, cette fois-ci pour le meilleur, à adopter un autre type de discours :

J'ai une seule qualité merveilleuse qui me sauve, mon cher : je n'ai pas honte d'apprendre, mais je m'enquiers, je pose des questions et je suis très reconnaissant à celui qui me répond, sans avoir jamais été ingrat à l'égard de personne<sup>644</sup>.

On voit que l'ironie socratique conduit ici directement à des considérations que rien ne permet de considérer comme ironiques, du moins comme relevant de l'ironie simple. Si Socrate demande à Hippias de ne pas prononcer un long discours, c'est parce que ce mode d'expression ne saurait lui être d'aucun secours pour sortir de son ignorance. Pour ce faire, Socrate a besoin de manifester son désir de savoir en posant des questions, et Hippias ne pourra l'instruire véritablement qu'en lui répondant, c'est à dire en acceptant de converser avec lui (*dialegethai*), et non pas en prononçant un discours continu qui ne s'adresse en fait à personne, et qui, au lieu d'instruire, n'a d'autre fin que de flatter la vanité de l'orateur.

C'est dans le *Protagoras* et le *Gorgias* qu'on trouve les récits le plus fameux de ce genre de situation. Encore une fois, alors qu'on lui propose d'assister à la performance oratoire de Gorgias, Socrate peine à dissimuler son désintérêt : « Très bien, Calliclès. Mais Gorgias ne voudrait-il pas discuter avec nous ? » (447b). Ce que Socrate demande, ce n'est pas une illustration des capacités de Gorgias, mais la connaissance de ce qu'est la rhétorique : pour cela,

---

<sup>643</sup> Voir Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. p.303 et suivantes.

<sup>644</sup> Hippias mineur, 372c.

il ne suffit pas qu'un expert en fasse une démonstration, mais il convient de se livrer à une véritable explication. L'attente de Socrate exige donc un tout autre mode d'exposition. Le temps pour Gorgias de prendre un peu de repos, Polos se propose de répondre au souhait de Socrate, mais sa réponse, comme on pouvait s'y attendre, tombe complètement à côté. Socrate diagnostique immédiatement la cause du malentendu en distinguant technique rhétorique et art du *dialegesthai* : « il est évident que Polos, parlant comme il parle, s'est exercé à ce qu'on appelle rhétorique plutôt qu'à discuter (*dialegesthai*) », et indique clairement la différence entre les deux : la rhétorique consiste à faire l'éloge de son objet comme si on le blâmait, mais elle ne le définit à aucun moment, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas ce qu'il est. La suite de la discussion fait apparaître la distinction entre « macrologie » (littéralement : le discours ample) et « brachylogie » (littéralement : le discours bref). Si Socrate rejette le mode d'exposition du sophiste, c'est parce que son intention est complètement différente : le long discours est approprié à la manipulation des apparences et au modelage des opinions, mais il n'est pas approprié à la recherche du vrai et à la détermination de l'essence. La distinction entre macrologie et brachylogie n'est donc pas du tout accessoire : la brachylogie est, selon l'exemple des dialogues, le trait de style propre au *logos* animé par le désir de connaître ; du même coup, la forme-dialogue n'est pas un mode d'exposition parmi d'autres possibles, mais la forme naturelle propre à la recherche de la connaissance philosophique.

Il est désormais possible de préciser le rapport entre la forme-dialogue et la dialectique. On peut dire que la forme-dialogue est la forme naturelle de la dialectique, à condition de bien garder en tête que notre distinction entre les trois dispositifs ironiste, dialogique et analogique est seulement théorique. Pour le dire autrement, la dialectique s'incarne tout particulièrement dans la forme-dialogue, mais cela ne signifie pas du tout que la dialectique se réduit au dialogue<sup>645</sup>. Il y a en fait chez Platon une sorte d'indépendance de la forme-dialogue par rapport au contenu doctrinal. Comme l'écrit René Schærer, « chez Platon, l'élément premier, c'est le dialogue, et l'élément secondaire, l'idée, ou, si l'on veut, l'idée n'a de signification que par sa place dans le dialogue ; elle n'en constitue ni la raison d'être ni le terme<sup>646</sup> ». C'est ce qui explique selon Schærer le contraste entre un « platonisme » en fait assez simple d'un point de

---

<sup>645</sup> Notamment parce que d'un point de vue platonicien, on peut tout aussi bien dialectiser en racontant un mythe qu'en argumentant dans une discussion serrée. C'est un point extrêmement important et à défaut de pouvoir le rendre dès maintenant parfaitement clair, car cela implique d'en avoir terminé avec l'examen des trois dispositifs, nous renvoyons à la conclusion générale du présent chapitre.

<sup>646</sup> Schaerer, *La question platonicienne*. p.13.

vue doctrinal, et des textes extrêmement compliqués dans le détail. Si l'on se rappelle la question ironique de Wittgenstein « pourquoi ne pas avoir dit les choses plus simplement ? », la hiérarchie dialogue-idée avancée ici permet d'y répondre<sup>647</sup> : l'idée (doctrine) n'est tout simplement pas ce que le dialogue a pour fonction d'exprimer. Le style du dialogue platonicien n'est clairement pas approprié à l'exposé d'une doctrine, et ce choix révèle qu'une telle chose n'est à aucun moment dans les intentions de l'auteur.

Cette forme-dialogue permet en tout cas un mode de positionnement tout à fait particulier vis-à-vis des thèses ou des doctrines, du fait de la distribution de la parole entre l'interrogateur et le répondant. Certes, les répondants des dialogues de Platon donnent souvent l'impression d'une certaine passivité dont semblait se plaindre Wittgenstein ; néanmoins, le dialogue en tant que tel ne peut pas du tout progresser sans son concours. Certes, l'interrogateur canalise la parole du répondant, mais c'est bien la réponse du répondant qui détermine et oriente la suite de la discussion. Son rôle est notamment de décharger l'interrogateur de toute affirmation. En passant de l'interrogateur au répondant, l'affirmation subit cependant une transformation qu'on pourrait caractériser comme un affaiblissement. De fait, les rôles des interlocuteurs apparaissent quelque peu déséquilibrés, et c'est au plus faible, au moins actif, au moins déterminé qu'il revient toujours d'affirmer quelque chose, comme si Platon voulait par-là signaler la fragilité de tout engagement théorique ou dogmatique. Il n'est d'ailleurs pas bien clair que l'affirmation en tant que telle soit pleinement assumée par le répondant : en perdant de sa vigueur affirmative dans le transfert d'un interlocuteur à l'autre, l'affirmation peut aller jusqu'à se dissoudre elle-même. Entre un interrogateur en position de force mais qui n'affirme rien et un répondant qui affirme mais en donnant une impression de passivité et parfois du bout des lèvres, la forme-dialogue désactive tout caractère affirmatif trop prononcé. Qui est exactement l'auteur de la réponse ? Est-ce l'interrogateur qui conduit la discussion ou le répondant qui semble guidé de part en part ? L'un des principaux effets de la forme-dialogue telle que Platon la développe est d'entretenir l'incertitude à ce sujet. En fait, si réponse il y a à la question posée, son attribution reste problématique, et c'est la raison pour laquelle Schærer parle à bon droit de « dépersonnalisation » de la réponse :

Les deux adversaires disparaissent entièrement derrière le raisonnement lui-même. Le voilà le seul personnage actif du dialogue, l'unique individualité qui compte. Le *logos* c'est, du point de vue logique, le lieu commun de la question et de la réponse, du point de vue psychologique, la fusion de deux âmes et

---

<sup>647</sup> Schærer pose d'ailleurs la même question, presque dans les mêmes termes : « Pourquoi ces obscurités, quand il serait si facile, semble-t-il, d'être clair ? » (p.11).

la double action de leurs amours conjugués ; du point de vue rationnel, c'est la pensée elle-même, dégagée de toute contingence et se frayant la voie vers l'Idée du Bien<sup>648</sup>.

À une opposition d'hommes ou de thèses est substituée ce que Schærer qualifie avec quelque lyrisme de « *lutte vivante de la vérité contre l'erreur* », ce qui lui permet de voir dans le dialogue platonicien la « dialectique à l'état pur<sup>649</sup> ». C'est de ce point de vue que la forme-dialogue s'impose à Platon. En revanche, on ne peut guère suivre Schærer lorsqu'il soutient que « tout le reste, charme littéraire, peinture historique ou psychologique, pittoresque local, n'a qu'une valeur dérivée<sup>650</sup> ». Le dispositif dialogique ne peut justement pas être déconnecté des deux autres dispositifs stylistiques, ce qui signifie que la forme-dialogue ne peut pas et ne doit pas être considérée comme séparée des éléments ironistes et analogiques qui caractérisent le style platonicien. On peut le montrer immédiatement en considérant la valeur philosophique de la mise en scène qu'implique la forme-dialogue.

### III.C.1.c – Fonction de la situation dramatique.

La forme-dialogue en tant que forme littéraire implique un autre aspect riche de significations philosophiques et que l'on ne peut passer ici sous silence, dans la mesure où il permet de mettre en évidence l'efficacité philosophique du Platon-écrivain. Chaque dialogue s'apparente en effet à une pièce de théâtre<sup>651</sup>, c'est-à-dire implique une certaine situation dramatique. Or, loin d'être accessoires, les éléments non textuels de cette situation dramatique sont toujours composés par Platon avec un soin rigoureux qui se manifeste dans la manière dont ils soulignent, modulent, prolongent, ou font résonner les paroles elles-mêmes. De fait, les caractères des personnages ainsi que les circonstances de la discussion ont une valeur philosophique : ce sont des éléments à part entière du dispositif dialogique, et en tant que tels, ils ne sauraient être négligés. Dans le *Théétète* par exemple, Socrate choisit de poser la question « Qu'est-ce que la science ? » à un jeune et brillant mathématicien. Compte tenu du rôle des mathématiques chez Platon, il n'y a guère de doute que le choix d'un tel interlocuteur soit délibéré et philosophiquement significatif. L'interlocuteur est ici choisi du fait d'une compétence supposée, et l'échec définitionnel du dialogue n'en est que plus frappant.

---

<sup>648</sup> Schaerer, *La question platonicienne*. p.38.

<sup>649</sup> Schaerer. p.41.

<sup>650</sup> Schaerer. p.41.

<sup>651</sup> La légende raconte que le jeune Platon était l'auteur de tragédies prometteuses qu'il aurait fait disparaître après sa rencontre avec Socrate.

Afin de mettre en évidence la valeur spécifiquement philosophique d'une situation dramatique, on peut se pencher plus particulièrement ici sur l'exemple de l'*Euthyphron*, car ce « petit » dialogue se caractérise justement par la place considérable qu'il donne aux éléments dramatiques<sup>652</sup>. Les circonstances de la rencontre « fortuite » entre Socrate et son interlocuteur sont déjà très significatives. Pour aborder le thème de la piété, Platon choisit précisément ce moment crucial où Socrate accomplit des démarches dans le cadre de l'instruction en vue de son procès pour impiété. Or, les deux interlocuteurs se croisent sous le Portique de l'Archonte-Roi. Ce dernier, plus haut responsable des affaires religieuses de la cité, est en charge des affaires judiciaires impliquant l'impiété. Euthyphron en revient justement alors que Socrate est sur le point d'entrer. Déjà réputé pour son zèle excessif, Euthyphron vient de déposer une plainte contre son propre père, l'accusant d'avoir causé la mort d'un homme par négligence. Cette attitude intransigeante peut faire de lui, aux yeux de certains, un champion de piété et d'orthodoxie religieuse. Néanmoins, le cas apparaît juridiquement litigieux, car il n'est pas certain qu'il soit en droit de déposer une telle plainte<sup>653</sup> ; et au-delà de l'aspect juridique de la question, la démarche de s'en prendre si résolument à son propre père est choquante. La piété ne consiste-t-elle pas justement à respecter son père en toutes circonstances ? La piété minutieuse d'Euthyphron vis-à-vis des lois sacrées de la Cité pourrait bien avoir quelque chose d'impie. Socrate s'adresse ironiquement à Euthyphron comme au spécialiste de la piété que ce dernier prétend être<sup>654</sup> : ne pourrait-il pas lui être utile en vue de son propre procès, et à cette fin, ne pourrait-il pas l'éclairer sur ce que sont réellement le pieux et l'impie ? La situation dramatique du dialogue nous place donc au point de rencontre de plusieurs conceptions antagonistes de la piété : d'une part le dialogue oppose les conceptions de Socrate et d'Euthyphron, mais d'autre part, ces deux conceptions se trouvent elles-mêmes opposées à la conception populaire de la piété qui découle des traditions athéniennes. Klonoski va ainsi jusqu'à proposer de voir dans l'Archonte-Roi le troisième personnage du dialogue, un personnage pas tout à fait anonyme, bien qu'il ne soit mentionné que par sa fonction, mais pas tout à fait muet non plus : sur le portique se trouvent justement inscrites les lois de Solon, lois

---

<sup>652</sup> L'intérêt de cette situation est par exemple mis en avant par Richard J. Klonoski, « The Portico of the Archon Basileus: On the Significance of the Setting of Plato's "Euthyphro" », *The Classical Journal* 81, n° 2 (1985): 130-37.

<sup>653</sup> Contrairement au procès de Socrate, qui est une action publique, car on l'accuse de porter atteinte à la Cité, l'affaire d'Euthyphron est juridiquement considérée comme privée. Dans ce cas, selon le droit athénien, seules des personnes liées à la victime peuvent intenter une action judiciaire. Or Euthyphron est lié familialement à l'accusé, et non à la victime.

<sup>654</sup> « Je ne serais bon à rien, Socrate, et Euthyphron ne se distinguerait en rien de la masse des hommes, si je n'avais pas une connaissance exacte de toutes ces choses. » (4e-5a).

sacrées de la Cité d'Athènes qu'on reproche à Socrate d'avoir violées, et dont Euthyphron se prétend le défenseur expert. Par ailleurs, ce détail ne peut qu'entrer en résonnance avec la prosopopée des lois délivrée par Socrate dans le *Criton*. Or, si l'on a vu que les dialogues posaient systématiquement la question « qui parle pour Platon ? », on voit, avec ces deux dialogues et plusieurs autres, que se pose également la question « qui parle pour les lois d'Athènes ? ». Selon Klonoski, l'*Euthyphron* met donc en scène deux conceptions non-orthodoxes de la piété, que la situation dramatique place en perspective avec la conception orthodoxe, symbolisée par la personne de l'Archonte-Roi et directement lisible sur les inscriptions du portique. Le dialogue établit ainsi d'emblée une tension entre trois conceptions dont les liens sont ambivalents : chacune s'oppose aux deux autres, et Socrate, en rupture avec la piété traditionnelle, semble en être par ailleurs le véritable gardien. Mais ce dialogue tourne court, par un procédé dramatique qui met assez en évidence laquelle de ces positions est intenable. Euthyphron en effet, manifestement mis en difficulté, se dérobe à la relance de Socrate sous un prétexte vague : « Eh bien, une autre fois, Socrate. Car pour le moment, je dois me hâter quelque part et il est temps pour moi de m'en aller » (15e).

### III.C.2 – Les voix de Wittgenstein.

Parler du dialogue comme d'une forme majeure chez Wittgenstein peut paraître étonnant. Il va de soi que le cas de Wittgenstein est de ce point de vue très différent de celui de Platon. La forme du dialogue occupe cependant une place importante chez lui. Pour Wittgenstein, la forme du dialogue n'est pas qu'un simple mode d'exposition, mais est indissociable de l'activité philosophique elle-même. Il l'affirme on ne peut plus clairement dans une conversation avec Drury : « Un philosophe qui ne prend part à aucune discussion est semblable à un boxer qui ne monte jamais sur le ring<sup>655</sup> ».

Tout d'abord, on peut remarquer qu'un certain nombre des œuvres de Wittgenstein reconstituées après coup à partir des différents matériaux disponibles s'apparentent parfois à des dialogues. Leur statut est évidemment ambigu dans la mesure où ces ouvrages n'ont pas été voulus tels par Wittgenstein, et même pas voulus du tout, n'ayant été publiés qu'à titre posthume et contre des volontés qu'il avait affirmées sans équivoque. Ces œuvres n'en existent

---

<sup>655</sup> Drury et Berman, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. p.117.

pas moins, elles retranscrivent bien le discours de Wittgenstein<sup>656</sup>, et toujours à partir d'un contexte qui était celui d'une discussion. La retranscription des paroles de Wittgenstein inclut en général les interventions de ses interlocuteurs, et on a affaire à des dialogues authentiques, dans la mesure où Wittgenstein réagit à un certain nombre d'interruptions ou de questions imprévisibles.

Les écrits rassemblés dans le volume *Wittgenstein et le cercle de Vienne* appartiennent à cette catégorie. Même si les interventions de Schlick ou de Waismann sont peu fréquentes, leur simple présence est déterminante, puisque c'est à eux que Wittgenstein s'adresse. Nous n'avons pas affaire ici à un philosophe écrivant dans son bureau pour un lecteur anonyme, ou même prononçant une conférence devant un public indéterminé, mais s'adressant à deux individus particuliers dans une situation privée. Cela se sent bien dans le ton de Wittgenstein, qui reflète l'intention d'expliquer et de se rendre le plus clair possible.

Les différents cours de Wittgenstein sont également très intéressants de ce point de vue, même si Wittgenstein n'en aurait pas du tout approuvé la publication. On pourrait objecter que nous disposons également des cours de certains philosophes reconnus comme majeurs (Kant, Hegel, Bergson, Heidegger...). Il s'agit néanmoins de cours de forme universitaire traditionnelle, dont la dimension dialogique est superficielle, tandis qu'elle est profonde et structurante chez Wittgenstein. La manière dont Wittgenstein concevait l'enseignement apparente en effet ses cours à des entretiens<sup>657</sup>, aspect qu'il a lui-même renforcé en délocalisant les réunions dans sa chambre personnelle à Cambridge, où les auditeurs étaient invités à s'installer sans façon. Il en résulte une intimité et une proximité qui fait que la parole de Wittgenstein est une adresse directe. Wittgenstein n'ayant en général guère de plan précisément établi, ou son programme se limitant à un simple canevas, le discours est libre de suivre toutes les inflexions exigées par la situation particulière, notamment les questions ou les résistances

---

<sup>656</sup> La question de la fidélité de ces retranscriptions se pose inévitablement, mais la possibilité de comparer différents jeux de notes d'auditeurs (jusqu'à quatre pour le cours de 1939 sur les mathématiques) permet l'établissement d'un texte plutôt fiable. Par ailleurs, le cas est loin d'être unique dans l'histoire de la philosophie, et en particulier dans l'Antiquité. Outre Socrate, parce qu'il n'a rien écrit, on peut songer aux écrits d'Aristote, et notamment à la *Métaphysique*, qui n'existe en tant que livre unifié que par le travail de composition de son premier éditeur, ainsi qu'aux œuvres de Plotin dont l'organisation, et peut-être une grande partie de ce qu'on pourrait appeler « mise au propre », est l'œuvre de son disciple Porphyre. À l'époque moderne, les *Pensées* de Pascal constituent un autre exemple de texte connu sous des formes nécessairement très différentes de celles envisagées par l'auteur.

<sup>657</sup> De même, on dispose d'entretiens réalisés avec des philosophes, principalement dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le type de dialogue impliqué par cet exercice (souvent d'inspiration journalistique) est néanmoins bien différent, ne serait-ce que parce que dans ce cas, le philosophe n'est pas celui qui interroge, mais celui à qui l'on pose les questions et qui se trouve en position de répondant. Or, dans ses entretiens, même les plus informels rapportés par Drury ou Bouwsma, Wittgenstein n'occupe jamais une telle position.

des intervenants. Le cas du *Cours sur les fondements des mathématiques* donné en 1939 est sous cet aspect particulièrement révélateur, et par ailleurs remarquable du fait de la présence d'Alan Turing parmi les auditeurs. Le fil directeur de ce cours est en effet un dialogue entre le philosophe et le mathématicien, ne serait-ce que parce que Wittgenstein a une intention particulière vis-à-vis de Turing et s'adresse explicitement à lui. Wittgenstein part en effet des conceptions exposées par le mathématicien Hardy vis-à-vis desquelles Turing a manifesté de la sympathie. Wittgenstein entend montrer que ces conceptions sont caractéristiques d'une forme de mythification et son but est d'en guérir Turing. La réaction de Wittgenstein à la fin du sixième cours le montre suffisamment : « Malheureusement Turing ne pourra assister au prochain cours, et ce cours sera donc une sorte de parenthèse. Il ne sied pas en effet que j'obtienne l'assentiment du reste de l'auditoire sur un point auquel Turing n'assentirait pas<sup>658</sup> ». Cela s'explique par deux raisons. Premièrement, Wittgenstein souhaite ne rien dire d'un point de vue mathématique qui ne soit confirmé par Turing, le seul mathématicien professionnel de l'assemblée. Mais par ailleurs, Wittgenstein montre ici son attachement à une condition fondamentale du dialogue, selon laquelle on ne peut avancer que de concert, et ne passer à l'étape suivante que si l'accord a été obtenu. On retrouve d'ailleurs exactement le même principe dans les dialogues socratiques : même lorsque l'interlocuteur semble passif, enchaînant les « oui », les « bien sûr », les « tout à fait Socrate », etc., son consentement est la condition pour que le raisonnement se poursuive. Ce point est vraiment capital.

Ainsi, lorsque Turing manifeste une résistance, c'est le raisonnement de Wittgenstein lui-même qui bute. La longue séquence concernant la contradiction montre bien que Wittgenstein n'entend pas avancer tout seul, ce qui veut dire, en l'occurrence, sans Turing. Or, contre la conception de la contradiction proposée par Wittgenstein, Turing avance à la toute fin du cours XXI une objection qui, pour triviale qu'elle puisse paraître, met véritablement Wittgenstein en difficulté<sup>659</sup>. Il y revient immédiatement dès le début du cours XXII, mais improvise, manifeste une certaine confusion. Il ne peut pas du tout avancer sans avoir réussi à

---

<sup>658</sup> Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques*. p.59.

<sup>659</sup> Wittgenstein soutient que nous n'avons pas à avoir peur de la contradiction en mathématiques, car la contradiction ne saurait avoir la moindre conséquence fâcheuse. À quoi Turing objecte : si je fais des calculs en vue de construire un pont et qu'une contradiction se loge dans mes calculs, cela peut avoir pour conséquence que le pont s'effondre. Wittgenstein semble ne pas avoir anticipé une objection de ce type. Du moins, ses premières réponses tâtonnent, peinent à s'ajuster à l'argument lui-même de Turing, et sont à la fois confuses et peu convaincantes. Il s'agit d'expliquer en quoi l'objection de Turing ne porte pas du tout sur ce que Wittgenstein cherche à montrer de la contradiction, mais c'est chose difficile, et l'objection révèle que la position de Wittgenstein sur la question est encore insuffisamment claire. Et ce n'est qu'en prenant au sérieux cette objection que Wittgenstein parvient, après plusieurs cours et des efforts considérables, à une saisie de sa propre conception qu'il n'aurait peut-être pas atteinte sans Turing. Voir Wittgenstein. p.217 et toute la séquence qui suit.

répondre de façon satisfaisante. Les considérations de Wittgenstein s'éclaircissent progressivement, néanmoins Turing résiste, et Wittgenstein de conclure : « Eh bien, il faudra que nous poursuivions cette discussion la fois prochaine<sup>660</sup> ». Turing pousse véritablement Wittgenstein dans ses retranchements, et s'il n'est lui-même pas totalement convaincu, il conduit Wittgenstein à des efforts d'explication et d'élucidation qu'il n'aurait pas produits sans cela. Seul le dialogue permet ce genre d'approfondissement.

Indépendamment de ces œuvres dont le contenu n'avait initialement pas vocation à être publié, la forme dialogue occupe une place très importante dans l'œuvre maîtresse que sont les *Recherches philosophiques*.

Dans les *Recherches*, cette forme est à la fois évidente et discrète : évidente, d'abord, parce que nous ne pouvons manquer les signes typographiques qui la signalent, à savoir les tirets, et que nous rencontrons des échanges de questions et de réponses qui rendent manifeste la présence de deux voix distinctes ; discrète, néanmoins, car le dialogue tel que l'écrit Wittgenstein se réduit à son expression la plus sobre et dépouillée, déchargée de tous les éléments de mise en scène qui nous permettraient de nous faire au moins une image d'une conversation. C'est sans doute cette discrétion qui explique que la forme-dialogue dans les *Recherches*, même si elle a été remarquée, n'a pas vraiment reçu l'attention qu'elle mérite. Il s'agit pourtant d'un trait de style majeur, et même massif : on peut dire que toute la première partie des *Recherches*, à savoir la section la plus aboutie en vue de la publication projetée par Wittgenstein, constitue un seul dialogue. Cette ambivalence entre présence et discrétion se manifeste dans le fait qu'on a tendance à voir dans ce texte des sections dialoguées indépendantes les unes des autres. À y regarder de plus près cependant, il ne s'agit là que des passages où la discussion se fait plus serrée, où l'échange est clairement visible du fait de la brièveté et de la densité des réparties mais en réalité, rien n'indique que ces sections ne sont pas des moments consécutifs d'un seul et même dialogue. La forme dialogue est discrète parce qu'aucun procédé syntaxique uniforme ne la distingue du reste du texte. La raison en est simple : il ne saurait y avoir de rupture entre les sections dialoguées et le corps du texte, puisque le texte n'est lui-même qu'un dialogue. En fait, il y a bien deux voix qui sont présentes tout au long de la première partie, et ce n'est pas parce que l'une de ces deux voix se tient parfois silencieuse qu'il ne s'agit plus d'un dialogue : la voix qui continue de se faire entendre ne

---

<sup>660</sup> Wittgenstein. p.228.

s'élève qu'à destination de l'allocataire silencieux. L'usage abondant de l'impératif le montre suffisamment : « Imagine », « Pense aux outils... », « Ne te laisse pas troubler par... », « Représente-toi », « Suppose que... », « Compare *savoir* et *dire* », « Considère l'exemple suivant », « Demande-toi », « Examine le cas suivant », « Souviens-toi », « Dessine », « Regarde », etc. La lecture du texte se trouve transformée dès lors qu'on prête une attention véritable à ce qui est pourtant manifeste : que la voix principale est avant tout une adresse<sup>661</sup>.

Cette forme dialogue est déjà présente dans les notes de Wittgenstein, et c'est dans la version la plus aboutie des *Recherches* qu'elle trouve son développement maximal. Il s'agit donc bien d'un choix déterminé de Wittgenstein, qui ne peut pas ne pas être pris en compte pour évaluer son intention philosophique. Cet usage soulève principalement deux questions. La première est relative à son fonctionnement : puisqu'il existe deux voix dans les *Recherches*, il s'agit de déterminer qui parle. La seconde concerne la fonction philosophique générale de cette forme.

Le dialogue wittgensteinien, comme nous l'avons signalé, se réduit à sa plus simple expression. Seuls les tirets et le contenu des interventions permettent de saisir la distinction de deux voix et leur alternance, mais nous n'avons ni noms, ni circonstances, bref, aucun élément de situation dramatique comme c'est en général le cas dans les dialogues philosophiques. Ce dialogue n'est situé ni dans le temps ni dans l'espace ; les deux voix qui échangent paraîtraient désincarnées sans les pronoms personnels, et si elles n'évoquaient pas constamment le terrain familier et concret de nos habitudes de langage.

De fait, l'alternance des deux voix est si serrée qu'il est parfois difficile de les identifier. Il n'est pas toujours évident de dire si telle ou telle remarque constitue une parenthèse ou une intervention de l'interlocuteur. Remarquant que les échanges se déroulent le plus fréquemment aux confins du dialogue et du monologue, et à quel point l'identification des différentes voix implique un ralentissement de la lecture – par ailleurs explicitement demandé par Wittgenstein – David Stern y voit une caractéristique stylistique délibérée et philosophiquement significative : « L'une des façons dont Wittgenstein contraint son lecteur à penser par lui-même est en effet de le faire constamment buter sur la question : "Qui parle ?"<sup>662</sup> ». Par ailleurs, les

---

<sup>661</sup> Certes, de tels impératifs se rencontrent dans les traités de forme traditionnelle, notamment pour introduire des expériences de pensées (« Supposez que... », « Imaginez... », etc.). Ils sont cependant beaucoup moins fréquents, et leur rôle est surtout oratoire. Le tutoiement wittgensteinien marque à lui seul la différence.

<sup>662</sup> David Stern, « Comment lire les recherches philosophiques ? », trad. par Élisabeth Rigal, *Philosophie* n° 86, n° 3 (2005): 40-61. p.40.

indications typographiques révèlent des articulations d'une subtilité et d'une complexité peu communes, qui incitent le lecteur à une très grande minutie. Prenons par exemple le §80 :

Je dis : « Là-bas, il y a un fauteuil. » Mais qu'arrive-t-il si, quand je vais le chercher, il se soustrait soudain à mon regard ? — « Ce n'était donc pas un fauteuil, mais une sorte d'illusion. » — Mais quelques secondes plus tard, nous le voyons à nouveau, nous pouvons le toucher, etc. — « Le fauteuil était donc bien là, et sa disparition était une sorte d'illusion. » — Mais suppose que peu de temps après, il disparaisse à nouveau — ou semble disparaître. — Que dirons-nous alors ? Disposes-tu de règles pour ce genre de cas — de règles qui disent si l'on peut encore nommer "fauteuil" quelque chose de tel ? Mais de telles règles nous font-elles défaut au moment où nous employons le mot "fauteuil" ? Devons-nous dire que nous n'attachons à proprement parler aucune signification à ce mot, parce que nous ne disposons pas de règles pour toutes les possibilités de son application<sup>663</sup> ?

Outre les guillemets, on remarque l'utilisation de deux sortes de tirets : des tirets simples et des tirets doubles. Quelle est la signification de cet usage, qui déroge aux conventions et semble propre à Wittgenstein ? Il est suffisamment inhabituel pour ne pas être l'effet d'une intention précise ; néanmoins, sa finesse, jointe à l'extrême densité du raisonnement, ne rend pas les articulations ainsi marquées aisément déchiffrables. Le problème est que ce n'est pas cette alternance de guillemets longs et courts qui nous permet d'identifier les deux voix en présence. Ces symboles ont manifestement une autre fonction par rapport à la progression du raisonnement. Dans les remarques à propos de la traduction qui figurent en avant-propos de la version française, Elisabeth Rigal suggère que la signification de ces symboles n'est pas univoque, bien que leur usage soit très important :

le jeu des grands guillemets et des tirets est essentiel, puisqu'il permet de repérer les différents arguments et contre-arguments développés dans le texte. Mais tout le problème est que ces guillemets ont d'autres fonctions encore (par exemple, indiquer une expression usuelle ou ce que le sens commun dit de tel et tel sujet) ; et il en va de même des tirets (parfois doubles) qui signalent le passage à un autre niveau d'analyse, rappellent un acquis, introduisent telle ou telle remarque incidente visant à river le clou ou à mettre en évidence une analogie éclairante, etc.<sup>664</sup>

La seule distinction évidente qui apparaît permettant de caractériser les différentes voix est celle entre le « je » et le « tu ». La voix principale s'adresse en première personne à son interlocuteur. Cela peut laisser entendre que c'est Wittgenstein qui s'adresse ici directement au lecteur, dans une fiction de dialogue, cherchant à reconstituer dans le texte écrit et composé en vue d'une publication les conditions de la discussion réelle. Une remarque extraite des notes personnelles de Wittgenstein suggère néanmoins une toute autre manière de comprendre cette distribution entre deux voix. Il écrit en 1948 : « Ce que j'écris est presque toujours un dialogue avec moi-même. Des choses que je me dis entre quatre yeux<sup>665</sup> ». Il y a entre les deux voix des *Recherches*

---

<sup>663</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. p.72.

<sup>664</sup> Elisabeth Rigal, Avant propos dans Wittgenstein. p.10.

<sup>665</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.150/77.

une intimité que révèle le tutoiement<sup>666</sup>. Ainsi, comme le remarque très justement Cometti<sup>667</sup>, la traduction anglaise qui ne dispose que de « you », dissimule cette finesse, et la traduction française de « du » par « vous » est un contresens majeur. Il serait en effet quelque peu saugrenu de se vouvoyer soi-même.

Les deux lectures ne sont toutefois pas incompatibles : les *Recherches* peuvent tout à fait être conçues comme un dialogue avec soi-même, rien n'empêche le lecteur de s'identifier lui-même à l'allocutaire. Wittgenstein n'intervient pas depuis une position dominante d'où il assènerait la vérité à des ignorants : au contraire, il travaille sur lui-même, en essayant de se déprendre d'un certain nombre de conceptions erronées dont il est le premier à subir l'attraction. Rien n'empêche donc le lecteur de se représenter lui-même comme le destinataire de ce discours thérapeutique ; bien au contraire, il semble que ce soit là la visée du texte. N'est-ce pas en effet au moyen de cette implication du lecteur que Wittgenstein espère « jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau<sup>668</sup> » ? Sans cette participation du destinataire, le discours philosophique ne saurait avoir la moindre efficacité. Ce dialogue de l'auteur avec lui-même, l'auteur engage le lecteur à le tenir également avec lui-même.

Stanley Cavell a proposé de caractériser plus précisément ces deux voix comme la « voix de la confession », ou « voix de la tentation » d'une part, et la « voix de la correction », d'autre part :

Dans sa défense de la vérité contre les sophistes, la philosophie a employé les mêmes genres littéraires que la théologie dans sa défense de la foi : contre la concurrence intellectuelle, la dogmatique ; contre la dogmatique, la confession ; dans les deux, le dialogue. Imperméable à la dogmatique de la critique philosophique, Wittgenstein a choisi la confession et redistribué son dialogue. Il renferme ce que doivent renfermer les confessions sérieuses : l'entière reconnaissance de la tentation (« Je veux dire... » ; « J'ai envie de dire... » ; « ici, on éprouve une pulsion pressante... ») et la disposition à les corriger et à y renoncer (« Dans l'usage de tous les jours... » ; « J'impose une demande qui ne correspond pas à mon besoin réel »). (La voix de la confession et la voix de la correction sont les antagonistes dans les dialogues de Wittgenstein.)<sup>669</sup>.

Dans d'autres textes, Cavell parle également de l'opposition entre la « voix de la mélancolie » et la « voix de l'allégresse », ou encore entre la « voix de la métaphysique » et la « voix de

---

<sup>666</sup> Wittgenstein écrit également : « (On peut se parler à soi-même. – Celui qui parle, alors que personne n'est en face de lui, se parle-t-il à lui-même ?) ». Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §260, p.141.

<sup>667</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. n.15, p.198.

<sup>668</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. p.23.

<sup>669</sup> Voir « La seconde philosophie de Wittgenstein est-elle à notre portée ? », in Cavell, *Dire et vouloir dire*. p.161-162.

l'ordinaire »<sup>670</sup>. La distinction proposée par Cavell esquisse une situation dramatique selon le modèle de la confession. Ici bien sûr, il s'agit moins de la confession verbale du péché que de l'exercice spirituel<sup>671</sup>. Autrement dit : il ne s'agit pas d'obtenir une absolution à peu de frais, selon le principe *faute avouée à moitié pardonnée*, mais de corriger réellement son attitude. C'est cette situation de confession qui conduit à la forme dialoguée par une dissociation de la personnalité en deux voix. La voix de la confession exprime nos tendances naturelles, celles qui sont à l'origine de nos pulsions philosophiques, et qui se trouvent enracinées dans nos formes d'expression. C'est par opposition à cette voix que s'élève la voix principale, mais ce n'est que théoriquement qu'on peut établir entre les deux une distinction qui recouperait celle entre la voix philosophique et la voix de l'opinion. Justement, la voix philosophique n'est celle de l'enseignement qu'en tant que correction : cela veut bien dire a) que l'erreur est première et b) qu'il n'y a de voix philosophique qui ne suppose d'être passé par l'erreur et la confession. Présenter la discussion comme un échange entre celui qui sait et celui qui se fourvoie constitue donc un raccourci. La distinction entre « voix de la confession » et « voix de la correction » est loin d'être parfaitement tranchée. Par ailleurs, rien ne s'oppose catégoriquement à ce qu'on envisage les *Recherches*, non pas comme un simple échange à deux, mais comme une polyphonie plus complexe. Il faut ajouter que ce jeu entre « je » et « tu » est compliqué par le « nous », dont le référent est loin d'être évident.

Cette forme est-elle éclairante ? Jane Heal remarque que les passages dialogués les plus serrés ont pour effet de nous enfoncer encore plus dans la difficulté plutôt que de conduire à un éclaircissement. Il paraît clair en effet que chez Wittgenstein, l'adoption de la forme dialoguée ne résulte pas du choix d'un mode d'exposition parmi d'autres à seule fin de rendre la lecture plus « vivante », mais que cette forme s'impose d'elle-même car elle est le mode d'exposition naturel et direct d'un mode de pensée qui se veut honnête, c'est-à-dire qui n'a pas l'habitude d'esquiver les difficultés. Il y a chez Wittgenstein une radicale honnêteté qui lui interdit absolument de présenter les choses sous une forme qui pourrait donner l'illusion qu'il en a la maîtrise. C'est pourquoi il s'efforce, selon Heal, « d'éviter de traiter les sujets dans un style suggérant qu'il a une espèce de prise sur eux (du genre, par exemple, d'une théorie scientifique

---

<sup>670</sup> Stanley Cavell, « Notes and Afterthoughts On the Opening of Wittgenstein's Investigations », in *The Cambridge companion to Wittgenstein*, éd. par Hans D. Sluga et David G. Stern, Second edition, Cambridge companions (Cambridge, United Kingdom ; New York: Cambridge University Press, 2018), 245-80. p.254.

<sup>671</sup> Voir ce que nous avons indiqué dans une section précédente (I.D) sur la notion d'exercice spirituel à partir des suggestions de Pierre Hadot

appropriée) alors que nous n'en n'avons pas<sup>672</sup> ». Le dialogue est justement la forme qui reflète de la façon la plus fidèle, la moins artificielle – au sens où l'écriture recourrait à des artifices – une pensée qui s'adonne à des « recherches » philosophiques. Le mode d'exposition des *Recherches* vise ici à une transparence complète, et c'est paradoxalement ce qui en fait la difficulté. Le texte est difficile, non pas parce qu'il serait cryptique, mais bien au contraire parce qu'il ne cache rien, c'est-à-dire qu'il ne triche pas avec des difficultés qu'il tenterait de dissimuler ou de contourner d'une manière ou d'une autre. Si la lecture des *Recherches* est si difficile, la faute ne doit pas en être imputée à l'auteur qui aurait manqué de clarté. Bien au contraire, c'est l'extraordinaire clarté du texte qui dévoile sans aucun fard les difficultés de la matière elle-même. En cela, le texte des *Recherches* correspond bien au diagnostic déjà établi par Wittgenstein au début des années 1930 lorsqu'il situe la difficulté en philosophie :

Pourquoi la philosophie est-elle aussi compliquée ? Elle devrait pourtant être *tout à fait* simple. – La philosophie défait dans notre pensée les nœuds que nous y avons introduits de façon insensée ; mais c'est pour cela qu'il lui faut accomplir des mouvements aussi compliqués que le sont ces nœuds. Donc, quoique le *résultat* de la philosophie soit simple, la méthode par laquelle elle y accède ne peut pas l'être<sup>673</sup>.

Tout autre mode d'exposition que le dialogue est artificiel dans la mesure où la forme même de la pensée s'y trouve en fait altérée ; et c'est au fond à cette altération que Wittgenstein n'a jamais pu se résoudre, une impossibilité qu'il exprime lorsqu'il avoue n'avoir jamais réussi à écrire autrement que sous la forme de « remarques » qui, au fil des années, ont mûri jusqu'à s'organiser sous la forme du dialogue. Le moment est venu ici de montrer en quoi la forme spécifiquement wittgensteinienne de la remarque tend au dialogique. Pour écrire autrement ses pensées, il aurait fallu aller « contre leur pente naturelle<sup>674</sup> ». Tenté, pour des raisons conventionnelles extra philosophiques d'écrire un livre en bonne et due forme, Wittgenstein n'y est jamais parvenu et en a souvent fait le constat négativement, présentant cet état de fait comme le résultat d'un défaut, d'une impuissance, d'une incapacité à exposer sa pensée sous une forme plus appropriée. C'est ce qu'il exprime par la métaphore des raisins secs :

Les raisins secs peuvent bien être ce qu'il y a de meilleur dans un gâteau, un sac de raisins secs n'en est pas pour autant meilleur qu'un gâteau ; et qui est capable de nous offrir un plein sac de raisins secs n'est pas encore capable pour autant de cuire un gâteau, sans parler de quelque chose d'encore meilleur. Je pense à Kraus et à ses aphorismes, mais aussi à moi-même et à mes remarques philosophiques. Un gâteau, ce n'est pas la même chose que des petits morceaux de raisins secs<sup>675</sup>.

---

<sup>672</sup> Jane Heal, « Wittgenstein and Dialogue », in *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein ; Dawes Hicks Lectures on Philosophy*, éd. par Timothy Smiley et Dawes Hicks Lecture on Philosophy, Repr, Proceedings of the British Academy 85, 1995, 63-83. p.75.

<sup>673</sup> Wittgenstein, *Remarques philosophiques*. §2.

<sup>674</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. Préface, p.21.

<sup>675</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*. p.135.

On ne saurait dire plus clairement à quel point la remarque est pensée par son auteur comme une forme inaboutie. De fait, comme le souligne très justement Wolfgang Kienzler<sup>676</sup>, la remarque wittgensteinienne doit être distinguée de l'aphorisme. Se présentant comme un court paragraphe ou un groupe de courts paragraphes séparés du reste par un saut de ligne, la remarque constitue « l'unité à la fois la plus petite et la plus fondamentale de son travail philosophique<sup>677</sup> », mais elle ne constitue pas comme l'aphorisme un petit texte parfaitement achevé et autosuffisant. La manière dont les remarques sont présentées et sélectionnées indique que Wittgenstein n'a pas cherché à produire un recueil de pensées, mais à écrire un livre continu sans néanmoins y parvenir. Kienzler attire l'attention sur les conditions concrètes du travail d'écriture wittgensteinien : les remarques sont écrites sous une certaine forme, puis mises au propre, puis réécrites, dictées pour une écriture à la machine, après quoi leur ordre est réarrangé par un coupage-collage donnant lieu à une autre dictée, etc. En somme, chaque remarque est très soigneusement rédigée sans pour autant être jamais définitive, et une même remarque donne lieu le plus souvent à tout un réseau de variantes entre lesquelles les éditeurs sont contraints de faire un choix. Le fait que Wittgenstein a laissé subsister les variantes anciennes pourrait être le signe qu'à ses yeux, la reformulation ne saurait annuler et remplacer la formulation précédente, mais qu'elle a plutôt pour fin de l'élucider et d'être lue par rapport à elle, comme si ce que cherche à dire Wittgenstein était à lire entre les remarques elles-mêmes, et se manifestait surtout dans les écarts, les inflexions, les ajustements de la réécriture. La véritable colonne vertébrale de l'œuvre de Wittgenstein, selon l'expression frappante de Kienzler, est donc le *Nachlass*, lequel se présente toujours par essence comme un « *work in progress* », avec cette question : « où cette progression était-elle censée conduire<sup>678</sup> ? ». De fait, à partir de son retour à la philosophie à la fin des années 1920, Wittgenstein semble n'avoir finalement travaillé qu'à un seul livre, sorte d'entité organique, où ne sont identifiables, ni chapitres, ni titres<sup>679</sup>, ni découpages en parties, ni un thème ni une thèse générale bien déterminée. Cela rend de ce fait complètement chimérique l'idée que la progression de Wittgenstein aurait pu finalement conduire à une sorte de somme systématique présentant des résultats. En fait, d'une

---

<sup>676</sup> Wolfgang Kienzler, « Un sac de raisins secs », in *Wittgenstein*, éd. par Claude Romano et Jacques Bouveresse, trad. par Denis Perrin, Les cahiers d'histoire de la philosophie (Paris: Ed. du Cerf, 2013), 19-53.

<sup>677</sup> Kienzler. p.20.

<sup>678</sup> Kienzler. p.23.

<sup>679</sup> Le *Big Typescript* paraît faire exception mais confirme cette règle. Seule et unique trace d'une tentative de Wittgenstein de découper un ouvrage en chapitres, le projet n'a pu aboutir tel quel, et ces chapitres ne se présentent de toute manière que comme une collection de remarques classées par thèmes. Le *cake* n'a pas réussi à être autre chose qu'un *crumble*.

certaine manière, c'est toujours la philosophie elle-même qui constitue l'objet de ces recherches inlassablement recommencées :

Son but est constamment de présenter sous forme d'exemple, au moyen de cas importants et bien exposés, pour ainsi dire en pratique, sa *façon particulière de faire de la philosophie* et par ce biais de la rendre compréhensible<sup>680</sup>.

Une manière possible d'éclairer cette façon particulière d'écrire est justement de mettre en avant son lien avec la conversation. Au fond, l'écriture individuelle de Wittgenstein n'est jamais autre chose que la poursuite d'une conversation, et l'exercice de l'écriture peut même être considéré comme un succédané passable de la conversation. Car c'est bien dans la conversation que semble se jouer, pour Wittgenstein, toutes les avancées décisives de la recherche philosophique. Et les difficultés considérables dont il témoigne vis-à-vis de la formulation par écrit de ses pensées doivent être mises en perspective avec les conversations auxquelles il fait lui-même allusion. Comme le note Kienzler, « il est remarquable que l'échange oral lui était indispensable, surtout aux moments où il développait de nouvelles perspectives<sup>681</sup> », et on peut effectivement penser aux périodes d'échanges intenses avec Russell avant 1914, puis avec Ramsey et Sraffa – et nous avons déjà indiqué comment les échanges avec Turing avaient sans doute permis à Wittgenstein de développer et de préciser ses propres vues au sujet de la contradiction. Ce lien entre écriture et conversation permet de mieux comprendre ce qui distingue la remarque wittgensteinienne de l'aphorisme : en réalité, lorsqu'il écrit, Wittgenstein ne travaille pas vraiment à une œuvre, ou du moins, le type de travail qu'il effectue ne peut pas aboutir à une œuvre. Vis-à-vis de ce qu'il écrit, Wittgenstein n'affecte jamais cette distance qui est sans doute nécessaire pour que l'œuvre prenne la forme d'un certain objet déterminé comme pourrait l'être un livre. Au contraire, l'écrit wittgensteinien restitue sans aucun reste le cheminement d'une pensée. En cela, il n'est que la série des traces laissées par l'activité philosophique brute et il ne constitue pas une œuvre indépendante de l'esprit qui l'anime. L'œuvre de Wittgenstein est donc, par essence, un perpétuel brouillon, mais il ne faut pas voir là un stade d'imperfection qu'il serait possible de dépasser. On peut donc dire que ce caractère fragmentaire qui a tant gêné Wittgenstein dans un premier temps n'est pas un défaut, mais constitue plutôt le résultat d'une exigence d'exactitude et de transparence dans la restitution du fil naturel de l'examen philosophique qui est sans égal dans la philosophie contemporaine. Autrement dit, Wittgenstein n'a jamais pu se résoudre à la macrologie, et la brachylogie s'est imposée à lui comme le seul mode d'exposition conforme à la nature de ses idées. Le mode

---

<sup>680</sup> Kienzler, « Un sac de raisins secs ». p.25.

<sup>681</sup> Kienzler. p.25.

d'écriture transparent et dialogique de Wittgenstein n'est pas plus l'effet d'une impuissance que ne l'est, dans *Les Misérables*, l'incapacité de sœur Simplicie à mentir<sup>682</sup>.

Comme chez Platon, la macrologie est ce qui permet à l'artisan des discours faux – ou du moins inauthentiques – de dissimuler sa tromperie. Il est en cela aidé par la passivité dans laquelle le long discours a tendance à plonger l'auditeur ou le lecteur. Ce dernier, placé dans une position seulement réceptive, est plus vulnérable à prendre pour de l'objectivité ce qui n'est que l'imposition de la subjectivité de celui qui parle. La brachylogie dont relève le dialogue a donc un double avantage par rapport à la macrologie : l'implication réelle d'une pluralité d'intervenants offre en principe de meilleures garanties d'objectivité ; par ailleurs, elle se prête plus naturellement à l'intention de Wittgenstein qui n'est pas de communiquer ses opinions personnelles à ses auditeurs et à ses lecteurs, mais au contraire de les délivrer de leurs opinions. Heal considère par exemple la section des *Recherches* qui va des paragraphes 1 à 242, et où il s'agit de démanteler une certaine conception de la signification selon laquelle comprendre une expression d'une façon plutôt que d'une autre revient à avoir à l'esprit un certain élément, comme par exemple une image. Toute la première partie nous invite à réfléchir à la manière dont les choses devraient se présenter si une telle conception était correcte, et par là, cherche à nous faire prendre conscience de l'incohérence de notre conception pour que nous l'abandonnions de notre propre initiative. La forme dialogue est la forme idoine pour produire un tel effet, car elle seule permet le type d'adresse qui dispose l'auditeur ou le lecteur à s'impliquer dans la recherche d'une manière qui lui permette de se déprendre de ses conceptions erronées. Si l'intention de Wittgenstein est thérapeutique, elle implique cette forme duelle : nous ne pouvons que très difficilement ou exceptionnellement nous libérer sans aide<sup>683</sup>, car, pour nous libérer, il faut d'abord identifier le type de difficulté qui nous tient captifs – comment ne pas songer à la maïeutique ?

La différence entre celui qui a lu une version théorique et non-dialoguée des pensées (de Wittgenstein) et celui qui les a suivies via le dialogue est très analogue à la différence entre celui qui réalise que « tous les humains sont mortels » et celui qui réalise que « moi, comme tout le monde, je suis mortel ». La forme dialogue signifie que la question « qu'est-ce qui est engagé dans la signification » est présentée non pas sous la forme « qu'est-ce que signifier pour quelqu'un ? » mais plutôt « Qu'est-ce que c'est, pour toi et moi, que signifier »<sup>684</sup> ?

---

<sup>682</sup> Voir Victor Hugo, *Les misérables*, éd. par Henri Scepi, Bibliothèque de la Pléiade 85 (Paris: Gallimard, 2018). Première partie, Livre VII, chapitre 1.

<sup>683</sup> Sur ce point, il en est exactement de la philosophie comme des sables mouvants. Rien ne sert de gigoter sur place, car cela ne peut contribuer qu'à nous enfoncer davantage.

<sup>684</sup> Heal, « Wittgenstein and Dialogue ». p.80.

Cette manière d'impliquer le lecteur est justement, selon Heal, ce qui tient la démarche de Wittgenstein à l'écart du conventionnalisme ou du relativisme. Vis-à-vis de ce dernier, la forme dialoguée est selon elle « prophylactique ». Certes il s'agit bien en un sens de renoncer à un royaume des choses en soi qui garantiraient l'objectivité, de larguer les amarres vis-à-vis de ce monde-là, néanmoins, c'est justement

parce que l'abandon de ces amarres se place dans le contexte d'une personne (même si c'est en imagination) s'adressant directement, honnêtement et humblement à une autre personne, que le danger de dériver dans ces fantaisies relativistes et conventionnalistes devrait être en quelque façon atténué<sup>685</sup>.

Ce que les fantaisies relativistes échouent à prendre en compte et à respecter, c'est justement « la réalité d'une expérience de discussion et de pensée » qu'est l'authentique dialogue. Dans le dialogue, notre discours n'est pas libre de divaguer, mais il est au contraire obligé par la situation de communication au respect de certaines conditions, notamment celles de l'intelligibilité et de l'ancrage dans le commun : autre nom, peut-être, du réel.

### III.D – Le dispositif analogique

Le thème des limites du langage se manifeste également chez Platon comme chez Wittgenstein par l'importance du dispositif analogique. Nous entendons par là l'ensemble des procédés consistant à penser et à dire une certaine réalité dans les termes d'une autre, ce qui donne un rôle éminent aux « images ».

Il convient ici de donner quelques précisions d'importance concernant la terminologie. Les notions d'image et d'analogie vont en effet nous accompagner jusqu'à la fin de ce travail, non seulement dans la dernière section de ce chapitre, mais également à plusieurs reprises dans le chapitre suivant<sup>686</sup>. Dans l'usage, y compris philosophique, la distinction entre image et analogie n'est pas toujours claire. Les deux notions sont pourtant distinctes. L'image est une chose, tandis que l'analogie est une relation. L'image est en premier lieu une chose qui

---

<sup>685</sup> Heal. p.81.

<sup>686</sup> Dans la section présente, nous étudions des figures comme la métaphore, l'allégorie ou le mythe, qui sont qualifiées à la fois comme « images » et comme « analogie ». Dans le chapitre suivant nous verrons que : 1) la tension ressemblance/analogie est présente dans la discussion de Cratyle et Socrate lorsqu'est discuté le statut de l'image et 2) que les notions d'image et d'analogie jouent un rôle fondamental dans la première philosophie du langage développée par Wittgenstein, à travers la théorie de la « proposition-image ».

ressemble à une autre chose<sup>687</sup>, tandis que l'analogie est une identité de rapport entre quatre termes<sup>688</sup>. La confusion fréquente entre les deux notions s'explique simplement par le fait que ce qui fait de l'image une représentation, ce qui fait que cet objet ressemble à un autre, c'est souvent l'analogie. Les notions de ressemblance et d'analogie sont toutefois elles-mêmes bien distinctes, puisque la ressemblance est une relation à deux termes seulement, liant deux objets directement, alors que l'analogie implique nécessairement des rapports. Autrement dit, dans une analogie de type  $A/B = C/D$ , A ne ressemble pas nécessairement à C<sup>689</sup>. Un certain flottement terminologique lié au mot d'« image » tient (en plus de sa polysémie) à cette hésitation entre ressemblance et analogie : si les notions sont théoriquement distinctes, c'est, de fait, l'analogie qui se trouve au fondement d'un certain nombre de ressemblances. Par exemple, si un portrait ressemble à la personne prise pour modèle, c'est bien parce que les différents éléments de l'image, non seulement ressemblent aux éléments du modèle qui leur correspondent, mais aussi et surtout parce qu'ils reproduisent les rapports entre les différents éléments du modèle. Pour autant, toute ressemblance n'est pas fondée sur l'analogie, et toute analogie ne produit pas la ressemblance. On emploie cependant le mot « image » pour désigner tantôt ce qui ressemble seulement, tantôt ce qui est analogue, tantôt ce qui mobilise les deux. On appelle donc aussi « images » des choses qui sont reliées à d'autres par cette relation abstraite<sup>690</sup> qu'est l'analogie (on peut dire ainsi que le micro-sillon est une « image » de la musique enregistrée), et c'est en ce sens précis que l'image constitue le genre auquel on rattache des figures comme la comparaison, la métaphore, ou encore l'allégorie. Néanmoins, si ces figures nous intéressent dans le présent chapitre, c'est en tant qu'elles appartiennent au dispositif analogique, et non en tant que ce sont des « images », bien que nous soyons parfois obligés d'employer le terme. Le dispositif analogique n'est donc pas un dispositif iconique<sup>691</sup>.

---

<sup>687</sup> En cela, on peut dire qu'elle la représente, comme par exemple l'ensemble des signes « ♀•♂•? » représente un ourson malicieux.

<sup>688</sup> Par exemple selon le schéma  $A/B = C/D$  : un « virus » informatique n'est pas le même genre de chose qu'un virus biologique, mais le virus informatique (A) est à l'ordinateur et aux réseaux informatiques (B) ce que le virus biologique (C) est aux organismes vivants (D).

<sup>689</sup> Il y a par exemple une analogie entre les micro-gravures d'un disque vinyle et les différents sons dont est constituée la musique enregistrée, c'est-à-dire que les rapports entre les gravures reproduisent les rapports entre les sons, mais cependant, les gravures ne ressemblent pas aux sons.

<sup>690</sup> Un autre moyen de saisir la distinction ressemblance/analogie serait de dire que la ressemblance est concrète, c'est-à-dire directement sensible, tandis que l'analogie suppose l'abstraction.

<sup>691</sup> Nous verrons toutefois, au moment voulu, que certaines images posent problème justement du fait de leur iconicité, notamment en ce qu'elles rendent sensibles l'intelligible, c'est-à-dire en tant qu'elles se présentent comme images de ce qui, en principe, n'a pas d'image (il y a sur ce point tension entre le concret et l'abstrait). Il faut dire enfin qu'une partie du flottement terminologique que nous essayons de dissiper ici se trouve dans les textes même de Platon et de Wittgenstein, et qu'il est donc probablement irréductible.

Nous allons voir dans cette section le rôle que joue l'analogie chez Platon et Wittgenstein. Nous pouvons dire dès à présent qu'il dépasse le cadre strict du simple raisonnement dit « par analogie ». À un tel dispositif analogique, il convient tout d'abord de rattacher le recours aux modèles (ou, dans le contexte platonicien, aux paradigmes). Que leur visée soit simplement pédagogique – exercer son jugement sur des cas faciles avant de passer à des objets plus exigeants, expliquer un problème compliqué en en transposant les données dans une situation plus simple, etc. – ou heuristique – comprendre ce qu'il en est d'une certaine réalité à partir de la découverte d'un rapport avec une autre réalité –, il s'agit toujours en effet de penser à partir d'identités de rapports. Mais il convient également de rattacher à ce dispositif le recours fréquent à certaines « images », notamment à travers la métaphore et l'allégorie, ainsi qu'au mythe, fort développé dans sa forme platonicienne, mais qui n'est pas tout à fait sans équivalent chez Wittgenstein, bien que dans des proportions évidemment beaucoup plus modestes, et sous un aspect très différent.

L'analogie intervient doublement dans notre lecture croisée de Platon et de Wittgenstein à partir de la question des limites du langage :

1. L'analogie semble offrir des moyens d'expression permettant, soit de contourner, soit de déplacer les limites du langage. Platon et Wittgenstein, comme nous allons le voir, ont massivement recours à de telles ressources. Néanmoins, leur usage de l'analogie n'est pas du tout naïf. Mais d'un autre côté, l'analogie paraît constituer typiquement un usage déréglé du langage.
2. Platon et Wittgenstein ont tous deux identifié dans l'analogie elle-même un moyen de penser la liaison du langage et de la réalité. Mais la question des limites du langage se pose alors inévitablement, s'il est vrai que l'analogie suppose une distance avec l'analogon qui ne peut jamais être réduite.

C'est le premier point que nous allons considérer dans le présent chapitre, puisqu'il s'agit d'étudier le recours à l'analogie comme un trait de style. Le deuxième point, qui ne tient pas aux moyens d'expression mais à la conception même du langage proposée par Platon et Wittgenstein, sera traité dans le prochain chapitre.

### III.D.1 – Paradigmes

III.D.1.a – Définition du paradigme et exemple de fonctionnement (*Politique* 277d-283a et *Recherches philosophiques*, §65-77 et §129-131)

III.D.1.a.i – Le paradigme platonicien :

Le paradigme constitue l'un des principaux procédés dialectiques et les dialogues en font un usage abondant. C'est, selon les traductions de *paradeigma*, l'exemple, la comparaison, ou encore le modèle. Il faut néanmoins prendre en considération que Platon utilise le terme *paradeigma* de deux manières en principe très différentes<sup>692</sup> : « paradigme » s'applique en effet aux formes en tant que celles-ci sont les modèles des choses sensibles, mais Platon qualifie aussi les choses sensibles de « paradigmes » en tant qu'elles se prêtent à un exercice de comparaison qui permet, par un renversement de la perspective, de viser les formes. Le procédé dialectique qui reçoit le nom de paradigme est donc celui qui consiste à s'emparer de réalités sensibles quelconques en vue de connaître d'autres réalités, sensibles ou intelligibles, selon une analogie qui peut se situer à différents niveaux, du plus superficiel au plus ontologique.

C'est dans le *Politique* qu'on trouve les remarques de méthode les plus développées quant à la nature et à la fonction du paradigme ainsi entendu. L'Étranger le définit de cette manière :

un paradigme en vient à se constituer lorsque, un même élément se trouvant dans un assemblage nettement distinct du premier, donne lieu à une opinion droite, et que, une fois rapproché du précédent, il donne lieu, pour chacun des deux et pour les deux ensemble, à une opinion unique et vraie<sup>693</sup>.

Autrement dit, recourir à un paradigme, c'est tâcher d'identifier une certaine analogie entre deux réalités différentes A et B, par la mise au jour d'une identité de rapport. Le dialecticien a recours à un paradigme précisément lorsque sa recherche porte sur une certaine réalité dont il tâche de dégager la forme (*eidos*) mais en rencontrant certaines difficultés. Il cherche alors un « paradigme », c'est-à-dire une autre réalité dont la forme est plus aisée à identifier, et dont il suppose qu'elle peut avoir des traits communs avec la forme recherchée. La forme dégagée via le recours au paradigme est ensuite comparée avec l'objet recherché, afin de vérifier si elle convient ou non. Comme l'écrit Goldschmidt,

---

<sup>692</sup> C'est sur cette « division » que s'ouvre l'ouvrage de Victor Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin-reprise (Paris: Presses Univ. de France, 1985).

<sup>693</sup> Platon, *Le politique*, trad. par Monique Dixsaut et al., Les Dialogues de Platon (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018). 278c.

l'analyse du paradigme permet de saisir une « Forme » qu'il faut dès lors « appliquer » à l'objet de la recherche pour voir si on l'y retrouve. Cette « application », nécessaire pour achever l'enquête, constitue en même temps une « vérification » du paradigme<sup>694</sup>.

C'est également dans le *Politique*, après ces remarques de méthode, que nous trouvons le paradigme le plus rigoureusement construit et développé de tout le corpus platonicien, à savoir le modèle du tissage pour penser la fonction royale. Le paradigme est tout particulièrement mis en valeur dans ce dialogue par le fait que, outre son ampleur remarquable et son impressionnante précision, il intervient après l'échec d'un mythe.

Reprenant la méthode déjà suivie dans le *Sophiste*, les interlocuteurs ont en effet commencé par procéder à une grande division des sciences afin d'identifier l'espèce de savoir propre au politique<sup>695</sup>. On aboutit alors à l'identification du savoir du politique avec celui du pasteur du troupeau humain. Cette division, présentant des limites sur lesquelles nous ne pouvons revenir ici de façon détaillée, se trouve prolongée et complétée par un mythe qui file la métaphore d'un dieu pasteur. Le mythe est développé initialement pour corriger la division erronée, mais il manifeste finalement l'inadéquation du modèle pastoral<sup>696</sup>. L'image du pasteur divin n'est pas complètement fautive, mais est encore trop approximative pour saisir l'essence du politique. C'est à ce moment que l'Étranger propose de rechercher un paradigme, au motif qu'

il est difficile, divin garçon, sans user de paradigmes, de faire connaître de façon suffisamment claire une réalité de quelque importance, car chacun de nous risque bien d'être comme dans un rêve savant en toutes choses, mais de se retrouver tout ignorer quand il est comme à l'état de veille. (277d).

Le gros défaut des méthodes précédemment suivies est qu'elles aboutissent à un résultat qui manque de précision en ceci qu'elles ne permettent pas de rejeter fermement ces « milliers de prétendants [qui] disputent au genre royal le soin à donner aux cités<sup>697</sup> ». L'Étranger se propose de recourir à un paradigme car cette méthode est selon lui la seule qui permet d'établir les discriminations nécessaires. Comment choisir le bon paradigme ? L'Étranger opte pour le tissage, avec une désinvolture qui ne peut manquer d'étonner le lecteur :

Et donc, quel modèle, ayant, bien que très petit, la même tâche que l'art politique, suffirait, mis en parallèle avec lui, à nous faire trouver ce que nous cherchons ? Veux-tu, par Zeus, Socrate, si nous n'avons rien d'autre sous la main, que nous choissions, eh bien, le tissage ? Et, si tu es d'accord, pas le tissage

---

<sup>694</sup> Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. p.55.

<sup>695</sup> A partir de 258b.

<sup>696</sup> « Notre discours, remarque l'Étranger, est tout bonnement semblable à un portrait dont le contour paraît assez bien tracé, mais qui n'a pas encore reçu la vivacité que donnent la peinture et le mélange des couleurs ». 277b-c.

<sup>697</sup> 279a.

tout entier ? Car peut-être le tissage des laines suffira-t-il ; il est fort possible, en effet, que cette partie du tissage nous apporte le témoignage que nous souhaitons<sup>698</sup>.

Les interlocuteurs s'adonnent alors à une analyse extrêmement méticuleuse de l'artisanat du tisserand lui-même, analyse qui est par ailleurs, et de loin, la plus développée de toute la littérature ancienne<sup>699</sup>. Il convient en effet de bien distinguer l'activité du tisserand de toutes les activités, ou bien qui se trouvent subordonnées à celles du tisserand, ou qui en sont proches et avec lesquelles il ne faut pas la confondre. Une première division, qui découpe le genre des choses fabriquées, aboutit à une définition du tissage comme technique de production des vêtements, c'est-à-dire de moyens de défense consistant en une barrière d'étoffe enveloppante composée de plusieurs pièces confectionnée à partir d'un assemblage de poils d'animaux<sup>700</sup>. Cette première procédure distingue déjà le tissage d'un grand nombre de techniques avec lesquelles il ne doit pas être confondu, notamment le feutrage ou la cordonnerie. La définition du tissage comme « fabrication de défenses de laine » (280e) n'est cependant pas assez précise. Le tissage doit encore être distingué du cardage, opération qui opère bien sur le poil des animaux, et qui vise bien la fabrication des vêtements, mais qui ne saurait être confondue avec le tissage lui-même. De même pour le filage, qui est une opération intermédiaire entre le cardage et le tissage proprement dit. Et le tissage ne doit pas non plus être confondu avec le foulage, la couture, le ravaudage, etc., autant d'activités qui pourraient disputer au tissage le titre de producteur de vêtements. Tout cela peut paraître fastidieux et l'Étranger lui-même est conscient qu'on pourrait avoir l'impression de « tourner en rond en accumulant des distinctions inutiles<sup>701</sup> ». Mais l'attention méticuleuse prêtée au tissage apparaît parfaitement mesurée si l'on se souvient de la finalité du paradigme. Si l'Étranger prend tant de soin à distinguer les différentes techniques à l'œuvre dans la fabrication des vêtements, c'est parce qu'il cherche à montrer que le tissage occupe, parmi celles-ci, « la place la plus belle et la plus importante<sup>702</sup> ». Certes, le tissage n'est pas en lui-même un sujet important<sup>703</sup>, mais l'art royal en est un, et qui plus est, de l'importance la plus haute ; or, c'est justement la forme de l'art royal qui est visée

---

<sup>698</sup> 279a-b.

<sup>699</sup> Cette minutie se manifeste dans l'extrême précision du vocabulaire, et par l'abondance de néologismes qui sont des hapax. Platon a poussé son analyse à tel point qu'il a été contraint de mettre en œuvre un lexique spécialisé à cette seule occasion. La toute nouvelle traduction du *Politique* proposée sous la direction de Monique Dixsaut chez Vrin restitue avec jubilation cette éblouissante inventivité lexicale que la traduction de Brisson chez Flammarion ne rend d'aucune façon, ruinant un aspect pourtant remarquable du texte.

<sup>700</sup> 279c-280a.

<sup>701</sup> 283b.

<sup>702</sup> *Politique*, 281c-d.

<sup>703</sup> « Quant à la définition du tissage, j'imagine que personne en son bon sens ne consentirait à la pourchasser par intérêt pour le tissage » (285d).

à travers celle du tissage. Par conséquent, tout le soin apporté à l'établissement de la place éminente du tissage parmi les techniques de confection textile a pour but d'établir la place éminente de l'art royal au sein des techniques politiques. L'enjeu est double : il s'agit ; d'une part de définir le politique ; mais d'autre part, nous devons, à cette fin, devenir de meilleurs dialecticiens (285d). Le temps passé sur le paradigme ne saurait donc être du temps perdu, et il faut prendre la peine d'établir de nouvelles distinctions afin de montrer la place du tissage parmi les techniques concurrentes. L'Étranger initie cette nouvelle étape en distinguant causes auxiliaires et causes directes. Peuvent ainsi être laissés de côté les arts qui ne produisent pas la chose elle-même mais les instruments dont on se sert pour la produire. Il faut ensuite distinguer les techniques qui fabriquent à proprement parler de celles qui ne font qu'entretenir ou soigner. De fil en aiguille, nous en arrivons à la dernière division, celle qui nous livre la forme du tissage : le tisserand est celui qui « réalise un entrelacement en croisant perpendiculairement la trame et la chaîne en un tissu » (283a). De même, l'art royal consiste à « tisser la cité », c'est-à-dire à entrelacer les caractères opposés des courageux et des modérés, d'instaurer entre eux la concorde afin d'établir et de maintenir l'unité de la cité<sup>704</sup>. Avant d'examiner les questions soulevées par un tel usage de l'analogie, voyons ce qu'il en est des paradigmes chez Wittgenstein.

#### III.D.1.a.ii – Le paradigme wittgensteinien :

Un trait tout à fait remarquable du style de Wittgenstein est le recours à ce qu'on ne peut nommer autrement que « paradigmes », exactement au sens platonicien. Par ailleurs, les paradigmes wittgensteiniens sont loin de remplir un rôle mineur : bien au contraire, ils sous-tendent souvent les argumentations les plus décisives de Wittgenstein et certains se trouvent au fondement des concepts wittgensteiniens les plus importants.

On trouve dans les *Recherches* un équivalent du passage méthodologique du *Politique* que nous venons de lire, c'est-à-dire des remarques explicites de Wittgenstein vis-à-vis de l'usage qu'il fait de certains *objets de comparaison*. Il s'agit de la suite formée par les paragraphes 129-131 :

129. Les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés du fait de leur simplicité et de leur banalité. (On peut ne pas remarquer quelque chose – parce qu'on l'a toujours sous les yeux.) Les véritables fondements de sa recherche ne frappent pas du tout l'attention d'un homme. À moins qu'*ils* ne l'aient

---

<sup>704</sup> *Politique*, 311 b-c.

frappée à un moment donné. – Ce qui signifie que ce qu'il y a de plus frappant et de plus fort ne frappe plus notre attention, une fois qu'on l'a vu.

130. Nos jeux de langage clairs et simples ne sont pas des études préparatoires pour une réglementation future du langage – ce ne sont pas de premières approximations, qui ne tiendraient compte ni du frottement ni de la résistance de l'air. Les jeux de langage se présentent plutôt comme des *objets de comparaison*, qui doivent éclairer, au moyen de ressemblances<sup>705</sup> et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage.

131. Car nous ne pouvons échapper au manque de pertinence ou à la vacuité de nos affirmations qu'en présentant le modèle pour ce qu'il est : comme un objet de comparaison – un étalon de mesure, en quelque sorte, et non comme une idée préconçue à laquelle la réalité *devrait* correspondre. (Dogmatisme dans lequel nous tombons si facilement quand nous philosophons.)

On retrouve l'idée déjà présente chez Platon selon laquelle il faut améliorer l'acuité du regard. La différence est que Wittgenstein insiste moins ici sur le caractère difficile ou compliqué de l'objet recherché que sur sa banalité – ce qui ne veut pas dire, bien évidemment, que l'objet recherché ne présente lui-même aucune difficulté. Il s'agit d'aiguiser notre regard afin de parvenir à cette disposition dans laquelle nous pourrions remarquer ce qui, habituellement, échappe à notre attention. On peut néanmoins le dire dans des termes rappelant l'atmosphère platonicienne : c'est l'opinion, ou son équivalent wittgensteinien, qui nous empêche de voir les aspects importants des choses. Telle est la fonction de ces *objets de comparaison* que sont les « jeux de langage », qui correspondent exactement aux paradigmes platoniciens. Eux aussi doivent être « clairs et simples », car c'est ce qui leur permet de remplir leur rôle dans l'examen. Wittgenstein en circonscrit très précisément l'usage, et il insiste tout particulièrement sur le fait que ces *objets de comparaison* ne sont pas de « premières approximations » de la réalité recherchée. Autrement dit, il convient bien de ne pas confondre le paradigme lui-même avec l'objet recherché. Leur différence est au contraire essentielle. Les paradigmes sont éclairants en ceci qu'ils rendent clairement visibles tout un ensemble de ressemblances *et* de différences. Le paradigme n'est donc surtout pas le modèle sur lequel doit se régler le concept de la réalité que nous recherchons (risque du dogmatisme habituel en philosophie), mais le paradigme est indispensable pour saisir la réalité recherchée, car il permet d'instaurer le jeu de ressemblances et différences nous permettant de l'appréhender. Autrement dit, l'analogie est une voie pleine de dangers, mais elle peut conduire à l'élucidation pourvu que le philosophe qui l'emprunte sache se préserver de sa puissance mystificatrice.

---

<sup>705</sup> On voit bien ici que le flottement terminologique entre ressemblance et analogie est présent au sein même du texte de Wittgenstein. C'est de là que la notion wittgensteinienne de *Familienähnlichkeit* (ressemblance ou air de famille) tire une partie de son équivoque.

Deux paradigmes jouent dans les *Recherches* un rôle considérable, ou plutôt un seul paradigme décliné sous deux formes : il s'agit d'une part du paradigme du jeu en général, et d'autre part du paradigme des échecs. Le paradigme du jeu, comme on va le voir, est directement à l'origine du concept de jeu de langage, dont l'importance dans la seconde philosophie est considérable. Nous allons examiner ici les principaux usages qu'en fait Wittgenstein. Quant au jeu d'échecs en particulier, les *Recherches* ne s'y réfèrent pas moins de dix-neuf fois<sup>706</sup>, et il s'agit de l'exemple favori de Wittgenstein.

Les *Recherches philosophiques* sont réputées d'un accès difficile, mais il ne serait pas absurde d'en résumer tout le projet en disant que Wittgenstein y éclaire les différentes questions philosophiques relatives au langage à partir d'une analogie entre le langage et le jeu, ou disons, les jeux. Nous allons voir que tous les nouveaux concepts développés par Wittgenstein pour penser le langage découlent en effet de l'analogie avec le jeu. Du reste, Wittgenstein a parfaitement conscience de procéder de la sorte<sup>707</sup>, ce que montrent assez les précautions de méthode qu'il exprime à propos des *objets de comparaison*. Le paradigme du jeu intervient explicitement au §3, mais il a en fait été introduit dès le §2. C'est en effet dans ce paragraphe que Wittgenstein évoque le tout premier « jeu de langage », même si l'expression n'est pas encore employée, en l'occurrence une situation de communication très élémentaire censée illustrer la conception augustinienne du langage exposée dans le §1. Dans le §3, la comparaison du langage et du jeu rend immédiatement visible l'insuffisance de la conception augustinienne. En décrivant le langage, Augustin décrit en effet un système de compréhension mutuelle, mais Wittgenstein entend montrer que le modèle proposé par Augustin est incomplet, qu'il ne rend pas compte de la diversité des utilisations du langage. C'est alors qu'intervient pour la toute première fois le paradigme du jeu :

C'est comme si quelqu'un expliquait : « Jouer consiste à déplacer des objets sur une surface en suivant certaines règles... » — Et que nous lui répondions : « Il semble que tu penses aux jeux de pions ; mais ce ne sont pas tous les jeux. » Ton explication sera correcte si tu la limites expressément à ces jeux. (§3)

C'est à partir de ce premier usage de la comparaison que Wittgenstein est conduit à développer au §7 le concept de « jeu de langage », c'est-à-dire à exprimer dans les termes du jeu – autrement dit : métaphoriquement – le genre de petit langage imaginé dans le §2.

---

<sup>706</sup> §17, 31, 33, 49, 66, 35, 108, 136, 149, 197, 199, 200, 205, 316, 337, 365, 563-564, II i, II vi.

<sup>707</sup> Wittgenstein interrompt l'exposé au début du §83 en demandant : « L'analogie du langage et du jeu ne nous apporte-t-elle donc pas quelque lumière ? ». Etant donné que cette analogie sous-tend toute l'œuvre, la réponse est très probablement affirmative.

Nous pouvons aussi penser que l'ensemble du processus d'emploi des mots du § 2 est l'un de ces jeux par lesquels les enfants apprennent leur langue maternelle. Ces jeux, je les appellerai des "*jeux de langage*", et je parlerai parfois d'un langage primitif comme d'un jeu de langage.

Et l'on pourrait également appeler jeux de langage les processus qui consistent à donner un nom aux pierres et à répéter les mots du maître. Pense aux nombreux emplois que l'on fait des mots dans les comptines.

J'appellerai aussi "jeu de langage" l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé. (§7)

On voit bien ici que la notion de « jeu de langage » correspond initialement à un paradigme. L'expression « jeu de langage » désigne en effet en premier lieu un langage primitif, c'est-à-dire un modèle réduit du langage. Sous cette forme, les jeux de langage peuvent effectivement donner à voir ce qui n'est pas nécessairement manifeste dans le langage lui-même, ils peuvent attirer notre attention sur ce qui se trouve habituellement dissimulé ou que nous n'apercevons pas du fait de nos habitudes. Ce n'est que dans un deuxième temps, et semble-t-il dans un deuxième sens, que Wittgenstein élargit la notion de jeu de langage à « l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé ». L'articulation entre ces deux sens, ici simplement justifiée par un « j'appellerai aussi », reste, à ce moment du texte, à élucider. Restons-en pour l'instant au premier sens. Le choix du paradigme du jeu n'est pas étonnant si l'on considère que les langages primitifs envisagés par Wittgenstein ont bien souvent une fonction cruciale dans l'apprentissage du langage, ce qui implique qu'ils s'adressent en premier lieu à des enfants. Ce contexte de l'enfance est déjà présent dans le texte d'Augustin, puisque ce dernier développe sa conception du langage à partir de la façon dont il aurait appris, étant enfant, à nommer les choses<sup>708</sup>. Contre cette conception étonnante d'un enfant qui semble apprendre seul par la simple observation de son environnement, Wittgenstein replace au cœur de l'apprentissage un certain nombre de pratiques qu'on peut bien appeler des jeux dans la mesure où elles remplissent au moins trois critères<sup>709</sup> : 1. elles sont régies par des règles (apprendre un langage, c'est d'ailleurs en grande partie cela : apprendre des règles) ; 2. elles sont en elles-mêmes coupées de tout débouché pratique immédiat, même si elles ont des effets ; 3. elles sont amusantes.

---

<sup>708</sup> « Quand ils [les adultes] nommaient une certaine chose et qu'ils se tournaient, grâce au son articulé, vers elle, je le percevais et je comprenais qu'à cette chose correspondaient les sons qu'ils faisaient entendre quand ils voulaient la montrer. [...] C'est ainsi qu'en entendant les mots prononcés à leur place dans différentes phrases, j'ai peu à peu appris à comprendre de quelles choses ils étaient les signes ; puis une fois ma bouche habituée à former ces signes, je me suis servi d'eux pour exprimer mes propres volontés. » (*Confession*, I, 8, trad. in Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. n.1 p.27)

<sup>709</sup> On peut comparer notre liste réduite à celle de Roger Caillois, qui identifie six critères, mais sans retenir le caractère amusant. Voir Roger Caillois, *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*, Éd. rev. et augmentée, [Nachdr.], Collection Folio Essais 184 (Paris: Gallimard, 2009). p.42-43.

L'application du paradigme du jeu au langage éclaire tous les aspects de ce dernier, et notamment ceux qui sont les plus décisifs dans la perspective de Wittgenstein.

- Suivre des règles :

Tout d'abord, le paradigme du jeu est particulièrement fécond en ce qui concerne la réflexion de Wittgenstein sur la grammaire définie comme l'ensemble des règles d'usage et de correction du langage. Il s'agit en effet pour Wittgenstein de s'interroger sur la nature de ces règles, sur leur éventuel fondement, sur leur degré de rigidité, etc. Le jeu, de ce point de vue, fournit un excellent objet de comparaison dans la mesure où les règles y jouent un rôle constitutif au moins aussi important qu'à propos du langage. Le paradigme du jeu permet par exemple, si l'on songe à quelque chose d'aussi simple que « des gens qui s'amuse avec un ballon dans un pré<sup>710</sup> » (§83), de penser la façon dont nous pouvons fabriquer en cours de route les règles que nous suivons sans pour autant cesser de suivre des règles déterminées. Wittgenstein s'en prend en effet à une conception selon laquelle parler consisterait à suivre des règles fixes d'après une sorte de calcul, conformément à un ordre supérieur et *a priori* qui existerait entre les concepts, ne souffrant aucune impureté ni exactitude. C'est pour défaire ce genre d'illusion que le paradigme du jeu s'avère utile, car nous sommes peut-être mieux disposés à accepter de faire des concessions à son propos qu'à propos du langage. Là encore, c'est la manière dont nous concevons la nature des règles qui rend l'analogie opérante :

« Ce n'est donc pas un jeu s'il y a du vague *dans les règles*. » — Mais n'en *est-ce* pas un malgré tout ? — « Peut-être diras-tu que c'en est un, mais de toute façon ce n'est pas un jeu parfait. » C'est-à-dire : Le jeu comporte des impuretés, et ce qui m'intéresse est ce qui a été entaché d'impuretés. — Je veux dire que nous nous méprenons sur le rôle que joue l'idéal dans notre mode d'expression. Et cela veut dire que nous appellerions, nous aussi, "jeu" un tel jeu ; mais l'idéal nous aveugle, et nous ne voyons pas clairement l'application effective du mot "jeu". (§100)

La question des règles est également au cœur de l'emploi du paradigme du jeu dans la section constituée par les paragraphes 562 à 568. La question porte ici directement sur le fondement des règles grammaticales : « Y a-t-il donc derrière la notation une réalité sur laquelle sa

---

<sup>710</sup> Le passage complet du §83 : « Nous pouvons très bien imaginer des gens qui s'amuse avec un ballon dans un pré. Ils commencent à jouer à différents jeux existants ; il y en a certains qu'ils ne mènent pas à terme, et dans l'intervalle, ils lancent le ballon en l'air au hasard, et pour s'amuser, ils se pourchassent avec le ballon, s'en servent comme d'un projectile, etc. Après quoi quelqu'un déclare : Ces gens-là jouent sans interruption à un jeu de ballon, et à chaque lancer, ils suivent donc des règles déterminées.

Et n'y a-t-il pas aussi le cas où nous jouons et — "*make up the rules as we go along*" ? Et également celui où nous les modifions — "*as we go along*". »

grammaire se réglerait ? » (§562). Pour y voir plus clair, « imaginons un cas analogue dans un jeu : Au jeu de dames, on signale une dame en posant deux pions l'un sur l'autre. Ne dira-t-on pas qu'il est inessentiel au jeu qu'une dame soit constituée de deux pions ? ». Toute l'analyse se déploie alors analogiquement à partir de ce paradigme, au point que Wittgenstein parle de la « signification d'un pion » pour parler de sa fonction dans le jeu<sup>711</sup>. Ce que le paradigme du jeu permet d'apercevoir avec une grande clarté et sans contestation possible, c'est la distinction entre deux sortes de règles, celles qui sont essentielles et celles qui sont inessentiels. Cette distinction, le paradigme la rend visible même aux moins pénétrants. Or, cette distinction permet de déjouer l'un des pièges les plus récurrents du langage, à savoir l'emploi d'un mot identique dans des significations différentes (§565-566). Nous sommes en effet tentés de voir un certain *but* derrière cette identité, comme si l'emploi du même mot se trouvait fondé. Ce que le paradigme du jeu permet de penser, c'est l'absence d'un tel fondement : aux échecs, je peux tout à fait utiliser le Roi en le cachant dans ma main pour tirer au sort celui qui aura les blancs, mais cela n'est qu'une fonction inessentielle de cette pièce, et il serait donc vain de se demander pourquoi c'est cette même pièce qui remplit deux fonctions différentes, et si ces deux fonctions ne se trouveraient pas, de ce seul fait, liées à un niveau caché. Mais la distinction a pour autre fonction d'établir aussi la nécessité de règles essentielles. Toutes les règles ne peuvent pas être inessentiels, car dans ce cas, il n'y aurait pas du tout de jeu. Le jeu, en effet, n'a de réalité qu'à condition d'être déterminé par des règles, ce qui implique nécessairement que ces règles sont essentielles (§567), car si ces règles venaient à changer, c'est l'essence même du jeu en question qui se trouverait modifiée. Et une fois que nous avons saisi l'essence du jeu, nous sommes en mesure de dire ce qui n'en fait pas essentiellement partie : nous savons, par exemple, qu'il n'est pas essentiel que la dame soit formée par deux pions. Se trouve ainsi éclairée la manière dont, au sein du langage, s'articulent règles essentielles et règles inessentiels. Par ailleurs le paradigme du jeu ainsi analysé fournit les éléments de la conception wittgensteinienne de la grammaire, sur laquelle nous reviendrons largement dans le prochain chapitre, notamment l'articulation subtile entre conventionnalisme et naturalisme qui en rend l'appréhension si délicate.

Le paradigme du jeu est directement à l'origine d'un autre concept très important de Wittgenstein, à savoir celui de ressemblance de famille. De ce point de vue, les paragraphes 65

---

<sup>711</sup> D'une certaine manière, le jeu de dames est aussi bien pensé linguistiquement que le langage est lui-même pensé ludiquement.

à 71 forment une séquence cohérente consacrée à l'analyse du paradigme du jeu. Le passage répond à une objection possible concernant l'usage qui est fait depuis le début des « jeux de langage » : en choisissant de travailler sur les paradigmes que sont les jeux de langage, Wittgenstein produit une multiplicité d'éléments incommensurables, mais il ne s'attache pas à montrer « ce qui est commun à tous ces processus et fait d'eux un langage ou les parties d'un langage » (§65). Il y a là une position que Wittgenstein assume parfaitement et qu'il exprime on ne peut plus clairement : ces différents phénomènes n'ont rien en commun qui fait qu'on les appelle des langages, mais ils se trouvent seulement *apparentés*. Pour expliquer cette différence, Wittgenstein développe longuement le paradigme du jeu :

66. Considère, par exemple, les processus que nous nommons “jeux”. Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de balle, les jeux de combat, etc. Qu'ont-ils tous de commun ? — Ne dis pas : « Il doit y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des “jeux” » — mais *regarde* s'il y a quelque chose de commun à tous. — Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à *tous*, mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série. Comme je viens de le dire : Ne pense pas, regarde plutôt ! [...] Et le résultat de cet examen est que nous voyons un réseau complexe de ressemblances qui se chevauchent et s'entrecroisent. Des ressemblances à grande et à petite échelle.

67. Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d'“air de famille” ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent. — Je dirai donc que les “jeux” forment une famille.

Le retour au paradigme du jeu en général permet donc de préciser le statut des « jeux de langage ». Le paradigme des jeux donne à voir la manière dont les jeux de langage s'inscrivent dans un réseau complexe de ressemblances et de dissemblances, et cela doit nous inciter à renoncer à chercher à tout prix ce que ces différents jeux pourraient avoir en commun, car on voit à partir des jeux proprement dits qu'une telle essence commune n'est pas du tout nécessaire pour que nous les appelions des « jeux ». L'insistance de Wittgenstein sur la façon dont le paradigme rend visible est remarquable : « Ne pense pas, regarde plutôt ! ». On ne peut dire plus clairement que le paradigme est ce qui rend plus clair, plus évident, de sorte qu'il n'y a effectivement plus qu'à ouvrir les yeux pour voir. Mais c'est précisément ce qui est difficile : il faut d'abord nous libérer des images qui nous tiennent captifs, et qui nous empêchent de voir les choses telles qu'elles sont.

Il y a pour Wittgenstein un fait fondamental concernant notre immersion dans le langage, à savoir que nous établissons et suivons des règles. Ce qui demande à être éclairci est que nous puissions nous retrouver complètement empêtrés dans nos règles, et pour cela, nous avons besoin d'une « vue synoptique » (§125). La fonction du paradigme est précisément de nous aider à parvenir à cette vue synoptique, et en ce qui concerne les règles, c'est le paradigme du jeu qui remplit cette fonction mieux qu'aucun autre. La philosophie en effet ne doit pas

expliquer mais simplement « offrir à la vue » (§126), rendre manifeste ce qui ne l'est pas. Telle est, à propos du langage, la fonction du jeu en tant qu'*objet de comparaison*.

### III.D.1.b – Les trois sortes de paradigmes, ou les trois niveaux d'implication de l'analogie

Le paradigme est le procédé platonicien qui fait appel à l'analogie de la façon la plus rigoureuse. Nous allons voir que c'est ce qui le distingue de ces autres usages de l'analogie que sont la métaphore, l'allégorie, ou encore le mythe. Néanmoins, l'usage de l'analogie au sein des paradigmes n'est ni univoque – l'analogie y est présente selon différents degrés – ni sans soulever des difficultés liées à la légitimité du raisonnement lui-même, difficultés qui rejaillissent sur la dialectique. Ces difficultés font que la frontière entre le paradigme proprement dit et les autres procédés analogiques employés par Platon n'est pas parfaitement nette. C'est ce qui nous permettra d'envisager une continuité du dispositif analogique. En reprenant la typologie proposée par Goldschmidt, on peut distinguer au moins trois degrés d'emploi de l'analogie dans le paradigme.

#### – Exercices simples

Le paradigme peut d'abord être employé à un premier niveau en tant que simple exercice préparatoire à l'examen dialectique proprement dit. Sa fonction semble alors n'être que pédagogique : « le paradigme doit habituer l'élève à la méthode qu'il lui faudra appliquer dans l'étude [des sujets majeurs]<sup>712</sup> ». Il convient donc de le choisir parmi les sujets faciles et de peu d'importance : il s'agit de s'entraîner à telle ou telle procédure relevant de la dialectique (définition, division, etc.). Parmi de nombreux exemples possibles, Goldschmidt retient celui du *Lachès*, qui montre que le paradigme ainsi entendu est déjà présent dans les tout premiers dialogues. Mis au défi de définir le courage et la lâcheté, Lachès se livre d'abord, comme c'est souvent le cas, à une énumération d'exemples. Socrate indique que là n'est pas la question mais qu'il souhaite savoir « en quoi [le courage] demeure identique dans tous ces cas ». Lachès ne comprenant toujours pas exactement ce qui lui est demandé, Socrate a alors recours à un paradigme sous la forme d'une comparaison :

---

<sup>712</sup> Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. p.15.

Eh bien, voici ce que je veux dire : c'est comme si je demandais ce qu'est la vitesse, elle qui se trouve aussi bien, pour nous, dans l'activité de courir, dans celle de jouer de la cithare, celle de parler, d'apprendre et dans plusieurs autres [...]. Si donc quelqu'un me demandait : « Dis, Socrate, en quoi consiste ce que tu appelles "vitesse" dans tous ces cas ? », je lui répondrais qu'en ce qui me concerne, j'appelle vitesse la capacité de faire plusieurs choses en peu de temps, qu'il s'agisse de la voix, de la course, etc. [...] Essaie donc toi aussi, Lachès, de parler du courage de cette façon. Qu'est-ce que cette capacité qui demeure la même dans le plaisir, dans la souffrance et dans tous les cas où nous avons dit tout à l'heure qu'elle se manifeste, et qui a reçu le nom de « courage ». (191e-192b)

La transposition sur un sujet facile permet à Socrate de faire comprendre à son interlocuteur ce qu'il entend lorsqu'il réclame une définition. L'efficacité du procédé vient de ce qu'on travaille sur un sujet dont l'élève a déjà une opinion vraie et bien claire. On voit très bien ici en quoi le travail sur le paradigme est susceptible de rendre meilleur dialecticien, s'il est vrai qu'il est impossible d'être bon dialecticien sans savoir donner correctement une définition. Dans ce genre d'usage du paradigme, l'analogie est convoquée au niveau le plus superficiel. Aucun lien réel n'est ici suggéré entre l'objet qu'on cherche à définir et celui sur lequel porte la comparaison : la rapidité n'est en aucune façon le modèle du courage, mais elle offre tout de même un modèle en ceci que ce qui est vrai de la définition de la rapidité (saisir l'unité d'une multiplicité) est à transposer pour produire une définition acceptable du courage. Le recours à un sujet simple et d'un abord plus facile permet en outre à l'élève de s'exercer à produire un jugement plus objectif. Face à un « petit sujet », il est plus facile de résister à nos partis pris subjectifs : plus l'exemple donnant lieu au paradigme est éloigné en dignité du « grand sujet » sur lequel porte la recherche, plus nous sommes susceptibles d'être véritablement objectifs.

Il est intéressant de constater que c'est à ce type de paradigme que recourt Platon lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qu'est le paradigme lui-même, avec l'exemple récurrent des lettres. C'est le cas dans le *Politique*, lorsque l'Étranger, pour rendre plus clair le fonctionnement analogique du paradigme, choisit l'exemple de l'apprentissage de la lecture par les jeunes enfants<sup>713</sup> : il est difficile d'identifier des syllabes au sein de mots entiers ou de phrases, difficulté renforcée par le fait qu'à l'époque de Platon, l'écriture n'espace ni les mots ni les phrases. Il est plus facile d'identifier les syllabes lorsqu'elles se trouvent à part. Pour apprendre la manière dont telles et telles lettres forment telle ou telle syllabe, il vaut donc mieux considérer d'abord à part des syllabes réduites à leurs éléments, et acquérir à leur propos une opinion droite, puis, ensuite, comparer ces syllabes isolées avec les mêmes syllabes intégrées dans des mots et des phrases. Il s'agit de percevoir une forme et d'en acquérir la maîtrise afin de reconnaître cette forme dans un assemblage plus complexe. Le paradigme permet donc ici

---

<sup>713</sup> 277d-278b.

une éducation du regard, c'est un exercice visant à accroître notre capacité à discerner les formes.

Le cas de la *République* est particulièrement suggestif. Le dialogue présente en effet la cité juste comme paradigme de l'âme de l'homme juste ; le problème est que, du point de vue de l'importance philosophique, on a incontestablement affaire là à deux « grands sujets ». Socrate suppose cependant que, ce qu'il y a à déceler concernant la forme de la justice est plus facile à voir à l'échelle de la cité qu'à l'échelle de l'âme, et pour montrer en quoi la cité est un paradigme de l'âme, il propose un autre paradigme :

Si, devant des gens dont la vue manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petits caractères pour qu'ils les reconnaissent de loin, et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand, je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes. (*République*, 368c)

L'exemple est intéressant à plusieurs titres. On voit d'abord que ce n'est pas forcément le « petit sujet » qui est le plus clair, et il ne faut pas se laisser abuser par l'ambiguïté entre petitesse « quantitative » et petitesse axiologique. En l'occurrence, c'est en tant qu'elle est plus grande que l'âme que la cité offre un champ d'investigation plus commode à celui qui cherche la forme de la Justice. Par ailleurs, on voit coïncider ici deux sortes de paradigmes : le paradigme des lettres est un simple exercice, alors que ce n'est manifestement pas le cas du paradigme de la cité par rapport à l'âme. Le paradigme des lettres a simplement pour but de rendre plus claire la relation paradigmatique entre la cité et l'âme, mais la relation entre les lettres et la cité s'arrête là. Il y a bien une analogie correctement formée : A est à C ce que B est à D, c'est-à-dire en l'occurrence, les grandes lettres sont aux petites ce que la cité est à l'âme. Néanmoins, cette analogie ne consiste qu'en une identité de rapports. Il semble en revanche que la relation paradigmatique entre la cité et l'âme comporte une dimension supplémentaire, et qu'en tant que tel, le paradigme de la cité n'appartienne pas à la catégorie des simples exercices. L'analogie y joue un rôle à la fois plus profond et moins clair.

– Paradigme suggérant une ressemblance ou ayant une portée ontologique

Les grandes lettres ne constituent pas une « image » de la cité, dans la mesure où le lien qui les unit à elle ne dépend de rien d'autre que de la relation à quatre termes à l'œuvre dans l'analogie. Or cette relation est purement conceptuelle. C'est donc seulement par abus de langage qu'on pourrait dire que les grandes lettres « ressemblent » à la cité. En revanche, la manière dont Socrate propose l'analogie entre la cité et l'âme suggère bien que l'une est l'image

de l'autre. En cela, comme en de nombreuses autres occasions, ce paradigme semble dépasser la fonction de simple exercice : dans la cité, en tant qu'image, quelque chose de l'âme est donné à penser. La différence est réelle : ici, le paradigme ne nous donne pas seulement une prise plus efficace sur l'objet recherché, mais il nous apporte, en tant qu'image, une connaissance à propos de l'objet recherché. On a donc ici affaire à des analogies d'une portée différente, avec un lien entre le paradigme et l'objet recherché que Socrate décrit volontiers en termes d'engendrement, usant pour cela de tout un lexique de la parenté (parent, rejeton, etc.).

Dans le *Sophiste*, le paradigme de la pêche à la ligne est initialement proposé comme un simple exercice. Il est en effet très difficile de définir le sophiste, alors que le pêcheur à la ligne est un thème banal sur lequel on peut s'attendre à ce que l'interlocuteur ait une opinion vraie : « Ainsi, dit l'Étranger, j'ai le ferme espoir que cette méthode, ainsi que sa définition, nous seront profitables afin de parvenir au but que nous nous sommes proposé » (219a). L'Étranger met alors en œuvre la méthode dichotomique, qui consiste à produire une définition par divisions successives à partir d'un genre déterminé. Cette méthode conduit à la définition de la pêche à la ligne comme technique d'acquisition par capture de gibiers nageurs au moyen d'une frappe à l'hameçon exercée de bas en haut. On voit ici, par l'exemple, en quoi consiste la méthode dichotomique, et sur quoi portent les divisions. Il apparaît néanmoins après coup que cette division nous a fourni plus qu'un simple exemple, et que son contenu même nous a déjà mis sur la voie du sophiste. L'Étranger paraît s'en rendre compte brutalement : « Pourrons-nous ignorer, par les dieux ! que les deux individus (le pêcheur à la ligne et le sophiste) sont apparentés (συγγενῆ) ? » (221d). Le sophiste appartient en effet lui aussi au genre du chasseur. La différence est que, tandis que le pêcheur à la ligne s'intéresse aux gibiers nageurs, le sophiste s'intéresse quant à lui à un gibier terrestre, à savoir les jeunes gens riches et de bonne réputation ; mais jusqu'à l'étape de la division de la chasse, « le sophiste et le pêcheur à la ligne allaient conjointement en partant de la technique de l'acquisition » (222a). Autrement dit, sophiste et pêcheur à la ligne sont « apparentés » en ceci qu'ils appartiennent à un genre commun. Le sophiste « ressemble » bien au pêcheur à la ligne, de sorte que le pêcheur peut constituer, dans une certaine mesure, l'« image » du sophiste, et cette ressemblance n'est pas vague ou mystérieuse, mais se trouve fondée sur une communauté de genre clairement identifiée.

Ces paradigmes ne peuvent pas ne pas être considérés à part des simples exercices, pour la bonne et simple raison qu'ils soulèvent le problème de leur vérification. Que la « parenté » entre l'objet recherché et son modèle s'en tienne à un genre, comme dans le *Sophiste*, ou qu'elle

aille jusqu'à une communauté de forme qui, comme dans le *Politique*, nous permet d'utiliser la métaphore du royal tisserand, ces paradigmes semblent bien saisir quelque chose de l'essence de l'objet recherché. Le problème apparaît immédiatement : si c'est l'essence que nous recherchons, c'est parce que nous ne la connaissons pas encore ; comment, alors, pouvons-nous la reconnaître dans le paradigme ? Et de là : comment nous assurer que le paradigme est pertinent, bien choisi, nous enseigne effectivement quelque chose à propos de l'essence recherchée ?

Il semble que Platon ait lui-même souligné le problème en insistant à chaque fois sur le caractère aléatoire ou arbitraire du choix du paradigme. Dans le *Sophiste*, l'exemple du pêcheur à la ligne semble être pris au hasard, et ce n'est qu'après coup que l'Étranger se rend compte avec la plus vive surprise de la parenté avec le sophiste. On a vu également que le paradigme du tissage est introduit avec une insistance marquée sur son caractère complètement arbitraire<sup>714</sup>, et cependant, le tissage s'avère *a posteriori* le meilleur modèle possible pour penser l'art politique. Certes, le paradigme fonctionne, mais comme l'écrit Goldschmidt avec raison, « la réussite d'une démarche n'en saurait fonder la légitimité<sup>715</sup> ». Le risque est bien de constater une adéquation que nous avons en fait nous-même inconsciemment établie : n'ayant, pour penser une certaine essence recherchée, que les ressources de certaines images, il est inévitable que nous finissions par la penser selon ces images, et que la communauté de forme que nous découvrons ne soit qu'une projection du paradigme lui-même. S'il s'avère que nous avons été conduits à penser le sophiste dans les termes de la chasse, il n'est guère étonnant que nous « découvrons » entre le sophiste et le chasseur une communauté de genre, puisque c'est nous-même qui l'avons constituée.

La question du fondement ou de la légitimation du paradigme engage toute la dialectique, en même temps qu'elle nous ramène directement à la question des limites du langage. L'Étranger souligne en effet à plusieurs reprises que c'est la réalité elle-même qui doit conduire le *logos*, et non les mots. Le risque est qu'en « appliquant » les paradigmes, nous ne fassions, comme le reproche Aristote à propos de la participation, que parler par images<sup>716</sup> et

---

<sup>714</sup> « Si nous n'avons rien d'autre sous la main ». (*Politique*, 279a-b)

<sup>715</sup> Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. p.57.

<sup>716</sup> Raison pour laquelle il faut justement se méfier de la ressemblance. Le caractère iconique de l'image peut perturber notre appréciation des réelles analogies, voir constituer des analogies illusoire. L'image a un effet doublement pervers : elle donne une fausse impression de clarté tout en introduisant de la confusion conceptuelle. Or, de telles images proviennent d'une certaine utilisation déréglée de notre langage. On retrouve bien ici l'un des arguments mobilisés par Aristote contre la notion de participation : on se donne l'illusion de concevoir quelque

métaphores poétiques, et n'ayons ainsi que l'illusion d'avoir saisi la réalité elle-même. La réalité qui se donne à la prise du dialecticien à travers le paradigme ne risque-t-elle pas d'être une réalité seulement issue des formes de notre langage ?

Il est bien évident que, dans le *Sophiste* comme dans le *Politique*, celui qui propose le paradigme ne le fait pas innocemment : si le paradigme réussit, ce n'est pas l'effet du hasard, mais parce qu'il a été judicieusement choisi par l'Étranger, ce qui n'a apparemment été rendu possible que par le fait que l'Étranger connaît déjà l'essence recherchée. Cela ne règle cependant pas du tout notre problème, puisque c'est justement cela que nous voulons vérifier : que l'Étranger a bien une connaissance exacte de l'essence du sophiste et du politique. Et nous souhaitons, éventuellement, nous enquêter de la nature de cette connaissance. Ce serait justement une signification possible de la désinvolture avec laquelle se trouve choisi un paradigme qui ne peut être vérifié qu'après coup :

Certains commentateurs ont cru voir ici un défaut grévant l'argumentation de l'Étranger. Il est bien plus fécond de considérer que l'Étranger vise à mettre en lumière que cette situation ambiguë est inévitable. Si le choix d'un paradigme ne s'explique jamais qu'*a posteriori*, c'est que ce choix dépend d'un facteur essentiel : l'intelligence du dialecticien qui le choisit et cherche, en l'utilisant, à définir<sup>717</sup>.

C'est de cette « intelligence » du dialecticien qu'il paraît raisonnable de réclamer quelques garanties afin de ne pas commettre une pétition de principe, et pour cela, il est nécessaire de distinguer le paradigme vérifiable d'une simple image invérifiable. En fait, la vérifiabilité est justement ce qui doit distinguer le paradigme proprement dit et l'image superficiellement ressemblante. La réponse de Goldschmidt à la question de la légitimité du paradigme ne peut cependant pas nous satisfaire. Cette réponse présuppose en effet chez Platon une certaine ontologie en lien avec la cosmologie, lorsqu'il affirme que l'analogie à l'œuvre dans le paradigme « tire sa légitimité de la structure proportionnelle de l'univers<sup>718</sup> ». Or cette réponse soulève de notre point de vue deux difficultés : a) elle suppose d'abord une théorie alors que toute notre argumentation consiste au contraire à montrer qu'il est très difficile de prêter à Platon ce genre de conception arrêtée ; b) elle ne fait que déplacer la question de la vérification du paradigme plutôt que de lui apporter une vraie réponse, car il reste à dire ce qui nous donne la connaissance d'une telle structure proportionnelle. Or, si le paradigme est, en

---

chose à travers la suggestion d'une vaine métaphore. Le langage philosophique débridé engendre ses propres objets.

<sup>717</sup> Platon, *Le politique*. Commentaire des traducteurs, p.390-391.

<sup>718</sup> Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. p.90. Les analogies seraient ainsi fondées dans la structure ontologique du monde.

tant que procédure dialectique par excellence, la voie d'accès privilégiée à cette structure proportionnelle, alors nous n'évitons pas la pétition de principe.

Il importe cependant de répondre à une telle question dans la mesure où nous distinguons comme des usages différents de l'analogie le paradigme proprement dit et les figures productrices d'images (métaphores, allégories, etc.) que nous examinerons dans la section suivante. Or, ce qui distingue ces deux sortes d'analogie tient justement à la vérifiabilité. L'analogie à l'œuvre dans le paradigme serait vérifiable, mais pas celle à l'œuvre dans les métaphores, les allégories, etc. Il y a en premier lieu dans le paradigme une minutie, une précision, et une rigueur qui sont absentes dans métaphores – à tel point d'ailleurs que cette minutie peut soulever la perplexité du lecteur, lorsqu'il se demande où l'Étranger peut bien vouloir en venir énonçant une définition aussi grotesquement détaillée de la pêche à la ligne. Or ce luxe de détail n'est absolument pas gratuit et il ne constitue en aucun cas une perte de temps. À propos du paradigme du tissage par exemple, Dimitri El Murr souligne que son analyse en apparence démesurée permet déjà l'introduction du problème de la mesure, qui va être décisif dans la discussion. Mais par ailleurs, l'exploration minutieuse du paradigme et sa comparaison avec l'*eidōs* recherché permet, justement du fait des différences constatées, de mieux identifier les ressemblances :

Ainsi, cette division lente et minutieuse du tissage est la condition de possibilité de l'adéquation du paradigme à l'*eidōs* recherché : c'est par elle que le paradigme échappe à l'ordre fuyant de la métaphore et de l'image, pour s'installer dans celui du *logos*<sup>719</sup>.

Comment cependant la vérification peut-elle s'effectuer dans le cas du paradigme ? En fait, cette vérification ne s'effectue jamais tout à fait, mais la différence avec l'« image », ou analogie non vérifiable, tient à ce que sa structure le rend vérifiable en droit si ce n'est en fait, tandis que dans le cas de l'image, une telle vérification en droit n'est-elle-même pas évidente. La différence avec l'image engendrée par les figures comme la métaphore ou l'allégorie tient en partie à ce que le paradigme, en exposant clairement une structure, se prête, dans le contexte de la division, à un examen dialectique auquel les images, du fait de leur nature, semblent au contraire se dérober. L'image

se donne telle qu'elle est, immédiatement, avec la force et les risques de son « évidence », tandis que le [paradigme] se construit patiemment et subit l'épreuve du *logos*, c'est-à-dire, dans ce contexte, de la division et de l'examen dialectique<sup>720</sup>.

---

<sup>719</sup> Dimitri El Murr, « Le paradigme du tissage dans le Politique de Platon, ou les raisons d'un paradigme "arbitraire" », in *Platon*, éd. par Luc Brisson, Kairos, 19.2002 (Toulouse: Presses Univ. du Mirail, 2002), 49-95. p.70.

<sup>720</sup> Platon, *Le politique*. Commentaire, p.394.

Autrement dit, le paradigme signale lui-même sans ambiguïté le caractère problématique de son invérifiabilité de fait, ce que l'image ne fait pas. Contrairement à elle, le paradigme a justement pour fonction de mettre en évidence la limite de l'analogie, et par là la limite du langage.

### III.D.2 – Du soleil à l'échelle, analogies invérifiables : métaphores, allégories, paraboles.

On trouve chez Platon et Wittgenstein certaines analogies d'une importance conceptuelle majeure, et qui cependant ne correspondent pas exactement à des paradigmes tels que nous venons de les examiner. Vis-à-vis de ces derniers, la discontinuité n'est pas totale étant donné la persistance de la structure analogique ; néanmoins, le statut de ces analogies est différent, et leur fonctionnement les rapproche davantage, comme nous allons le montrer, de l'image poétique. Ces différentes images se rattachent en effet plutôt au registre stylistique de la métaphore ou de l'allégorie, et semblent plus directement littéraires que le paradigme<sup>721</sup>. Elles ne peuvent cependant être réduites à une simple fonction illustrative ou pédagogique car, comme nous l'avons signalé, elles se situent à des points nodaux, voire constituent parfois la clef de voute de l'édifice conceptuel. On peut même avoir l'impression qu'elles sont le signe que quelque chose de fondamental a été finalement atteint. Et comme nous allons le montrer, ces lieux difficiles où la métaphore abonde engagent toujours la question du langage et de ses limites.

---

<sup>721</sup> Cette continuité est telle que bien des interprètes n'établissent en fait aucune différence entre paradigme et métaphore et parlent, à propos de Wittgenstein, de la métaphore du jeu, de la métaphore de l'outil, etc. Sur ce point, le mérite de la comparaison avec Platon est au moins, en introduisant la notion de paradigme dans un sens relativement précis, de permettre une distinction manifestant le statut tout à fait particulier de certaines métaphores par rapport à d'autres analogies. Une telle distinction n'est peut-être pas encore évidente, mais c'est précisément ce que la section qui suit se propose de mettre en avant, même si nos critères apparaîtront peut-être contestables. Le problème est que des critères d'une précision plus grande n'existent sans doute pas, sauf au prix de limitations arbitraires. La distinction paradigme/métaphore est l'une de ces frontières poreuses qui, bien que n'étant pas d'une absolue netteté, sépare bien néanmoins deux domaines distincts.

### III.D.2.a – Éléments et structure générale de l’analogie du soleil (*République*, VI)

Le livre VI de la *République* témoigne d’un étrange refus : celui de procéder à l’examen dialectique du Bien. La progression du texte jusqu’à ce passage fait pourtant bien comprendre que nous arrivons là au moment décisif, car

les choses dont nous avons parlé ne sont pas les choses les plus hautes, et il y a quelque chose de supérieur à la justice et à tout ce que nous avons passé en revue. [...] tu m’as entendu exposer souvent qu’il n’existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c’est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques. (504d-505a).

On est donc sur le point d’aborder le Principe, c’est-à-dire ce sur quoi sont fondés l’être et l’intelligibilité de tout ce que nous avons examiné jusque-là. Socrate le dit très clairement : la connaissance de toutes les autres formes ne nous servirait absolument à rien sans la possession du Bien, et il va de soi que les gardiens ne sauraient s’en dispenser. Mais qu’est-ce que le Bien ? Socrate esquisse une doxographie : pour les uns, c’est le plaisir, pour d’autres, la connaissance, mais tous se heurtent à des difficultés. Glaucon s’impatiente : ce qu’il veut savoir, c’est ce que Socrate en pense lui-même, et qu’il l’expose suivant la manière dialectique employée jusque là<sup>722</sup>, mais Socrate affirme ne pas s’en sentir capable. Ce qu’il consent en revanche à proposer, c’est un succédané d’examen dialectique :

Mais, bienheureux amis, laissons de côté pour l’instant la question du bien tel qu’il est en lui-même, [506e] car il me semble supérieur à ce que notre effort présent peut espérer atteindre, en tout cas selon l’estimation que j’en fais pour le moment ; je consens, par contre, à vous parler de ce qui me paraît le rejeton du bien et qui lui ressemble le plus, si cela vous convient. Sinon, laissons cela de côté.

Il n’est pas ici question d’en passer par un paradigme. Le lien suggéré entre le Bien et son rejeton semble beaucoup plus étroit, puisque ce que nous sommes sur le point d’examiner n’est rien d’autre que « le produit du bien lui-même » (507a). Certes, le texte fait appel à la distinction méthodologique entre le grand sujet, ou sujet difficile, et le petit sujet, ou sujet facile. Mais contrairement à ce qui se produit lorsque le dialecticien convoque un paradigme, il n’est pas question ici d’enquêter en commun sur un petit sujet pour découvrir la forme commune qui nous permet d’identifier l’essence du grand sujet. Ici, manifestement, le dialecticien possède le Bien mais se trouve embarrassé lorsqu’il s’agit d’en proposer une définition ou du moins un exposé. Et tandis que, comme on l’a vu, la procédure de vérification est fondamentale dans le recours au paradigme, aucune procédure de ce type ne semble ici possible. Socrate insiste fortement sur la déficience de l’image qu’il s’apprête à mobiliser. Les interlocuteurs lui forcent

---

<sup>722</sup> *République*, 506d : « — Au nom de Zeus, Socrate, s’écria alors Glaucon, ne t’arrête pas comme si tu étais arrivé au but ! Nous serons satisfaits si tu exposes la nature du bien de la même manière que tu as exposé la nature de la justice, de la modération et des autres vertus. »

la main d'une certaine manière, et l'on sent que ce n'est pas volontiers que Socrate se livre ici à l'analogie. Les auditeurs sont donc les seuls responsables de l'interprétation qu'ils peuvent en faire : « prenez garde que, sans le vouloir, je ne vous induise en erreur de quelque façon ».

Ces précautions ayant été prises, Socrate peut commencer à mettre en place les éléments de l'analogie en vertu de laquelle il propose de penser, non pas directement le Bien, mais son rejeton. De même que les choses sensibles multiples sont vues, les Formes sont pensées. Par ailleurs, c'est par une faculté spéciale, la vue, que nous voyons. Or, la faculté de voir est rendue efficiente par « quelque chose d'un genre différent » (507c) par rapport aux choses vues et à la vue elle-même, à savoir la lumière. La faculté de voir rend les choses vues, mais c'est la lumière qui les rend visibles. La lumière est donc le lien entre la faculté de voir et le sens de la vue. Et c'est le soleil qui est la cause de ce lien. Jusqu'à présent tout est parfaitement clair, mais Socrate ajoute une précision qui complexifie quelque peu le propos en introduisant l'œil comme organe de la vue. S'il s'agit au départ d'affiner les distinctions (la vue n'est ni le soleil ni l'organe dans lequel elle se forme), Socrate suggère en fait une similitude entre l'œil et le soleil<sup>723</sup>, affirmation quelque peu étonnante que Glaucon valide sans broncher. La justification d'un tel lien ne vient que dans la réplique qui suit cet acquiescement : la puissance possédée par l'œil, l'organe la tire du soleil, comme une émanation provenant de lui. Dernier élément enfin : le soleil peut lui-même être vu. L'analogie peut alors être établie dans ces termes :

— Eh bien, sache-le, dis-je, c'est lui <le soleil> que j'affirme être le rejeton du bien, lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance (ἀνάλογον), [508c] de telle façon que ce qu'il est lui, <le bien>, dans le lieu intelligible par rapport à l'intellect et aux intelligibles, celui-ci, <le soleil>, l'est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles. (508c)

La « forme du Bien » est donc le nom qu'il convient de donner, par analogie avec le soleil qui nous donne le pouvoir de voir les sensibles, à ce qui confère leur intelligibilité aux intelligibles. L'analogie permet néanmoins de manifester aussi des différences. Comme le précise Socrate dans le passage particulièrement difficile qui suit immédiatement la formulation de l'analogie, il faut en effet bien se garder de confondre ressemblance et identité. L'exemple de la vision permet de comprendre clairement que la ressemblance entre la vue et le soleil implique leur différence<sup>724</sup>. De même, il y a une différence entre la connaissance et la vérité d'une part et leur cause d'autre part. L'analogie nous permet donc d'envisager quelque chose d'encore plus

---

<sup>723</sup> « La vue n'est pas le soleil, ni elle-même, ni l'organe dans lequel elle se forme [508b] et que nous appelons l'œil. — Non, en effet. — Et pourtant, de tous les organes relatifs aux sens, je pense que l'œil est celui qui ressemble le plus au soleil (ἡλιοειδέστατον). »

<sup>724</sup> « il n'est pas correct de les identifier au soleil » (509a)

éminent que la vérité et la connaissance. Enfin, Socrate tire de l'analogie un dernier enseignement à propos du Bien : le soleil n'est pas seulement cause de la visibilité des choses sensibles, mais il leur confère encore « la genèse, la croissance et la subsistance ». De même, les Formes ne tirent pas seulement du Bien leur cognoscibilité, mais encore leur être et leur essence, même si, ajoute Socrate dans une remarque aussi importante qu'énigmatique<sup>725</sup>, le Bien est lui-même « au-delà de l'essence » (509b). Autrement dit, le rôle du Bien est donc autant épistémique qu'ontologique : il n'est pas seulement ce qui nous fait connaître les Formes, mais encore ce qui les fait être.

### III.D.2.b – Statut de l'analogie du soleil.

Comment interpréter ce recours à l'analogie pour parler de ce qui constitue, selon les déclarations explicites de Socrate, la clef de voute de tout le système présidant à la formation des gardiens et des philosophes ? Comment comprendre, en particulier, le renoncement à un examen dialectique en bonne et due forme de cette question cruciale ? Socrate ajourne un tel examen : « Laissons de côté pour l'instant la question du bien tel qu'il est en lui-même » (506d). Comment comprendre ce « pour l'instant » ? Le fait est que cette question n'est reprise, ni dans la suite de la *République*, ni dans aucun autre passage du corpus platonicien. L'explication du recours à l'analogie serait grandement facilitée si Socrate indiquait franchement qu'il n'y a pas du tout de saisie dialectique du Bien, mais rien dans le texte ne suggère une telle chose. Les termes dans lesquels Socrate manifeste sa réticence indiquent tout au plus que la saisie du Bien présente des difficultés particulières, ce qui n'a en soi rien d'étonnant. Au contraire, l'analogie, en insistant sur le fait que le soleil, tout en conférant à l'œil la puissance de voir, peut lui-même être vu, pourrait suggérer par là que l'âme peut bien s'emparer de la Forme du Bien. Par ailleurs, comme le souligne Monique Dixsaut, Socrate ne cesse de répéter au livre suivant que c'est la dialectique et elle-seule qui peut saisir le Bien<sup>726</sup>. Un passage du livre VII est très clair à cet égard :

Or, au sujet du bien aussi, il en va de même. Celui qui n'est pas en mesure de distinguer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres, et comme dans un combat, de passer à travers toutes les réfutations, en se déterminant énergiquement à les affronter non pas sur la base de l'opinion, mais sur

---

<sup>725</sup> En un certain sens, tout le néoplatonisme provient d'une certaine manière d'interpréter cette seule précision de Socrate.

<sup>726</sup> Monique Dixsaut, « L'analogie intenable : le soleil et le Bien », in *Platon et la question de la pensée*, Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 1 (Paris: Vrin, 2000), 121-51. p.123. Dixsaut cite quatre passages du Livre VII. Les deux plus explicites et convaincants selon nous sont 532 a1-b2 et 534 b8-d1.

la base de l'essence ; celui qui ne fraie pas son chemin à travers tous ces obstacles grâce à un discours infaillible, ne diras-tu pas que c'est sans connaître le bien-lui-même, pas plus qu'aucun autre bien, qu'il se comporte de la sorte ? Si d'une certaine manière il entre en contact avec son reflet (εἰδῶλου), tu diras que c'est par l'opinion qu'il y parvient, et non par la science, et que parcourant, comme dans un sommeil livré aux rêves, sa vie présente, avant même d'avoir pu s'éveiller ici-bas, il parviendra d'abord chez Hadès pour s'y endormir définitivement. (534 b8-534 d1)

En passer par l'*eidôlon*, c'est-à-dire l'image-simulacre, ce serait en rester à l'opinion. Celui qui n'est pas en mesure de distinguer le bien autrement n'en a pas de science. L'idée est en elle-même très claire, mais ce passage cependant, loin de résoudre la difficulté, ne fait que la renforcer. On pourrait tout à fait interpréter ces lignes comme un aveu d'ignorance de Socrate. Le portrait qui est fait ici de « celui qui n'est pas en mesure de distinguer par le discours la forme du Bien [...] non pas sur la base de l'opinion, mais sur la base de l'essence » semble en effet bien convenir au Socrate du livre VI qui a avoué son impuissance à examiner le Bien tel qu'il est en lui-même, à savoir selon l'essence, et s'en est remis à un *eidôlon*, c'est-à-dire à l'opinion. Ce qui est certain, c'est que compte tenu des déclarations liminaires de Socrate sur la vanité de tout ce qui a été exposé jusque là tant qu'on ne possède pas la Forme du Bien, cet ajournement *sine die* pose un problème extrêmement sérieux, non seulement pour la lecture de la *République*, mais aussi pour l'interprétation de la pensée platonicienne dans son ensemble. La dialectique, pour reprendre une expression qui est de Socrate, est le discours vrai en ceci qu'elle consiste à dire les choses telles qu'elles sont. Tout le problème de cette métaphore du soleil est qu'elle ne dit pas exactement le bien tel qu'il est, et ce pour la simple raison qu'elle ne parle pas du bien directement, mais seulement de façon indirecte. Il semble que c'est par définition même que la métaphore soit exclue du discours dialectique, s'il est vrai qu'elle ne consiste pas à dire les choses comme elles sont. Mais alors, comment comprendre que pour exposer sa conception du bien, Platon ne recoure finalement à rien d'autre qu'une métaphore ?

La difficulté qui se présente ici est en fait étroitement liée à celle que nous avons évoquée à propos du *Théétète*, et qui concerne la façon dont on pourrait passer de l'opinion au vrai savoir<sup>727</sup>. Nous soutenons que Platon n'a jamais apporté de réponse à cette question. Or, comme l'affirme Socrate dans le passage de la *République* que nous venons de citer, celui qui n'entre pas directement en contact avec le bien mais seulement par « son reflet » n'en a qu'une opinion. La question est alors de savoir comment on peut passer du discours indirect de l'image-simulacre au discours dialectique, autre manière de poser le problème du passage de l'opinion

---

<sup>727</sup> Voir section précédente à propos de l'aporie, III.B.4.b.

au vrai savoir. Il nous semble qu'à ce sujet, en dépit de la transposition de la question dans le domaine du langage, la solution n'est pas plus évidente que dans le *Théétète*, et qu'il y a bien un caractère aporétique de la *République* sur ce point précis. La tension à l'œuvre dans ce passage est en effet extrême : Socrate affirme on ne peut plus clairement son incapacité de fournir un exposé dialectique du bien, tout en affirmant d'un autre côté tout aussi clairement que sa façon indirecte de parler relève de l'opinion.

Peu de commentateurs ont proposé une solution qui prenne véritablement acte d'une telle tension. Il nous semble que c'est le cas de la lecture que propose Monique Dixsaut de ce passage. Or, comme nous allons le voir par la suite, cette lecture résonne fortement avec les discussions relatives au statut de certaines métaphores wittgensteiniennes, et notamment celle de l'échelle, sur laquelle nous reviendrons par la suite.

Selon Dixsaut, il faut en effet comprendre que la dialectique et le bien sont en fait indissociables. C'est la raison pour laquelle le discours dialectique sur le bien n'a pas lieu tel que nous l'attendons, car « la différence propre à la science dialectique ne peut en effet dialectiquement s'énoncer, seulement se montrer par différence<sup>728</sup> ». Il faut donc se déprendre de la métaphore de la dialectique comme accès au bien. La saisie du bien est moins le terme du cheminement dialectique que ce en quoi elle consiste ce cheminement lui-même. Ni le bien ni la dialectique n'est un « objet que l'on pourrait totaliser et poser devant soi pour le définir du dehors », mais ce sont plutôt des puissances. Ce que l'on saisit en saisissant le bien n'est pas un objet qui existerait par-delà l'essence, mais est l'effet du déploiement parfait de la puissance dialectique. C'est ainsi que Dixsaut comprend le refus socratique d'examiner dialectiquement le bien, car le bien n'est en fait pas un objet pour la dialectique. L'enjeu est de

faire comprendre qu'il n'y a pas de compréhension du Bien extérieure au déploiement même de la puissance dialectique. *De l'extérieur*, on ne comprendra pas le Bien dans sa vérité c'est-à-dire dans sa puissance, on n'en aura que des images. *Telos* de la dialectique, le Bien lui est nécessairement intérieur, il est *dans* le lieu intelligible. C'est seulement de l'extérieur, en image, et métaphoriquement, qu'on se le représente comme une principe transcendant, comme un père. Le mythique, si mythique il y a, ne saurait prendre ici le relais d'une impuissance de la dialectique, il témoigne que le bien ne fait problème, ne se constitue en problème, que si on reste à l'extérieur de la dialectique : à l'intérieur, il est ce que l'intelligence dialectique comprend d'abord comme sa cause<sup>729</sup>.

Nous avons donc affaire ici à une analogie bien différente de celle qui est à l'œuvre dans les paradigmes. Le paradigme, si paradigme il y a, est très différent de ceux du sophiste ou du

---

<sup>728</sup> Dixsaut, « L'analogie intenable : le soleil et le Bien ». p.125.

<sup>729</sup> Dixsaut. p.128

politique, du fait de ce thème de l'engendrement, de l'idée affirmée avec force que le soleil est à l'image du bien. Dans un simple usage heuristique ou pédagogique, il n'y a pas de lien ontologique entre le sophiste et le pêcheur à la ligne, alors qu'il y en a un très fort entre le Bien et le soleil. « Il n'en va pas de même, écrit Dixsaut, quand il s'agit du lieu visible et du lieu intelligible : le visible est utilisé comme paradigme – au sens méthodologique – de l'intelligible, qui est son paradigme ontologique<sup>730</sup> » et c'est justement la métaphore qui rétablit un lien que la structure analogique elle-même n'établit pas. L'analogie statique est en effet « intenable » en ceci qu'elle suppose la disjonction exclusive : « ou c'est vu et ce n'est pas conçu, ou c'est conçu et ce n'est pas vu (507b 9-10) ». La métaphore rappelle la « dépendance réelle » là où l'analogie n'établit que symétrie et indépendance.

### III.D.2.c – Métaphores ou « paraboles » wittgensteiniennes : nouvelles considérations sur le rejet de l'échelle

Les métaphores de cette ampleur que l'on trouve chez Wittgenstein sont spécialement intéressantes, au moins pour les raisons suivantes : a) elles concernent elles aussi des points fondamentaux (elles semblent également remplir la fonction de clef de voute conceptuelle), b) elles ne peuvent manquer d'être lues, en tant qu'elles relèvent d'un certain usage du langage, en fonction des considérations que l'auteur consacre au langage, c) du fait de leur articulation avec ces conceptions et de l'évolution de ces conceptions, leur statut est ambivalent et d) la plupart de ces métaphores interviennent à propos du langage lui-même, soit pour penser la façon dont le langage opère, soit pour penser ses limites. Ce sont donc les conceptions les plus importantes de Wittgenstein qui se trouvent intégrées dans un réseau complexe d'images, et que le travail d'écriture ne saurait rendre autrement que comme des métaphores. Comme chez Platon, la métaphore prend le relais des dispositifs « littéraires » lorsqu'on touche à ce qui semble le plus fondamental.

Nous avons évoqué dans une précédente section la querelle concernant l'interprétation de la notion de non-sens dans le *Tractatus*, qui a des conséquences sur la manière dont on interprète l'articulation entre le « premier » et le « second » Wittgenstein, mais nous n'avons

---

<sup>730</sup> Dixsaut. p.129.

suggéré nous-même aucune solution permettant de trancher ou de dépasser cette opposition. La raison en est simple : la solution que nous esquissons ici implique une étude de la métaphore de l'échelle en tant que métaphore qui aurait alors été prématurée<sup>731</sup> mais qu'il est désormais temps de mettre en œuvre. Par ailleurs cette solution « locale » ne prend tout son sens que sur un arrière-plan plus général dont l'ensemble de ce travail ne donne peut-être qu'un aperçu.

Lorsque Wittgenstein affirme que celui qui le comprend est celui qui comprend que ses propositions sont dépourvues de sens, il recourt à un procédé relevant pleinement du dispositif ironiste, mais ce geste de l'auteur est soutenu par un élément du dispositif analogique, à savoir la métaphore de l'échelle. L'image est ce qu'offre Wittgenstein pour élucider l'énoncé paradoxal : le lecteur reconnaît les propositions comme non-sens « lorsqu'en passant par elles – par-dessus elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire (*sozusagen*) rejeter l'échelle après y être monté.)<sup>732</sup> ». On voit que la métaphore de l'échelle travaille déjà la phrase précédente et que cette énigmatique remarque 6.54 concentre et articule en fait très étroitement les deux dispositifs ironiste et analogique<sup>733</sup>.

Il vaut la peine, pour interpréter ce passage, de dire clairement ce qui pourrait sembler évident : la « théorie » du langage et du sens présentée dans le traité semble devoir classer la métaphore comme figure de style parmi les non-sens. Si le traité a bien pour but de tracer les limites du sens, alors, selon la théorie proposée, la métaphore est une transgression de ces limites. L'« espace logique »<sup>734</sup> n'accorde en effet aucune place à ce transfert sémantique. Si le sens dépend seulement du type de prise sur la réalité assuré par l'isomorphisme logique, un sens qui serait métaphorique paraît inconcevable. La dimension expressive de la *lexis* est ici complètement évacuée. On peut, pour s'en rendre compte le plus clairement, comparer la proposition 4.064 avec la note d'Austin que nous avons évoquée dans une section précédente. Pour rappel, Austin affirme qu'une phrase n'est pas en soi une affirmation, mais ce au moyen de quoi on produit une affirmation – et nous nous sommes appuyés sur cette importante distinction pour définir la nature et la fonction de la *lexis*. Or la proposition 4.064 dit très exactement le contraire : « Toute proposition doit *déjà* avoir un sens ; l'affirmation ne peut le lui donner, car ce qu'elle affirme c'est justement ce sens lui-même. ». Ici la fonction de

---

<sup>731</sup> Nous abordions cette querelle seulement dans le cadre de l'étude du dispositif ironiste et nous limitons alors à cet aspect par souci de clarté.

<sup>732</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. 6.54.

<sup>733</sup> L'articulation y est d'ailleurs si étroite que la distinction réelle entre dispositif analogique et ironiste au sein de cette remarque semble plutôt théorique.

<sup>734</sup> Cf *Tractatus*, notamment 3.4 et 3.42.

l'expression est nulle, puisque tout le sens est *déjà* (c'est Wittgenstein qui souligne le terme) dans la proposition, définie comme l'image des faits. Par conséquent, l'expression ne saurait intervenir dans l'élaboration du sens, étant donné qu'il ne peut y avoir d'expression qu'à partir d'un sens déjà pleinement constitué. Pour cette raison, il semble exclu qu'un sens plein puisse être l'effet de certains jeux stylistiques propres à la *lexis*.

Nous avons vu néanmoins que cette théorie du langage exposée dans le *Tractatus* était plus que sujette à caution. Il est donc possible que la théorie qui exclut les métaphores comme des non-sens relève précisément du non-sens. Par ailleurs, on ne peut que constater que Wittgenstein fait lui-même appel, dès le *Tractatus*, à de très nombreuses métaphores. Granger remarque ainsi dans le texte « quelques *figures* d'une rhétorique implicite et profonde<sup>735</sup> », à commencer par la notion d'« image » (*Bild*) elle-même, qui structure toute la théorie tractarienne de la proposition. Ainsi, l'ensemble des propositions du traité reposent sur un certain fondement métaphorique, qu'on retrouve dans d'autres notions de premier plan comme celles de « limite ». La théorie du seul langage pourvu de sens requiert en fait tout un métalangage métaphorique dont le sens ne peut de toute manière être fondé sur cette même théorie sous peine de circularité. En dépit de l'injonction de tracer la limite du sens depuis l'intérieur, le pas au dehors semble inévitable. C'est là le paradoxe de tout fondement – ou bien l'auto-fondation qui ne fonde rien, ou bien un inexplicable hiatus –, et c'est bien un tel paradoxe que le *Tractatus* exhibe même si ce n'est peut-être pas d'une façon complètement délibérée<sup>736</sup>. Ce caractère paradoxal – et donc en un certain sens impensable – est précisément ce que la métaphore de l'échelle donne à penser : de même que l'échelle ne nous sert plus une fois que nous sommes arrivés en haut et que nous pouvons alors la rejeter, nous avons besoin du non-sens pour atteindre une position à partir de laquelle nous pouvons rejeter le non-sens comme tel. On ne pourrait cependant grimper une échelle imaginaire ou illusoire : il faut donc que le non-sens ait une certaine effectivité, qu'il donne prise à quelque chose chez le lecteur. Cela peut sembler évident, mais encore une fois, cela va mieux en le disant : si aucun barreau solide ne

---

<sup>735</sup> Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein », p.123.

<sup>736</sup> Car les intentions exactes de Wittgenstein au moment où il écrit le *Tractatus* restent (et resteront sans doute) obscures, et ont de toute façon évolué au cours du travail. Comme nous l'avons déjà suggéré, le caractère énigmatique du texte est quelque peu surdéterminé si l'on omet que Wittgenstein a lui-même beaucoup évolué en l'écrivant et l'a publié bien avant que ses pensées n'eussent acquis leur plein degré de maturation. Voilà une autre manière de considérer que ce texte n'est effectivement qu'un tissu de non-sens : bien que son talent lui ait permis de donner au traité une forme imposante et un vernis de clarté, son auteur était en fait extrêmement confus. Si la lecture ausère est en partie une reconstruction rétrospective, c'est parce qu'elle ne prend pas en compte cette confusion interne.

résiste sous le pied du grimpeur, jamais ce dernier ne pourra faire la moindre utilisation de l'échelle. En décrivant le fonctionnement d'une telle métaphore, Conant écrit que

l'échelle est rejetée non parce qu'elle a survécu à sa finalité qui serait de conduire le lecteur sur les hauteurs d'une compréhension supérieure, mais parce que le lecteur en vient à reconnaître que les échelons ne peuvent supporter le poids qu'ils ont l'air de pouvoir supporter. Il reconnaît avoir été captivé par l'illusion d'une ascension, alors même que la philosophie ne lui offrait qu'une apparence de progrès éthique et religieux<sup>737</sup>.

Le fait est donc que, même si les non-sens sont de purs non-sens, ces derniers possèdent bien cependant une certaine effectivité en ce qu'ils donnent prise à une certaine compulsion chez le lecteur, et le conduisent ainsi, de simulacre de barreau en simulacre de barreau, à une forme d'élucidation qui en révèle la vraie nature. La métaphore de l'échelle implique tout cela et l'exprime avec une grande clarté, sans pour autant en réduire le caractère paradoxal, et on peut l'expliquer par le fait qu'il ne s'agit pas d'une simple illustration, mais que l'image de l'échelle travaille au façonnage du concept lui-même.

C'est cette fonction conceptuelle de la métaphore qu'il importe ici d'éclairer, tout en insistant sur la spécificité de l'usage wittgensteinien. Le fait est que le style de Wittgenstein se démarque aussi du style philosophique classique par la manière dont il utilise certaines figures et par la fonction qu'elles remplissent. Chez Wittgenstein, ces figures ont toujours quelque chose à voir avec les nécessités propres à un métalangage, ce qu'une philosophie à propos du langage ne saurait manquer d'être. L'une des originalités de la contribution de Granger à laquelle nous nous sommes déjà référés est de souligner la distinction chez Wittgenstein entre la simple notion d'« image » (*Bild*) et celle de métaphore ou de symbole (*Gleichnis*). Cette distinction est présente dans le texte de Wittgenstein, notamment le *Tractatus*, mais ce qui les distingue n'est pas à première vue évident. Granger propose de cette distinction une interprétation très suggestive.

La difficulté conceptuelle se manifeste tout d'abord dans une certaine indécision de la traduction. Dans son article explicitement consacré à la distinction de *Bild* et de *Gleichnis*, Granger rend ce second terme simplement par « ressemblance », ce qui peut sembler quelque peu sous-traduit<sup>738</sup>, tandis que dans sa propre traduction du *Tractatus*, Granger a fait un choix

---

<sup>737</sup> Conant, « Jeter l'échelle : Kierkegaard, Wittgenstein et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs », p.45.

<sup>738</sup> Ce choix s'explique peut-être par l'interprétation de Granger selon laquelle la notion de ressemblance de famille (*Familienähnlichkeit*) est elle-même un certain *Gleichnis* éclairant la notion de *Gleichnis* elle-même. Voir Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein », p.128.

différent en traduisant par « métaphore<sup>739</sup> ». Certes, le *Gleichnis* implique la similitude, mais il comporte également une dimension narrative marquée, et correspond en cela plutôt à la fable ou à la parabole – c’est d’ailleurs le terme allemand qui désigne les paraboles de Jésus. Cette notion recouvre donc en un certain sens la continuité qui, en passant par la métaphore et le symbole, conduit de la simple comparaison à l’allégorie.

Granger entend montrer que Wittgenstein a lui-même assez vite éprouvé les limites de la simple notion d’image (*Bild*), et qu’il y a été conduit précisément par les impératifs de l’expression philosophique. Selon cette lecture, la pensée de Wittgenstein implique la nécessité, pour la philosophie, de créer de formes d’expression. C’est en ce sens que l’expression philosophique est œuvre littéraire et qu’il faut comprendre la formule de Wittgenstein : « 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*<sup>740</sup> ». L’écriture philosophique suppose en effet une exploration des possibilités expressives offertes par le langage, et c’est en ce sens qu’elle ne peut se déployer sans un travail « poétique » au sens de « poïétique ». L’inventivité littéraire du philosophe permet d’explorer des voies nouvelles de telle sorte qu’invention et découverte ne s’opposent pas : ce qu’il y a à inventer, ce n’est pas la réalité à connaître, mais une certaine prise sur elle<sup>741</sup>. Selon Granger, le *Gleichnis* permet, mieux que la *Bild*, de satisfaire cette exigence et c’est la raison pour laquelle il constitue « la figure fondamentale que revêt dans le langage le travail philosophique<sup>742</sup> ». Le *Gleichnis* wittgensteinien se caractérise, selon Granger, par les trois traits suivants : a) il ne s’agit pas d’une comparaison explicite, car, contrairement à la *Bild*, qui est statique, il ne vise pas à montrer une *structure* ; b) le *Gleichnis* est dynamique, ce qu’il montre est un certain

---

<sup>739</sup> Voir 4.012, 4.015, 4.063 pour « métaphore » et 5.5563 où le terme est rendu par « ressemblance métaphorique » (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2002.). Sur ce point, la nouvelle traduction ne nous est malheureusement pas d’une grande aide, puisqu’elle adopte quatre termes différents pour traduire les quatre occurrences. « *Gleichnis* » est ainsi rendu par « image » pour 4.012, « analogie » pour 4.015, « métaphore » pour 4.063, et « semblant » pour 5.5563. La note à la proposition 4.012 souligne cette polysémie : « *Gleichnis*, qui désigne une image, une ressemblance, ou encore une métaphore, une analogie, c’est-à-dire une image fonctionnant sur le mode de la reproduction structurelle. » (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2021. p.122, n.2)

<sup>740</sup> Wittgenstein, *Remarques mêlées*, p.81.

<sup>741</sup> La comparaison avec l’inventivité proprement scientifique peut éclaircir ce point : lorsqu’il fait l’hypothèse d’un océan d’air pourvu d’un certain poids, Torricelli invente et découvre simultanément, et ne saurait faire l’un sans l’autre. Pour expliquer le problème rencontré par les fontainiers florentins, il fallait en effet inventer une manière de voir complètement nouvelle. Il semble que l’inventivité, comprise en ce sens, joue un rôle important dans tous les véritables coups de génie que compte l’histoire des sciences (chez Einstein notamment, lequel a produit des témoignages d’une valeur inappréciable sur la façon dont lui sont venues ses plus grandes idées, justement de manière non-langagière. Voir sur ce point Roman Jakobson, « Einstein et la science du langage », *Le Débat* 20, n° 3 (1982): 131, <https://doi.org/10.3917/deba.020.0131>.). De même, les difficultés philosophiques, du fait qu’elles tiennent à l’expression, nous obligent à tracer des voies nouvelles au sein de l’expression.

<sup>742</sup> Granger, « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein ». p.127.

mouvement. Ainsi, Wittgenstein suggère qu'une pâquerette ressemble plus à un pommier que la *Bild* du pommier, car elle a en commun avec lui un certain mouvement que Granger identifie comme la « "forme de vie" végétale<sup>743</sup> » ; c) Le *Gleichnis* présente une similitude de fonctionnement avec la phrase musicale : c'est un geste d'exécution ou d'expression qui ne correspond à aucun paradigme unique.

D'après Granger, cette ressemblance se déploie chez Wittgenstein selon trois registres principaux. Le premier registre consiste dans l'organisation de l'espace. On le trouve par exemple dans la métaphore récurrente du langage conçu comme labyrinthe, ou encore comme ville avec son dédale de ruelles anciennes et de faubourgs qui se sont rajoutés au fur et à mesure, sans unité architecturale ni plan d'urbanisme cohérent – désordre auquel les positivistes logiques aimeraient remédier. Granger relève ensuite le registre du tissage et du filage, qui s'avère décisif dans la compréhension de la manière dont nous pensons et exprimons la généralité. La métaphore de la corde fournit ainsi un modèle pour concevoir la façon dont tiennent nos concepts : la solidité de la corde ne provient pas en effet d'une seule fibre indestructible qui courrait sur toute sa longueur, mais du chevauchement et de l'intrication très étroite d'une multitude de minuscules brins. Le dernier registre privilégié par le *Gleichnis* wittgensteinien concerne enfin les rapports interpersonnels. Or, comme le souligne Granger, si de telles figures doivent en principe être évitées dans les sciences, elles sont nécessaires en philosophie. Le philosophe

ne peut se passer, pour faire apparaître et organiser les *significations* de l'expérience, des recours que lui procure l'usage d'une langue naturelle, à la foi langue et métalangue, et système pragmatique en même temps que syntactico-sémantique<sup>744</sup>.

Mais ces possibilités sont également porteuses de dangers car toutes les figures ne sont pas pertinentes. L'art difficile de l'expression philosophique consiste justement en partie à maintenir le cap entre ces deux exigences théoriquement opposées : d'une part l'usage nécessaire des figures, et d'autre part, la littéralité du concept<sup>745</sup>.

---

<sup>743</sup> Granger. p.128.

<sup>744</sup> Granger.p.132.

<sup>745</sup> Reste à savoir comment s'y prendre pour distinguer le pertinent du non-pertinent et maintenir ce cap difficile. Avant de conclure, Granger donne, mais sans développer, certaines indications dont on doit bien dire qu'elles restent assez maigres : privilégier les métaphores d'action et les métaphores mathématiques. Voir Granger. p.133.

L'usage wittgensteinien de la métaphore a aussi tout particulièrement retenu l'attention de Hans Blumenberg, chez qui on trouve des éléments d'analyse intéressants<sup>746</sup>. Pour Blumenberg, la métaphorologie (comprise comme l'étude philosophique des métaphores) est un élément essentiel de l'histoire des concepts, car on peut trouver dans tout discours philosophique les indices d'un travail sous-terrain et préconceptuel qui détermine et oriente les réponses et les systèmes auxquels il donne lieu<sup>747</sup>. Ces métaphores ne sont pas que des « vestiges dans le cheminement qui va du *mythos* au *logos*<sup>748</sup> » mais sont au contraire des « éléments constitutifs fondamentaux du discours philosophique, des “transferts” <Übertragungen> que l'on ne peut ramener à l'authentique, à la logicité<sup>749</sup> ». Parfois, le métaphorique n'est pas apparent, comme dans tel passage scolastique de Thomas, et néanmoins la terminologie purement conceptuelle de surface s'appuie sur un arrière-plan métaphorique que Blumenberg appelle « modèle implicatif<sup>750</sup> ». La métaphore que Blumenberg qualifie d'« absolue » est précisément celle qui « ne peut être résorbée dans la conceptualité<sup>751</sup> », et en cela la métaphorologie peut-être désignée comme une « théorie de l'inconceptuabilité<sup>752</sup> ». Blumenberg établit lui-même un lien<sup>753</sup> entre le concept de métaphore « absolue » et celui de symbole tel que le définit Kant au §59 de la *Critique de la faculté de juger*, lorsqu'il caractérise le beau comme symbole du bien moral<sup>754</sup>. Aucune intuition qui leur soit adéquate ne peut être fournie pour les Idées, et il n'est ainsi pas possible d'en avoir une connaissance objective. Il est cependant possible d'en produire une hypotypose au moyen de l'analogie<sup>755</sup>, en d'autres termes

---

<sup>746</sup> Voir Élise Marrou, « Autoportrait de Blumenberg en thérapeute viennois. De nobis ipsis silemus », *Archives de Philosophie* 79, n° 1 (2016): 109-20, <https://doi.org/10.3917/aphi.791.0109>. qui offre une introduction concise mais très complète à la lecture de Wittgenstein par Blumenberg.

<sup>747</sup> « Nous affirmons qu'il se trouve partout dans le discours philosophique des *indices* que dans des strates souterraines de la pensée, ces questions ont toujours reçu des réponses, des réponses qui certes ne sont pas formulées comme telles par les systèmes mais qui, en revanche, les déterminent et les colorent de manière implicite, et qui ont une présence et une efficacité structurante. » (Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. par Didier Gammelin, Problèmes et controverses (Paris: J. Vrin, 2006). p.14)

<sup>748</sup> Blumenberg. p.9.

<sup>749</sup> Blumenberg. p.10.

<sup>750</sup> Blumenberg. p.19.

<sup>751</sup> Blumenberg. p.12.

<sup>752</sup> Hans Blumenberg, *Naufrage avec spectateur: paradigme d'une métaphore de l'existence*, trad. par Laurent Cassagnau (Paris: l'Arche, 1994). p.108.

<sup>753</sup> Voir Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*. p.10-11 ou encore Blumenberg, *Naufrage avec spectateur*. p.114.

<sup>754</sup> « Toutes les intuitions que l'on soumet a priori à des concepts sont donc ou bien des *schèmes*, ou bien des *symboles* : les premiers contiennent des présentations directes du concept, les seconds des représentations indirectes. Les schèmes accomplissent cette opération de manière démonstrative, les symboles par la médiation d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques) » (Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alain Renaut (Paris: Flammarion, 2000). §59, p.341)

<sup>755</sup> « ainsi représente-t-on un Etat monarchique par un corps animé s'il est gouverné selon les lois internes du peuple, mais par une simple machine (comme par exemple un moulin à bras) s'il est gouverné par une volonté singulière absolue ». (Kant. p.341)

une représentation symbolique, et Kant remarque que de telles présentations, loin d'être exceptionnelles, abondent dans notre langue usuelle. Or, s'il va de soi que ce mode de présentation ne doit surtout pas être confondu avec le mode schématique qui permet une détermination théorique de l'objet, il permet néanmoins une « détermination pratique de ce que l'Idée de cet objet doit être pour nous et pour l'usage qui s'en peut faire en référence à une fin<sup>756</sup> ». En cela il est permis de qualifier de connaissance un tel mode de présentation, et c'est une telle connaissance que nous avons par exemple de Dieu.

Si Wittgenstein intéresse Blumenberg, ce n'est pas en tant qu'usager parmi d'autres de la métaphore. Tout comme Granger, Blumenberg considère que l'usage que fait Wittgenstein de cette figure est particulier et remarquable. On trouve bien sûr des métaphores importantes chez tous les grands philosophes, des métaphores qui, pour le dire dans les termes de Blumenberg, fournissent tout un modèle implicatif en vertu duquel certains concepts sont structurés<sup>757</sup>. La plupart du temps cependant, ces métaphores, quelle que soit leur importance, sont innocentes, voire même inconscientes. L'articulation entre métaphore et concept est parfois si étroite que certains auteurs n'ont probablement même pas conscience de l'existence et de la fonction d'un tel modèle implicatif. Or, l'usage wittgensteinien de la métaphore indique qu'il est au contraire parfaitement conscient d'une telle articulation, et c'est avant tout cette articulation elle-même qui trouve son expression dans la métaphorique de Wittgenstein. Il convient donc de tirer toutes les conséquences d'un fait par ailleurs reconnu explicitement par l'auteur lui-même : « 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<sup>758</sup> ». Wittgenstein ne saurait dire plus clairement que toute sa métaphorique concerne la question des limites du langage : son recours à la métaphore n'est pas dupe des limites de la métaphore, et en un certain sens, toutes les métaphores de Wittgenstein à ce sujet ne font qu'exhiber leur insuffisance, et en tout premier lieu celle de l'échelle, qui soulève tant de perplexités.

---

<sup>756</sup> Kant. p.342.

<sup>757</sup> Il est clair qu'une métaphore comme celle du rocher absolument stable sur lequel on pourrait construire un édifice solide joue, entre autres, un rôle capital chez Descartes et il n'y a guère de philosophe de quelque envergure chez qui on ne puisse identifier deux ou trois métaphores directrices de ce genre.

<sup>758</sup> *Conférence sur l'éthique*, in Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. p.147.

Selon Blumenberg, la métaphorique wittgensteinienne de l'échelle a un rapport avec celle de Nicolas de Cues, et leur rapprochement lui paraît éclairant. À travers la métaphore du cercle de rayon infini, le Cusain tâche de « rendre accessible l'« expérience » de la transcendance comme limite de la possibilité théorique<sup>759</sup> ». Le procédé appartient à l'espèce de métaphore que Blumenberg qualifie d'« explosive ». Blumenberg explicite son fonctionnement en indiquant qu'

elle entraîne l'intuition dans un *processus* dans lequel celle-ci parvient dans un premier temps à suivre (par exemple penser le rayon d'un cercle double et ensuite de plus en plus grand) mais dès qu'elle est arrivée à un certain point, elle doit abandonner (par exemple : penser le rayon le plus grand ou le rayon infini d'un cercle), et cet abandon est compris comme une manière de s'« abandonner ». Ce dont il s'agit ici est, pour ainsi dire, de rendre la transcendance « éprouvable » (*erlebbbar*)<sup>760</sup>.

La métaphore explosive est par essence dysfonctionnelle. Il n'est pas difficile de voir en quoi la métaphore de l'échelle correspond bien à cette catégorie : l'usage de l'échelle implique un cheminement, à commencer par celui qui consiste à passer d'un barreau à un autre, cheminement que l'intuition peut suivre jusqu'à un certain point. Le rejet de l'échelle constitue ce geste critique où, pour renchérir sur la métaphore de l'abandon, il s'agit tout autant d'abandonner l'échelle que, pour l'intuition, de s'abandonner elle-même dans ce geste explosif. Mais le rapprochement ne s'arrête pas là. Juste après nous avoir incité à rejeter l'échelle, Wittgenstein profère l'injonction au silence de la proposition 7. Or, précisément à partir de son analyse du Cusain, Blumenberg distingue entre être muet (*Stummheit*) et faire silence<sup>761</sup> (*Verstummen*), ou encore entre « mutisme » et « amuïssement »<sup>762</sup>. Il faut expliquer cette différence en suivant l'analyse de Blumenberg<sup>763</sup>. Il y aurait chez Nicolas de Cues une tentative, d'ailleurs pas nécessairement consciente, de résoudre le conflit scolastique entre rationalité et transcendance, induit notamment par le fait que penser Dieu, c'est toujours penser le non-pensable<sup>764</sup>. En réaction contre la « praxis théorique » impuissante et paradoxale incarnée par Anselme ou Thomas, la mystique, le nominalisme et la *Devotio moderna* ont pour point commun « le renforcement du langage négatif<sup>765</sup> ». Il y a néanmoins dans le langage mystique

---

<sup>759</sup> Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. par Marc Sagnol et al., Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1999). p.554-555.

<sup>760</sup> Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*. p.158.

<sup>761</sup> Blumenberg. p.157.

<sup>762</sup> Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*. p.554.

<sup>763</sup> Les lignes qui suivent synthétisent partiellement le chapitre difficile et foisonnant que Blumenberg consacre au Cusain : « Nicolas de Cues : le monde comme autolimitation de Dieu », dans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*. p.546-623.

<sup>764</sup> Un tel conflit est déjà parfaitement visible dans la preuve de Saint Anselme, s'il est vrai que selon ce raisonnement, Dieu est à la fois ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand et ce qui est toujours plus grand que tout ce que l'on peut concevoir.

<sup>765</sup> Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*. p.553.

une « négativisation » à laquelle le Cusain, si l'on suit Blumenberg, refuse de collaborer. Nicolas de Cues propose au contraire une sorte d'usage positif qui se manifeste dans la manière dont il ressaisit la preuve ontologique d'Anselme, et qui aboutit à la *coincidentia oppositorum*.

Grâce à elle, écrit Blumenberg, les antithèses logiques se transforment en éléments de la langue liée au monde, qui permettent d'aller justement au-delà du lien au monde parce qu'ils nient leurs contenus évidents. Dans un tel procédé, la langue est un médium qui ne peut être mis en rapport avec la vérité que s'il se considère lui-même comme provisoire et aspire constamment à son autodépassement (*Selbstaufhebung*)<sup>766</sup>.

Il ne s'agit nullement ici d'exalter avec une forme de complaisance l'impuissance du langage, mais de proposer une sorte d'expérimentation systématique des limites du transcendant. La théologie négative conduit effectivement à se demander à quoi bon parler, puisque parler de Dieu n'est ni nécessaire ni possible. Au contraire, la méthode du Cusain conduit, via l'exploration de certaines métaphores bien particulières, et notamment celles que Blumenberg qualifie d'« explosives », à éprouver la transcendance. Blumenberg va plus loin en suggérant que Wittgenstein a identifié lucidement ce que Nicolas de Cues ne faisait que pressentir :

Ce n'est qu'avec la métaphore du rejet de l'échelle de Wittgenstein qu'est définitivement éliminé le résidu scolastique que le Cusain ne distinguait pas encore : la coordination entre transcendance linguistique et transcendance mondaine ; seule la transcendance linguistique conduit véritablement *dans* le monde<sup>767</sup>.

On voit ainsi que le fait que le *Tractatus* débute par des considérations générales sur le monde ne doit rien au hasard. La métaphore de l'échelle nous incite à relire ou à réévaluer tout l'ouvrage en tant que celui-ci se présente, dès la première proposition, comme un livre à propos du monde. Comme l'écrit Elise Marrou, « la rhétorique du *Tractatus* culmine dans une métaphorique qui fait implorer la facture des traités classiques, et révèle que le concept de monde n'était, dans les termes de Wittgenstein, qu'un pseudo-concept<sup>768</sup> ». Autrement dit, le *Tractatus* imite les traités traditionnels pour mieux en faire implorer le modèle et les présupposés. C'est en ce sens que le *Tractatus* se présente, d'après le terme employé par Eli Friedlander, comme un ouvrage « apocalyptique », ce terme pouvant être pris ici selon son double sens : d'une part comme opérant une révélation, d'autre part comme témoignant de la fin du monde en tant que concept, à travers un geste spectaculaire et apparemment autodestructeur qui ressemble à un cataclysme. Seule une métaphore « explosive » comme celle de l'échelle peut rendre compte de ce caractère apocalyptique du livre lui-même :

---

<sup>766</sup> Blumenberg. p.554.

<sup>767</sup> Blumenberg. p.556.

<sup>768</sup> Marrou, « Autoportrait de Blumenberg en thérapeute viennois. De nobis ipsis silemus ». p.112.

Le *Tractatus*, est un livre impossible. D'un point de vue logique, le *Tractatus* n'existe pas. [...] Une œuvre impossible doit nécessairement avoir une illusion de consistance. C'est là une première raison pour laquelle il est nécessaire que le *Tractatus* soit écrit. Il n'existe pas dans le domaine de la pensée ; il a une existence fictionnelle ou littéraire<sup>769</sup>.

C'est cette troublante nécessité que la métaphore de l'échelle exprime. Wittgenstein a lui-même suggéré que le *Tractatus* comportait une partie non-écrite, justement la plus importante. Mais la manifestation de ce qui n'est pas écrit rend nécessaire l'existence d'un écrit, dont la déficience n'est pas un problème mais possède une signification philosophique déterminée. En donnant cette illusion de consistance à l'œuvre impossible, le texte est en effet semblable aux barreaux d'une échelle pourvu qu'on considère cette échelle dans les limites du processus métaphorique et non d'après les propriétés d'une échelle réelle. La force de l'échelle métaphorique est justement de permettre ce que ne permettrait pas une échelle réelle : avec cette dernière, il faut rendre compte de la solidité de chacun des barreaux qui nous a permis de grimper, et en cela, l'échelle ne peut jamais être rejetée au sens où Wittgenstein nous demande de la rejeter, en n'y voyant, mais après coup, qu'une illusion de sens. Et c'est aussi précisément pour cela qu'un texte est nécessaire : car l'illusion dont il s'agit de prendre conscience concerne le sens.

Il se trouve que, pour bien faire comprendre la nature et le fonctionnement d'une telle métaphore, Friedlander la compare justement avec le soleil de la *République*. Dans notre perspective, il va de soi qu'un tel rapprochement ne doit rien au hasard mais était pour ainsi dire nécessaire. La brève analyse qu'il en produit éclaire d'une façon frappante le caractère énigmatique de l'échelle, car la métaphore du soleil est elle aussi du genre « apocalyptique » : la pleine lumière de la vérité, si jamais une telle chose était possible, nous éclairerait de telle sorte que c'est cela même que nous voulions éclairer par elle qui s'avèrerait sans consistance : « Le soleil de Platon, s'il se levait tout à fait, illuminerait la disparition du sol sur lequel nous voulions nous tenir à sa lumière<sup>770</sup> ». Pour le dire autrement : la pleine lumière du Bien détruirait en fait ce que nous voulions éclairer par son moyen, et c'est peut-être aussi en ce sens-là qu'il faut comprendre le rejet de l'échelle. L'échelle est moins ce dont nous nous débarrassons parce que nous n'avons plus besoin que ce qui, de fait, disparaît lorsque son illusion de consistance s'est dissipée. Néanmoins, une forme d'épreuve directe du non-sens est nécessaire, et c'est précisément cette nécessité paradoxale que la métaphore de l'échelle exprime : car l'échelle est

---

<sup>769</sup> Eli Friedlander, *Signs of sense: reading Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001). p.13-14.

<sup>770</sup> Friedlander. p.13.

bien cet objet qui, d'absolument nécessaire, devient tout d'un coup absolument inutile. La métaphore est « explosive » au sens de Blumenberg en ceci qu'il est impossible d'en reconstituer une structure logique qui tienne la route. D'un point de vue logique, cette métaphore ne fonctionne pas, de même que l'analogie du bien est « intenable » : c'est que l'indicible se dit analogiquement par la déficience de l'analogie. Or, si elle ne peut faire sens par sa structure logique, cela signifie que la métaphore philosophique ne doit pas être appréhendée statiquement, mais toujours dynamiquement. La métaphore ne doit pas être interprétée d'après un isomorphisme associant tel terme à tel terme, reconduisant une illusion référentielle, mais elle conduit à faire une certaine expérience de pensée. L'épreuve supposée par la structure du *Tractatus* implique de fait un certain cheminement. On n'en vient pas à se déprendre d'une illusion par une illumination soudaine, mais par un travail qui ne peut avoir d'autre point de départ que cette illusion même – il s'agit au moins ici, semble-t-il, d'une nécessité logique. Il faut rendre compte du cheminement du non-sens (illusion du sens) vers le sens, mais, pour user nous aussi d'une métaphore, ce cheminement ne peut être une téléportation : l'élucidation suppose une certaine progression continue. Or, c'est le dynamisme d'un tel processus, et non une structure logique statique, qui donne son sens philosophique à la métaphore. La métaphore philosophique n'a de sens conceptuellement qu'en vertu de ce qu'elle effectue. Or, elle serait inefficace si elle se plaçait d'emblée dans le champ de la rationalité et du sens : le cheminement hors de la caverne commence dans l'obscurité<sup>771</sup>. Comme le dit Wittgenstein, il est absolument inutile de répéter une chose à quelqu'un qui est convaincu du contraire, car ce qui importe est de lui faire changer de regard. Si le *Tractatus* fait un usage du non-sens, ce n'est donc pas en tant que les propositions qu'il contient seraient des sortes de demi-non-sens, car, comme Wittgenstein le dit très clairement, soit une proposition a un sens, soit elle n'en n'a pas, et lorsque c'est le cas, ce n'est pas son sens qui est dépourvu de sens. Mais il y a bien une effectivité philosophique du *Tractatus* en tant qu'il relève du pur non-sens, et pour cela, il convient de quitter la perspective des propositions pour passer à celle du livre dans son intégralité. Les propositions sont bien des non-sens, mais leur succession organise un cheminement qui constitue leur sens métaphorique et dont la clef nous est donnée par l'image de l'échelle. Or, sur ce point, c'est bien l'iconicité de l'image qui est philosophiquement active.

---

<sup>771</sup> On peut aussi rappeler le principe aristotélien selon lequel ce qui est le plus clair pour nous n'est pas le plus clair en soi. Mais c'est par ce qui est le plus clair pour nous qu'il faut commencer pour cheminer vers ce qui est le plus clair en soi.

### III.D.3 – Mythes

Le mythe est le troisième et dernier élément du dispositif analogique. Le rattachement du mythe à ce dispositif peut ne pas sembler tout à fait évident. Cependant, nous allons montrer que, même si le déchiffrement allégorique du mythe n'est pas possible, la structure analogique reste fondamentale pour appréhender sa constitution. De ce point de vue, il existe bien une continuité analogique du paradigme au mythe, en passant par la métaphore et l'allégorie.

Si les mythes sont omniprésents chez Platon, on ne trouve apparemment pas de mythes à proprement parler chez Wittgenstein – raison pour laquelle cette section sera surtout consacrée à Platon. La notion apparaît d'ailleurs presque toujours dans un contexte défavorable chez Wittgenstein, puisqu'il qualifie de « mythe » ou de « mythologie » les conceptions erronées qui sont à l'origine des pseudo-problèmes philosophiques. Cependant, nous avons vu que Wittgenstein appréciait tout particulièrement les mythes platoniciens, qu'il les préférait même à la fin de sa vie à tout ce que l'on peut trouver dans les dialogues, et nous savons par ailleurs quelle importance il attache à l'élément mystique. Enfin, certaines des analogies employées par Wittgenstein ne sont pas sans comporter une dimension narrative qui les rapproche, dans une certaine mesure bien sûr, du mythe. Dans son principal ouvrage sur les mythes platoniciens, Luc Brisson est ainsi saisi d'un étrange – mais significatif – enthousiasme à la pensée de Wittgenstein dont les liens avec la philosophie de Platon telle qu'elle s'exprime dans un certain usage des mythes lui semblent évidents :

Chez Wittgenstein, le discours philosophique se clôt sur le silence de la foi, alors que chez Platon il est encore bruisant de cette parole qui vient des dieux et que partagent tous les citoyens. Il n'en reste pas moins que Wittgenstein est un lointain neveu de Platon, qui exprime sous une forme extrémiste· une position dont on trouve l'origine chez son ancêtre<sup>772</sup>.

De tous les éléments que nous avons examinés à partir de nos trois dispositifs stylistiques, le mythe est en apparence le plus marginal et le plus suspect. L'un explique peut-être l'autre : si le mythe semble si marginal, c'est peut-être parce qu'il a très tôt éveillé la suspicion des philosophes. Mais cette marginalité n'est sans doute qu'apparente : le mythe, comme on va le voir, a moins été évité que dissimulé. La façon dont Platon l'exhibe de façon si ostentatoire est exceptionnelle, et on ne trouve guère une telle manifestation en dehors de la tradition platoniste. Par ailleurs Platon présente une autre spécificité tout à fait remarquable : tandis que de nombreux philosophes utilisent des mythes qu'ils empruntent à la tradition, Platon est aussi un

---

<sup>772</sup> Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma les mythes*, Ed. rev. et mise à jour, Textes à l'appui. Série Histoire classique (Paris: La Découverte, 1994). p.110.

créateur de mythes, et une partie non négligeable des mythes importants présents dans les dialogues sont de son invention. Néanmoins, le statut de ces mythes ainsi que leur fonction paraissent très difficile à déterminer. Si le mythe appartient par sa structure au dispositif analogique, l'usage qu'en fait Platon le rattache également au dispositif ironiste<sup>773</sup>. Quelle est la portée des affirmations énoncées dans le cadre du récit mythique ? Quelle est la valeur des enseignements suggérés par le mythe ? A-t-il une fonction argumentative distincte ou complémentaire de l'examen dialectique en bonne et due forme ? À travers le récit mythique, l'intention de Platon est plus que jamais fuyante, comme si l'auteur avait trouvé là un moyen d'affirmer comme à demi-mot, indirectement et de façon imagée, ce qui ne peut être communiqué. Le mythe produit bien des effets ironistes en ceci qu'il manifeste l'« imprécision prudente de la pensée volontairement maintenue en deçà de la franche affirmation<sup>774</sup> ».

### III.D.3.a – La dualité *muthos/logos* en question

Plus personne – ou presque – ne conteste aujourd'hui l'importance conceptuelle des mythes platoniciens<sup>775</sup>. Il n'y a cependant pas si longtemps – car qu'est-ce qu'un siècle en philosophie ? – Louis Couturat défendait dans sa thèse latine *De Mythis platoniciis* une conception privant les mythes platoniciens de toute signification sérieuse<sup>776</sup>. Le principe est à peu près le suivant : si c'est bien à Platon que revient le mérite d'avoir sorti la pensée grecque de l'ornière irrationaliste, alors les mythes que l'on trouve dans son œuvre ne sauraient véhiculer ses conceptions les plus importantes. Bien au contraire, ces derniers ne seraient que des jeux parodiques. Or un tel parti pris, trop schématiquement positiviste, paraissait déjà

---

<sup>773</sup> Rappelons que la distinction que nous faisons entre ces différents dispositifs est purement théorique.

<sup>774</sup> Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire* (Paris: Alcan, 1930). p.36.

<sup>775</sup> Ce qui n'implique pas en revanche, comme nous allons le voir, que les interprètes seraient tout à fait à l'aise avec le mythe. Si l'importance des mythes platoniciens n'est plus aujourd'hui sérieusement contestée, leur fonction exacte ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les commentateurs, et certaines lectures tendent encore à en minimiser le rôle et la valeur. Nous verrons que de ce point de vue, le mythe résiste encore aux efforts d'interprétation, et que son irruption en pleine dialectique continue d'embarrasser. Une lecture de Platon par ailleurs aussi pénétrante que celle de Monique Dixsaut peine à lui attribuer la place qui lui revient parmi les *logoi* platoniciens (de son propre aveu : « Si l'esprit est rétif quand il s'agit du mythe (le mien l'est à coup sûr), c'est qu'il pressent une sorte d'incompatibilité entre ses exigences légitimes et ce à quoi il a affaire ». Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'Âme*, Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 2 (Paris: Vrin, 2013). p.245.)

<sup>776</sup> Louis Couturat, *De Platoniciis mythis: thesim Facultati litterarum Parisiensi*, 1896, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k678301>.

inadmissible à Victor Brochard qui remarquait, à propos de Platon, qu'« un philosophique ennemi absolu des mythes ne fait pas tant de mythes<sup>777</sup> », même pour amuser la galerie.

Brochard se fonde sur un premier argument qui est que bon nombre de mythes platoniciens abordent des thèmes majeurs, notamment celui de la vie future, dont les implications morales sont décisives<sup>778</sup>. Un autre argument mis en avant par Brochard tient à la conception platonicienne de la connaissance :

les mêmes raisons qui, dans sa métaphysique, l'obligent à placer le devenir à côté de l'être, le contraignent, dans sa théorie de la connaissance, à placer l'opinion vraie à côté de la science. Il y a un probabilisme platonicien qui fait partie du système au même titre que la philosophie du devenir, au même titre que la théorie même de la science. [...] Si telle est la place faite à la probabilité dans le dogmatisme platonicien, le rôle du mythe s'explique tout naturellement. Le mythe est l'expression de la probabilité<sup>779</sup>.

Selon la lecture de Brochard, le mythe est donc la forme que la pensée philosophique ne peut que prendre lorsqu'elle se trouve dans l'obligation d'expliquer le monde sensible soumis au devenir. En cela, les mythes platoniciens ne sont pas à rejeter ou à considérer comme de purs et simples divertissements : ils font partie intégrante du « système » de Platon.

Le problème est que Platon lui-même ne facilite guère la tâche d'une interprétation univoque de son recours aux mythes. Si la plupart des historiens des idées s'accordent sur le fait que Platon a joué un rôle décisif dans l'affranchissement du *logos* par rapport au *muthos*<sup>780</sup>,

---

<sup>777</sup> Victor Brochard, « Les mythes dans la philosophie de Platon », in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, quatrième (Paris: Vrin, 1974), 46-59. p.49.

<sup>778</sup> « Il est impossible, écrit Brochard, de n'être pas frappé du ton grave et presque religieux qu'il [Platon] prend naturellement quand il s'explique sur ces grands sujets. »

<sup>779</sup> Brochard, « Les mythes dans la philosophie de Platon ». p.53.

<sup>780</sup> Voir notamment Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Collection tel 212 (Paris: Gallimard, 1992). Ou encore le dernier chapitre de Jean-Pierre Vernant, « Mythe et pensée chez les grecs », in *Œuvres: religions, rationalités, politique*, Opus (Paris: Éd. du Seuil, 2007), 241-614. Ainsi que Jean-Pierre Vernant, « Mythe et société en Grèce ancienne », in *Œuvres: religions, rationalités, politique*, Opus (Paris: Éd. du Seuil, 2007), 615-812. Vernant montre bien que ce n'est que rétrospectivement que le mythe s'est défini par une double opposition : vis-à-vis du réel d'une part (il est fiction), et du rationnel d'autre part. Cette double opposition, conquise de haute lutte par les « présocratiques », est confirmée et consolidée par Platon avant d'être entérinée par Aristote (ce qui ne veut pas dire que le mythe disparaît de la philosophie, puisqu'il reste justement très actif dans la lignée du platonisme). Selon Vernant, cette évolution tient à certains facteurs historiques précis, et notamment à la diffusion de l'écriture : « Dans et par la littérature écrite s'instaure ce type de discours où le *logos* n'est plus seulement la parole, où il a pris valeur de rationalité démonstrative et s'oppose, sur ce plan, tant pour la forme que pour le fond, à la parole du *muthos*. [...] Par les possibilités qu'elle offre d'un retour au texte en vue de son analyse critique, la lecture suppose une autre attitude d'esprit, plus détachée et en même temps plus exigeante, que l'écoute de discours prononcés. [...] En renonçant volontairement au dramatique et au merveilleux, le *logos* situe son action sur l'esprit à un autre niveau que celui de l'opération mimétique (*mimèsis*) et de la participation émotionnelle (*sumpatheia*). » (Vernant. p.767-768). Karl Reinhardt fait un constat du même genre, même s'il envisage des facteurs plus larges et nombreux : « Le mythe grec mourut dans la jeunesse de Platon. L'entendement qui s'éleva sur le monde et les dieux, l'art qui s'éleva sur le culte, l'individu qui s'éleva sur l'État et les lois, tous ont détruit

la façon dont il réintroduit le mythe au cœur même de la dialectique est d'autant plus délicate à interpréter. S'il est vrai que Platon a fait changer le sens du terme grec *muthos* pour lui donner le sens qui est le nôtre aujourd'hui<sup>781</sup>, c'est avant tout par constitution du *logos* philosophique et par distinction et opposition vis-à-vis de lui. Ces termes restent toutefois très ambivalents. Nous avons rappelé l'extraordinaire polysémie du terme « λόγος ». Celui-ci peut désigner à la fois la raison, ou le raisonnement, et le langage en général, ainsi que les énoncés, les discours, etc. Cette polysémie est à l'origine d'une première ambiguïté dans la mesure où : 1) en tant que raisonnement, le *logos* s'oppose au récit imaginaire qu'est le *muthos* ; mais 2) en tant que récit, le *muthos* est toujours un certain *logos*, c'est-à-dire un énoncé, un discours, un entrelacement de noms et de verbes. Or cette ambiguïté est explicite dans le texte platonicien qui, tantôt caractérise le *muthos* comme un *logos*<sup>782</sup>, tantôt les oppose<sup>783</sup>. Le fait est qu'avant d'être un producteur de mythes, Platon en est un critique sévère. D'un côté, Platon ne cesse de mettre en avant la dialectique et l'examen « rationnel », c'est-à-dire ne cesse de défendre un *logos* que nous avons du mal à concevoir autrement que comme la raison affranchie de l'imagination et de la sensibilité. Mais d'un autre côté, non seulement Platon recourt à des mythes, mais il constitue même en un certain sens un genre littéraire à part, car le mythe platonicien « ne se confond ni avec les récits de la mythologie grecque, ni avec les histoires légendaires telles qu'elles nous ont été léguées par Homère, Hésiode, les tragiques ou les poètes orphiques<sup>784</sup> ». Un tel genre n'est cependant guère unifié, et de fait, le mythe platonicien se présente sous des formes diverses. On peut néanmoins, en suivant Geneviève Droz, tâcher d'en identifier les cinq caractéristiques suivantes<sup>785</sup> : 1) *C'est un récit fictif* (le mythe présente une action avec des personnages, forme narrative qui le distingue de la métaphore, de l'allégorie, du paradigme) ; 2) *Il rompt avec la démonstration dialectique* (le mythe se présente comme une rupture de discours, un passage de l'abstrait à l'imagé) ; 3) *Il n'est pas une méthode de recherche du vrai mais un exposé des vraisemblances*. 4) *Il prétend moins à la vérité qu'au sens* (il a un sens caché et appelle à être interprété, déchiffré – mais ce point semble contradictoire avec l'idée qu'il serait pédagogique, le mythe n'étant en fait pas plus simple et facile que la dialectique) ;

---

le monde mythique. » (Karl Reinhardt, *Les mythes de Platon*, trad. par Anne-Sophie Reineke, Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 2006). p.22).

<sup>781</sup> « Avant Platon, *muthos* n'est qu'un autre nom de la parole, avec cette nuance que le terme désigne souvent la parole publique et pourvue d'une autorité fondée sur le rang du personnage qui la profère » (Dixsaut, *Platon et la question de l'Âme*. p.246).

<sup>782</sup> Par exemple en *République*, II, 376e – 377a.

<sup>783</sup> Par exemple *Phédon*, 61b.

<sup>784</sup> Geneviève Droz, *Les mythes platoniciens*, Points Sagesses 43 (Paris: Éd. du Seuil, 1992). p.10.

<sup>785</sup> Droz. p.10-13.

5) *Il est implicitement pédagogique de deux manières* : a) il soulage l'interlocuteur en difficulté ; b) il rend meilleur, produit une conversion, c'est un « stimulant moral ». Si ces différentes caractéristiques semblent bien rendre compte d'une certaine unité derrière l'apparente diversité des mythes de Platon, le problème est qu'il semble tout faire par ailleurs pour brouiller les pistes et laisser le lecteur dans la perplexité vis-à-vis de la valeur et de l'importance de ces récits. Selon les circonstances, Platon présente en effet ses mythes comme<sup>786</sup> : affabulation quasi mensongère, jeu pour les enfants<sup>787</sup>, conte de vieille femme<sup>788</sup>, délassément<sup>789</sup>, astuce pédagogique<sup>790</sup>, parole sacrée des Anciens<sup>791</sup>, croyance moralement efficace<sup>792</sup>, bonne approximation du vrai<sup>793</sup>, fiction hypothétique vraisemblable, ou encore conviction religieuse.

### III.D.3.b – Trois ambivalences du mythe platonicien : vérité, vérifiabilité, argumentativité.

Lorsqu'il analyse la critique platonicienne du mythe, Luc Brisson en dégage trois motifs principaux<sup>794</sup>. Cette tripartition est intéressante : légèrement dysfonctionnelle, elle met bien en évidence la difficulté à appréhender le rapport de Platon au mythe. Si elle ne résout pas les tensions à l'œuvre dans le mythe platonicien, elle a au moins le mérite de les rendre clairement visibles, raison pour laquelle nous pouvons la prendre comme point de départ ici. Cela nous permettra par ailleurs de mieux situer les enjeux de la discussion qui peut être reconstituée sur ce point entre Brisson et Dixsaut.

La critique platonicienne du mythe s'attacherait ainsi à la mise en évidence de trois défauts principaux : 1) soit le mythe est un discours faux, ou plutôt indifférent au vrai ; 2) soit le mythe est invérifiable ; 3) soit le mythe n'est pas argumentatif car il ne s'adresse pas à la partie rationnelle de l'âme.

---

<sup>786</sup> D'après la liste établie par Droz.

<sup>787</sup> *Protagoras* 320c 2-4 ; *République*, II, 377c 2-4 ; *Lois*, X 887d 2-3.

<sup>788</sup> *Gorgias* 527a 5-6, *République*, 350e 2-4

<sup>789</sup> *Timée*, 59c-d.

<sup>790</sup> *Politique*, 275b.

<sup>791</sup> *Philèbe* 16c 7-8 ; *Phèdre* 274c 1-3.

<sup>792</sup> *République* 621 c.

<sup>793</sup> *Gorgias* 523a.

<sup>794</sup> Voir Luc Brisson, « L'attitude de Platon à l'égard du mythe », in *Introduction à la philosophie du mythe*, Essais d'art et de philosophie (Paris: J. Vrin, 1995). Et Brisson, *Platon, les mots et les mythes*.

Ces trois items rendent déjà inopérante la distinction *muthos/logos*. Du moins, la critique du mythe ne peut se contenter de renvoyer au *muthos* comme à l'autre du *logos*. Dans la *République* (376d), Socrate distingue explicitement deux *logoi* : le discours vrai et le discours faux. On ne peut donc pas simplement opposer le *muthos* au *logos* d'après le critère vrai/faux : être faux n'empêche pas le *muthos* d'être un *logos* en ce sens-là. Par ailleurs, si Socrate caractérise parfois le mythe comme discours faux<sup>795</sup>, ce n'est pas tant, comme nous allons le voir, la fausseté du mythe qui pose problème, mais plutôt son caractère illusoire et trompeur. Ainsi, le reproche adressé par Socrate à Homère et Hésiode est de ce point de vue aussi clair que surprenant : « Ce qu'il faut, dis-je, d'abord et par-dessus tout leur reprocher, c'est-à-dire le fait que l'on y mente d'une manière qui ne convient pas<sup>796</sup> ». La dénonciation de la fausseté du mythe est systématiquement ambivalente chez Platon. Ainsi, à propos des histoires racontées aux enfants, Socrate, tout en regrettant leur caractère inapproprié, concède toutefois qu'« il s'y trouve du vrai »<sup>797</sup> (377a). Par ailleurs, dans la suite de ce passage, Socrate indique on ne peut plus clairement que ce n'est pas leur fausseté qui motive la censure des mythes homériques et hésiodiques, car « même si c'était vrai, je ne croirais pas qu'il convienne de les raconter à la légère à ceux qui sont dépourvus de jugement et qui sont jeunes » (378a). En fait, il semble que le mythe soit moins le discours faux que le discours dont la vérité strictement comprise comme la correspondance à des faits est indifférente. Socrate le dit clairement : ce qui importe, ce n'est pas que les mythes soient vrais, mais qu'ils soient beaux/bons (*kalos* – 377c). Il y a donc bien de ce point de vue un « bon usage du discours faux<sup>798</sup> ».

Le caractère invérifiable du mythe semble quant à lui bien établi. Brisson considère que cela tient à son objet :

Le mythe est un discours invérifiable, car son référent se situe soit à un niveau de réalité inaccessible aussi bien à l'intellect qu'aux sens, soit au niveau des choses sensibles, mais dans un passé dont celui qui tient ce discours ne peut faire l'expérience directement ou indirectement<sup>799</sup>.

Brisson attire l'attention sur la distinction très claire établie dans le *Timée* entre ces deux régimes de discours. Évoquant la cité décrite par Socrate dans la *République*, Critias annonce que le discours qu'il va tenir la transposera dans la réalité : « Les citoyens et la cité qu'hier tu

---

<sup>795</sup> Voir par exemple *République*, 522c.

<sup>796</sup> *République*, 377d.

<sup>797</sup> Il fait la même concession dans le *Phèdre*, 265b.

<sup>798</sup> Pour reprendre le titre d'un article de Jean-François Pradeau. Voir Jean-François Pradeau, « Le bon usage du discours faux : les mythes », in *Lire Platon*, éd. par Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Paris: Presses Univ. de France, 2008), 77-82.

<sup>799</sup> Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. p.126-127.

nous décrivais comme en un mythe, aujourd'hui, nous les [26d] transférerons ici dans la réalité<sup>800</sup> ». On relèvera le « comme en un mythe », qui établit un nouvel échelon intermédiaire entre le mythe proprement dit et le discours véridique, et qui tient à la spécificité du projet socratique à l'œuvre dans la *République*, à savoir dépeindre une cité non réelle, et cependant désirable et possible . À ce titre, Socrate en approuve l'énonciation, car « le fait que ce n'est pas une fiction mythique, mais un discours vrai, présente sûrement une très grande importance » (26e). En revanche, le récit de Timée est un mythe. Son objet est en effet la mise en ordre du monde et la nature de l'homme. Or il apparaît qu'il ne peut y avoir à ce sujet un discours véridique, mais seulement un discours vraisemblable :

D'un côté donc, tout discours qui porte sur ce qui demeure, sur ce qui est stable et translucide pour l'intellect, ne doit en rien manquer d'être stable et inébranlable, pour autant qu'il est possible et qu'il convient à un discours d'être irréfutable et invincible ; d'un autre côté, tout discours qui porte sur ce qui est la copie de ce dont on vient de parler, parce qu'il s'agit d'une copie, entretient avec la première espèce de discours [29c] un rapport d'image à modèle. Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. Si donc, Socrate, en bien des points et sur bien des questions – les dieux et la génération de l'univers –, nous nous trouvons dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tout point soient totalement cohérentes avec elles-mêmes et parfaitement exactes, n'en sois pas étonné. Mais, si nous proposons des explications qui ne sont pas des images plus infidèles qu'une autre, il faut nous en contenter, en nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges [29d] sommes d'humaine nature, de sorte que, si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin.

Brisson suggère que ce caractère invérifiable du mythe explique la légèreté avec laquelle Platon l'introduit souvent comme un simple jeu, un amusement<sup>801</sup>, un délassement. Cela conduit toutefois à minimiser l'importance du mythe. Or, c'est précisément parce que le mythe, même invérifiable, déploie certains effets, qu'il constitue pour Platon à la fois un danger, et, comme on va le voir, une ressource essentielle. Ceci dit, il n'est pas non plus certain que la distinction vérifiable/invérifiable soit la plus à même de distinguer ce qui sépare la fable et *logos* philosophique, car s'il est vrai que le mythe est effectivement invérifiable, la vérifiabilité du *logos* philosophique ne va pas tout à fait de soi. Pour le dire, Brisson s'appuie en effet sur les réalités intelligibles, dont le caractère est évidemment problématique, même aux yeux de Platon, comme l'indiquent les difficultés du *Parménide*. Lorsque Brisson s'appuie sur une telle distinction, il va, selon Dixsaut, trop vite en besogne, car

croire que la vérité d'un *logos* résulte d'une vérification, c'est-à-dire d'une *adéquation* à une réalité intelligible ou sensible ou à un discours vrai, c'est introduire les redoutables problèmes posés par cette notion : quelle valeur accorder aux instruments responsables de la saisie supposée directe de l'objet ? à quoi confier la vérification de cette adéquation (la vérification de la vérification) ? et ainsi de suite, tout

---

<sup>800</sup> Critias poursuit : « nous supposerons que cette cité est l'Athènes ancienne et les citoyens auxquels tu songeais nous dirons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre. Sur tous les points, il y aura accord, et nous ne détonnerons point en disant que ce sont bien eux qui existèrent en ce temps-là. »

<sup>801</sup> Voir par exemple *Phèdre*, 276e, l'un des passages où il est question de s'amuser en des discours (ἐν λόγοις παίξειν).

droit vers le « troisième homme »... Être vérifiable n'est pas pour Platon le critère de la vérité d'un *logos* dialectique, qui n'est vrai qu'à la condition de porter sur des êtres existents vraiment, et que seule la dialectique, et pas une intuition, saisit et définit – définir et non pas « vérifier »<sup>802</sup>.

Nous avons bien vu en effet que la question de la vérification se pose déjà dans toute son acuité au niveau des paradigmes. Insister sur le caractère invérifiable du mythe ne doit donc pas nous conduire à considérer comme allant de soi la vérifiabilité du *logos*. C'est la raison pour laquelle Dixsaut trouve plus pertinent de déplacer le point de vue de la *vérité* vers le *sens* : « pouvoir être interprété et devoir l'être pour être compris est ce qui oppose radicalement le *muthos* au *logos*<sup>803</sup> ». Il y a là un point de friction intéressant, dans la mesure où Dixsaut, tout comme Brisson mais pour des raisons différentes, met par ailleurs en évidence le rejet formulé par Socrate de se livrer à l'interprétation allégorique des mythes<sup>804</sup>. Si les mythes pouvaient faire l'objet d'une interprétation allégorique, cela signifierait, ou bien qu'ils contiennent une vérité cachée qu'il s'agit de décrypter – un peu à la manière dont certains lecteurs voient des vérités cachées dans le *Tractatus* – ou bien qu'ils constituent une voie détournée pour évoquer l'ineffable<sup>805</sup>, donc des moyens pour contourner les limites du langage. Le problème est que l'allégorie débouche sur cette forme pervertie de vérifiabilité qu'est l'infalsifiabilité : pris en flagrant délit de fausseté, le mythe se défend par l'allégorie, arguant qu'il ne dit pas ce qu'il dit mais qu'il faut y voir autre chose. À ce jeu là cependant, les mythes deviennent rapidement infalsifiables : tout est toujours bon dans le mythe s'il s'avère qu'on peut lui faire dire n'importe quoi. C'est la raison pour laquelle, d'après Brisson, Platon établit la primauté du *logos* philosophique : la fonction de la philosophie n'est pas de sauver les mythes par un travail d'interprétation, en transformant leur fausseté manifeste en vérité, mais le mythe peut être considéré comme « vrai » ou « faux » selon la manière dont il s'accorde ou non avec le discours proprement philosophique<sup>806</sup>. Cependant, une telle lecture présuppose une univocité du *logos* philosophique qu'on ne trouve nulle part chez Platon : nulle part le *logos* ne nous conduit à des vérités définitives, et d'autre part le *logos*, même dialectique, n'est pas toujours clairement

---

<sup>802</sup> Dixsaut, *Platon et la question de l'Âme*. p.247-248.

<sup>803</sup> Dixsaut. p.249.

<sup>804</sup> Voir par exemple *Phèdre*, 229e-230a.

<sup>805</sup> C'est une hypothèse qu'on trouve notamment chez Vernant : le mythe est « soit une façon de dire autrement, sous forme figurée ou symbolique, la même vérité que le *logos* expose de façon directe, soit une façon de dire ce qui est autre que le vrai, ce qui, par sa nature, se situe à l'extérieur du domaine de la vérité, qui échappe par conséquent au savoir et ne relève pas du discours articulé selon l'ordre de la démonstration ». C'est en ce sens que Platon, même s'il exclut parfois le mythe, le retient « comme moyen d'exprimer à la fois ce qui est au-delà et ce qui est en deçà du langage proprement philosophique ». (Vernant, « Mythe et société en Grèce ancienne ». p.779)

<sup>806</sup> Voir Brisson, *Platon, les mots et les mythes*. p.158.

distinct du mythe. La lecture de Dixsaut a le mérite de prendre acte de l'injustifiabilité fondamentale du mythe :

Le mythe fait ainsi ce qu'aucune autre parole ne peut faire : montrer l'incompréhensible et d'un même mouvement le soustraire à toute exigence de justification ou d'explication. [...] Il y a là quelque chose d'explicite, et le propre du mythe est justement de donner à voir l'inquiétante étrangeté du plus familier. Moyennant quoi il laisse ouverte l'alternative : s'efforcer de donner du sens ou s'accommoder du non-sens<sup>807</sup>.

Ceci nous conduit tout naturellement au principal problème posé par le mythe platonicien, à savoir celui de son intégration au sein de l'examen dialectique<sup>808</sup>, de son éventuelle nature argumentative, et par là de sa fonction philosophique. Ce récit continu qu'est le mythe interrompt en effet l'examen par alternance de questions et de réponses, et nous arrache en apparence au raisonnement pour nous plonger dans l'imagination et la fiction. Le mythe pose donc un problème argumentatif dans la mesure où il intervient souvent à des moments critiques où l'on substitue un exposé persuasif à un examen argumentatif en bonne et due forme. Autrement dit, il s'agit de savoir si le mythe fait ou non partie de la dialectique.

De ce point de vue, le mythe du *Politique* fournit un exemple particulièrement intéressant, pour plusieurs raisons. D'abord, par sa disposition, puisque ce mythe, en outre particulièrement développé, est une véritable interruption de l'examen dialectique en bonne et due forme, une sorte de longue parenthèse qui aboutit à un échec, puisque c'est le paradigme du tissage qui doit par la suite prendre la relève. Ensuite, ce mythe fait partie des mythes les plus mythologiques du corpus platonicien. Tandis que *Timée* insiste sur le caractère au moins vraisemblable de son récit, le mythe du *Politique* « n'est pas vraisemblable, il est totalement invraisemblable, et par là d'autant plus fascinant<sup>809</sup> ». Le mythe est finalement rejeté, ce qu'il décrit, le passé auquel il se réfère, n'a pas eu lieu, et s'avère en outre impossible. Le récit de ce passé impossible joue cependant un rôle argumentatif précis, dans la mesure où il permet de faire voir que le politique ne l'est pas par nature. De ce point de vue, comme le suggèrent les derniers commentateurs<sup>810</sup>, le mythe du *Politique* peut, dans une certaine mesure, être rapproché du tableau de l'état de nature rousseauiste dépeint dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : c'est une fiction hypothético-déductive. Rousseau

---

<sup>807</sup> Dixsaut, *Platon et la question de l'Âme*. p.259-260.

<sup>808</sup> Pour Frutiger, la réponse est claire. À travers le mythe, le problème philosophique se trouve « présenté et résolu d'une façon toute différente de la méthode dialectique » (Frutiger, *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*. p.101).

<sup>809</sup> Platon, *Le politique*. Commentaire, p.335.

<sup>810</sup> Dans le cadre du commentaire accompagnant la nouvelle traduction parue chez Vrin, à laquelle nous nous référons constamment dans ce travail.

ne prétend pas décrire un état historique. Ainsi, le tableau de l'état de nature est faux, dans la mesure où il est fictif. Mais l'auteur assume et revendique ce caractère fictif : la fiction de l'état de nature a la valeur d'une hypothèse dont il est possible de tirer logiquement des conclusions, et c'est ainsi que la fiction assume une valeur argumentative précise. Le mythe du *Politique* possède incontestablement une telle valeur.

On ne peut cependant laisser de côté le rôle que joue l'analogie, ou, si le terme paraît plus précis, la proportion, dans cette fonction argumentative du mythe. *La République*, à travers la segmentation proportionnelle<sup>811</sup> de la ligne, expose clairement la grande structure analogique qui est au fondement de l'usage platonicien du mythe, et qui permet de comprendre la continuité analogique qui relie le paradigme et le mythe en passant par l'allégorie. Il s'agit toujours de suggérer comment nous pouvons saisir l'intelligible en nous fondant sur la saisie du sensible qui est claire et évidente pour nous. Nous avons vu que ce principe était à l'œuvre dans le recours platonicien aux paradigmes. Il l'est de toute évidence dans l'allégorie : outre l'analogie du soleil que nous avons déjà examinée, l'image de la caverne est explicitement introduite comme une manière symbolique de se représenter notre condition parmi les choses sensibles<sup>812</sup>. Même si la caverne a été déçue de son rang de mythe par les interprètes modernes, la frontière entre cette allégorie et le mythe proprement dit reste poreuse, de même que le sont les délimitations entre paradigme et métaphore, ou métaphore et allégorie, car c'est toujours l'analogie entre sensible et intelligible qui structure ces procédés. Ce qu'il faut bien comprendre ici est que ce n'est pas l'analogie qui est le fruit du « système platonicien », mais plutôt l'inverse, et qu'à ce titre, ce « système » n'est jamais qu'hypothétique. D'après Schuhl cette importance de la proportion aux yeux de Platon peut être due à l'influence d'Archytas<sup>813</sup>. On relève ainsi chez Platon de très nombreuses analogies à trois ou quatre termes, de la forme  $a/b = c/d$  ou encore  $a/b = b/c$  et qui sont « autant d'ébauches de mythes<sup>814</sup> ». Ainsi, la caverne

---

<sup>811</sup> Rappelons qu'en grec, « proportion » se dit « ἀνάλογια ».

<sup>812</sup> « Eh bien, après cela [l'exposé de la segmentation proportionnelle de la ligne], dis-je, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation, à la suivante. Représente-toi des hommes dans une sorte d'habitation souterraine en forme de caverne... » (*République*, 514a).

<sup>813</sup> Reste que « cette méthode elle-même avait sa source dans une tendance générale de la pensée hellénique : le goût du recours à l'analogie, telle qu'on le trouve déjà affirmé dans l'image homérique, et dans l'habitude, répandue parmi les physiciens, de se représenter d'après des processus visibles les processus indivisibles, pris pour 4<sup>e</sup> terme d'une proportion » (Pierre-Maxime Schuhl, *La fabulation platonicienne*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris: Vrin, 1968), p.35).

<sup>814</sup> Schuhl évoque celle des « poissons » (*Phédon* 109), de Glaucos (*République*, 611c), des bestiaux (*République* 586a), des masses de plomb (*République* 519a). Face à ces analogies, esquisses de mythes, Schuhl suggère que « nous avons l'illusion de visiter l'atelier d'un génial artiste, hanté par une idée, et où se juxtaposent, comme les torsos d'un Rodin, les puissantes ébauches qui doivent aboutir à un chef d'œuvre, et qui ont été elles-mêmes utilisées, ici ou là. Ce que nous trouvons toujours à la base, c'est le schème de la proportion, lui-même simple cadre où s'exprime cet élan vers l'idéal qu'est l'Érôs platonicien » (Schuhl. p.43).

déploie un système de métaphores coordonnées, lesquelles constituent tout un « modèle implicatif<sup>815</sup> » : lumière-ombre, clarté-obscurité, mais aussi, comme nous allons le voir, éblouissement-conversion. Le mythe est un système de métaphores, l'analogie reste son élément structurant. Toutefois – c'est sa spécificité par rapport aux autres éléments du dispositif analogique – le mythe est la forme littéraire qui, à travers la dimension narrative, introduit la dynamique dans ce système d'images. La conversion du regard suppose une histoire, et donc un récit.

### III.D.3.c – Mythe et arguments : de la conviction à la conversion.

On a raison de dire que le mythe est invérifiable, mais, comme nous l'avons vu, ce n'est pas là ce qui fait sa spécificité : les paradigmes les plus intéressants sont déjà, à leur niveau, tout aussi invérifiables. Nous avons vu de quelle manière le mythe pouvait s'intégrer à la dialectique en produisant des effets d'ordre strictement argumentatifs. Toutefois, la plupart du temps, le mythe déploie son efficacité philosophique à un autre niveau.

Au sens strict du terme « argumentation », il est difficile de soutenir que les mythes platoniciens – la plupart d'entre eux – en font pleinement partie. Pour la même raison, certains lecteurs sont gênés par les textes de Wittgenstein : habitués à la philosophie de facture classique, certains lecteurs peuvent avoir l'impression que Wittgenstein avance des propositions sans jamais produire ne serait-ce qu'une esquisse d'argumentation. Cette impression n'est pas infondée : c'est un fait que, si Wittgenstein argumente, son mode d'argumentation est extrêmement atypique, et il n'est guère étonnant qu'un lecteur philosophique ne s'y retrouve pas<sup>816</sup>. Théoriquement, l'argumentation s'adresserait à la seule raison, elle aurait pour but de *convaincre* et non de *persuader*, et la philosophie aurait pour impératif de ne recourir qu'à ce genre de ressource. En pratique, cependant, les choses sont, comme toujours, plus compliquées. Au fond, qu'est-ce qu'argumenter ? On peut proposer la définition suivante : c'est donner à quelqu'un des *raisons* de tenir pour vraie (ou fausse) une certaine idée, ou encore d'agir de telle ou telle manière. La distinction commode entre *persuader* et *convaincre* nous conduit à distinguer au moins deux sortes de *raisons* : celles, objectives, qui sont les raisons authentiques,

---

<sup>815</sup> Pour reprendre l'expression de Blumenberg.

<sup>816</sup> L'impression typique du lecteur familier de philosophie qui aborde Wittgenstein est de la forme : « je comprends ce qui est dit, mais je ne vois pas où l'on veut venir, et je ne reconnais pas là de la philosophie ». C'est ce qui explique sans doute qu'un lecteur aussi fin et intelligent que Russell, qui a pourtant connu intimement Wittgenstein, soit passé complètement à côté des *Recherches*. (Voir ci-dessus, Introduction, §1)

et qui emportent la *conviction* ; celles, subjectives, qui ne sont pas des raisons à proprement parler mais plutôt des motifs, et qui n'entraînent que la *persuasion*. Conformément à cette distinction, ne devraient être appelées « arguments » que les raisons objectives. Philosopher, ce serait alors seulement argumenter.

La question que l'on peut alors se poser est la suivante : pourquoi la philosophie devrait-elle s'interdire le recours à la persuasion<sup>817</sup> ? La question peut paraître scandaleuse, et pourtant, il y a de bonnes raisons – au sens objectif ! – de la poser, car on pourra alors comprendre en quoi Platon et Wittgenstein dérogent aux principes « normaux » de l'argumentation et en quoi le mythe a, de ce point de vue, une valeur pleinement philosophique.

Chez Platon, l'examen philosophique a pour but de purger l'interlocuteur d'une opinion qui est une illusion de savoir, et qui, du même coup, fait obstacle au savoir authentique. Chez Wittgenstein, l'examen philosophique a pour but de libérer l'auditeur ou le lecteur des pseudo-problèmes qui le tourmentent. Pour accomplir une telle tâche, il est malheureusement inutile – car sans effet – de recourir à des arguments, du fait que la pathologie à traiter rend justement sourd aux raisons objectives. Ce qu'il faut, c'est conduire l'interlocuteur – on a envie de dire ici le « patient » – à opérer un changement complet de point de vue ; tout le problème est que, tant qu'il est prisonnier de ce point de vue, l'interlocuteur ne peut pas comprendre en quoi les arguments qui lui sont présentés sont pertinents. L'ignorance constitue ici un bouclier malheureusement très efficace contre les arguments.

C'est pour cela que la philosophie doit sérieusement se poser la question des limites de l'argumentation. Il n'est pas du tout question ici de sombrer dans l'irréalisme ou dans l'irrationnalisme. La raison dispose bel et bien d'un droit infini en philosophie, mais sa force n'est hélas pas proportionnée à ce droit. Ce dont il s'agit, c'est, encore une fois, de suivre toutes les conséquences de l'exigence réaliste. Ce problème est justement posé de la façon la plus explicite qui soit par Cora Diamond, lorsqu'elle évoque en particulier les débats en philosophie morale :

Quand nous entrons dans une discussion philosophique sur un sujet comme l'avortement, ou le statut moral des animaux, *qui* faut-il penser que nous essayons de convaincre ? Car si nous procédons en donnant des arguments, nous n'espérons sensément pas être en mesure de convaincre quiconque est incapable de suivre nos arguments, ou quiconque est trop prévenu contre eux pour les prendre en considération. S'il s'agit de convaincre *des êtres humains*, argumenter le cas est un moyen imparable de *ne pas* convaincre nombre d'entre eux<sup>818</sup>.

---

<sup>817</sup> Précisons, si besoin est, que nous ne plaçons ici en aucun cas pour l'abandon de l'argumentation. Il s'agit au contraire de comprendre ce que l'argumentation est réellement afin de la mettre en œuvre correctement.

<sup>818</sup> « Rien que des arguments », in Diamond, *L'esprit réaliste*. p.392-393.

Être réaliste, c'est commencer par reconnaître ce simple fait qu'en dépit de toutes les déclarations de principes que nous pouvons faire concernant les vertus du débat, les arguments sont faibles dans la mesure où leur efficacité pratique apparaît assez limitée, même en philosophie, c'est-à-dire là où ils devraient régner en maîtres<sup>819</sup>. En philosophie, produire des arguments est nécessaire, mais insuffisant. Encore faut-il que l'interlocuteur soit en mesure de les recevoir. Or, cette nécessité a été injustement dédaignée par la plupart des philosophes, alors qu'il s'agit d'un aspect crucial de la communication philosophique. Platon, cependant, l'a parfaitement compris, et c'est ce que signifie l'idée selon laquelle l'opinion constitue un obstacle au savoir. C'est au même problème qu'on se trouve confronté chez Wittgenstein dès lors que l'on a compris la véritable nature des difficultés philosophiques. L'argumentation en bonne et due forme ne peut pas du tout déployer ses effets tant qu'on n'a pas réussi à produire chez le lecteur ou l'auditeur un changement qui est une conversion du regard avant d'être une conviction rationnelle.

Telle est par exemple la fonction « argumentative » du mythe qui, dans le *Phédon*, prend la relève de la démonstration de l'immortalité de l'âme. Ce dialogue met, plus qu'aucun autre, la puissance du *logos* philosophique à l'épreuve, car il s'agit d'en apprécier les effets à propos de ce qui est sans doute son objet majeur : la mort. Comme l'a justement relevé Monique Dixsaut<sup>820</sup>, aucun des arguments de Socrate dans ce dialogue n'est à proprement parler réfuté. Le problème qu'ils rencontrent est un peu différent : ils semblent dépourvus de la force nécessaire pour convaincre véritablement. Autrement dit, aucun des interlocuteurs en présence n'est en mesure de montrer la fausseté des arguments de Socrate, et cependant, ils n'ont pas la portée attendue. Cela n'a rien d'étonnant, si l'on considère que notre rapport à la mort ne saurait être complètement rationnel. Au contraire, la mort, plus que tout autre chose, suscite en nous un ensemble de sentiments violents, au premier rang desquels la peur. C'est donc à des individus captivés par leurs sentiments, donc à des individus incapables de véritablement raisonner, et de les entendre, que les arguments se trouvent adressés. La seule manière de rendre au *logos* vrai son efficace est de lever les obstacles qui se dressent sur sa route. Pour cela, il faut guérir les interlocuteurs des sentiments mêlés et confus qui les tourmentent. Autrement dit, il faut accepter, dans un premier temps, de s'adresser à autre chose qu'à leur raison.

---

<sup>819</sup> Si l'on était en mesure de produire en philosophie des arguments à la fois corrects et efficaces, la philosophie ressemblerait sans doute beaucoup plus à la science. La science est en capacité de produire des arguments qui ont la force d'entraîner l'adhésion de tout être raisonnable, mais une telle chose n'existe apparemment pas en philosophie si l'on considère qu'elle est toujours l'arène chaotique qu'elle était du temps de Kant.

<sup>820</sup> Dixsaut, *Platon et la question de l'Âme*. p.266-267.

Bien souvent, nous dit Platon, le mythe tel que l'emploient les poètes n'est qu'un poison. Cependant, comme en témoigne le double sens de « φάρμακον », la substance qui empoisonne peut aussi servir de remède. Or, comme nous l'avons vu, ce que Platon reproche aux poètes n'est pas leur usage de la fausseté, mais le mauvais usage de la fausseté. Bien avant Wittgenstein et sa conception thérapeutique de la philosophie, Platon n'a cessé de mettre en œuvre l'analogie entre le corps et l'âme. Nous la retrouvons ici : de même que le médecin œuvre pour la santé du malade et vise sa guérison, le philosophe vise également à délivrer son patient de la maladie de l'opinion ; et tandis que le médecin administre des drogues, le philosophe administre des discours<sup>821</sup>. Cet exemple médical permet d'adresser au philosophe un important avertissement par la voix de Gorgias :

Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre. Venons-en à la cité, suppose qu'un orateur et qu'un médecin se rendent dans la cité que tu voudras, et qu'il faille organiser, à l'Assemblée ou dans le cadre d'une autre réunion, une confrontation entre le médecin et l'orateur pour savoir lequel des deux on doit choisir comme médecin. Eh bien, j'affirme que le médecin aurait l'air de n'être rien du tout, et que l'homme qui sait parler serait choisi s'il le voulait. Suppose encore que la confrontation se fasse avec n'importe quel autre spécialiste, c'est toujours l'orateur qui, mieux que personne, saurait convaincre qu'on le choisit<sup>822</sup>.

Toute la science médicale du médecin n'est d'aucun secours s'il n'est pas en mesure de persuader le malade de prendre son remède. Or, il ne suffit pas pour cela d'avoir les « bons » arguments, car les arguments corrects d'un point de vue logique ou gnoséologique ne sont pas nécessairement les plus efficaces. Le vrai, malheureusement, n'a en soi pas la moindre force de persuasion. Certes, la rhétorique ne fait pas partie de la médecine, mais il faut bien admettre qu'elle en est un art auxiliaire. Il en est de même pour la philosophie.

Le mythe platonicien a donc ainsi une valeur thérapeutique. S'il n'est lui-même ni vrai, ni vérifiable, il a du moins pour vertu de disposer l'âme à la vision du vrai. C'est la raison pour laquelle, en tant que discours, le mythe est rapproché par Platon de l'incantation<sup>823</sup>. Le *Charmide* insiste justement sur cet aspect thérapeutique de l'incantation :

---

<sup>821</sup> On retrouve explicitement cette analogie à plusieurs reprises dans les dialogues. Elle est particulièrement développée dans le *Gorgias* (465 b-e) : elle permet à Socrate d'assimiler la rhétorique et la cuisine, cette « forme de flatterie qui s'est insinuée sous la médecine ». La cuisine cherche en effet, non pas le bien réel du corps (la santé), mais son bien apparent (le plaisir). Le sophiste ou le rhéteur est à l'âme ce que le médecin est au corps. Le quatrième terme est évidemment le philosophe, celui qui fait le bien réel de l'âme, là où le sophiste ne produit qu'un bien apparent.

<sup>822</sup> *Gorgias*, 456 b-c.

<sup>823</sup> Dans le *Phédon*, aux passages auxquels nous avons déjà fait référence, mais également dans les *Lois*, X, 887 c-d ou 903 a-b.

il disait, bienheureux ami, que l'on soigne l'âme grâce à des incantations, et que ces incantations consistent en de beaux discours. C'est ce genre de discours qui engendre la sagesse dans les âmes<sup>824</sup>.

On voit bien ici que l'incantation platonicienne n'est pas seulement une version plus corsée de la *catharsis* aristotélicienne, mais qu'elle va plus loin. Ce que les mythes produisent n'est pas seulement une purification, mais bien une conversion. Le mythe, c'est qui doit nous conduire à *voir comme*, mais cela ne veut pas dire que le mythe est ce qui doit être interprété. Au contraire, si le mythe nous permet une conversion de notre regard, c'est parce que le mythe est ce qui nous permet d'interpréter, plutôt que ce qui est à interpréter, c'est-à-dire, ce qui nous permet de véritablement penser. La fiction irrationnelle produit sur l'âme endormie le vacarme qui la tire de son sommeil doxastique, et qui met la pensée en mouvement. Alors, la dialectique devient vraiment possible. Ainsi se trouve réglé l'apparent conflit entre le caractère irrationnel du *muthos* et le caractère rationnel du *logos*. Comme l'écrit Cora Diamond à propos de l'usage spécifiquement conceptuel qui peut être fait des fictions de la littérature : « L'appel est adressé à l'intelligence, mais ne procède pas par arguments – quelque difficile que *cela* puisse être pour nos systèmes philosophiques<sup>825</sup> ».

### III.E – Bilan de l'analyse stylistique

Nous avons ici mis en évidence que Platon et Wittgenstein se distinguent des autres philosophes par l'importance, pour leur écriture, de trois dispositifs stylistiques particuliers. Ces dispositifs s'entremêlent le plus souvent, mais sont théoriquement distincts dans la mesure où ils correspondent chacun à trois tendances différentes. S'ils peuvent être présents à des niveaux divers chez d'autres philosophes, les styles de Platon et de Wittgenstein se caractérisent néanmoins par l'importance qu'ils leur donnent, et surtout par le fait, tout à fait remarquable, qu'ils peuvent être intégralement décrits selon ces trois dispositifs. De ce point de vue, il y a une parenté exceptionnelle entre les deux auteurs. Or, conformément au principe interprétatif qui fonde ce que nous avons nommé « rhétorique philosophique », le style possède une signification proprement conceptuelle. Cela implique que l'affinité

---

<sup>824</sup> *Charmide*, 157 a.

<sup>825</sup> Diamond, *L'esprit réaliste*. p.405.

stylistique entre Platon et Wittgenstein est un indice plus que probant de la présence, au cœur de leur démarche, d'un même problème. Ce problème concerne les limites du langage. Nous entendons par là que Platon et Wittgenstein sont, avant toute chose, préoccupés par une double question : comment peut-on s'assurer que le discours en général est bien en prise sur la réalité, et comment peut-on s'assurer que le discours philosophique en particulier a bien un sens ?

Ce problème étant au cœur de l'interrogation philosophique des deux auteurs, certaines caractéristiques de leur style en découlent nécessairement. Des auteurs aussi profondément conscients de ce genre de difficulté que le sont Platon et Wittgenstein ne peuvent pas en effet écrire la philosophie comme si ces difficultés n'existaient pas. C'est ce qui explique leur spécificité stylistique par rapport aux autres philosophes, et leur étonnante ressemblance en dépit de tout ce qui semble devoir les séparer.

Le dispositif ironiste vise ainsi en premier lieu les prétentions du discours philosophique à être le véhicule d'une connaissance. C'est la raison pour laquelle Platon, dans les dialogues, refuse de s'engager en son nom propre. C'est la raison pour laquelle Platon et Wittgenstein manifestent une forte réticence vis-à-vis de l'expression de thèses déterminées, et usent pour cela de procédés stylistiques qui suggèrent un évitement délibéré (anonymie, brouillage dans l'attribution de telle ou telle thèse, recours fréquent à l'aporie, humour et dérision...). C'est la raison pour laquelle Platon et Wittgenstein n'hésitent pas à suggérer parfois que leur œuvre même est un divertissement sans importance ou sans valeur, à ne pas prendre trop au sérieux, voire même un tissu de non-sens. Le dispositif dialogique vise à la fois à concurrencer une certaine forme de parole prétendant au savoir (la parole monologique du sophiste aussi bien que l'exposé de thèses sous la forme du traité de philosophie traditionnel), et à incarner le plus exactement possible la pensée philosophique elle-même en lui donnant son expression la plus authentique. Le vrai dialogue est en effet la forme qui exclut par nature la prétention propre à un certain discours, notamment parce que le questionnement y prend le pas sur l'affirmation. Enfin, le dispositif analogique interroge à la fois la possibilité pour le discours de saisir la réalité et d'être la manifestation d'une authentique pensée. Il s'agit d'interroger la possibilité, pour le discours philosophique, d'être une certaine image de la pensée. Or, c'est l'un des enseignements de Platon, il y a au moins deux sortes d'image : celle qui « manifeste l'écart qui la sépare de la chose » et l'autre qui « à l'inverse, tend à se substituer à la chose, à se faire passer pour

elle<sup>826</sup> ». Or, s'il y a bien une idée que le style de Platon et de Wittgenstein ne cessent d'exprimer, c'est bien que le discours, écrit ou parlé, n'est jamais qu'une image, par nature déficiente, de la pensée.

---

<sup>826</sup> Laurent Lavaud, *L'image*, Corpus (Paris: Flammarion, 1999). p.56.

*IV – Nature et convention : du  
Cratyle aux Recherches  
philosophiques*



La solution aux difficultés impliquées par la question des limites du langage passe par une réflexion sur la nature et la convention. Plus exactement, pour mettre fin à la perplexité face au problème des limites du langage, c'est-à-dire pour rendre compte de la façon dont notre langage s'applique effectivement à la réalité et a un sens, il faut parvenir à penser l'articulation subtile du naturel et du conventionnel dans la façon dont nous parlons. Cette articulation s'accomplit dans la seconde philosophie de Wittgenstein, et plus particulièrement à travers le concept de « grammaire ». Mais nous allons voir que cette solution proprement wittgensteinienne est largement anticipée par le Socrate du *Cratyle* : la question de la rectitude des noms est en effet envisagée à partir de l'antagonisme entre une position conventionnaliste et une position naturaliste, et Socrate développe une voie moyenne qui n'a rien cependant d'un tiède compromis. Il apparaît donc que, sur cette question cruciale, l'évolution de la pensée de Wittgenstein peut être mise en perspective avec celle de Platon<sup>827</sup>. Les aspects stylistiques étudiés dans le précédent chapitre offrent déjà selon nous des arguments décisifs en faveur de l'étroite parenté qui relie Wittgenstein et Platon. Les considérations du présent chapitre montrent que cette parenté se noue au niveau de la conception du langage elle-même développée par ces deux auteurs, non pas d'après des indices indirects, mais d'après des preuves directes. Que Platon et Wittgenstein aient été conduits à plus de deux millénaires d'intervalle et à partir de préoccupations apparemment divergentes, à poser un même problème dans les mêmes termes, et à envisager une solution similaire, est une coïncidence qui pourrait sembler étonnante, mais qu'une lecture comparée rend néanmoins évidente. Ce point a déjà été aperçu et souligné par Antonia Soulez, qui attire l'attention sur ce qu'elle qualifie d'« homologie » entre les deux auteurs, et qui identifie parfaitement l'essentiel de ce rapport :

La raison pour laquelle j'ai choisi de traiter du rapport de Wittgenstein avec Platon ici, est que tous deux ont ressenti la nécessité de passer d'une théorie iconique de la signification à une approche du langage comme usage<sup>828</sup>.

Dans ce chapitre, nous allons tenter de reconstituer un dialogue possible entre Platon et Wittgenstein à partir des questions soulevées par le *Cratyle*, mais aussi par le *Sophiste*. Nous verrons que c'est une combinaison de leur étonnante proximité et de leurs différences irréductibles qui permettent d'en apprécier véritablement la portée respective. Et en retour, les

---

<sup>827</sup> De là à dire, pour paraphraser la fameuse formule de Whitehead, qu'une grande partie de l'œuvre de Wittgenstein n'est qu'une note de bas de page au *Cratyle*, il n'y aurait qu'un pas. Ce pas serait historiquement erroné puisque Wittgenstein n'a pas attendu de lire véritablement Platon pour entamer sa réflexion sur le langage, mais philosophiquement exact : le sens de l'itinéraire wittgensteinien apparaît bien mieux découpé sur l'arrière-plan platonicien. Entre Wittgenstein et Platon, il y a bien de ce point de vue convergence évolutive.

<sup>828</sup> Soulez, « Wittgenstein et Cratyle ». p.227.

acquis de la pensée wittgensteinienne permettent de renouveler profondément l'interprétation de la pensée platonicienne sur ces questions.

#### IV.A – Entre Hermogène et Cratyle, la voie moyenne socratique.

En désaccord sur la question de la rectitude des noms (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), et désespérant de se convaincre l'un l'autre, Hermogène et Cratyle font appel à Socrate, qui passe opportunément dans les parages, afin qu'il arbitre leur débat et expose sa propre conviction sur le sujet. Après avoir avoué<sup>829</sup> sa propre ignorance, Socrate accepte néanmoins de discuter chacune des deux thèses en présence. Cet examen conduit à les rejeter toutes les deux, et à suggérer finalement une sorte de voie moyenne qui, comme nous l'avons déjà dit, n'a cependant rien à voir avec un tiède compromis. Par ailleurs, cette « solution » n'est manifestement pas définitive et appelle à être complétée. Ainsi, le *Cratyle* n'est pas vraiment aporétique bien que sa solution ne paraisse pas pleinement aboutie. Les pages qui suivent ne constituent en aucun cas une explication exhaustive et détaillée du dialogue<sup>830</sup> : nous nous bornons, par un survol rapide, à mettre en évidence les éléments qui vont nous permettre de mettre en relation l'itinéraire platonicien et celui de Wittgenstein.

La discussion entre Hermogène et Cratyle concerne la rectitude ou la justesse des noms. Comme le rappelle Goldschmidt, il s'agit là d'un thème très prisé à l'époque, qui occupe une place importante dans les recherches sophistiques : « il s'agissait avant tout de préciser le sens de chaque terme, conformément à cette tradition “philologique” qui consistait à gloser les mots insolites dans les poésies homériques<sup>831</sup> ». La mode était ainsi à des discussions sur la propriété des noms, consistant à rechercher la définition exacte des termes. Il n'est par ailleurs pas inutile

---

<sup>829</sup> Aveu qui relève doublement de l'ironie socratique : d'abord par l'affirmation du non-savoir, et en outre par la justification apportée. S'il ne sait rien sur la question, la cause invoquée par Socrate est en effet qu'il n'a tout simplement pas les moyens de suivre la leçon de Prodicos à cinquante drachmes, ayant dû pour l'instant se contenter de celle à une drachme (348b).

<sup>830</sup> Outre une foule d'études consacrées à des passages particuliers, on dispose également de plusieurs commentaires du dialogue dans son intégralité, ce qui rendrait un tel travail redondant. Voir par exemple Sedley, *Plato's Cratylus*. Nous prêterons ici une attention particulière à deux contributions : d'une part Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.43-110, qui adopte une démarche proche de la nôtre en analysant le dialogue à partir de ses liens avec la philosophie issue de Wittgenstein ; d'autre part Fulcran Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2010). p.23-92, qui place au cœur de son étude la question de l'image.

<sup>831</sup> Victor Goldschmidt, *Essai sur le « Cratyle »: contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Reprise de l'éd. de 1940 (Paris: Vrin, 1982). p.7.

d'ajouter qu'on pouvait encore attribuer aux noms un pouvoir mystérieux, surtout dans le contexte de l'exégèse homérique ; les noms des dieux sont sacrés en ceci que son nom exprime l'essence de chaque divinité, et la recherche de cette essence passe par l'enquête étymologique.

Socrate intervient dans un dialogue qui semble avoir déjà commencé depuis un bon moment et qui se trouve figé dans l'opposition de deux thèses à propos de la rectitude des noms :

- Thèse de Cratyle, souvent qualifiée comme « naturaliste » :

il existe une dénomination correcte naturellement (φύσει) adaptée à chacun des êtres : un nom n'est pas l'appellation dont sont convenus certains en lui assignant une parcelle de leur langue qu'ils émettent, mais il y a, par nature, une façon correcte de nommer les choses, la même pour tous, Grecs et Barbares. (383a-b)

- Thèse d'Hermogène, qualifiée de « conventionnaliste » :

quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct. Et change-t-on de nom en mettant fin à la première appellation, pour moi, le second nom n'est pas moins correct que le premier [...]. Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par effet de la loi (νόμος), c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations. (384d)

L'opposition peut être résumée de la manière suivante : selon Cratyle, certains noms sont incorrectement attribués parce qu'ils ne conviennent pas à ce qu'ils désignent, et ce même si leur emploi est universel. La convention n'est donc pour rien dans la justesse des noms : il est tout à fait possible de faire une application erronée d'un nom, et nous ne faisons pas ce que nous voulons avec les noms. D'après ce qui est rapporté de la discussion qui a précédé, Cratyle a pris l'exemple du nom de son contradicteur : « Hermogène », c'est à dire « de la race d'Hermès<sup>832</sup> », ne convient pas du tout, s'il est vrai qu'Hermogène échoue dans toutes ses tentatives pour faire fortune. Hermogène soutient au contraire que ce n'est rien d'autre que la décision des usagers qui établit la justesse d'un nom, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun lien naturel en vertu duquel tel ou tel nom correspond à telle ou telle réalité, et il s'appuie pour cela sur un argument très probant<sup>833</sup> : grecs et barbares n'usent pas des mêmes noms pour désigner les mêmes choses. Il n'y a donc aucune justesse des noms indépendamment d'une décision des locuteurs et nous pouvons faire des noms ce que nous voulons dans le sens où nous pouvons

---

<sup>832</sup> Dieu, entre autres, du commerce et des profits.

<sup>833</sup> Argument repris tel quel par Saussure pour établir l'arbitraire du signe. Voir Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. par Charles Bally et Tullio De Mauro, Éd. critique, [Nachdr. der Ausg. 1916], Grande bibliothèque Payot (Paris: Payot, 2005). Nous reviendrons ponctuellement sur cette référence.

choisir de nommer « cheval » ce que nous nommions jusqu'à présent « homme », et inversement<sup>834</sup>.

#### IV.A.1 – Première partie : la critique du conventionnalisme (385a-391a)

##### IV.A.1.a – Première étape : dire vrai et dire faux, les parties du discours.

Après cette courte et efficace introduction où nous sont présentées les deux thèses concurrentes, Socrate entame immédiatement l'examen de la thèse d'Hermogène. Il s'assure d'abord d'avoir bien saisi le type de conventionnalisme défendu par Hermogène, mais l'examen démarre à proprement parler avec cette question : « y a-t-il quelque chose que tu appelles “dire vrai” et quelque chose que tu appelles “dire faux” ? » (385b). Cette question vise en fait directement le cœur du conventionnalisme dans sa version extrême, c'est-à-dire en tant qu'il coïncide avec une position pleinement relativiste. La forme de conventionnalisme défendue par Hermogène semble en effet impliquer l'impossibilité de dire le faux. Si l'application du nom à la chose dénommée ne dépend de rien d'autre que de la décision de celui qui parle, alors les noms ne sont ni vrais ni faux en soi. D'où la question de Socrate, qui invite spécifiquement son interlocuteur à préciser sa position sur ce point. Or Hermogène répond par l'affirmative : il y a bien pour lui quelque chose comme le « dire vrai » et le « dire faux ». Si Hermogène défend un conventionnalisme intégral, alors il semble qu'il soit réfuté dès lors qu'il a répondu de cette manière : le reste de la discussion ne va consister qu'à tirer les conséquences d'une telle réponse, et l'on voit tout de suite qu'elle n'est pas compatible avec le relativisme intégral impliqué par cette forme de conventionnalisme.

Socrate définit en effet tout de suite « dire vrai » et « dire faux » respectivement comme « dire les êtres comme ils sont », et « dire les êtres comme ils ne sont pas », définition qui suscite une nouvelle fois l'acquiescement d'Hermogène. Il est significatif que le dialogue passe sur ce point sans évoquer la moindre difficulté, car l'impossibilité de dire le faux est en effet un poncif sophistique, auquel Platon consacre des analyses détaillées dans l'*Euthydème* et le *Sophiste*, mais qu'il passe ici complètement sous silence<sup>835</sup>. Le point qui intéresse Socrate est

---

<sup>834</sup> Kretzmann analyse ces deux positions en montrant que chacune articule un triple présupposé. Voir Norman Kretzmann, « Plato on the Correctness of Names », *American Philosophical Quarterly* 8, n° 2 (1971): 126-38. p.126.

<sup>835</sup> Dans l'*Euthydème* (283e-284c), Ctésippe, après avoir affirmé qu'il était possible de mentir, se trouve piégé par l'« argumentation » suivante : si l'on ment, c'est en disant la chose sur laquelle porte ce qu'on dit, donc une chose

celui auquel il arrive maintenant : il y a du dire vrai et du dire faux, et ce qui fait la vérité et la fausseté est une certaine correspondance entre le discours et la réalité, mais cette correspondance se joue-t-elle au niveau de l'énoncé lui-même ou au niveau de ses parties ? Plus exactement la question consiste à savoir si l'énoncé peut être vrai sans que ses parties le soient également, et c'est cette distinction entre l'énoncé comme un tout et les parties de l'énoncé qui est un des apports majeurs du *Cratyle* dans le sens d'une théorie philosophique de la proposition, ainsi que la clef de l'examen de la thèse conventionnaliste. La discussion porte en effet, non pas sur la rectitude du discours ou de l'énoncé (*logos*) mais sur la rectitude du nom, c'est-à-dire sur ce qui est la plus petite partie de l'énoncé. Hermogène convient d'une thèse très importante : toutes les parties, même les plus petites, doivent être vraies pour que l'énoncé le soit. L'idée peut sembler intuitivement évidente, mais elle n'est pas innocente, ou du moins, charrie avec elle une certaine conception qui n'est pas sans soulever certaines difficultés. Si la vérité de l'énoncé entier est conçue comme la somme de la vérité de ses parties, alors l'énoncé entier ne saurait effectivement être vrai si une seule de ses parties se trouvait fausse. On considère en effet que l'énoncé est soit vrai soit faux : un énoncé qui n'est pas entièrement vrai, n'est pas plus vrai que faux, mais tout simplement faux. Néanmoins, la thèse ainsi formulée semble présupposer que les parties de l'énoncé ont en elles-mêmes une valeur de vérité, indépendamment de leur intégration dans le tout de l'énoncé, et que la valeur de vérité de l'énoncé dépend uniquement de celle de ses composants.

Il faut bien voir ici que l'argumentation de Socrate se déploie selon deux niveaux. Dans l'immédiat, Socrate se sert de cette idée pour établir que le nom peut être faux, et ainsi remettre en question le conventionnalisme d'Hermogène. Si en effet il y a du discours faux (Hermogène l'a admis), et si le discours n'est faux que parce qu'au moins une de ses parties est fausse, alors il faut admettre aussi que le nom peut être faux. Se trouve ainsi réfutée la thèse d'Hermogène lorsqu'elle affirme que « quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct ». Mais à un niveau plus profond, il nous semble que ce que Socrate a en vue en

---

qui est. Il est donc impossible de mentir, car il n'est pas possible de parler d'autre chose que d'une chose qui est. Dès lors que l'on parle, on dit ce qui est, et il n'y a rien comme dire ce qui n'est pas. Le *Sophiste* (262d-263d) réfute l'impossibilité de dire le faux en révélant le vice du paralogisme sophistique : un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible, mais il faut distinguer ce sur quoi porte le discours et ce qu'il en dit. Dire le vrai, c'est dire les choses telles qu'elles sont, et dire le faux, c'est dire les choses telles qu'elles ne sont pas, et non pas dire des non-choses. Ce passage du *Cratyle* ignore la difficulté soulevée par le sophisme et pose comme allant de soi la thèse que le *Sophiste* prend la peine d'établir. Néanmoins, la thèse sophistique pose quand même problème dans le *Cratyle* puisque la thèse du personnage éponyme selon laquelle un nom ne peut être faux semble bien dériver de la thèse sophistique. Nous reviendrons plus bas sur ce passage très important du *Sophiste*, car il prend la peine de résoudre des difficultés ici passées sous silence.

établissant une telle distinction entre l'énoncé entier et ses parties, c'est justement de montrer la fausseté de la conception selon laquelle les parties du discours auraient une vérité ou une fausseté indépendante de leur intégration au tout de l'énoncé. Il nous semble qu'au contraire, Socrate envisage que les parties du discours, c'est-à-dire les noms, ne sauraient être ni vraies ni fausses indépendamment du tout qu'est l'énoncé (*logos*). Si c'est bien le cas – cette idée, contrairement à l'autre, ne produit pas immédiatement ses effets dans la discussion, mais seulement plus tard – l'idée suggérée par Socrate présente quelque ressemblance avec la « conception Frege-Wittgenstein » décrite par Cora Diamond<sup>836</sup>. Pour rappel, selon cette conception, un énoncé pris comme un tout n'a pas de sens si la signification d'une de ses parties fait défaut. Mais lorsqu'un énoncé n'a pas de sens, il n'est pas possible de dire que c'est telle ou telle de ses parties qui n'a pas reçu de signification : soit la signification de toutes les parties est déterminée et elles forment ensemble un tout pourvu de sens, soit elles ne forment pas un tel tout, mais dans ce cas, aucune d'entre elle n'a en fait de signification. Autrement dit, ce n'est que par leur intégration dans un tout pourvu de sens que les parties se trouvent elles-mêmes avoir une signification. Comme nous l'avons dit, cette idée n'a d'effets que plus tard, et nous la retrouverons le moment venu.

#### IV.A.1.b – Deuxième étape : convention et relativisme.

Affecté par le premier argument de Socrate, Hermogène éprouve le besoin de reformuler sa thèse plus précisément. Il ne s'agit pas de dire que les noms, quels qu'ils soient, sont en soi corrects, mais que leur justesse vient d'un acte de dénomination parfaitement libre et arbitraire : rien dans les noms ni dans les choses n'impose que tel ou tel nom désigne telle ou telle chose plutôt qu'une autre. C'est à ce niveau que l'argument des grecs et des barbares intervient pleinement. Socrate aborde alors frontalement la question du relativisme :

est-ce que les êtres aussi t'apparaissent ainsi : est-ce qu'ils ont une réalité (*ουσία*) particulière pour chaque individu – comme le disait Protagoras, avec sa formule « l'homme est la mesure de toutes choses », prétendant que telles les choses m'apparaissent, telles elles sont pour moi, et que telles elles t'apparaissent, telles elles sont pour toi ? Ou bien les êtres te semblent-ils maintenir eux-mêmes une certaine stabilité de leur propre réalité ? (385e-386a)

Hermogène exprime une adhésion très mitigée à ce relativisme, ne demandant manifestement qu'à être convaincu du contraire. Socrate se livre alors à une rapide et facile réfutation de la

---

<sup>836</sup> Cf ci-dessus, III.B.5.b.i.02. C'est une telle conception qui revient, comme on l'a vu, à rejeter la distinction opérée par la conception naturelle qui distingue erreurs de catégories et *charabia* comme relevant de deux sortes différentes de non-sens.

position de Protagoras, dont la comparaison avec le *Théétète* est assez frappante. Cette réfutation n'est sans doute pas suffisante, et peut même sembler légère, mais ce n'est manifestement pas ici ce qui occupe Platon<sup>837</sup>. Du reste, Socrate n'est guère gêné sur ce point par un interlocuteur particulièrement conciliant. Ce qui importe, c'est de considérer le relativisme comme réfuté pour pouvoir affirmer la thèse selon laquelle « les choses ont en elles-mêmes une certaine réalité (ουσία) stable qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous » (386d-e).

Socrate peut en effet à partir de là développer une conception de l'agir qu'on pourrait qualifier de réaliste. Les actions font partie des choses qui sont : en tant que telles, elles doivent avoir une certaine réalité stable, et cette réalité est déterminée par la réalité sur laquelle porte l'action. Autrement dit, nos actions ont une certaine réalité déterminée du fait même qu'elles se déploient dans un monde indépendant de nous, et portent sur des objets qui ont une certaine réalité déterminée. Cela signifie que cette réalité de nos actions est elle-même indépendante de nous et que nous ne pouvons modeler nos actions à notre guise<sup>838</sup>. Socrate l'illustre à partir de l'exemple de la découpe : l'action de découper ne peut réussir qu'à la condition de connaître et de respecter la structure interne du corps découpé. Ainsi, le boucher qui débite un animal doit en connaître l'anatomie et ne peut pas opérer la découpe selon sa fantaisie. L'indépendance du réel se manifeste également dans la contrainte qu'elle fait peser sur le choix de l'instrument de la découpe. Cet exemple de la découpe, complété par l'exemple du brûlage, sert à mettre en place les éléments d'une analogie qui va être maintenant complètement déployée, et qui concerne le dire (λέγειν). L'analogie est ici fondée sur le genre : parler fait aussi partie du genre des actions<sup>839</sup>. Ce qui vient d'être dit de la découpe en tant qu'action concerne donc également l'action de dire. De même qu'il y a une correction de la découpe selon la nature de l'être coupé, il y a une correction de l'action du dire qui dépend, non pas de la fantaisie de l'énonciateur, mais de l'essence de l'être dit :

SOCRATE – [...] ou bien l'on dira correctement en disant comme on croit qu'il faut dire, ou bien l'on réussira à dire en disant de la manière et avec le moyen qui permettent naturellement de dire les choses et qu'elles soient dites, faute de quoi on ratera son but et l'on n'arrivera à rien ?

HERMOGÈNE – Je crois que tu as raison. (387b-387c)

---

<sup>837</sup> De même que la lecture du *Cratyle* doit être prolongée par celle du *Sophiste*, on ne peut donc pas non plus faire l'impasse sur le *Théétète*. Ces deux dialogues reprennent et approfondissent la discussion d'un point difficile sur lequel le *Cratyle* ne s'attarde pas.

<sup>838</sup> « les actions se réalisent, elles aussi, selon leur propre nature et non selon notre opinion » (387a).

<sup>839</sup> Austin n'exprime pas d'idée différente lorsqu'il affirme que dire, c'est toujours en même temps faire quelque chose.

Or, poursuit Socrate, nommer est une partie du dire. Nommer appartient donc de ce fait au genre des actions, et ce qui a été établi pour l'agir en général et le dire concerne également l'action de nommer en particulier. Si l'on ne peut pas agir à sa guise sur les choses et que nommer est une sorte d'action sur les choses, alors on ne peut pas nommer à sa guise. Le raisonnement aboutit à la conclusion que nous ne pouvons pas nommer selon notre bon vouloir : la réalité de l'être nommé détermine l'action de nommer. À cette étape, la thèse conventionnaliste semble bien être définitivement rejetée.

#### IV.A.1.c – Troisième étape : l'instrument diacritique.

Socrate approfondit cependant l'examen en repartant de la même analogie. Couper est une action qui requiert un instrument, car il faut bien couper « avec quelque chose ». Et de même, il faut tisser « avec quelque chose ». L'analogie suggère donc que l'action de nommer s'accomplit également au moyen de quelque chose. Dans ce cas, l'action de nommer se fait bien évidemment au moyen du nom, et c'est ce qui conduit Socrate à considérer que le nom lui-même appartient au genre des instruments. Cette analyse peut sembler redondante, mais elle est indispensable. Elle permet en effet de concevoir que la relation à l'œuvre dans le dire n'est en fait pas la relation directe à deux termes entre un nom et une chose, mais la relation à trois termes entre un locuteur et une chose qui passe par l'utilisation d'un certain instrument. Plus exactement – et la précision est d'une importance cruciale – cette relation est une certaine sorte d'action, non pas *sur* les choses mais *à propos* des choses, qui s'effectue au moyen des noms. L'ajout de ce troisième terme est d'une importance décisive. Cette analyse permet en effet de comprendre en quoi le problème de la rectitude des noms a été mal posé dès le début. Par rapport à la position de Cratyle, l'analogie introduit la dimension de l'usage, qui en est complètement absente. Les noms ne s'appliquent aux choses que si on les applique, mais il n'y a pas de correspondance naturelle des noms avec les choses indépendamment de cet acte d'application qu'est la dénomination. La notion d'usage semble bien présente dans la position conventionnaliste d'Hermogène, mais elle est mal comprise. La métaphore instrumentale rend pleinement visible que, si le nom est ce au moyen de quoi nous produisons une certaine action à propos de la réalité indépendante, alors le nom que nous employons n'est pas indifférent. En nommant, nous cherchons bien à accomplir une certaine action déterminée, ce qui implique l'usage de l'instrument idoine. Et cette action se fait à la fois dans le réel et vis-à-vis du réel, ce qui signifie que ce sont des conditions indépendantes de mon bon vouloir qui rendent tel ou tel nom pertinent pour tel ou tel usage. Si je veux réussir mon action culinaire, je ne suis pas libre

d'inventer des techniques de cuisson qui s'affranchiraient des lois physiques<sup>840</sup>. De même, mon action de nommer ne peut s'affranchir des conditions dans lesquelles je nomme. À ce stade, le dialogue a donc déjà mis en place certains des éléments les plus importants de la problématique wittgensteinienne du langage. En particulier, en refusant de trancher entre les deux interlocuteurs et en reposant le problème sur d'autres bases, la discussion commence à manifester une tension entre nature et usage qui, loin d'être le problème à résoudre, constitue en fait pleinement la solution de Wittgenstein à la question de la rectitude des noms.

Restent à déterminer la sorte d'instrument qu'est le nom, la façon dont il fonctionne et ce que fait exactement celui qui s'en sert. Il apparaît que les paradigmes de la découpe et du tissage n'ont pas été mal choisis puisque la dénomination, non seulement appartient au genre des actions, mais consiste elle aussi, comme la découpe et le tissage, à séparer ou distinguer des choses. Le modèle du tissage, décidément l'un des préférés de Platon, semble ici parfaitement approprié :

Dans ce cas, le nom est une sorte d'instrument (ὄργανον) qui permet, en démêlant la réalité (διακριτικὸν τῆς οὐσίας), de nous en instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu (388b-388c).

L'image suggère ici que la réalité se présente à nous sous une forme indistincte ou continue. De même que la trame et la chaîne sont confondues, requérant l'usage de la navette pour séparer les fils, les essences se présenteraient sous une forme enchevêtrée. Dire consisterait alors à démêler cet enchevêtrement au moyen des noms. Mais comment ce démêlement s'effectue-t-il exactement ? L'image n'est pas tout à fait claire et soulève quelques difficultés. Nous avons insisté sur le « réalisme » des positions affirmées jusqu'à présent. Cela doit nous conduire en principe à rejeter toute interprétation de cette définition du nom qui suggérerait une forme d'idéalisme linguistique<sup>841</sup>. D'un point de vue réaliste, le nom démêle en ceci qu'il rend manifeste une séparation qui ne l'était pas, mais qui existait avant qu'on la manifeste, et c'est sans doute ce que Socrate veut dire en ajoutant que le nom nous instruit aussi à propos de la réalité. Mais si le nom nous instruit, cela semble impliquer que nous ne savions pas, avant d'utiliser le nom, où se trouvaient exactement les séparations, puisque la réalité se présente comme un continu indiscernable. La question est alors : comment peut-on faire un usage instruit du nom si c'est le nom lui-même qui nous instruit ? C'est ici qu'apparaît l'ombre de l'idéalisme

---

<sup>840</sup> Nous prenons ici l'exemple des règles culinaires car il s'agit d'un exemple de Wittgenstein sur lequel nous reviendrons plus tard (IV.B.3).

<sup>841</sup> Sur cette notion et sa définition, voir notre section II.B.3.c.iv.

linguistique : la réalité de laquelle les noms nous instruisent pourrait en fait n'être qu'une réalité construite et découpée selon les noms eux-mêmes. Et par ailleurs la question du « fondement » de l'analogie se pose une nouvelle fois : comment s'assurer de la légitimité du paradigme instrumental pour penser la nature et la fonction du nom ?

#### IV.A.1.d – Quatrième étape : Fabrication et usage.

Cette définition n'apporte donc en aucun cas une solution à la question de la rectitude du nom, mais réoriente la recherche tout en reposant le problème radicalement. Le réalisme platonicien<sup>842</sup> ne peut en effet en rester au paradigme instrumental, car celui-ci fait toujours peser la menace d'une forme d'idéalisme linguistique. La seule façon d'échapper à un tel idéalisme est de montrer que le nom ne constitue pas le seul instrument de discernement de la réalité, mais que la structure de la réalité nous est bien donnée d'une autre manière. Il semble bien que ce soit une telle exigence réaliste<sup>843</sup> qui se manifeste dans la question immédiatement abordée par Socrate après l'exposition du paradigme instrumental : si le nom est un certain outil, comment peut-on s'assurer qu'il est bien formé et que l'usage que l'on en fait est correct ? Cette question du « bon » usage semble en partie découler de l'analogie : les exemples du tisserand, du menuisier, du forgeron, etc., rendent clairement visible le fait qu'un outil n'est pas forcément conçu, fabriqué, puis utilisé de façon correcte. La transposition au nom de ces caractères de l'outil manifeste clairement l'exigence réaliste dans le sens où la fabrication et l'usage du nom se trouvent par-là soumis à une norme de correction, la réalité, dont la structure ne saurait dépendre des noms eux-mêmes. Dans le domaine technique, la fabrication de l'outil doit se plier aux contraintes du réel : la navette efficace ne saurait avoir n'importe quelle forme, et tous les matériaux ne sont pas appropriés pour sa fabrication. De même, l'architecte ne peut laisser libre cours à sa fantaisie et doit prendre en compte les lois de la nature. L'artefact n'a d'effectivité que si le fabricant a pris en compte correctement les différentes conditions de son application au réel et dans le réel. Cela implique que le fabricant doit avoir un certain savoir : tout homme n'est pas menuisier ou forgeron, mais seuls le sont ceux qui possèdent respectivement l'art de travailler le bois et l'art de travailler les métaux. L'analogie implique

---

<sup>842</sup> À ne surtout pas confondre avec le réalisme platoniste. Ce dernier est la doctrine métaphysique qui pose l'existence séparée de formes intelligibles, tandis que nous entendons par réalisme platonicien l'exigence philosophique de produire un discours qui soit bien en prise sur la réalité, quelle qu'elle soit. Voir notre chapitre I, en particulier les sections I.B.1 et I.D.5.b.

<sup>843</sup> On peut définir une telle exigence par le souci constant d'éviter l'idéalisme.

par conséquent, si le nom est bien une sorte d'instrument : 1) qu'il soit fabriqué (c'est-à-dire qu'il n'existe pas dans la nature, ou par nature), 2) selon une certaine norme déterminée par son application au réel, 3) par un artisan doté pour cela d'une compétence tout à fait spéciale.

Qui est donc le fabricant des noms<sup>844</sup> et en quoi son savoir consiste-t-il ? Pour l'identifier, Socrate revient à la thèse d'Hermogène. Ce dernier a en effet déclaré que le nom était affaire de loi (νόμος) ou de coutume. Quelques remarques sur ce terme ne sont pas inutiles pour éclairer ce passage. Ce terme de « νόμος » est le mot qui s'est imposé à partir du Vème siècle pour désigner les lois au sens politique. Il peut donc bien être traduit par « loi », mais le sens premier du terme renvoie à l'usage et à la coutume. Le *nomos* est donc à strictement parler l'usage en tant qu'il a pris force de loi. Cette conception de la loi est à distinguer de la conception qui avait cours à Athènes avant l'apparition de la démocratie, et qui se manifeste dans l'usage du terme « θεσμός ». Ce mot, qui est celui employé par Solon, ne renvoie pas du tout à la notion démocratique de l'usage, mais au contraire à l'institution de la loi par l'autorité la plus éminente. Le terme désigne d'abord l'institution sacrée, la loi divine, et ensuite la loi écrite. La substitution d'un terme à un autre indique un changement intellectuel et moral qui coïncide avec l'avènement de la démocratie. Comme l'écrit Jacqueline de Romilly, « le *thesmos* impliquerait que la loi est instituée par un législateur placé au-dessus des autres et à part : l'on passerait de *thesmos* à *nomos* au moment où serait rejetée l'idée de lois imposées du dehors<sup>845</sup> ». Le terme de *nomos* correspond donc particulièrement bien à la thèse d'Hermogène dans son aspect conventionnaliste. À la transcendance du *thesmos* s'oppose l'immanence du *nomos* : la norme de rectitude des noms ne provient pas d'une autorité extérieure mais se constitue au sein de l'accord des locuteurs. C'est parce qu'Hermogène a soutenu que c'est le *nomos* ainsi entendu qui transmet les noms que Socrate propose le terme de législateur ou nomothète (νομοθέτης) pour désigner l'artisan des noms. Mais ce que la concession au *nomos* pouvait présenter de démocratique ou relativiste est fortement nuancé par l'analogie technique employée par Socrate depuis le commencement, car la fabrication requiert des compétences spéciales :

Eh bien alors, Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms en quelque sorte. Voilà ce qu'est, semble-t-il, le législateur – de fait, l'espèce d'artisan la plus rare au monde (389a).

---

<sup>844</sup> Remarquons en passant que Platon utilise ici le terme « ὀνοματοποιός », qui est un hapax. Pour désigner le fabricant des noms, Platon a donc agi lui-même en fabricant de noms.

<sup>845</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote* (Paris: Les Belles Lettres, 2001). p.17-18.

On ne saurait le dire plus clairement : tout homme n'est pas législateur, et seuls le sont ceux qui possèdent un savoir extrêmement rare. Cette idée est inconciliable avec la forme de conventionnalisme initialement défendue par Hermogène, car elle établit une distinction claire entre institution et transmission. L'usage n'éclairerait que la transmission mais pas l'institution des noms, c'est-à-dire que le *nomos*, en tant qu'usage, doit bien avoir été déterminé par un législateur. Or, si la compétence du législateur est rare, cela semble impliquer que le *nomos* à l'œuvre dans les noms ne saurait être un simple usage ayant pris force de loi : l'usage lui-même n'est ni purement libre ni purement conventionnel au sens où il ne recevrait aucune contrainte de la réalité, mais le nomothète l'a déterminé selon le savoir éminent qui est le sien. Or ce savoir consiste bel et bien, comme le montre ensuite Socrate, à trouver le nom « naturellement adapté à chaque chose » (389d).

C'est l'analogie technique qui est encore à l'œuvre dans cette nouvelle phase de l'argumentation socratique. Pour comprendre ce que le nomothète a en vue quand il fabrique les noms, il faut revenir au paradigme du menuisier qui fabrique la navette à destination du tisserand. Dans ce passage, qui rappelle (ou anticipe<sup>846</sup>) les pages du livre X de la *République*, mais dont la finalité et les enseignements sont assez différents, Socrate est conduit à opérer une nouvelle distinction, cette fois-ci entre l'outil effectivement fabriqué et l'outil en soi que l'artisan doit prendre pour modèle. L'examen du paradigme de la navette est particulièrement intéressant. Certes, on y trouve ce qui est l'une des préfigurations les plus significatives de la « théorie des Formes ». La navette en soi est en effet l'« εἶδος » de la navette et constitue l'essence de toutes les navettes sensibles. Dans des termes qui ne sont pas encore ceux du *Cratyle*, on pourrait dire que toutes les navettes fabriquées par le menuisier tirent leur être de leur participation à l'*eidos* de la navette en soi. Cette forme intelligible est donc ce que toutes les navettes sensibles ont en commun. La forme de la navette en soi est elle-même déterminée par la nature des choses, et c'est en cela que sa réalité (ουσία) est stable. Compte tenu de sa finalité, des propriétés des matériaux impliqués dans son usage, ainsi que de la morphologie et

---

<sup>846</sup> Selon que l'on considère que la *République* est antérieure ou postérieure au *Cratyle*. La question n'est pas tout à fait sans intérêt dans la mesure où le *Cratyle* est l'un des tout premiers dialogues à faire intervenir en ce sens le lexique de l'*eidos*. De ce point de vue, il existe tout un réseau de correspondances entre les trois dialogues que sont la *République*, le *Cratyle*, et le *Phédon*. En un certain sens, le *Phédon* s'inscrit dans la continuité directe du *Cratyle* par le fait qu'il donne un développement aux « Formes » qui apparaissent ici mais dont le rôle semble encore timide. Ces éléments montrent que le *Cratyle* n'est pas un dialogue mineur ou marginal : il constitue le cœur d'un réseau qui relie la *République* au *Sophiste*, le *Phédon* au *Théétète*. Comme le remarque Antonia Soulez, « Le *Cratyle* lui-même est un dialogue-étape qui s'inscrit dans une stratégie argumentative qui le dépasse. » (Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.36). Ce qui s'y produit est d'une importance considérable pour le développement de la pensée platonicienne. En retour, nous voyons bien par là que les points les plus importants de la pensée de Platon sont développés à partir d'une réflexion sur le langage.

des possibilités motrices des usagers, il n'existe pas une infinité de navettes en soi, mais une seule, dont l'essence se trouve exactement déterminée. Et ce n'est qu'en fixant le regard sur cette essence que le menuisier peut produire de bonnes navettes, car chacune de ces navettes est à l'image de la navette en soi. Néanmoins, le paradigme technique permet de rendre compte très clairement du fait que la fabrication exige une transposition, et non pas une copie servile de ce que vise l'artisan. La forme commune qu'est la navette en soi n'exclut pas mais au contraire impose la diversité des navettes particulières :

Chaque fois qu'il est besoin de faire une navette, que ce soit pour un vêtement léger ou épais, de lin, de laine ou de toute autre sorte, toutes les navettes ne doivent-elle pas avoir la forme de la navette et ne faut-il pas traduire (ἀποδιδόναι) dans chaque navette fabriquée la qualité (φύσις) naturellement la meilleure pour chaque ouvrage particulier ? [...] Et il en va de même pour les autres instruments. Une fois découvert l'instrument naturellement adapté à chaque ouvrage, il faut le traduire dans la matière dont on fait l'instrument fabriqué, non pas tel qu'on le veut, mais tel qu'il est par nature (389b-389c).

Autrement dit, la nature une et stable de la navette en soi se traduit dans une pluralité de navettes, mais chaque navette bien faite, en tant qu'elle s'avère être l'instrument idoine, exprime intégralement l'essence de la navette en soi. Comme le précise Socrate juste après, il y a pour chaque espèce de tissu une navette particulière, et ce n'est qu'en modifiant la forme sensible de la navette que le menuisier produit l'instrument exactement adapté à chaque usage. En un certain sens donc, c'est la diversité des navettes fabriquées qui garantit l'unité et la stabilité de l'essence de la navette, car ce n'est qu'en variant les navettes selon les circonstances précises de leur usage que le fabricant respecte bien la forme de la navette en soi. C'est cette distinction entre la navette en soi et les navettes particulières qui éclaire la question de la rectitude des noms. De même en effet que le menuisier vise la navette en soi, le nomothète vise le nom en soi. Une telle idée va évidemment contre le conventionnalisme, car elle suppose que chaque nom a une essence stable et déterminée, c'est-à-dire une réalité indépendante de notre pouvoir de la changer. Cependant, à défaut d'accréditer la thèse conventionnaliste, la distinction permet de comprendre d'où vient l'erreur d'Hermogène, car les mots ont bien un aspect changeant et apparemment conventionnel. Dans le cas du nomothète en effet, il s'agit aussi de transposer une forme dans une matière. En l'occurrence, la matière n'est pas le bois mais les sons et les syllabes. Le principal argument d'Hermogène, on l'a vu, est la différence entre les langues : du fait que grecs et barbares n'emploient pas les mêmes sons et syllabes pour désigner les mêmes choses, le conventionnaliste en conclut que rien dans la réalité ne contraint notre application des noms. L'erreur qu'il commet est simple : il s'arrête au matériau, effectivement différent, mais ne voit pas la forme du nom. Si tel était le cas, il s'apercevrait que barbares et grecs ont les mêmes noms. Il y a bien de l'arbitraire dans les noms, mais cet arbitraire ne

concerne justement que les sons. Tous les forgerons, précise Socrate, ne transposent pas la forme dans le même fer, mais ils le font cependant pour fabriquer « le même objet dans le même but » (389e). N'ayant en vue que l'aspect inessentiel des noms, Hermogène ne pouvait qu'être conduit à un conventionnalisme relativiste. Ce que Socrate le conduit à considérer au moyen de l'analogie instrumentale, c'est ce que le nom a d'essentiel : non pas tel ou tel arrangement de sons, mais viser tel ou tel objet dans tel ou tel but. Pour le dire autrement : l'essence d'un nom réside dans la signification.

Une dernière question se pose alors : si le nom réel n'est pas l'assemblage sensible des syllabes, comment s'assurer que c'est le nom correct que le nomothète a traduit dans les sons, et à qui revient-il d'effectuer cette vérification ? Tirant la dernière conséquence du paradigme technique, Socrate distingue fabricant et utilisateur de la navette : c'est à ce dernier, c'est-à-dire le tisserand, qu'il revient d'évaluer le travail de l'artisan, et non à l'artisan lui-même. Si les compétences du tisserand ne lui permettent pas de fabriquer la navette, de sélectionner et de travailler les bons matériaux à cette fin, lui seul en revanche est en mesure de déterminer si la navette remplit correctement sa fonction. De même, c'est à l'utilisateur des noms qu'il revient de juger le travail du nomothète. La réponse peut étonner : Socrate a beaucoup insisté depuis le début sur la compétence tout à fait spéciale du législateur, indiquant à plusieurs reprises que la tâche de fabriquer les noms ne pouvait revenir à n'importe qui. Cependant, en soumettant le fruit précieux d'une telle compétence à l'utilisateur, il semble que Socrate en confie l'évaluation au premier venu, s'il est vrai que cette qualification d' « utilisateur des noms » semble pouvoir convenir à tout être parlant. La définition qu'il donne de l'utilisateur montre toutefois qu'il n'en est rien :

SOCRATE – Eh bien, n'est-ce pas celui qui sait interroger ?

HERMOGÈNE – Bien sûr que si !

SOCRATE – En même temps que répondre ?

HERMOGÈNE – Oui.

SOCRATE – Et celui qui sait interroger et répondre, l'appelles-tu autrement que *dialecticien* ?

HERMOGÈNE – Non, c'est bien ainsi que je l'appelle (390c).

L'utilisateur dont parle ici Socrate n'est donc pas le locuteur ordinaire, mais quelqu'un qui se trouve au contraire pourvu lui aussi d'une compétence tout à fait spéciale. Le contexte platonicien et le mot de « dialecticien » indiquent en effet qu' « interroger » et « répondre » doivent être pris dans une acception particulière. Dans le discours quotidien, nous interrogeons et répondons, mais Socrate insiste ici sur le savoir propre à celui qui sait réellement interroger et répondre, dans un but qui n'est pas la communication ordinaire – c'est-à-dire ici l'échange

des opinions – mais la recherche du vrai. C'est une autre manière pour Platon de dire que l'utilisateur compétent du langage n'est autre que le philosophe.

Si la dialectique fait l'objet de remarques explicites dans un certain nombre de dialogues, le *Cratyle* permet de mettre en évidence l'un de ses aspects fondamentaux : il n'y a pas de dialectique sans appréciation de la rectitude des noms, c'est-à-dire sans prise en considération de la façon dont le langage est en prise sur la réalité<sup>847</sup>. Comme l'écrit Fulcran Teisserenc,

Art d'interroger et de répondre, elle [la dialectique] met à l'épreuve les mots et les discours qu'on tient sur les choses (voir *Lettre VII*, 344b5 : *τριβόμενα ὀνόματα καὶ λόγοι*), elle tend à l'élucidation du langage dans la perspective d'un réalisme sémantique, selon lequel il existe des réalités uniques qui déterminent le sens vrai des termes qui s'appliquent à des multiplicités. Cela, c'est une partie significative de ce que fait Socrate dans les Dialogues dits socratiques : l'écart entre la prétention du mot à signifier *une* chose et l'incohérence de son usage et de son application constitue le ressort de la réfutation socratique, dont la prémisse est constituée par un « tu conviens que X, Y Z est un quelque chose (τι) ? ». Mais c'est aussi ce que Socrate ou l'Etranger font quand ils procèdent à la division dialectique, où le découpage des genres et des espèces selon leurs articulations naturelles s'accompagne d'une distribution et clarification des noms. La mise en évidence du rôle du dialecticien situe donc l'enquête sur les noms au seul plan où elle est pertinente : celui du *logos*<sup>848</sup>.

Or, tout le problème du dialecticien vient de ce qu'il n'a d'autre « accès » à la réalité qu'il recherche en dehors du langage ou du *logos*. C'est ce qui constitue la tension fondamentale de tous les textes platoniciens, et qui se manifeste de façon archétypale, comme on l'a vu, à l'occasion de la définition du Bien : les limites du langage. Nous pourrions être tentés de croire que le dialecticien abouti saisit le Bien d'une façon intuitive et mystérieuse. Mais ce dont témoignent les textes de Platon, c'est de l'exigence de rendre compte par le *logos* du cheminement vers le Bien qui s'accomplit par le *logos*. Et c'est parce qu'il ne se sent pas capable d'honorer cette exigence que Socrate a recours à ce qu'il présente comme des expédients : l'analogie, l'allégorie, le mythe. Loin de présenter sous une forme cryptée des connaissances ésotériques, ces expédients signalent à la fois l'exigence extrême et les limites du dialecticien. Ils montrent ce qui fait l'objet du désir du dialecticien sans rien dissimuler des difficultés qui se présentent dans cette entreprise. Le seul chemin qui vaille pour le dialecticien est celui du *logos*, et c'est la raison pour laquelle la question de la rectitude des noms est d'une importance fondamentale. Le dialecticien n'a pas l'équivalent d'une vue aérienne lui permettant de déterminer d'en haut et facilement le chemin à suivre, mais c'est à même le sol, et au beau milieu de l'enchevêtrement des chemins qu'il doit se guider lui-même. Socrate l'affirme on ne

---

<sup>847</sup> Comme l'écrit Monique Dixsaut, le critère du bon usage du *logos* réside bien « dans la relation des *logoi* aux *ousiai* », (Dixsaut, *Le naturel philosophe*. p.339.).

<sup>848</sup> Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. p.43.

peut plus clairement dans la conclusion de ce premier moment. Hermogène réclame en effet le fin mot de l'entretien, à savoir que Socrate réponde une bonne fois pour toute en indiquant ce qu'est selon lui la rectitude des noms, c'est-à-dire en livrant sa solution, son opinion, ou encore sa « formule<sup>849</sup> ». Mais Socrate se défend immédiatement de posséder une telle opinion et d'avoir même quoi que ce soit à dire à ce sujet : « je n'ai aucune formule<sup>850</sup> » (οὐδεμίαν λέγω, littéralement « je n'en dis aucune [rectitude] »). Cet art de savoir bien interroger et répondre, c'est avant tout l'art de savoir s'orienter dans le *logos*, et cela passe par la rectitude des noms. Mais pour juger de la rectitude des noms, il faut en un sens avoir déjà fait le chemin que les noms seuls nous permettent de parcourir, et c'est de cela que Socrate est parfaitement conscient. Autrement dit, dialectiser, c'est affronter les limites du langage. Comme le remarque justement Monique Dixsaut,

si le problème de la rectitude peut se poser à *propos* des noms, il ne peut pas se poser à *partir* d'eux, seulement à partir du *logos* qui en use. [...] Le nom ne remplit donc correctement sa fonction que grâce au dialecticien qui connaît la différence entre le nom et la chose, ce qui lui permet de la nommer en dépit des apparences, de nommer par exemple « inconscience » (et non pas courage) le fait de descendre dans un puits sans savoir comment en remonter<sup>851</sup>.

Mais c'est la manière dont le dialecticien connaît cette différence qui est à élucider, dans la mesure où celle-ci ne se donne justement que par les mots. On le voit bien dans le recours platonicien à l'usage : le dialecticien est certes le seul juge de la convenance du nom à l'idée, mais il ne peut prendre pour cela d'autre point d'appui que l'usage effectif d'un terme. Cette idée, comme nous allons tenter de le montrer dans ce qui suit, préfigure la manière dont s'articulent l'usage et la grammaire chez Wittgenstein.

#### IV.A.2 – Deuxième partie : la justesse des noms (391a-427e)

La première partie a réfuté le conventionnalisme et établi que les noms doivent avoir une certaine rectitude naturelle. Entre autres apports de ce premier moment, nous avons désormais une définition du nom, nous savons qui le fabrique et en quoi consiste sa fabrication, et nous savons par ailleurs qui évalue sa bonne formation. En revanche, tout reste à faire en ce

---

<sup>849</sup> Selon la traduction de Dalimier.

<sup>850</sup> 391a.

<sup>851</sup> Dixsaut, *Le naturel philosophe*. p.322-324.

qui concerne la rectitude des noms elle-même, car nous ne savons pas encore en quoi elle consiste.

C'est pour tâcher de véritablement répondre à cette question que Socrate entraîne Hermogène dans un examen extrêmement développé des étymologies et de la phonologie. Cette longue partie centrale du dialogue est ambivalente. Si elle est de loin la plus ample, la minceur des commentaires, en comparaison des exégèses portant sur les deux autres parties, témoigne de la perplexité des interprètes. Il faut dire que, dans le détail, ce passage semble se réduire à une analyse quelque peu répétitive d'une quantité assez considérable d'exemples dont on voit mal en première lecture ce que l'accumulation peut apporter. Il semble que quelques pages auraient suffi pour faire saisir l'idée principale, et il paraît difficile de comprendre ce qui, de la part de Socrate, s'apparente à un acharnement. Cette longueur apparemment excessive ainsi que le caractère – à nos yeux contemporains – fantaisiste de la plupart des étymologies pourrait donner l'impression que cette section n'est qu'un canular. Quelle peut bien avoir été l'intention de Platon en plaçant au beau milieu de son dialogue ce qui ressemble à une digression monstrueusement hypertrophiée ?

L'une des difficultés de cette partie provient du leurre suivant : en passant à l'examen des étymologies, Socrate conserve le même interlocuteur, ce qui peut légitimement donner l'impression que cette deuxième partie est dans la continuité de la première, et qu'il est toujours question de discuter la thèse conventionnaliste. Il apparaît néanmoins rapidement que ce n'est plus de la thèse d'Hermogène dont il est question ici, mais déjà, même si c'est de façon ironique, de celle de Cratyle. Mais d'où une telle thèse peut-elle bien provenir ? Le papyrus de Derveni, découvert en 1962, a suscité des rapprochements avec ce passage. Ce document daté du IV<sup>ème</sup> siècle, et qui constitue l'un des plus anciens manuscrits connus, reproduit un texte anonyme du V<sup>ème</sup> siècle se présentant, entre autres, comme un commentaire allégorique d'un poème orphique. Selon l'auteur, le monde est formé selon la langue, et Orphée, contrairement aux autres locuteurs, s'exprime toujours correctement, de telle sorte que « comprendre les mots du poète, c'est retrouver la vérité de l'être présente dans le langage<sup>852</sup> ». Un tel texte est un témoignage historique précieux montrant que la thèse de Cratyle ne tombe pas du ciel, et qu'elle n'est en aucun cas une invention platonicienne. Pour l'auteur du commentaire en effet, les noms sont corrects ou légitimes en ceci qu'ils sont ressemblants à l'être, et sont établis par la nature

---

<sup>852</sup> Walter Burkert, « La genèse des choses et des mots : Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle », *Les Études philosophiques*, n° 4 (1970): 443-55.

elle-même. Le style du papyrus évoque le style déroutant de Socrate s'adonnant aux étymologies en chaîne, et comme dans le dialogue platonicien, la rectitude des noms se lit d'abord dans ceux des dieux. L'auteur du commentaire est cependant moins radical que Cratyle, puisqu'il admet plus volontiers que lui – c'est-à-dire sans y être acculé par Socrate – qu'il y a des noms établis par l'usage. Néanmoins, le document dessine l'arrière-plan culturel à partir duquel le personnage de Cratyle a pu développer une conception si déroutante, et le papyrus confirme notamment l'influence d'Héraclite, si prégnante dans le dialogue, mêlée à celles des éléates et des sophistes.

#### IV.A.2.a – Les étymologies

Au moment d'entamer cette nouvelle étape de l'examen, Socrate se demande vers qui il conviendrait de se tourner pour déterminer en quoi consiste la rectitude naturelle du nom. Les sophistes sont évoqués, mais Hermogène refuse résolument : puisqu'on a rejeté le relativisme protagoréen dans la première partie, il convient de se tourner vers quelqu'un d'autre. On se tourne alors vers les grands anciens, dont Homère, l'éducateur de toute la Grèce – et en tant que tel principal transmetteur du *nomos* – est le représentant le plus éminent. Homère, si l'on en croit Socrate, a justement produit des pages essentielles pour une recherche sur la rectitude des noms, notamment du fait que les dieux ne peuvent donner que les noms qui sont corrects par nature. Commence alors l'impressionnante série d'exemples qui constitue la plus grande partie de cette section.

L'analyse porte tout d'abord sur des cas de synonymie qui font apparaître une distinction entre la langue des dieux et la langue des hommes, ou encore entre la langue des hommes et celle des femmes. Ainsi, le fils d'Hector est appelé tantôt *Skámandrios* (par les femmes) et *Astuánax* (par les hommes). S'il va de soi que les hommes sont plus sages que les femmes, alors *Astuánax* est un nom plus satisfaisant, mais Homère fournit pour cela une justification : si Hector défendait seul la ville et ses longs murs, le nom de « Protecteur-de-la-ville » convient mieux à son fils. Ce nom apparaît en effet plus motivé que l'autre, lié seulement au fleuve de Troade, et précisément à son nom le moins satisfaisant, *Skámandros*, celui donné par les hommes, alors que les dieux nomment plutôt ce fleuve *Xánthos*. L'explication paraît néanmoins un peu courte, même aux propres yeux de Socrate. C'est aussi en tant qu'il est rejeton de son père qu'il mérite un nom semblable : or leurs noms (Hektor et Astuanax) sont bien semblables, puisqu'ils évoquent tous deux la notion de domination ou de possession. Ces précisions n'ont

en fait d'autre but que de préparer le pas suivant de Socrate, qui est une attaque directe portée à la conception de Cratyle :

qu'on signifie la même chose par telles ou telles syllabes, peu importe. Et qu'on ajoute ou retranche une lettre, cela n'a pas non plus d'importance, pourvu que règne dans le nom la réalité (οὐσία) de la chose qu'il met en évidence. (393d)

Comme le souligne Socrate, il n'y a qu'une lettre en commun entre les noms d'Hector et d'Astuanax, et cependant, ils correspondent bien à une même essence. L'exemple de la dénomination des lettres de l'alphabet, qui suit immédiatement, est parfaitement clair. Il n'y a en effet que quelques voyelles dont le nom peut coïncider exactement avec le son en quoi elles consistent. Pour toutes les autres lettres, le nom doit comporter un certain nombre d'éléments conventionnels, comme par exemple dans « bêta », où s'ajoutent l'*ê*, le *t* et le *a*. Néanmoins, à travers ce nom, « on n'en manifeste pas moins la nature de cette lettre » (393e). Il convient donc de ne pas être trop littéraliste, on peut tout à fait changer les lettres sans que le nom cesse de manifester la même valeur. De même que le médecin n'est pas perturbé par la modification des excipients, s'il sait que le médicament contient le même principe actif, le spécialiste des noms n'est pas troublé par le changement des lettres. Ici se trouve réfuté l'argument majeur d'Hermogène fondé sur la diversité des langues. Ce dernier commet l'erreur d'identifier le nom à tel ou tel assemblage de sons et de lettres, mais s'il s'avère que des assemblages différents de sons et de lettre manifestent la même essence, alors ces noms sont en fait identiques, et en un certain sens, *hippos* et *equus* ne sont pas deux noms différents.

C'est à première vue pour continuer la réfutation d'Hermogène que Socrate se lance dans les étymologies : le principe consiste à montrer qu'en dépit des apparences conventionnalistes, les noms sont motivés, qu'ils ont une signification déterminée, qu'ils peuvent même condenser la définition de la chose désignée. Toutefois, si son but est de poursuivre la réfutation du conventionnalisme, la démonstration socratique paraît contreproductive pour plusieurs raisons :

a) Tout d'abord, Socrate propose pour certains noms une étymologie multiple. Par exemple, le mot « héros » peut venir de « *eros* », car, étant des demi-dieux, les héros sont nés de l'amour d'une divinité pour un(e) mortel(le)). Mais le terme pourrait également venir de « *erotan* » (interroger/questionner), et cette étymologie est envisageable car les héros sont également des sages et des orateurs dialecticiens (398d). Le nom de Zeus, le premier des dieux, donne également lieu à une multiplicité de possibilités étymologiques, et la liste des noms envisagés par Socrate en donne encore beaucoup d'exemples. Cependant, l'étymologie multiple

est à double tranchant : certes, on augmente à première vue les possibilités de motiver le nom, mais s'il s'avère que ces possibilités sont multiples et concurrentes, c'est-à-dire incompatibles, alors cela signifie en fait que nous ne parvenons pas à motiver le nom. Loin de faire apparaître la rectitude naturelle des noms, la multiplicité étymologique affaiblit au contraire la thèse d'une telle rectitude : trop d'étymologie tue l'étymologie.

b) Par ailleurs, la façon dont Socrate parvient presque quoi qu'il arrive à proposer une étymologie finit par rendre la thèse naturaliste infalsifiable. L'apparente réussite de la recherche n'est donc que superficielle, car au fond, cette méthode ne rend guère service à la thèse qu'elle prétend établir. Socrate trouvant toujours des solutions, il est fréquent qu'il en trouve plusieurs, comme emporté par son élan, et vaticinant « comme ceux qui ont un accès d'inspiration divine » (396d). Mais lorsque des difficultés se présentent, c'est-à-dire lorsqu'on ne parvient pas à mettre en évidence une origine étymologique, Socrate a recours à des expédients, ou encore à des « trucs<sup>853</sup> ». Ainsi, à propos de l'origine du nom « *pûr* » (« feu »), qui l'embarrasse, Socrate dévoile ainsi son jeu : « tu vas voir de quel truc je me sers à chaque fois que je suis ainsi embarrassé » (409d). Il apparaît que les expédients socratiques sont de trois sortes : 1) tel nom est correct parce qu'établi par les dieux, et relève donc d'un savoir qui nous dépasse ; 2) tel nom nous vient en fait d'une langue barbare, et l'examen de son étymologie nous est par conséquent impossible ; 3) tel nom a une origine trop ancienne pour que nous puissions l'examiner. Socrate énumère avec clarté de tels expédients à la toute fin de cette partie (425d-426a) et en souligne l'insuffisance, car ce sont « autant d'échappatoires fort élégantes pour qui refuserait de rendre compte de la rectitude des premiers noms ». Il apparaît néanmoins que ce sont des échappatoires auxquels Socrate a eu recours lui-même plusieurs fois au cours du long examen qui a précédé, ce qu'il dévoile par ailleurs avec une honnêteté irréprochable.

c) Sans sortir du cadre étymologique, de nombreuses racines invoquées par Socrate apparaissent, si l'on peut dire, tirées par les cheveux, ce dont Hermogène se plaint parfois explicitement. Certaines reconstitutions laissent perplexes, comme celle du nom *anthropos* qui proviendrait de « an-atrôn hâ ópope », littéralement « reconsidérant ce qu'il a vu », car les humains, contrairement aux animaux, peuvent raisonner à partir de l'expérience sensible. On voit ainsi que le mot lui-même contiendrait toute une anthropologie. Quant au mot « *tekhne* », il n'est rattaché à une racine qu'au prix de manipulations dont on voit mal en quoi elles évitent

---

<sup>853</sup> Selon la traduction que Dalimier donne de « μηχανή », artifice théâtral permettant de produire le *deus ex machina*. C'est donc bien, en un certain sens, le trucage.

l'arbitraire le plus complet : « Ne signifie-t-il donc pas *héxis nou* (« maintien de l'esprit ») en supprimant le *t*, en insérant *o* entre *kh* et *n*, et de nouveau <entre *n* et> *e* ? HERMOGÈNE – C'est assez laborieux, Socrate. » (414b-414c). Or, en réintroduisant l'arbitraire au cœur de la méthode étymologique, Socrate fragilise la thèse naturaliste plutôt qu'il n'en établit la vérité.

d) Socrate introduit enfin lui-même directement ou indirectement d'importantes réserves vis-à-vis de la pertinence de ses étymologies. Indirectement d'abord : il se trouve que les étymologies ne peuvent prendre appui sur le langage divin, qui est en principe naturellement correct, mais s'appuient sur le langage humain des anciens. C'est le cas pour les noms des dieux eux-mêmes, et pour le nom même « *theos* » :

Donc, si tu le veux, poursuivons notre examen après avoir, pour ainsi dire, prévenu les dieux qu'ils ne seront pas du tout l'objet de notre examen – nous jugeons que nous en sommes incapables – mais que nous examinerons quelle opinion (*doxa*) ont pu avoir les hommes lorsqu'ils ont établi leurs noms. (401a)

La concession est quelque peu décevante. Comment en effet de simples opinions, même anciennes, pourraient-elle fournir la rectitude naturelle des noms ? On aurait préféré que Socrate enracinât les étymologies dans un véritable savoir, mais c'est bien à l'opinion qu'il nous renvoie explicitement. Et de fait, les noms des dieux vont être examinés, non pas à partir de ce que les dieux sont (leur essence), mais à partir de ce que les Anciens ont cru à propos des dieux. On ne saurait dire plus clairement qu'on se situe ici du côté du *nomos* plutôt que du *thesmos*, et au lieu d'une défense du naturalisme, le passage semble au contraire alimenter le moulin conventionnaliste. Certes, « il se pourrait bien [...] que ceux qui, les premiers, ont établi ces noms ne soient pas des imbéciles, mais qu'ils soient des esprits subtils, versés dans les choses célestes » (401b). Les Anciens sont, du fait même de leur ancienneté, plus proches de la vérité que nous, et leur opinion est sans doute plus valable que la nôtre. Quelques passages ambigus laissent d'ailleurs entendre une critique socratique de cette opinion. Considérons par exemple ce qu'il en est des noms donnés au souverain des enfers. On l'a en effet appelé « Hadès » (de *aéidès*, c'est-à-dire « l'invisible »), ou « Plouton » (le « dispensateur des richesses »), mais pour Socrate, ce n'est pas ce que ces noms signifient réellement, et il estime que « les hommes ont commis bien des erreurs à propos de la puissance de ce dieu » (403b). Il n'est pas facile de déterminer ici de quels hommes il s'agit, et dans quelle mesure les Anciens, ceux qui ont établi les noms, en font partie. Le passage est ambigu parce que Socrate ne critique pas ces noms eux-mêmes (« tout converge, dit-il, la fonction du dieu et son nom ») mais plutôt l'interprétation qu'on en fait habituellement. Ce dieu retient près de lui les âmes par le plus fort des liens, qui n'est pas la contrainte mais le désir (*epithumía*), et en l'occurrence le désir le plus grand, celui

d'être meilleur. Et il dispose pour cela d'une foule de biens, ce qui en fait le Riche, *Ploutos*, en un sens inattendu. Or il apparaît que le nom « *Haidēs* » lui est synonyme s'il faut entendre par là, non pas l'Invisible, comme on le croit de façon superficielle erronée, mais l'Omniscient (de *pánta eindénai*). Ces noms ont donc été correctement établis par le législateur (404b), mais ce soudain retour au singulier du nomothète (terme qui n'était plus apparu depuis la première partie du dialogue) tranche avec le pluriel des Anciens, et le rôle de la décision humaine par rapport à ce nom effectivement droit reste indécis. Le texte entretient d'une autre manière encore l'ambiguïté en ce qui concerne l'attribution des étymologies. Si ces dernières découlent en principe du langage des anciens, Socrate les présente cependant souvent comme le résultat d'une inspiration personnelle assez mystérieuse et qu'il ne maîtrise pas pleinement. Il avance des analyses censées établir la rectitude des noms, mais il ne le fait finalement jamais en son nom propre. De plus, Socrate affirme n'être personnellement pas certain de leur pertinence<sup>854</sup>, et il envisage même à plusieurs reprises que les propos qu'il tient pourraient n'avoir aucun sens. On ne saurait être plus clairement avertis que la méthode étymologique ne doit pas être prise au pied de la lettre.

#### IV.A.2.b – Les éléments

Du fait des difficultés qu'elle soulève, la méthode étymologique est insuffisante pour rendre compte de la rectitude des noms. La première moitié de cette seconde partie du dialogue met en effet en évidence deux cas de figure différents, mais qui aboutissent à une même conséquence : 1) ou bien l'enquête étymologique elle-même n'aboutit pas, et on doit, pour fonder la rectitude des noms, recourir à des expédients arbitraires ou miraculeux ; 2) ou bien elle aboutit, mais à une opinion primitive plutôt qu'à un savoir absolu. Dans les deux cas, c'est le lien entre les noms tels qu'ils nous ont été donnés et le réel qui manifeste sa discontinuité. Mais il y a un troisième cas de figure, résultant de l'analyse du nom en ses parties constituantes, qui fait l'objet de la suite de cette deuxième partie du dialogue.

La méthode étymologique poussée à son paroxysme a en effet conduit les interlocuteurs à envisager, non pas seulement les noms, mais aussi leurs éléments, les plus petites parties constituantes. Comme le dit Hermogène, vivement impressionné par la minutie de la dernière

---

<sup>854</sup> « Je ne saurais assurer aucun des propos que j'ai tenus » (428a).

analyse socratique, mais aussi quelque peu perplexe vis-à-vis des conclusions qu'il est possible d'en tirer, « tu me sembles avoir mis ces mots en pièces<sup>855</sup> » (421c). Mais cette analyse des noms en leurs éléments constitutifs nous a-t-elle en soi appris quelque chose concernant leur rectitude ? En fait, il semble bien que ce troisième cas de figure conduise exactement à la même conséquence que les deux précédents : « supposons que quelqu'un pose à chaque fois des questions sur les locutions dont est formé un nom, puis qu'il s'enquiert à nouveau sur ce qui forme ces locutions, celui qui répond ne finirait-il pas par renoncer à parler<sup>856</sup> ? » (421d-e). Le problème est en effet que les éléments, loin d'éclairer en eux-mêmes la rectitude des noms, sont plutôt des noms dont on ne peut pas dire qu'ils sont composés d'autres noms (422a), ou encore les noms premiers, c'est-à-dire des noms dont la rectitude ne peut être établie par aucune analyse. Il faut, nous dit Socrate, chercher leur rectitude par un autre moyen, mais lequel ? En parvenant à son terme, l'analyse étymologique ne nous livre donc pas la clef de la rectitude, mais touche seulement à ses limites. Tout le travail étymologique produit précédemment est donc hypothétique, car la pertinence des significations dérivées de l'étymologie dépend de la rectitude des éléments :

quand on ignore, de quelque manière que ce soit, la rectitude des premiers noms, il est bien sûr impossible de savoir celle des noms postérieurs puisque ce sont nécessairement les premiers – dont on ne sait rien – qui pourraient nous les faire voir. Et, bien évidemment, celui qui affirme sa compétence au sujet des noms postérieurs doit pouvoir faire une démonstration particulièrement impeccable sur les premiers ou alors être bien conscient que ce qui suivra ne sera désormais que vain bavardage. (426a-b)

Les explications données précédemment sont donc pour l'instant suspendues à la rectitude des noms premiers que sont les éléments, de même que la vérité de tel théorème, au sein d'une axiomatique, dépend de la vérité des axiomes. Socrate met d'ailleurs lui-même en avant cette analogie : il en est de la suite des noms, par rapport aux éléments, « comme dans une suite de démonstrations géométriques » (436d). De même donc qu'il a existé une crise des fondements des mathématiques, dès lors qu'on a pleinement pris conscience du type de problème que représentait l'évidence des axiomes, le *Cratyle* met bien ici en évidence une crise des fondements du langage : si les noms premiers, les éléments, ont été mal établis, alors tout le langage établi à partir de là est mal constitué. Cette analogie prend une importance particulière dans notre perspective, car c'est bien à partir de la réflexion sur les fondements des mathématiques que Wittgenstein en est venu lui-même à la question des limites du langage.

---

<sup>855</sup> Le verbe « διακροτέω », qui se rattache au lexique de la forge, désigne l'action de séparer par martelage. En un sens, Socrate philosophe donc bien à coup de marteau.

<sup>856</sup> Socrate anticipe ici à la fois l'avenir de *Cratyle* et la décision finale de l'auteur du *Tractatus*.

Mais quel est donc cet autre moyen par lequel il nous faut chercher la rectitude des éléments ? Pour poser le problème radicalement, Socrate propose une expérience de pensée qu'il est tentant de décrire dans les termes d'un « jeu de langage » wittgensteinien. Puisque nous ne parvenons pas à remonter jusqu'aux choses à partir du langage, car cela impliquerait d'une façon ou d'une autre de sortir de celui-ci, supposons que nous n'avons pas du tout le langage et que nous voulons communiquer avec les autres. Nous inversons ici le cheminement : au lieu d'aller du langage vers les choses, comme nous le faisons depuis le début, nous partons plutôt des choses, et tentons de retracer, à partir de ce nouveau point de départ, comment nous pouvons être conduits à en parler :

SOCRATE – [...] si nous n'avons ni voix ni langue, et que nous voulions nous faire voir les choses les uns aux autres, n'est-il pas vrai que nous essaierions, à la façon des muets, de faire des signes avec nos mains, notre tête et le reste du corps ?

HERMOGÈNE – Oui, car comment faire autrement, Socrate ?

SOCRATE – En tout cas, si nous voulions faire voir ce qui est en haut, le léger, nous lèverions la main vers le ciel, en mimant la nature même de la chose ; s'il s'agissait de ce qui est bas, ce qui est lourd, nous abaisserions la main vers la terre. (422e-423a)

C'est la notion d'imitation qui est ici mobilisée pour rendre compte de la façon dont l'élément peut manifester la nature de la chose : en deçà du langage, le besoin de communiquer nous oblige à utiliser les ressources de la symbolisation mimétique, et Socrate suggère qu'on tient ici le chaînon manquant entre le langage et le réel. Le langage ne serait au fond qu'un raffinement, un développement complexe d'une tendance mimétique fondamentale. Si l'on considère en effet tous les exemples successivement analysés par Socrate depuis le début de cette seconde partie, celui du nom de la lettre « bêta » est à considérer à part. Si, pour les autres noms, la rectitude des éléments n'apparaît pas de façon évidente, le cas de ce nom en particulier semble en revanche très clair. On a vu en effet que, si le *ê*, le *t* et le *a* sont les éléments conventionnels, il ne fait aucun doute que le *b* est l'élément qui manifeste la nature de la lettre. Certes, en 393e, Socrate n'avait pas encore explicité cette évidence, mais la réflexion qui se développe à partir des éléments l'y conduit, à partir d'exemples relevant de la même catégorie : l'élément « *β* » manifeste la nature de /β/ parce qu'il lui ressemble<sup>857</sup>. Autrement dit, le nom « bêta » n'est pas complètement arbitraire, il est bel et bien motivé, quelque chose le relie à la nature du son /β/ et l'élément qui effectue cette liaison est clairement identifié. C'est la raison pour laquelle Socrate se demande si l'on ne pourrait pas définir le nom comme le « produit

---

<sup>857</sup> Conformément à l'usage linguistique, la notation entre barres obliques désigne ici le son, tandis que le signe entre guillemets désigne la lettre elle-même. La nécessité d'établir précisément ces distinctions indique assez en quoi « bêta » ressemble effectivement à ce qu'il désigne.

d'une imitation vocale de l'objet que l'on imite », et si « nommer c'est imiter de la voix à chaque fois ce que l'on imite » (423b). La définition, si l'on en reste à ces termes, ne peut cependant pas du tout convenir, car comme Socrate le remarque immédiatement, imiter le coq ou la brebis, ce n'est pas les nommer. En fait, le problème d'une telle imitation est que, si elle se rattache bien clairement à la chose, elle ne manifeste cependant pas l'être en soi de la chose, son essence, et ne peut donc faire voir ce qu'elle *est* véritablement. Mais le peut-on seulement par des sons et des signes graphiques (ou éventuellement gestuels) ? Tout le problème est que le langage ne dispose que de ces seules ressources, et qu'en ce sens, il est déjà fortement limité. Par ailleurs, le niveau des éléments eux-mêmes implique, pour être mené tout à fait sérieusement, et si l'on se place du point de vue de celui qui établit droitement les noms, un travail de classification, d'analyse et de composition d'une très grande complexité.

Quand bien même en effet nous pourrions communiquer l'être des choses par des éléments phonétiques ou graphiques (possibilité théorique), il faudrait en effet prendre en compte l'extraordinaire complexité du réel (problème de la possibilité pratique). Depuis le début du dialogue, Socrate nous a avertis que le nomothète ne pouvait être n'importe qui, mais seulement quelqu'un doté d'une compétence rare et très spéciale. Les précisions que donne alors Socrate permettent de mesurer plus concrètement la difficulté de la tâche. Tout d'abord, les éléments dont on parle ici ne constituent pas une catégorie simple, et il convient d'en distinguer minutieusement les différentes espèces, mais « quand nous les aurons distinguées, il faut encore bien distinguer tous les êtres auxquels des noms doivent être donnés » (434d). Or on touche ici aux limites de cette tentative de réduction atomistique<sup>858</sup>. On est en effet conduit à cette perspective atomistique par le besoin de penser avec précision et rigueur la correspondance entre le langage et le réel, le niveau des noms eux-mêmes ayant manifesté son insuffisance pour cela. Mais ce que l'on voit apparaître ici est le coût conceptuel très lourd qu'implique une analysée dirigée par un tel présupposé : il faut en effet rendre compte de la manière dont la réalité est elle-même une composition déterminée d'éléments simples, stables, bien distincts, et nombrables. Cette structure de la réalité se reflèterait ou se projetterait alors dans le langage dont on pourrait dire qu'il constitue une image de la réalité. Modèle atomistique et modèle de la proposition-image sont donc solidaires, et bien avant le *Tractatus*, ces passages du *Cratyle* le montrent parfaitement. Ceci dit, ce modèle consistant à fonder la rectitude sur la

---

<sup>858</sup> En cela, le dialogue anticipe parfaitement l'une des difficultés majeures de la conception du langage développée dans le *Tractatus*, sur laquelle nous allons revenir.

ressemblance soulève des difficultés considérables, que Socrate fait entrevoir à partir de l'exemple du peintre. Le texte mérite ici d'être cité un peu longuement :

Une fois qu'on a bien vu tout cela distinctement, il faut savoir attribuer chaque nom en vertu de sa similitude, soit qu'il faille imposer un seul nom à un seul être, soit qu'il faille en mélanger plusieurs pour un seul. C'est ainsi que les peintres qui veulent obtenir une ressemblance ne posent parfois que du pourpre, mais posent parfois quelque autre teinte, et parfois encore, en mélangeant plusieurs (par exemple lorsqu'ils préparent un portrait humain ou autre chose de ce genre) ; d'après moi, ils le font pour autant que chaque image semble réclamer chaque teinte ; c'est ainsi que nous aussi nous imposons les éléments sur les choses, un seul élément sur une seule chose, là où cela nous semble nécessaire, ou plusieurs éléments ensemble, créant ce qu'on appelle des syllabes ; puis nous assemblons encore des syllabes dont sont composés les noms et les locutions prédicatives ; puis, à nouveau, avec les noms et les locutions prédicatives, nous assemblerons quelque chose de grand, de beau, de total, comme tout à l'heure le portrait avec la peinture. C'est alors que, par effet de l'art onomastique ou rhétorique (quel que soit le nom qu'on lui donne), nous constituerons le discours. Mais non, ce n'est pas nous qui le constituerons, comme je me suis laissé aller à le dire : ce sont les Anciens (οἱ παλαιοί) qui ont accompli cette composition telle qu'elle est. Nous, si nous savons l'art d'examiner ces choses, nous devons, après avoir fait ces distinctions et seulement alors, voir si, oui ou non, les premiers noms et les noms postérieurs sont donnés comme il sied. [...] Et après ? Toi, te croirais-tu capable de faire ainsi ces distinctions ? Moi, je ne m'en sens pas capable. (424d-425b)

Le passage semble décrire, par analogie avec la composition d'un tableau, la façon dont nous constituons à propos du réel un discours qui en est une image. Le modèle atomistique suggère la complexité croissante du travail à partir des premiers éléments. Ainsi, le peintre n'a pas nécessairement à disposition une infinité de couleurs, mais peut cependant produire avec finesse la nuance souhaitée par combinaison et mélange des éléments chromatiques en nombre fini et ainsi produire la couleur qui convient. De même, parler reviendrait à combiner subtilement des éléments (en l'occurrence lettres et syllabes) afin de produire une image fine et complexe de la réalité. Néanmoins, la manière dont le peintre travaille à partir des éléments dont il dispose n'a rien à voir avec la façon dont un dispositif numérique produit des images à partir d'une juxtaposition de pixels, même extraordinairement nombreux. Elle n'a rien à voir non plus avec la façon dont la lumière produit une image en impressionnant une pellicule qui la reçoit passivement. Le modèle atomistique conduit à une théorie du langage-image, mais il laisse de côté, ou du moins laisse sans réponse, la question très importante de la production de l'image. La simple réduction de la réalité et du langage à leur ultimes constituants ne donne pas le fin mot de la rectitude, car, comme le précise Socrate, il faut encore savoir attribuer chaque nom en vertu de sa similitude. Le modèle atomistique semble impliquer la correspondance, mais cette dernière n'est pas donnée par lui seul : pour qu'il y ait correspondance, il faut un acte d'application qui ne saurait être lui-même hors-langage. Que les éléments du langage soient à l'image des éléments de la réalité, c'est une hypothèse dont dépend ici toute la réflexion sur la rectitude des noms, mais il reste à comprendre comment ces images ont été produites, afin de déterminer si elles sont conformes. Or, quand bien même un tel travail serait réalisable en droit,

il apparaît que nous ne pouvons ainsi remonter aux sources ultimes de notre langage, du fait que ce travail de production des images élémentaires a été fait par les anciens, et qu'ils nous ont légué un langage déjà constitué dont les fondations premières nous sont inaccessibles. Il n'y a aucun lieu de soupçonner Socrate d'ironie lorsqu'il se déclare incapable de remonter à la source de ces distinctions et de les établir par lui-même, car c'est au contraire l'un des points importants établis par le dialogue.

#### IV.A.3 – Troisième partie (427d-440e) : de la rectitude à l'usage, réfutation de Cratyle.

##### IV.A.3.a – Un nom est bien établi ou il n'est pas un nom.

Depuis le début, Cratyle n'a pratiquement pas prononcé un mot, à l'exception d'une très brève réplique à la toute première page (383a), lorsqu'il consent à solliciter l'arbitrage socratique<sup>859</sup>. Ce n'est qu'au terme de ce long examen qu'il consent à intervenir, sommé de clarifier sa position. On n'a pas réussi à déterminer clairement en quoi consistait la rectitude des noms, mais selon Hermogène, Cratyle prétend la connaître, même s'il s'exprime à ce propos de façon allusive et obscure. L'intervention de Cratyle pourrait donc être l'occasion d'un nouveau départ dans cette discussion, mais il rechigne, s'abritant derrière les mêmes précautions de langage que celles invoquées par Socrate. C'est donc Socrate lui-même qui initie ce nouveau départ, en reformulant l'hypothèse de la rectitude des noms : « La rectitude d'un nom est, disions-nous, ce qui, quoique ce soit, indique la chose telle qu'elle est » (428e). C'est à partir de là, Cratyle indiquant son accord avec cette formulation, que va se déployer la dernière phase de la discussion.

Cratyle est d'accord avec Socrate pour dire que, si l'élaboration des noms est un art, il a ses artisans, à savoir les législateurs dont il a été question depuis la première partie. Il refuse en revanche de distinguer, comme le propose Socrate, entre le bon et le mauvais artisan. Une telle distinction aurait en effet pour conséquence que les œuvres des différents législateurs seraient de valeur inégale selon la compétence de l'artisan. Mais Cratyle refuse cette conséquence : puisque la loi ne peut pas être plus ou moins bonne, un nom ne peut être que

---

<sup>859</sup> Ce n'est même pas lui qui a énoncé directement sa propre thèse, mais Hermogène qui l'a rapportée auprès de Socrate. Mais qui ne dit mot consent, dira-t-on.

correctement établi, car dans le cas contraire, il ne s'agit pas d'un nom du tout. Cette position éclaire le refus initial par Cratyle d'accepter « Hermogène » comme le nom de son interlocuteur<sup>860</sup>. Socrate identifie immédiatement le lien entre cette thèse et une autre : il est impossible de dire le faux, dans la mesure où dire le faux implique au moins que quelque chose se trouve dit. Cratyle confirme : « comment en effet, Socrate, quelqu'un disant ce qu'il dit, pourrait-il ne pas dire ce qui *est* ? Ou encore : parler faux, n'est-ce pas ceci : ne pas dire ce qui est ? » (429d). À partir de là, tout l'enjeu de la discussion va être de faire accepter au très récalcitrant Cratyle les distinctions qu'il refuse. Il y a ici un parallèle à établir avec la discussion du *Sophiste* au cours de laquelle l'Étranger réfute l'impossibilité de dire le faux, et les discussions des deux dialogues sont très complémentaires. Il y a néanmoins une différence : dans le *Sophiste*, on part d'une définition du « dire le faux » comme « dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire, des non-êtres » (260c), tandis qu'ici Cratyle le définit à l'inverse comme « ne pas dire ce qui est ». Après avoir ironisé sur la trop grande subtilité de l'expression, Socrate pose, afin de conduire Cratyle à éclaircir sa position, une question décisive : « oui ou non, d'après toi, peut-on ne pas dire (λέγειν) faux, mais affirmer (φάναι) faux ? » (429e). Pour Cratyle, on ne peut ni parler faux ni affirmer faux, et lorsqu'on s'adresse à quelqu'un en se trompant de personne, on ne lui parle pas non plus, ni à personne d'autre. Les distinctions introduites à partir de ce moment, notamment entre affirmer, parler/dire, et parler à, sont extrêmement importantes. En les produisant, Socrate manifeste immédiatement la difficulté de la position de Cratyle : il est évident que celui qui apostrophe Hermogène, même si Cratyle lui reproche de ne rien dire par là, affirme pourtant bien quelque chose, et ne l'affirme pas dans le vide. Par ailleurs la position de Cratyle paraît incohérente : si « Hermogène » n'est, comme il le prétend, pas le bon nom pour désigner Hermogène, c'est précisément parce que « Hermogène » ne saurait se réduire à de vains sons de voix. Le fait même de considérer que ce nom ne lui convient pas suppose qu'il y aurait un sens à l'attribuer à quelqu'un d'autre, et que c'est bien en vertu de ce sens que celui qui l'énonce affirme bel et bien quelque chose, même si ce qu'il dit est faux (mais l'un est effectivement la condition de l'autre). C'est pourtant une distinction que Cratyle refuse, car cela reviendrait à admettre que le nom « Hermogène » peut avoir été donné incorrectement tout en restant un nom, et tout en continuant à affirmer quelque chose (mais

---

<sup>860</sup> « À mon avis, il (ce nom) ne lui a même pas été donné : on croit qu'il lui a été donné, mais c'est le nom d'un autre, dont précisément la nature est celle qui fait voir le nom. »

faussement), ce qui revient à nier sa position dans son principe : les noms sont, ou bien correctement attribués, ou bien ils ne le sont pas du tout.

Il y a ici une nuance que Cratyle refuse d'admettre, et c'est la raison pour laquelle Socrate lui propose une distinction nouvelle : celle entre le nom, qui est une chose, et ce dont il est le nom, qui est une autre chose. Cratyle concède enfin ce point qui lui paraît aller de pair avec sa propre thèse selon laquelle le nom est l'imitation de la chose, même si bien évidemment la distinction nom-chose n'implique pas du tout nécessairement une telle relation d'image à modèle. Néanmoins, une relation de ce type est pour l'instant la seule alternative plausible proposée par le dialogue par rapport à l'arbitraire du conventionnalisme ou du *deus ex machina*. Socrate suggère alors l'analogie entre le nom et l'image (*eikôn*) : les noms seraient comme des sortes de peintures des choses. La distinction nom-chose serait analogue à la distinction image-modèle. Or Socrate obtient, au sujet des images, une étonnante concession de Cratyle : ce dernier admet en effet qu'une image peut être attribuée faussement, comme lorsqu'on rapporte l'image d'un homme à une femme, et vice-versa. Chez quelqu'un qui a soutenu jusqu'à l'absurde la thèse de l'impossibilité de dire et d'affirmer faux, cette concession vis-à-vis de la possibilité de peindre faux, ou du moins de mal peindre, est très étonnante. Si c'est un piège argumentatif de la part de Socrate (faire admettre une idée à propos des images, pour forcer Cratyle à admettre qu'il en est de même, en vertu d'une analogie qu'il a lui-même encouragée), force est de constater qu'il n'est pas des plus subtils, et l'attitude de Cratyle, qui s'y jette tête baissée sans rien voir venir, est quelque peu étrange. Mais ce qui étonne par-dessus le marché, c'est le refus de Cratyle d'admettre les conclusions que l'analogie semble imposer en ce qui concerne les noms : « Attention, Socrate. Ce qui, dans le cas des peintures est possible – une distribution incorrecte – ne l'est pas dans le cas des noms : elle est nécessairement toujours correcte. » (430d-e). L'entêtement de Cratyle est d'autant plus difficile à comprendre qu'il ne fournit sur le moment aucun argument expliquant en quoi l'analogie socratique est incorrecte, et en quoi la possibilité qu'il admet pour les images ne concerne pas du tout les noms. Quelques pages après cependant, Cratyle parvient à formuler précisément l'une de ses réserves, et elle est loin d'être absurde :

Mais attention, Socrate : lorsque, selon l'art grammatical, nous attribuons ces lettres (le *a*, le *b*, et chacun des éléments) aux noms, en cas d'omission, d'addition, de changement, il n'est pas vrai que nous ayons là le nom écrit, encore qu'incorrectement écrit : il n'est même pas écrit, mais il est autre dès qu'il subit un quelconque de ces accidents. (431e-432a)

Cratyle a en fait tout à fait raison, et c'est par cette intervention qu'il justifie enfin sa méfiance vis-à-vis de l'assimilation que lui proposait Socrate, et qui était effectivement une assimilation

grossière, entre le mot et l'image. Dans le cas de l'image peinte, un petit détail ne change pas grand-chose, mais dans le cas du mot, une lettre en plus ou en moins, ou même un accent déplacé ou modifié, changent complètement le mot, précisément parce que ce mot est mot indépendamment de sa fonction. Ce point est vraiment très important : pour adopter ici localement le lexique anachronique de la linguistique, les mots du langage appartiennent à un système de signes, et de ce point de vue, ils se caractérisent certes par leur rapport aux choses, mais ils se caractérisent tout autant par les relations de distinction et d'opposition vis-à-vis des autres signes du système. Il y a ici au cœur du *Cratyle*, et dans la bouche de Cratyle, une idée dont Saussure fait plus tard l'un des fondements de la linguistique, et dont ce dernier montre précisément en quoi elle est essentiellement liée à l'arbitraire du signe :

ce qui importe dans le mot, écrit Saussure, ce n'est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification. [...] puisqu'il n'y a point d'image vocale qui réponde plus qu'une autre à ce qu'elle est chargée de dire, il est évident, même *a priori*, que jamais un fragment de langue ne pourra être fondé, en dernière analyse, sur autre chose que sur sa non-coïncidence avec le reste. *Arbitraire et différentiel* sont deux qualités corrélatives<sup>861</sup>.

Autrement dit, la référence n'est pas seule à porter la charge de la signification. Un mot ne signifie pas seulement en ceci qu'il réfère à un objet, mais d'abord par le fait qu'il se distingue d'autres mots. En fait, cette distinction interne au système des signes est la condition de possibilité de la référence : un mot ne peut effectivement référer à tel ou tel objet et avoir une signification déterminée qu'en tant que sa valeur est déterminée au sein d'un système de signes, et par les signes vis-à-vis desquels il se distingue. Par ailleurs, le mot lui-même n'existe en tant que tel que par son intégration à un système de signes qui suppose la différence vis-à-vis des autres signes<sup>862</sup>. Ici, Saussure s'interroge, non pas sur la rectitude du mot mais sur son fondement (mais sont-ce deux choses différentes ?), et affirme nettement que le mot n'en a d'autre, si ce n'est sa « non-coïncidence avec le reste ». C'est en cela que le différentiel est le corrélatif de l'arbitraire : le mot ne doit pas sa substance à ce qu'il dénote, mais à l'organisation en système des signes qui, en tant que tels, sont immotivés. Or c'est cette corrélation qui explique le point mis en avant par Cratyle, à savoir que le nom « est autre dès qu'il subit un quelconque de ces accidents » que sont la transformation d'une lettre ou d'un accent. Du fait

---

<sup>861</sup> Saussure, *Cours de linguistique générale*. p.163.

<sup>862</sup> « dans son essence, il [le signifiant linguistique] n'est aucunement phonique, il est incorporel, constitué, non par sa substance matérielle, mais uniquement par les différences qui séparent son image acoustique de toutes les autres. » Saussure. p.164. Les phonèmes ne sont caractérisés QUE par « le fait qu'ils ne se confondent pas entre eux ».

du caractère systématique de l'organisation des signes, un changement de ce genre modifie leur valeur. Saussure donne un exemple tout à fait frappant indiquant à quel point l'intuition de Cratyle est sur ce point pertinente. Il suffit en effet qu'un terme phonique change, comme par exemple entre « chaise » et « chaire » pour qu'infailliblement nous établissions une distinction conceptuelle parce que nous avons affaire à deux mots distincts. En faisant cette remarque, il semble donc que Cratyle avance à son corps défendant un argument conventionnaliste. Mais cette intervention de Cratyle implique également certaines conséquences à propos de l'examen des étymologies auquel s'est livré Socrate dans la section précédente, car cela veut dire que les transformations phonétiques ou syllabiques identifiées par Socrate correspondent bien à des transformations des noms eux-mêmes. Mais si c'est bien le cas, s'il s'avère qu'on n'a pas étudié les différentes formes prises par un même nom mais une pluralité de noms différents, alors cette analyse a échoué à défendre la rectitude naturelle des noms puisqu'elle fait apparaître la discontinuité entre les noms dont nous voulons rendre compte et leur origine. De ce point de vue encore, la partie étymologique paraît bien saper les fondements mêmes de la thèse cratylienne alors qu'elle semble superficiellement venir à son secours.

#### IV.A.3.b – Nom et image.

L'usage de cette analogie nom-image est assez ambivalent d'un point de vue argumentatif. En un sens Cratyle en a spontanément vu les limites, et l'on s'attendrait à ce que l'analogie soit abandonnée, mais Socrate insiste et semble même en forcer l'application. La raison en est vraisemblablement que Socrate cherche à faire admettre à Cratyle que les noms peuvent être plus ou moins mal établis. Or l'intervention de Cratyle, en ruinant l'analogie, préserve sa thèse de la nécessaire bonne formation des noms : si l'altération d'une lettre transforme complètement le nom, il peut en résulter qu'un nom est soit bien établi, soit autre, ce qui n'admet aucune différence de degré, car s'il est autre, il n'est pas possible de dire qu'il est le même avec un moindre degré de correction, du fait que le nom en question ne se trouve pas du tout écrit ou dit. Mais, comme nous l'avons vu, l'argument avancé par Cratyle n'est pas du tout absurde et il convient d'y répondre avec précision. En l'occurrence, Socrate en dégage finement le présupposé : ce que dit Cratyle est tout à fait exact de « tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un certain nombre » (432a), comme par exemple le nombre dix, qui ne saurait rester le même en perdant ou en gagnant une unité : un neuf n'est pas un petit dix, ce

n'est pas un dix du tout<sup>863</sup>. Toute la question est de savoir si les noms appartiennent effectivement à ce genre de choses. Si Socrate insiste tant sur l'analogie avec l'image, ce n'est pas parce qu'il compte établir une théorie de la proposition-image, mais parce qu'il espère, par ce moyen, mettre en évidence le présupposé de Cratyle et lui en faire admettre les limites. C'est ce qui conduit à l'exemple fameux des « deux Cratyle » : si un dieu produisait une image identique à Cratyle, à l'intérieur comme à l'extérieur, alors on ne pourrait plus dire qu'on a affaire à une image de Cratyle, mais bien à deux Cratyle, ce dont Cratyle convient lui-même. L'exemple permet de faire comprendre que dans le cas des images, « c'est une autre rectitude qu'il faut chercher et qu'il ne faut pas vouloir de force que l'image ne soit plus image si l'on enlève ou si l'on ajoute quelque chose » (432c). Si Socrate parle ici d'une « autre » rectitude, c'est par rapport au présupposé de Cratyle selon lequel un nom véritable devrait comporter un nombre d'éléments déterminé. L'exemple montre que ce présupposé conduit à une conséquence manifestement absurde, dans la mesure où ce nombre optimal ne semble pouvoir être atteint que dans la reproduction à l'identique de la chose, au point qu'il n'est même plus possible de parler d'une image. Le cheminement argumentatif se révèle ici tout à fait particulier : on est en effet parti de la suggestion de Cratyle selon laquelle le nom doit ressembler à la chose pour proposer l'analogie entre nom et image, mais cette analogie permet de comprendre en retour que Cratyle n'a pas bien compris ce qu'est une image et le rôle de la ressemblance et de la dissemblance dans l'image. Cratyle veut en effet qu'une image, soit corresponde tout à fait à la chose dont elle est image, soit qu'elle ne soit pas image du tout. Ces conditions sont cependant excessives et manifestent une conception erronée de l'image. Il y a bien une déficience essentielle de l'image : « ne sens-tu pas que les images sont bien loin de contenir les mêmes choses que ce dont elles sont l'image ? » (432d), et celle-ci ne saurait être image sans cesser de remplir toutes les conditions exigées par Cratyle.

Socrate maintient donc étroitement l'analogie nom-image pour faire voir à Cratyle l'absurdité de sa conception de la rectitude<sup>864</sup>. Ce n'est qu'après cette nouvelle salve socratique, et tout en continuant de formuler jusqu'à la fin d'importantes réserves, que Cratyle finit par admettre d'assez mauvais gré ce que suggère l'analogie avec l'image, à savoir que certains

---

<sup>863</sup> Remarquons toutefois en passant que notre langage courant admet sans problème des notions approximatives comme celle de « petite dizaine » ou de « grosse douzaine », ou encore de « petite heure », de « grosse demi-heure », etc., lorsqu'il s'agit, non pas de mesurer exactement, mais d'estimer des ordres de grandeur. En ce sens, neuf personnes constituent bien une dizaine si l'on entend par là un certain ordre de grandeur.

<sup>864</sup> « quelles drôles de choses les noms feraient-ils subir à ce dont ils sont les noms s'ils leur étaient totalement et en tous points assimilés ! » (432d).

noms peuvent être mal appliqués. Il admet donc du même coup la possibilité de dire faux, par exemple lorsqu'on attribue le nom qui ne convient pas. On fait accepter à Cratyle l'idée qu'un nom peut admettre des agencements de lettres différents sans cesser cependant d'être image de la même chose et donc sans perdre sa rectitude. Il admet par-là que si ce n'est pas le bon nom qui a été attribué, du moins un nom a été attribué, et ce n'est justement qu'à cette condition qu'on peut dire que le mauvais nom a été attribué, et non pas de nom du tout. À partir de là, anticipant sur l'élargissement qui sera fait du nom à la proposition en passant du *Cratyle* au *Sophiste*, Socrate montre que ce qui vient d'être dit des noms s'applique aussi aux verbes, et par conséquent au logos tout entier puisque ce dernier résulte de leur entrelacement. Il y a rectitude « tant que le discours porte la marque (τύπος)<sup>865</sup> de la chose dont il traite » (432e).

Mais, en quoi cette marque consiste-t-elle et à quoi se reconnaît-elle ? Si le nom ne doit pas être identique à la chose, sur quoi néanmoins la ressemblance repose-t-elle ? Socrate dit que le nom est correct lorsqu'à défaut d'être identique à la chose, il comporte néanmoins certains « traits appropriés » (τὰ προσήκοντα), mais il n'est jamais explicite lorsqu'il s'agit de dire en quoi ces derniers consistent exactement. Le problème est d'autant plus délicat que, conformément à ce qui a été établi précédemment, le nom n'est pas l'imitation des aspects sensibles mais avant tout d'une essence. L'interprétation de ce que sont ces « traits appropriés » est donc quelque peu ambivalente. Cela signifie-t-il que ne sont appropriés que les traits correspondant à ceux qui, dans la chose-même, définissent son essence ? Fulcran Teisserenc montre que cette hypothèse a une conséquence tout à fait inattendue et problématique, car

si les *ta prosèkonta* visent et expriment les propriétés les plus constantes et les plus universelles de la chose (πρᾶγμα), la bonne imitation nominale éliminerait en retour les caractéristiques qui localisent et temporalisent le modèle. Si tel était le cas, ne faut-il pas alors conclure que le nom serait plus vrai que la chose, et la chose, image de son image ? Pourtant, le nom juste, qui comporte la quantité et la qualité exacte d'éléments mimétiques, comme le *stoikheion* lui-même, ne peuvent coïncider parfaitement avec les essences respectives dont ils sont les représentants. Au niveau de l'élément, la déficience de la ressemblance ne procède pas d'un défaut de composition, puisqu'il est simple<sup>866</sup>.

Si l'image est déficiente, ce n'est pas seulement parce qu'elle ne peut convoquer qu'un nombre restreint d'éléments, ne correspondant pas terme à terme avec les éléments trop nombreux de la chose, car cette déficience existe au niveau de l'élément lui-même. Le problème de la rectitude reste donc entier si l'on persiste à vouloir rendre compte, de la façon dont on l'a fait jusqu'à présent, de la manière dont le langage peut effectivement s'appliquer aux choses. La

---

<sup>865</sup> Il s'agit de l'empreinte, de la marque imprimée par un coup. Le terme désigne à la fois la trace de pas, et les caractères gravés. Méridier (traduction de la collection Budé) glose un peu en rendant le terme par « caractère distinctif », mais c'est bien l'idée exprimée ici : le *túpos* du nom est l'estampille de la chose.

<sup>866</sup> Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. p.75.

définition du nom sur laquelle on retombe à ce moment du dialogue indique assez le peu qui a été fait dans le sens de la résolution de ce problème, et par rapport aux hypothèses examinées précédemment, il semble bien que l'on ait reculé, puisque l'on se contente de définir le nom comme « moyen de faire voir la chose avec des syllabes et des lettres » (433b). Et le moins que l'on puisse dire est que les interlocuteurs peinent à identifier la manière exacte dont les noms *font voir* ainsi les choses.

La discussion persiste sur le modèle de la ressemblance, parce qu'il semble qu'il s'agisse de la seule alternative au conventionnalisme. C'est du moins dans les termes d'un tel (faux ?) dilemme que Socrate pose le problème : existe-t-il un meilleur moyen de rendre compte de la façon dont les éléments *font voir* certaines choses, si ce n'est en les rendant autant que possible semblables à ces choses ? Ou préfère-t-on la façon de penser d'Hermogène, selon qui la rectitude du nom ne consisterait qu'en un accord apparemment indifférent à la réalité de la chose ? C'est parce que Cratyle n'entrevoit pas ce « meilleur moyen », et qu'il cherche à tout prix à éviter le conventionnalisme, qu'il continue d'affirmer que ce n'est qu'au moyen de la ressemblance que l'on peut faire voir la chose, en dépit de toutes les difficultés soulevées quant à la façon dont ce *faire voir* est possible. De fait, on retombe inévitablement sur le problème des éléments : si le nom ressemble, c'est parce qu'il est composé d'éléments, et que la prise sur la réalité s'effectue au niveau des éléments, mais la façon dont s'effectue une telle prise n'est pas plus claire qu'auparavant.

#### IV.A.3.c – L'usage.

Socrate reprend alors l'argument qui clôturait la deuxième partie, à partir notamment de la lettre  $\rho$ , qui présente des affinités avec le transport, le mouvement, la dureté. Socrate compare notamment deux termes, « *sklerotes* » (forme attique) et « *skleroter* » (forme ionienne).  $\rho$  et  $\sigma$  sont semblables en ce qu'ils *font voir* la même chose, mais le  $\lambda$  semble mal placé (434c-d). Il vaudrait mieux un  $\rho$ , nous dit Socrate. Il semble que toute cette stratégie socratique a pour but de pousser Cratyle à une concession absolument décisive. Socrate demande en effet si, en prononçant un tel mot, nous ne nous comprenons pas du tout. Son interlocuteur est forcé d'admettre que c'est le cas, et que ce nom, en principe mal établi car ne coïncidant pas avec la chose dans tous ses éléments, fait cependant bel et bien *voir* la dureté. L'intercompréhension et un fait qui sert ici d'argument, si ce n'est pour comprendre le fonctionnement du langage, du

moins pour rejeter certaines conceptions qui n'ont d'autres racines que des pseudo-problèmes. Oui, Cratyle l'admet, nous nous comprenons bien en prononçant « *skleros* », mais, ajoute-t-il, « c'est un effet d'usage (ἔθος) » (434e). Or, de l'usage à la convention, il n'y a qu'un pas (un faux pas du point de vue de Cratyle) que Socrate s'empresse de franchir :

SOCRATE – Quand tu dis « usage » crois-tu vouloir dire autre chose que « convention » ? Par « usage » entends-tu autre chose que ceci : quand moi, je prononce telle chose je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense ? N'est-ce pas ce que tu veux dire ?  
CRATYLE – Si. (434e)

Voici la concession décisive qui constitue pour certains commentateurs le véritable dénouement du dialogue<sup>867</sup>. En prononçant le son /l/, on produit un signe qui ne ressemble pas à ce que l'on pense ; or Cratyle le comprend tout de même, parce que, dans sa pratique effective du langage, et quelles que puissent être par ailleurs ses théories sur la rectitude, la rectitude du nom est bien conventionnelle. Et d'ailleurs, avec l'usage, on voit que c'est la dissemblance, et non plus la ressemblance qui peut faire voir<sup>868</sup>. La conséquence est d'importance, car la ressemblance s'avère en fait complètement inutile, et les nombreuses difficultés sur lesquelles butait jusqu'à présent la discussion apparaissent pour ce qu'elles étaient vraiment : des faux problèmes. En faisant cette concession<sup>869</sup>, Cratyle entre cette fois-ci explicitement en contradiction avec ce qu'il soutenait initialement : ce passage constitue donc bien le cœur de sa réfutation.

Socrate développe-t-il pour autant une thèse conventionnaliste ? Avant de nous prononcer sur ce point, nous devons d'abord nous rappeler de toute la première partie du dialogue, au cours de laquelle Socrate a minutieusement réfuté le conventionnalisme d'Hermogène. Par ailleurs, dans le passage qui nous intéresse ici, Socrate concède significativement que le conventionnalisme auquel la discussion semble aboutir ne le satisfait pas complètement. Et à plusieurs reprises, Socrate présente Cratyle et lui-même comme des alliés. En fait, comme on l'a vu tout au long de la discussion avec Cratyle, le conventionnalisme est présenté comme un repoussoir, et c'est parce que les deux interlocuteurs cherchent apparemment à l'éviter le plus possible qu'ils continuent d'examiner la thèse de la ressemblance

---

<sup>867</sup> Voir Malcolm Schofield, « The dénouement of the Cratylus », in *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, éd. par G. E. L. Owen, Malcolm Schofield, et Martha Craven Nussbaum (Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1982), 61-81.

<sup>868</sup> « l'usage fait voir avec le dissemblable comme avec le semblable » (435b).

<sup>869</sup> Après quelques très brefs acquiescements, Cratyle laisse Socrate développer les liens entre la notion d'usage et de convention, lequel lui dit significativement « je considérerai ton silence comme une approbation » (435b).

en dépit de toutes ses difficultés. Ici, Socrate avoue explicitement sa préférence, et l'on sent bien que le conventionnalisme n'est admis qu'à contrecœur :

Moi aussi, je me plais à penser que les noms sont, autant que possible, semblables aux choses ; mais, à vrai dire, cette pêche à la ressemblance risque d'être laborieuse (pour reprendre le mot d'Hermogène). Je crains donc qu'on ne soit contraint de recourir aussi à ce moyen grossier qu'est la convention pour arriver à la rectitude des noms. Bien entendu, la meilleure façon possible de parler serait probablement d'utiliser des noms qui soient tous, ou en majorité, ressemblants, c'est-à-dire appropriés, et la pire, de faire le contraire. (435c-d)

Le passage est vraiment très intéressant car il indique assez bien l'influence de certaines exigences sur nos conceptions. Le vocabulaire de Socrate connote ici suffisamment une telle influence : la convention est un moyen « grossier », et un langage à l'imitation des choses est présenté « bien entendu » comme la meilleure façon de parler. Mais sur quoi un tel jugement est-il exactement fondé ? S'il faut reconnaître à Socrate l'honnêteté de ne pas imposer la vue envers laquelle il a le plus de sympathie subjective, force est de constater que la hiérarchie qu'il impose ressemble à un parti pris.

On entame alors la dernière phase du dialogue, concernant la question de savoir si les noms nous font connaître les choses. Fidèle à son idée initiale, Cratyle considère qu'ils nous font connaître, dans la mesure où ces derniers sont nécessairement bien établis. Or il résulte de ce que l'on vient d'examiner que les noms peuvent être mal établis, et Socrate n'hésite pas à suggérer qu'en dépit des compétences dont le nomothète est supposé doté, ce dernier a pu commettre beaucoup d'erreurs, mais c'est une idée qui est très difficile à admettre pour Cratyle. Toutefois, si le nom faisait connaître, il y aurait un paradoxe de la connaissance propre au législateur. Si c'est en effet le nom qui fait connaître, d'où peut bien provenir la connaissance de celui qui institue les noms<sup>870</sup> ? Ce point réfute la thèse selon laquelle on ne pourrait apprendre qu'à partir des noms, mais à partir de cette conclusion, qu'il admet, Cratyle tire une conséquence qui relève complètement du *deus ex machina* : ce sont les dieux qui ont établis les noms, et à qui ces derniers doivent leur rectitude (438c). On a cependant établi précédemment que tous les noms n'étaient pas parfaits, ce qui semble bien contradictoire avec l'institution divine. Le problème est que, pour savoir quels noms sont les vrais, il nous faut sortir du langage, sous peine de ne pouvoir nous référer pour cela qu'à d'autres mots. Il est donc nécessaire de poser que l'on peut apprendre aussi les choses par elles-mêmes, notamment pour fixer les éléments, et il apparaît justement que c'est cet apprentissage-là qui est le plus beau et le plus

---

<sup>870</sup> « À partir de quelle espèce de noms avait-il [le nomothète] donc appris ou découvert [438b] les choses, puisque les premiers noms n'étaient pas encore établis et que, disions-nous, apprendre et découvrir les choses ne peut se faire autrement qu'après avoir appris les noms ou découvert soi-même quels ils sont ? ».

préférable car il part de la vérité directement et non pas de son image. Le langage est donc en déficience essentielle par rapport à la vérité (439a-b). Par ailleurs, il apparaît qu'on ne pourrait pas du tout dénommer si tout était dans un flux perpétuel, et qu'on ne pourrait rien connaître du tout non plus. Il faut donc postuler de l'en soi. Ainsi, l'essence, qui affleurerait à plusieurs moments du dialogue, ressurgit ici dans les paroles conclusives.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le dialogue n'est pas à proprement parler aporétique. Cela dit, la conclusion qu'il convient d'en tirer n'est pas absolument évidente. En tout cas, le *Cratyle* ne saurait manquer de laisser dans la perplexité le lecteur encore aux prises avec un certain type d'attente, c'est-à-dire estimant que le débat initié par Hermogène et Cratyle peut et doit être tranché. De fait, Socrate n'opte ni pour le conventionnalisme ni pour le naturalisme, et cependant, sa critique du conventionnalisme se fait au nom d'un certain naturalisme, tandis que sa critique du naturalisme se fait au nom d'un certain conventionnalisme. L'espace défini par la double réfutation socratique n'est pas celui d'un compromis. Comme l'écrit Monique Dixsaut,

La nature change ainsi de nature : si les noms ont une naturalité, ils ne la tiennent plus d'une origine naturelle, première et transcendant toute variation culturelle, mais de leur capacité de nommer les choses selon la nature de chacune. [...] La véritable antinomie n'est pas alors celle de la nature et de la convention, mais celle de la nature et de la *doxa*<sup>871</sup>.

Il ne s'agit pas de penser la rectitude des noms selon un mélange de nature et de convention – un tel mélange n'est-il pas semblable à celui de l'eau et de l'huile ? – mais plutôt de penser la façon dont nature et convention s'interpénètrent. C'est-à-dire que l'aspect conventionnel de l'usage n'est en rien compris comme une limite du fondement naturel de la rectitude, et inversement<sup>872</sup>. Par ailleurs, il apparaît que les thèses des protagonistes, et notamment celle de Cratyle, sont beaucoup moins univoques qu'on pourrait le croire à première vue. Par exemple, le cœur de la thèse de Cratyle, à savoir l'idée selon laquelle les noms sont nécessairement corrects, peut être conservé si l'on considère, d'après les distinctions proposées par Socrate, que ce n'est pas le nom lui-même qui est susceptible d'être correct ou incorrect, mais plutôt son emploi. Nous allons voir que l'itinéraire wittgensteinien jette une lumière très éclairante sur cette solution socratique difficile à appréhender.

---

<sup>871</sup> Dixsaut, *Le naturel philosophe*. p.317.

<sup>872</sup> « L' "usage" des signes que sont noms et verbes assemblés en "liaisons" signifiantes, est l'équivalent linguistique des "*nomoi*" qui cimentent la cité et en assurent la cohésion. L'*ethos* (usage) est au langage ce que les "*nomoi*" sont à la vie en cité, une "nature" seconde structurellement normée par des principes de légalité interne. » (Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.27)

## IV.B – L’itinéraire de Wittgenstein : entre liberté de la convention et tyrannie de la nature.

Nous allons voir maintenant comment la dynamique interrogative à l’œuvre dans le *Cratyle* éclaire d’un jour nouveau l’évolution de Wittgenstein à propos de la façon dont le langage porte sur le réel. Dans les termes de Wittgenstein, la question n’est pas celle de la correction ou de la rectitude des noms, mais plutôt celle du sens et de la vérité des propositions du langage. Cette différence est cependant superficielle, et la comparaison que nous allons établir ici entre la contribution de Wittgenstein et le *Cratyle* fournira suffisamment d’arguments pour montrer qu’il s’agit d’une seule et même question, précisément celle des limites du langage. Par ailleurs, s’il y a une évolution profonde des conceptions de Wittgenstein à propos du langage, celle-ci concerne les réponses apportées, mais pas la question, qui reste la même, bien que la manière dont cette question est conçue comme problématique fasse l’objet d’une profonde réévaluation. Pour le dire autrement : Wittgenstein s’est toujours posé la même question, mais en la comprenant de mieux en mieux, en la posant d’une manière toujours plus fine et complexe.

Pour poser le plus clairement possible cette question, nous pouvons en proposer la formulation suivante : à quelles conditions une phrase a-t-elle un sens ? Ainsi posée, elle constitue le pendant de la question platonicienne de la rectitude des noms, et unifie toute la perspective de Wittgenstein, depuis ses sources profondes chez Frege, jusqu’à ses développements les plus aboutis dans la dernière philosophie de Wittgenstein et chez certains de ses successeurs<sup>873</sup>. Cette question du sens est bien sûr indissociable de celle de la vérité. Même si c’est d’une façon apparemment indirecte, le *logos* n’a de sens qu’en tant qu’il vise le réel, que ce soit pour en produire une description ou pour y produire certains effets, et ce, même lorsqu’il s’éloigne explicitement du réel, comme c’est le cas dans la fiction. De ce point de vue, l’exigence du sens ne saurait prendre d’autre forme que l’exigence réaliste.

---

<sup>873</sup> Cet itinéraire wittgensteinien est en effet le trait d’union qui relie des perspectives en principe aussi opposées que la *Begriffsschrift* frégréenne et la philosophie du langage ordinaire telle qu’elle se déploie notamment à partir de l’œuvre d’Austin. Tout cela était en fait déjà en germes chez Platon.

L'itinéraire Wittgenstein peut être articulé en trois phases principales. La première phase correspond aux années de jeunesse : elle débute avec les premières réflexions de Wittgenstein à propos des fondements des mathématiques et aboutit à un texte publié, le *Tractatus* (1921). C'est ce qu'on appelle usuellement le « premier Wittgenstein ». Il nous semble que, par souci de clarté, et pour attirer l'attention sur certaines inflexions intéressantes, le « deuxième Wittgenstein » mérite d'être considéré selon au moins deux phases distinctes<sup>874</sup>. Cette distinction a en fait pour but de réévaluer la portée d'une phase intermédiaire mal définie et considérée souvent comme une simple période de transition (grosso-modo les années de 1929 jusqu'à 1935-36), mais qui est pourtant la période la plus décisive, celle où les tensions qui nous paraissent caractéristiques de l'approche philosophique de Wittgenstein sont les plus intenses<sup>875</sup>. Notre but n'est, ni de faire de l'histoire de la philosophie, ni de proposer des découpages chirurgicaux et une telle entreprise n'aurait absolument aucun sens<sup>876</sup>. Mais si l'on trouve dans les *Recherches philosophiques* l'exposé le plus abouti des conceptions du Wittgenstein de la maturité, ce texte ne met pas toujours en avant de façon claire certaines tensions qui y sont pourtant présentes. C'est la raison pour laquelle il nous paraît nécessaire de prêter une attention particulière aux textes de la phase dite de transition, même si, par rapport aux *Recherches*, ces-derniers sont parfois considérés comme de simples brouillons, et si Wittgenstein lui-même les a abandonnés car ils ne lui donnaient pas satisfaction<sup>877</sup>. Une telle lecture est en effet indispensable pour saisir pleinement le concept wittgensteinien de grammaire, omniprésent dans les *Recherches* sans y être finalement jamais expliqué. Or ce

---

<sup>874</sup> Ce qui n'implique pas nécessairement l'existence d'un troisième Wittgenstein, même si ce-dernier a peut-être effectivement pris forme dans *De la certitude*. Ces questions comptables ne nous intéressent pas beaucoup ici.

<sup>875</sup> Les principaux textes de cette période qui permettent d'apprécier le mûrissement de la pensée de Wittgenstein sont la *Conférence sur l'éthique* (1929), la *Grammaire philosophique* (1930-33), le *Big Typescript* (1933, mais retouché jusqu'en 1937), le *Cahier bleu* (1933-34) et le *Cahier brun* (1934-35), et ces textes constituent tous à peu de choses près des versions successives ou des réécritures d'une seule et même œuvre dont les *Recherches* ne sont que la dernière version en date. Par ailleurs, cette œuvre unique elle-même n'est jamais qu'un détachement par rapport à l'arrière-plan constitué par ce grand œuvre qu'est le *Nachlass*, et qui n'a jamais cessé d'être un *work in progress*. Pour compléter l'état des textes concernant cette période, il faut également prendre en compte les cours donnés par Wittgenstein à Cambridge à partir de 1930, ainsi que les conversations viennoises avec Schlick et Waismann de 1929 à 1931. Conformément à la définition qu'il donne de la philosophie, l'œuvre de Wittgenstein est donc avant tout une pratique, dont le mouvement ne s'arrête jamais dans aucun texte définitif. Comme nous allons le voir, la lecture des textes « intermédiaires » s'impose car ils ne se réduisent pas à de simples étapes dans le cheminement de l'auteur, dépassées par les étapes suivantes. Bien au contraire, ces textes contiennent des éléments indispensables à l'intelligence des *Recherches*, même si ce dernier état du texte ne les présente pas explicitement.

<sup>876</sup> Les changements de direction de Wittgenstein s'apparentent à ceux d'une route de montagne : ils ne sont pas des changements de cap, mais des ajustements nécessaires à la topographie.

<sup>877</sup> Cette restriction aurait quelque poids si Wittgenstein était finalement parvenu à un texte pleinement abouti. Or nous avons vu que ce n'était pas non plus le cas des *Recherches*, que Wittgenstein n'a pas publiées et qui sont elles aussi inachevées.

concept émerge dans le contexte contradictoire du début des années trente, et il est le fruit paradoxal de tensions considérables qui coïncident avec les tensions à l'œuvre dans le *Cratyle*. La seule lecture des *Recherches* est insuffisante pour mettre au jour de telles tensions.

#### IV.B.1 – Naturalisme et atomisme chez le « premier » Wittgenstein.

Le *Tractatus* ayant déjà été largement abordé dans ce travail, nous pourrions, à propos de cette première phase, nous limiter à l'essentiel, ou renvoyer à des points précédemment exposés. Précisons d'abord la dispute concernant la possibilité d'attribuer à Wittgenstein les conceptions exposées de *Tractatus* n'a pas ici de conséquences décisives. Que ces conceptions lui soient attribuées ou non n'a pas ici plus d'importance que de savoir si les conceptions de Cratyle ou d'Hermogène peuvent être attribuées à Platon. Le fait est que ces conceptions se trouvent exposées comme une réponse possible à la question du sens. Que Wittgenstein y ait déjà renoncé au moment où il les présente, ou qu'il ne l'ait fait que plus tard, ou qu'il n'y ait jamais cru, voilà qui ne change rien.

##### IV.B.1.a – La conception picturale de la proposition.

Il se trouve que la conception développée dans le *Tractatus* présente plusieurs similitudes avec celle de Cratyle, et son exposition conduit à une analyse aboutissant aux mêmes conclusions et aux mêmes difficultés que celle proposée par Socrate, bien que l'ordre d'exposition ne soit pas le même. Afin d'établir les conditions auxquelles une phrase peut avoir un sens, Wittgenstein commence en effet par l'exposé d'une ontologie (propositions 1 et 2, et leurs commentaires), tandis que dans le dialogue de Platon, l'ontologie ne vient qu'en un second temps. Cela ne change toutefois rien à l'essentiel, à savoir que le sens des propositions, comme la rectitude des noms, est pensée via l'articulation du langage et de l'être. L'examen socratique ne part pas de l'ontologie mais la nécessité de penser la rectitude des noms l'y conduit tout naturellement. Le mode d'exposition choisi par Wittgenstein n'étant pas celui de la discussion mais celui du traité, il est normal que les principes soient exposés en premier lieu. L'ontologie présentée par Wittgenstein donne en effet une importante toute particulière à trois notions qui

sont centrales dans le *Cratyle* : a) la notion de fait ou de réalité ; b) la notion d'élément ; c) la notion d'image.

Ces trois notions ainsi que leurs articulations sont particulièrement manifestes dans la séquence suivante :

2.02 – L'objet (*Gegenstand*) est simple.

2.0201 – Tout énoncé portant sur des complexes se laisse analyser en un énoncé sur leurs composantes (*Bestandteile*) et en propositions telles qu'elles décrivent complètement ces complexes.

2.021 – Les objets constituent la substance<sup>878</sup> (*Substanz*) du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés.

2.0211 – Si le monde n'avait pas de substance, il en résulterait que pour une proposition, avoir un sens dépendrait de la vérité d'une autre proposition.

2.0212 – Il serait alors impossible d'esquisser une image (*Bild*) du monde (vraie ou fausse).

Si l'on considère que Wittgenstein n'avait probablement pas encore lu le *Cratyle* au moment où il écrivait ces remarques, la coïncidence avec le dialogue platonicien est tout à fait frappante, et ce passage montre que l'attention à la question platonicienne des limites du langage est bel et bien indépendante de l'influence directe de Platon. La conception du langage ici présentée par Wittgenstein s'adosse à une ontologie de la façon suivante : *La réalité est décomposable en un certain nombre d'éléments simples, les objets, qui se combinent pour former les faits ; les propositions du langage peuvent être conçues comme des images des faits en vertu d'une analogie de structure (la structure logique de la réalité est projetée dans la structure du langage)*<sup>879</sup>. Il apparaît ici que l'atomisme logique, à savoir le découpage de la réalité et du langage en éléments simples, est solidaire de la théorie de la proposition-image : c'est-à-dire que le mode selon lequel il peut y avoir image n'est pensable qu'au moyen du modèle atomistique. Or, cette théorie de la proposition-image est elle-même convoquée du fait de l'urgence avec laquelle se pose la question de la façon dont le langage épouse la réalité. On se souvient de l'insistance de Socrate dans le *Cratyle* : quel autre moyen que la ressemblance pour penser la rectitude des noms, si nous voulons échapper à l'ornière relativiste du conventionnalisme ? Wittgenstein est apparemment conduit par la même nécessité. De même que les interlocuteurs du dialogue peinent à penser la façon dont le nom correspond à la chose s'il ne lui ressemble pas d'une manière ou d'une autre, Wittgenstein ne fait que déplacer la

---

<sup>878</sup> Wittgenstein précise un peu plus loin : « La substance est ce qui existe indépendamment de ce qui est le cas. » (2.024). On ne saurait guère s'approcher plus de l'essence (*ousia*) platonicienne.

<sup>879</sup> Voir le résumé plus détaillé que nous proposons dans notre section III.B.5.b.

ressemblance. Ce n'est pas le mot lui-même qui imite l'objet, et encore moins la lettre, et cependant, il faut bien que la proposition imite d'une certaine façon la réalité pour qu'on puisse rendre compte du lien entre le langage et le réel. Comme l'écrit Wittgenstein, et la formulation est révélatrice en ce qu'elle souligne une nécessité, « pour être une image, le fait doit avoir quelque chose en commun avec ce qu'il reproduit » (2.16), car autrement, on ne verrait pas effectivement ce qui pourrait en faire une image, si ce n'est la convention arbitraire. Ce « doit avoir en commun » est la clef de toute cette conception, mais c'est ici la clef qui verrouille plutôt que celle qui ouvre la porte<sup>880</sup>. En l'occurrence, cette imitation se fait au niveau de la forme logique : il ne s'agit pas exactement d'une ressemblance terme à terme mais bien d'une analogie que Wittgenstein met en avant sous l'intitulé d'isomorphisme. L'atomisme fournit les moyens pour penser rigoureusement l'isomorphisme, c'est-à-dire la façon dont la forme logique de la réalité se trouve projetée dans la forme logique du langage. Wittgenstein exprime cette idée dans des termes imagés et frappants :

2.1514 – La relation de reproduction consiste dans les coordinations des éléments de l'image et les choses.

2.1515 – Ces coordinations sont pour ainsi dire les senseurs<sup>881</sup> des éléments de l'image, au moyen desquels celle-ci touche la réalité.

Wittgenstein a bien compris qu'on ne pouvait élucider la façon dont le langage touche ou sent – comme avec des capteurs sensoriels – la réalité en restant à l'opposition du nom et de la chose<sup>882</sup>. Et c'est la raison pour laquelle il insiste sur une idée très importante, à savoir que le niveau réellement élémentaire n'est pas celui des objets mais des faits, dans la mesure où il n'y a d'objet qu'au sein d'un fait<sup>883</sup>, et où le mot n'a lui-même de sens, ne dit tout simplement quelque chose, qu'au sein de la proposition. Reste que le fait ne se prête à une représentation qu'en tant qu'il est décomposable, c'est-à-dire en tant qu'il présente une certaine structure, car c'est cette structure qui est projetée dans le langage<sup>884</sup>. Par conséquent, plus que la

---

<sup>880</sup> La solution du problème telle qu'on la trouve chez le Wittgenstein de la maturité consiste précisément à se libérer d'une telle nécessité, car elle constitue les limites du langage en faux problème.

<sup>881</sup> Dans sa traduction, Gilles-Gaston Granger rendait « Fühler » par « antennes ». Cette intéressante métaphore de l'antenne appartient moins au domaine de la technique qu'à celui du vivant. Granger avait peut-être en tête la façon dont les insectes, et notamment les fourmis, font un usage particulièrement délicat et subtil de ces gracieux appendices qui sont chez eux aussi bien des organes de l'odorat et du goût que des organes du toucher. C'est-à-dire que l'antenne entomologique réunit à elle seule les trois sens qui impliquent la plus grande proximité : elle est véritablement l'organe du contact fin. Le contact avec la réalité dont il est question ici est bien celui du vivant sentant.

<sup>882</sup> Nous avons vu que Socrate introduisait lui aussi un troisième terme afin d'élucider cette relation nom-chose.

<sup>883</sup> « nous ne pouvons penser *aucun* objet en dehors de la possibilité de sa combinaison avec d'autres » (2.0121).

<sup>884</sup> Wittgenstein ne parvient finalement à donner aucun exemple, ni d'un objet qui serait un constituant ultime, absolument indivisible, de la réalité, ni de ce qui y correspondrait dans le langage. Et cependant l'atomisme est réaffirmé comme une nécessité logique, en dépit des difficultés qu'il présente, comme pour éviter une régression à l'infini. Voir par exemple la proposition 4.2211 : « Même si le monde est infiniment complexe, de telle sorte que

correspondance nom-objet, c'est la notion d'isomorphisme qui fait de la proposition une image : c'est-à-dire qu'il y a identité de forme, identité de rapport entre les éléments de la réalité d'une part, et les éléments de l'image d'autre part. La proposition n'est pas image simplement en tant que des mots ont une référence, mais aussi et surtout en tant que les relations entre les mots sont identiques aux relations entre les choses.

À ce niveau élémentaire des faits correspondent les propositions élémentaires, qui ne peuvent être analysées elles-mêmes en d'autres propositions, mais seulement en noms directement connectés avec les objets. Cette indivisibilité signifierait en un sens qu'on bute sur la dureté du réel et c'est justement ce lien élémentaire avec le réel qui permet, via la fonction de vérité, de déterminer si les propositions sont pourvues de sens :

4.2 – Le sens de la proposition est son accord, et son désaccord avec les possibilités d'existence ou de non-existence des états de choses.

On ne saurait dire plus fermement que c'est l'ontologie qui garantit le sens des propositions. Toutes les combinaisons d'objets ne sont pas en effet possibles. Chaque objet se caractérise par « ses possibilités d'occurrence dans des états de choses », or « chacune de ces possibilités doit être inhérente à la nature (*Natur*) de cet objet » (2.0123). Le mot est lâché : c'est la nature des objets qui détermine les complexes possibles. Autrement dit, le sens des propositions du langage dépend de la structure (onto)logique de la réalité elle-même qui est indépendante de nos croyances, de nos perceptions, et même de nos conventions. Cela ne veut pas dire que « sensé » est synonyme de « vrai », car une phrase sensée peut être fautive, si les états de choses ne sont pas tels que nous le disons par son moyen (pour renverser la définition de la vérité-correspondance de la proposition 4.062) ; néanmoins, la phrase sensée est justement celle qui est susceptible d'être vraie ou fautive, celle à propos de laquelle la question de la vérité ou de la fausseté peut se poser réellement. La phrase sensée est donc celle dont une analyse logique peut rendre compte de la connexion avec la réalité afin de déterminer si elle en est une image correcte ou incorrecte :

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

2.22 – L'image présente ce qu'elle présente, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, par la forme de reproduction.

2.221 – Ce que l'image présente est son sens.

---

chaque fait consiste en une infinité d'états de choses et chaque état de choses est composé d'une infinité d'objets, il faudrait tout de même qu'il y ait des objets et des états de choses. »

Le caractère profondément naturaliste de cette conception, au sens cratylien du terme, est confirmé par la proposition 4.064 dont nous avons déjà signalé à quel point elle prenait le contrepied de la conception du sens exposée par Austin dans sa toute première note<sup>885</sup> : « toute proposition doit *déjà* avoir un sens ; l'affirmation ne peut le lui donner, car ce qu'elle affirme, c'est justement ce sens lui-même ». Autrement dit, nous ne saurions fixer le sens par aucun acte de parole, mais ce sens préexiste à de tels actes dans l'espace logique, qui ne dépend que de la réalité stable des choses en tant que celles-ci ne dépendent pas de nous. De ce point de vue, la seule véritable rectitude des noms ne peut être que naturelle, et les concepts de nature (comprise comme ce qui est indépendant de l'institution humaine) et de réalité (comprise comme ce qui est indépendant de nos croyances et de nos désirs) apparaissent difficilement dissociables. Et selon la conception exprimée dans le *Tractatus*, la proposition ne peut avoir de sens que dans la mesure où elle vise cette réalité. La première condition pour parler de façon sensée est l'exigence réaliste, c'est-à-dire, de la façon la plus minimale, l'intention de viser le réel hors du langage.

On a vu néanmoins dans le *Cratyle* que cette exigence de viser le réel hors-langage soulève d'importantes difficultés. En recourant à la même double-solution de l'atomisme et de la ressemblance, la conception du langage développée dans le *Tractatus* aboutit aux mêmes difficultés. En fait, il y a une certaine manière de concevoir les limites du langage comme problème qui découle inévitablement de certaines exigences imposées par notre désir de rendre compte de la façon dont le langage s'applique effectivement au réel. Le problème est en un certain sens le suivant : à force de se demander comment le langage s'applique à la réalité, le fait même qu'il le fasse finit par devenir mystérieux. Certes, ce fait ne saurait à lui seul constituer la solution, puisqu'il est ce qu'il faut expliquer<sup>886</sup>. Il n'est donc pas plus explication que le fait de marcher n'est réfutation des paradoxes de Zénon, car ces derniers portent moins sur le fait du mouvement que sur son intelligibilité. Mais dans le cas du cratylisme, cette distinction est perdue de vue et les difficultés de l'explication conduisent à négliger le fait lui-même, d'où cette option finale pour le silence, comme si la possibilité de parler correctement de la réalité était devenue totalement incompréhensible.

---

<sup>885</sup> Voir ci-dessus, section III.A.3.b.

<sup>886</sup> Répéter ce fait ne nous dit pas encore en quoi il est une solution. Mais sans doute cela fait-il partie de ce qui ne peut pas être dit.

Le fait est que Cratyle et Socrate butent lorsqu'il s'agit de penser avec précision la façon dont les noms devraient « ressembler » aux choses, et nous avons indiqué en quoi cette difficulté signalait une des limites du langage. L'atomisme wittgensteinien emprunte une voie apparemment différente pour penser cette ressemblance et n'envisage à aucun moment le mimétisme strict si abondamment discuté chez Platon. Wittgenstein ne va pas chercher la correction primitive des noms du côté de l'onomatopée ou de l'harmonie imitative, et ce n'est pas dans la relation directe du nom à la chose que se transmet la marque, le *túpos*. Le problème n'en subsiste pas moins, même s'il est déplacé de la ressemblance directe nom-chose à l'isomorphie entre la proposition et l'état de choses, surtout lorsque la proposition en question est conçue comme proposition élémentaire. L'isomorphie n'est qu'une autre manière, peut-être plus subtile, mais sur le fond tout aussi problématique, de réintroduire la ressemblance via l'exigence du *túpos* : pour correspondre au réel, la proposition devrait porter d'une manière ou d'une autre sa marque, mais cette exigence est impossible à satisfaire car elle ne fait que reconduire à l'inévitable hiatus qui sépare le langage et le réel. Par ailleurs, dans le cas de l'isomorphisme, ce en quoi consisterait la ressemblance est encore plus fuyant que dans le cas de la similitude purement matérielle envisagée par Socrate. De fait, si l'on voit assez simplement en quoi un son comme /r/ évoque directement le tremblement ou le frottement, la liaison isomorphique du langage au réel suppose un arrière-plan ontologique beaucoup plus coûteux, et comme nous l'avons dit plus haut, Wittgenstein n'est pas parvenu à fournir des exemples convaincants justifiant (ou même illustrant seulement) une telle ontologie. La raison en est simple : s'il s'avère qu'il n'y en fait pas de proposition élémentaire, alors il est impossible d'en produire le moindre exemple. Nous allons analyser dans la prochaine section certains de ces exemples afin de montrer en quoi leur caractère « élémentaire » est toujours très discutable. Une conclusion raisonnable que nous pourrions tirer de cette analyse est que les propositions élémentaires n'existent effectivement pas.

#### IV.B.1.b – Négation et fausseté : problèmes et solutions dans le *Tractatus* et le *Sophiste*.

Une autre difficulté posée par les propositions élémentaires peut-être directement dégagée par la comparaison avec certains passages décisifs de Platon, et notamment dans le *Sophiste*.

Nous avons vu dans notre premier chapitre<sup>887</sup> que c'est la page 189 du *Théétète* qui avait, plus que tout autre passage, attiré l'attention de Wittgenstein. Pour rappel, c'est dans ce passage que les interlocuteurs tâchent de déterminer comment l'opinion peut être fausse, et envisagent pour cela le problème de la négation. Puisque l'opinion vraie dit ce qui est, il paraît nécessaire de qualifier l'opinion fausse comme disant ce qui n'est pas. Cependant, il apparaît que celui « qui a pour opinion une chose qui n'est pas n'a rien pour opinion », et il faut donc conclure, soit que « avoir des opinions fausses, c'est autre chose qu'avoir pour opinion ce qui n'est pas ». (*Théétète*, 189 a-b), soit, comme le fait le sophiste, qu'avoir des opinions fausses est impossible. On considère habituellement que c'est la discussion du non-être dans le *Sophiste* qui apporte une solution à cette difficulté du *Théétète* sur laquelle Wittgenstein n'a cessé de revenir. Comme son titre l'indique, ce dialogue est consacré à la « traque » du sophiste : il s'agit de débusquer le sophiste en élucidant le type de discours faux qui est le sien. Pour cela, il est nécessaire de régler le problème laissé ouvert par le *Théétète*, de réellement rendre compte de la façon dont la fausseté est possible, afin de s'attaquer à la fois à la pratique du sophiste et à sa thèse fondamentale qui est, comme on l'a vu, l'impossibilité de dire le faux<sup>888</sup>. Cette thèse de l'impossibilité exploite justement la difficulté mise en évidence par le *Théétète* : dire le faux, ce serait dire un non-être ; or, on ne peut dire que ce qui est ; il est donc impossible de dire le faux. En fait, de ce point de vue, un « discours » faux n'est pas un discours, précisément parce qu'en « disant » le non-être, il ne dit en fait rien du tout, il n'est qu'une suite de sons vains. Pour répondre au sophiste, il faut donc rendre compte de la possibilité de tenir un discours qui dise bien quelque chose, c'est-à-dire qui soit réellement discours, sans pour autant dire ce qui est<sup>889</sup>.

Il se trouve que ce problème présente une similarité tout à fait frappante avec l'une des difficultés fondamentales que la conception exposée dans le *Tractatus* cherche à résoudre. Comme l'écrit R.B. Pippin, qui semble être le premier à avoir analysé les liens qui peuvent être établis ici entre le *Tractatus* et le *Sophiste*,

Wittgenstein considérait comme une conséquence majeure de sa théorie de la proposition-image sa capacité à rendre compte de la signification des propositions fausses, qui pouvait expliquer comment « on peut penser

---

<sup>887</sup> Section I.C.3.

<sup>888</sup> Nous avons vu que cette thèse était rejetée expéditivement par Socrate au cours de sa discussion avec Hermogène. Le *Sophiste* la prend au sérieux et la réfute à partir d'un examen détaillé.

<sup>889</sup> C'est ce qui conduit à distinguer « pourvu de sens » et « vrai ». On voit donc que la distinction entre le sens et la vérité, non seulement n'est pas antiplatonicienne, comme le prétend Badiou (voir notre introduction), mais se trouve même effectuée pour la toute première fois par Platon, même si ce dernier ne le fait pas dans ces termes (faut-il rappeler qu'il ne parlait pas la même langue ?).

ce qui *n'est pas* le cas ». La discussion platonicienne à propos des images concerne clairement et directement le même problème à travers la « capture » de l'insaisissable sophiste<sup>890</sup>.

Cette solution de Platon se trouve dans les dernières pages du *Sophiste*, mais pour bien la comprendre, il faut remonter au moins jusqu'à la page 235b, c'est-à-dire au moment où, après que le sophiste a échappé une première fois, l'Étranger propose de remonter la dichotomie et de la reprendre au niveau de la division des techniques de production. Il s'agit en effet d'examiner le type de produit qu'est le discours du sophiste. Or ce dernier se caractérise par sa capacité à se présenter pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire qu'il possède en quelque sorte une « science de l'apparence sur toute chose » (233c). Cette science le rend expert dans l'art de l'imitation, c'est-à-dire qu'il est producteur, non des choses réelles, mais seulement de leurs images, et en l'occurrence d' « images parlées (εἰδωλα λεγόμενα) » (234c). Or, comme le souligne Fulcran Teisserenc, l'équivalence proposée ici entre produire une image et énoncer un discours n'a rien d'évident, et rien ne garantit qu'elle soit pertinente pour rendre compte de l'art sophistique :

La catégorie d'apparence et d'image mobilisée pour rendre raison du *faux* [...] devrait caractériser un discours par comparaison à un autre plutôt que par comparaison à la réalité décrite elle-même. Le discours faux du sophiste peut *paraître* vrai, c'est-à-dire peut ressembler à un discours vrai, par exemple celui du philosophe. [...] Mais il serait curieux et paradoxal de dire qu'il est faux parce qu'il ressemble à la chose qu'il énonce. Faudrait-il à ce compte conclure que le discours vrai n'a aucune similitude ou correspondance avec son objet ? En toute rigueur, pour un discours, sembler vrai (et ne l'être pas), n'est pas ressembler à la chose dite, qui n'est jamais vraie ou fausse (elle est, c'est tout), mais ressembler à ce qui peut être vrai, à savoir justement un (autre) logos<sup>891</sup>.

C'est la raison pour laquelle l'Étranger prend soin de distinguer deux sortes d'image, l'icône, qui est une « bonne » copie, et le simulacre. L'une est produite conformément à son modèle, tandis que l'autre est produite seulement dans le but de paraître vraie, c'est-à-dire avec une intention de tromperie<sup>892</sup>. Si le discours du sophiste est image, ce n'est donc pas en tant qu'il ressemble à son objet prétendu, mais en tant qu'il en donne seulement l'illusion. Néanmoins, cette importante distinction ne permet pas de réfuter la thèse sophistique sur l'impossibilité de dire le faux, et l'Étranger se déclare incapable dans l'immédiat de dire à quel type d'image appartient la production sophistique. La difficulté reste inextricable :

L'Étranger – [...] Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή), et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficulté, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours. Car il est tout à fait difficile de

---

<sup>890</sup> Pippin, « Negation and Not-Being in Wittgenstein's Tractatus and Plato's Sophist ». p.180.

<sup>891</sup> Fulcran Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Tradition de la pensée classique (Paris: Vrin, 2010). p.97.

<sup>892</sup> Sur cette distinction et ses conséquences sur le discours philosophique authentique, voir la conclusion de notre troisième chapitre (III.E).

trouver un moyen pour expliquer comment est-il nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela.

Théétète – Pourquoi ?

L'Étranger – Parce que cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est. (236e-237a)

Comment une chose pourrait-elle apparaître ou du moins sembler, sans être, d'une façon ou d'une autre<sup>893</sup> ? Sans aller jusqu'à un pur et simple perspectivisme pour lequel être n'est rien d'autre que paraître, il semble néanmoins nécessaire de reconnaître que l'apparence est au moins l'un des modes d'être. Si une apparence n'est rien d'autre qu'apparence, alors elle n'est pas rien, puisqu'elle est au moins une apparence. Le problème tient cependant à la nature même de l'image : on peut bien dire qu'elle n'est au moins que cela, à savoir une apparence, mais cela implique aussi qu'elle est l'apparence *de* quelque chose. Autrement dit, comme l'écrit Teisserenc, « paraître implique un attribut », c'est-à-dire que l'apparence, « manifeste cela qu'elle paraît être, tout en ne l'étant pas<sup>894</sup> ». En somme, il y a une intentionnalité de l'image qui rend sa saisie difficile en tant que non-être. Or, c'est par cette dimension là que le discours est semblable à l'image, s'il est vrai que « tout discours vise une réalité autre et doit la dire comme elle est, puisque c'est cette réalité-là qu'il veut dire<sup>895</sup> ». C'est la raison pour laquelle il n'est pas si facile de réfuter la thèse sophistique. Énoncer vraiment quelque chose, c'est toujours énoncer quelque chose de déterminé, donc une chose qui est ; la seule alternative semble être de ne pas énoncer quelque chose de déterminé, ce qui revient à ne rien énoncer, mais dans ce cas, on ne peut pas dire qu'on dit le faux, puisqu'on ne dit rien. Pour sortir de cette difficulté, il n'y a en fait pas d'autre solution que de bafouer l'interdit parménidien et de lier l'être au non-être<sup>896</sup>, car c'est bien en fait une telle liaison « insolite » (*átopos*, 240c-d) qui est à l'œuvre dans l'image et dans le discours. Or cette liaison met à l'œuvre la négation, et c'est précisément parce que le fonctionnement exact de cette négation est difficile à saisir que la liaison paraît insolite.

---

<sup>893</sup> La difficulté n'est pas la même si l'on retient la traduction proposée par Teisserenc dans son commentaire de ce passage. De fait de nombreuses traductions (Diès, Rosen, Benardete, Sasso, et Cordero ici cité) ne donnent pas une valeur importante à « τοῦτο », ce qui conduit à employer les verbes « paraître », « sembler », et « être » absolument. En rendant sa pleine valeur à ce terme, Teisserenc propose de traduire plutôt par « paraître et sembler cela, sans l'être », mais c'est une solution rejetée par Aubenque : « ainsi entendue, la proposition ne recèle aucune aporie, puisque, conformément à la doctrine platonicienne établie notamment dans le *Protagoras*, on ne peut conclure de l'apparaître à l'être ». (Pierre Aubenque, « Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'"étant" et le "quelque chose" », in *Etudes sur le Sophiste de Platon*, éd. par Pierre Aubenque et Michel Narcy, Elenchos 21 (Napoli: Bibliopolis, 1991), 363-85.)

<sup>894</sup> Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. p.108.

<sup>895</sup> Teisserenc. p.109.

<sup>896</sup> « Il sera nécessaire, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être » (241d).

L'examen des grands genres (l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre) permet d'élucider la liaison de l'être et du non-être. Chacun des genres participe en effet à la fois du même et de l'autre, d'une part en tant qu'il est ce qu'il est, d'autre part en tant qu'il diffère des autres. Ce n'est donc pas la même chose d'être « l'autre » et d'être « autre » : le mouvement par exemple, est autre que le repos, mais il est aussi autre que l'autre, et autre que l'être. Cette distinction est cruciale, car elle permet de comprendre en quoi l'être et le non-être communiquent. Le mouvement en effet, en tant qu'il participe à l'être en étant même que lui-même, et au non-être en tant qu'il est autre que tous les autres genres, indique que tous les genres participent à la fois à l'être et au non-être. Le non-être n'est cependant pas un sixième genre, car il provient de l'autre. Autrement dit, le non-être n'est pas un absolu. Comme l'ont précédemment admis les interlocuteurs, « je crois [...] que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres » (255c), et c'est bien « la nature de l'autre, en rendant chaque genre autre que l'être, [qui] en fait un non-être » (256d-e). Cela signifie que le non-être a un être relatif, il est en tant qu'autre. Il n'est donc pas un contraire de l'être, car cela voudrait dire qu'il est (ou plutôt non-est) absolument. Toute la difficulté vient de cette confusion facile entre « contraire » et « négation » :

Il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que « négation » signifie « contraire » ; admettons seulement que « non » ou « ne pas » placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose de différent de ces noms, ou, davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation. (257b-c)

C'est la raison pour laquelle le non-beau (ou le non-grand, le non-juste, etc.), n'est pas un être déterminé et différent opposé à un autre être déterminé, comme l'est un contraire, mais seulement la négation du beau, c'est-à-dire l'affirmation d'une différence entre deux êtres déterminés<sup>897</sup>. En tant qu'il participe de l'autre, le différent participe également de l'être et il ne s'agit pas de son contraire. La différence entre « contraire » et « négation » est donc très importante, et s'il y a une erreur de Parménide, elle tient en grande partie au fait de les confondre. Or cette erreur est également au fondement de la thèse sophistique de l'impossibilité du faux.

---

<sup>897</sup> « “montrer un non-Beau” est une forme incorrecte de l'expression linguistique du faux. Cela doit nous aider à comprendre 263b. “Théétète est non-assis” est une forme que Platon rejette parce qu'elle ne signifie rien. *Il n'y a pas à montrer une forme négative*. Platon exclut donc qu'il y ait quelque chose d'étant à quoi correspondrait le *non-beau*, qui puisse faire l'objet d'un *dire* doué de sens. Bref, il n'y a pas de pensée négative comme le dira beaucoup plus tard G. Frege. » (Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.200 ).

L'Étranger peut en revenir alors à la question du discours, puisqu'il s'agit d'un des genres de l'être<sup>898</sup>. L'apport immédiat de l'examen des grands genres est que l'on comprend l'une des conditions de possibilité du discours<sup>899</sup>. Dès lors, l'Étranger va tâcher de montrer comment ce qui a été dit du non-être rend intelligibles l'existence et le fonctionnement du discours faux et permet en cela de réfuter la thèse sophistique. Cela permettra également de débusquer le sophiste en tant qu'il est un producteur de simulacres. C'est la distinction entre négation et contraire qui rend intelligible la façon dont le discours peut être faux, c'est-à-dire être non-vrai tout en restant discours à propos de quelque chose. L'Étranger repart de la définition du faux comme « dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire des non-êtres ». Mais ce qui a été dit au cours de l'examen des grands genres et de la nature relative du non-être permet désormais de comprendre autrement cette définition et d'en proposer une reformulation moins trompeuse. Dire un non-être, ce n'est pas en effet dire une chose déterminée en tant qu'elle serait contraire à une autre chose déterminée, comme le laisse supposer cette formulation<sup>900</sup>. Le discours est un entrelacement, c'est-à-dire qu'il relie aux choses, mais aussi qu'il se caractérise par la manière dont ses propres parties sont reliées entre elles pour viser les choses. C'est l'élément manquant de la conception parménidienne exploitée par le sophiste. Comme l'écrit Teisserenc,

si Parménide peut servir au sophiste d'abri et d'alibi, c'est parce que, pour l'un comme pour l'autre, le logos se ramène à une chaîne de noms ou d'expressions référentielles, qui désignent toutes une seule réalité indifférenciée. Le langage apparaît totalement dépourvu d'outils propres à appréhender le non-être<sup>901</sup>.

L'Étranger rappelle un principe vrai dont la thèse sophistique tire des conclusions erronées : « quand il y a un discours, ce doit être un discours qui porte sur quelque chose ; un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible » (262d-e). Maintenant que nous connaissons la nature exacte du non-être, parce que nous avons compris comment fonctionne la négation<sup>902</sup>, nous pouvons appliquer correctement ce principe à l'exemple du discours faux. Bien qu'il dise ce qui n'est pas, le discours faux a bien pourtant un objet : il dit, non pas d'absolues non-choses, mais simplement des choses différentes de celles qui sont réellement.

---

<sup>898</sup> Et non pas d'un sixième grand genre.

<sup>899</sup> Nous nierons en effet l'existence du discours si « nous acceptons que rien ne se mélange avec rien » (260b). En montrant la communication des grands genres, nous indiquons ce qui rend le discours possible.

<sup>900</sup> Cette formulation n'est pas inexacte ou fautive, mais trompeuse. Ce qu'elle dit est vrai, mais elle ne peut être comprise correctement que par qui connaît la vraie nature du non-être. L'autre formulation proposée par la suite par l'Étranger est plus explicite.

<sup>901</sup> Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. p.123.

<sup>902</sup> « La négation est ainsi l'opération qui produit à chaque fois un être dont l'existence dépend entièrement de ce à quoi il s'oppose, donc un non-être. Le discours faux, dans ce cas-là, est un discours qui représente un non-être, c'est-à-dire ce qui se rapporte à une chose sans l'être. » (Sun, « Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein ». p.157).

Or ces dernières ne sont pas des non-choses, mais tout simplement des choses autres. Le discours faux est donc bien un discours, c'est-à-dire qu'il parle bel et bien des choses. La nouvelle définition du discours faux ferme la porte à toute interprétation absolutisante :

Quand on dit, à propos de toi, des choses différentes comme si elles étaient les mêmes, et des choses qui ne sont pas comme si elles étaient, c'est – il me semble – à partir de cette composition des verbes et des noms, que surgit réellement et véritablement le discours faux. (263d)

L'obstacle qui empêchait la réfutation de la thèse sophistique est désormais levé, et rien ne s'oppose plus désormais à la traque du sophiste en tant que producteur de tromperies. Or le sophiste trompe en tant qu'il produit des images, en l'occurrence non-conformes à la réalité, mais qui ont l'apparence du vrai<sup>903</sup>.

Ces pages du *Sophiste* anticipent doublement la conception développée par le premier Wittgenstein. D'une part du fait que l'image est convoquée comme modèle permettant de penser la dimension intentionnelle du langage, visée qui s'effectue par la correspondance de la structure propositionnelle avec la réalité. D'autre part, Wittgenstein se retrouve lui aussi en butte au problème de la possibilité du dire faux, et, comme chez Platon, la solution passe par un travail d'analyse de la négation. La conception de la négation développée dans le *Tractatus* met apparemment à l'abri de la difficulté signalée dans le *Théétète*<sup>904</sup>. Si *p* est une image de la réalité, en revanche, dire «  $\sim p$  », ce n'est pas produire une image d'un non-état de chose. La négation ne doit donc être conçue que comme une opération sur l'image, et non pas comme une image négative, ou une non-image<sup>905</sup> :

---

<sup>903</sup> Dans son commentaire, Fulcran Teisserenc attire l'attention sur une décision importante de l'Étranger en 240b. Ce dernier en effet, en faisant coïncider « faux » et « non-vrai », identifie contraire et contradictoire. Par conséquent, tout intermédiaire entre vrai et faux se trouve exclu, et il ne saurait y avoir de passage progressif de l'un à l'autre. Teisserenc remarque que cette décision va contre l'« ontologie graduée » que propose la *République*, et qui envisage bien un milieu entre être et non-être (*République*, V, 478e-479c). En ce qui concerne le statut de l'image, cette décision a des conséquences décisives : « Si jamais on devait en effet situer l'image parmi les intermédiaires, il faudrait dire qu'elle n'est ni être, ni non-être. Or le texte du *Sophiste* enseigne qu'elle est pleinement être et qu'elle est pleinement non-être. » (Teisserenc, *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, p.120) Cette exclusion résolue de tout intermédiaire peut être rapprochée de la façon dont Wittgenstein envisage la distinction sens/non-sens. Il n'y a ainsi aucune théorie du sens gradué chez Wittgenstein.

<sup>904</sup> À noter, avant d'aborder la solution de Wittgenstein, que Russell a lui-même proposé une solution à ce problème (voir Bertrand Russell, « On the Nature of Truth », *Proceedings of the Aristotelian Society* 7 (1906): 28-49.), dont celle de Wittgenstein est en fait la critique. Afin de ne pas retomber sur la thèse de l'impossibilité du faux, Russell considère que la proposition fautive, si elle ne se réfère pas à la réalité, a du moins une référence qui n'est cependant pas un fait, qui ne peut pas être la même que celle de la proposition vraie. Or le statut de cette réalité abstraite non factuelle que Russell nomme « fiction » est hautement problématique. La solution de Wittgenstein consiste justement à montrer que la proposition vraie et la proposition fautive ont la même référence.

<sup>905</sup> Ou, comme l'envisage Russell, l'image du fait non-existant. Toute la difficulté de la solution de Russell tient à son recours à des notions comme le « non-fait positif » pour distinguer les références des propositions vraies et fausses selon qu'elles sont affirmatives ou négatives. En fait, les références fictionnelles posées par Russell ont ce statut intermédiaire entre être et non-être que l'Étranger, comme nous l'avons vu, rejette, et que l'analyse

4.0621 – [...] dans la réalité, rien ne correspond au signe « ~ ». [...] Les propositions « p » et « ~p » ont un sens opposé, mais il leur correspond une seule et même réalité<sup>906</sup>.

Cette conception du signe négatif rejoint bien, comme le remarque Pippin<sup>907</sup>, le point établi par l'Étranger dans le *Sophiste*. La négation d'une proposition n'est pas l'affirmation d'un non-être absolu. Cependant, un nouveau problème apparaît dans le *Tractatus* du fait de la présence de la notion de proposition élémentaire au sein d'une théorie de la proposition-image. Il découle en effet du point précédent qu'une proposition négative ne peut pas être une image dans la mesure où il n'y a aucun fait négatif dont elle serait la représentation. Cela implique que les propositions élémentaires, si elles sont images, sont nécessairement vraies. Or, en admettant un tel point, on admet qu'il n'y a pas de différence entre le sens et la vérité, ce qui ne peut convenir, car on reviendrait ici à la thèse de l'impossibilité de dire le faux. Il faut donc rendre compte de la possibilité des propositions élémentaires fausses. Il serait tentant de rabattre de telles propositions simplement sur la négation d'une proposition vraie. Cependant cette solution ne peut convenir si la proposition élémentaire doit être une image : en fait, une image ne peut pas être une négation. Le problème est que la proposition élémentaire négative nie, non pas un état de fait, mais une possibilité d'état de fait. Et la proposition qu'elle nie n'est donc pas une image. La conception de la proposition-image rencontre donc ici l'une de ses limites, et ce point coïncide avec la leçon platonicienne du *Sophiste* qui pose justement le double problème de l'image et de la négation<sup>908</sup>. Cette conception tractarienne de la proposition-image échoue donc à réfuter de façon satisfaisante la thèse de l'impossibilité de dire le faux.

---

wittgensteinienne de la négation conduit également à rejeter. Sur ce point « technique », la convergence de Platon et de Wittgenstein est tout à fait remarquable.

<sup>906</sup> Voir aussi la proposition 4.0641 : « La proposition négative détermine un lieu logique au moyen du lieu logique de la proposition niée, en décrivant son lieu logique comme se situant en dehors du premier. Que l'on puisse nier de nouveau la proposition niée montre bien que ce qui est nié est déjà une proposition, et non pas seulement le préliminaire à une proposition. »

<sup>907</sup> Perspective prolongée par un récent article de Yu-Jung Sun : « Le croisement le plus fondamental entre Platon et Wittgenstein se manifeste dans la question de la fausseté et de la négation. Car les deux auteurs mettent tous les deux l'accent sur la mise en relation et l'articulation, et cherchent à traiter l'unité présente dans la pensée et le discours comme la mise en relation des choses multiples. Cette vision similaire entre Platon et Wittgenstein, sur le rapport entre la pensée, le langage et le monde, devient plus claire à partir du moment où on la présente en opposition avec les positions de leurs contemporains ». (Sun, « Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein ». p.159)

<sup>908</sup> « Le cœur de la conception du langage du *Tractatus* est d'expliquer comment nous pouvons connaître la signification d'une proposition *sans* savoir si elle est vraie ou fausse. De même, chez Platon, ce n'est pas seulement la possibilité d'"être dans l'erreur" sciemment qui doit être expliquée (la possibilité que, quand *p* est assertée, nous pouvons affirmer *-p* et éviter le courroux de notre Père Parménide), mais aussi la possibilité de "sembler être vraie", ou d'être signifiante avant d'être soit vraie soit fausse. » (Pippin, « Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist* ». p.186.)

#### IV.B.2 – Une conception erronée

Parmi les raisons multiples qu'on peut envisager pour expliquer le retour de Wittgenstein à la philosophie à partir de la fin des années 1920, l'insatisfaction vis-à-vis de la conception du langage présentée dans le *Tractatus* est sans aucun doute l'une des plus importantes. Il est intéressant de constater qu'en un certain sens, Wittgenstein recommence là où il s'était arrêté, et quoiqu'il en soit, la continuité avec le *Tractatus* est très forte. Sa toute première contribution est en effet constituée par l'article *Quelques remarques sur la forme logique*<sup>909</sup>, qui tâche de répondre à un certain nombre d'objections formulées par Ramsey à propos du traité<sup>910</sup>. Par ailleurs, si l'on se rappelle de ce que Wittgenstein avait expliqué à son éditeur, à savoir que le *Tractatus* comportait une partie non-écrite – la plus importante – portant sur l'éthique, le fait que l'éthique constitue le thème de sa toute première prise de parole publique (avec la *Conférence sur l'éthique* de novembre 1929) ne peut qu'être extrêmement significatif<sup>911</sup>, car à strictement parler, cette conférence tente de faire ce que l'auteur du *Tractatus* avait jugé complètement impossible. Il ne faut pas entendre par là que Wittgenstein réussit finalement à dire ce qu'il avait initialement décrété indicible. En revanche, le fait est qu'il accepte au moins de parler de l'éthique, et de préciser la conception qu'il s'en fait, par contraste avec une conception traditionnelle comme celle de Moore. Autrement dit, Wittgenstein ne dit pas l'indicible, mais explicite en quoi l'éthique relève de l'indicible (la

---

<sup>909</sup> Ludwig Wittgenstein, « Some Remarks on Logical Form », *Aristotelian Society Supplementary Volume 9*, n° 1 (15 juillet 1929): 162-71, <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/9.1.162>., trad. fr. in Ludwig Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, trad. par Elisabeth Rigal (Mauvezin: Trans-Europ-repress, 1985).

<sup>910</sup> L'éloignement de Wittgenstein vis-à-vis de la philosophie au cours de cette période doit ainsi être nuancé, dans la mesure où le *Tractatus* a régulièrement fait l'objet de relectures et de discussions avec Ramsey, dont la stimulation a été décisive pour son retour complet à la philosophie. Mais il s'agissait alors d'une activité quelque peu discontinuée, et strictement privée.

<sup>911</sup> À noter que Wittgenstein renoue avec la philosophie à partir de deux formats inédits pour lui mais aussitôt abandonnés. Les remarques sur la forme logique constituent ainsi son seul et unique article publié dans une revue académique, tandis que la conférence sur l'éthique est elle aussi la première et dernière tentative de Wittgenstein pour donner une conférence en bonne et due forme. Le *Tractatus* restant sa seule œuvre publiée, on peut dire qu'à la fin de 1929, Wittgenstein a déjà épuisé l'intégralité des modes de publication du travail universitaire en philosophie. Dès lors, son œuvre ne consiste plus qu'en cours, notes et remarques personnelles jamais publiées, et conversations.

métaphore du grand livre du monde est véritablement lumineuse pour comprendre une idée qui était de toute manière déjà dans le *Tractatus*<sup>912</sup>).

#### IV.B.2.a – Rectitude morale et rectitude des noms : le sentiment éthique à l'origine de la constitution des limites du langage comme problème.

La *Conférence sur l'éthique* constitue un jalon extrêmement important de l'itinéraire que nous tâchons ici de retracer. L'analyse que nous en proposons ici a pour but de montrer qu'elle contient des éléments importants pour comprendre la notion wittgensteinienne de grammaire. Plus exactement, la problématique qui prépare le terrain de la grammaire philosophique à venir s'alimente ici directement aux difficultés issues des conceptions du *Tractatus*. Nous pouvons y lire comment Wittgenstein est conduit d'une perspective à l'autre. Certes, Wittgenstein prend bien pour point de départ de sa réflexion les questions morales, mais on peut remarquer que le matériau qu'il mobilise pour poser le problème éthique est constitué par nos manières ordinaires de parler, et par ailleurs, la conférence relie étroitement l'éthique à la question des limites du langage. Mais ce qui, dans la perspective qui est la nôtre, nous intéresse particulièrement, c'est l'analogie qu'établit Wittgenstein entre ce qui fait la « correction » d'une action au sens moral, et ce qui fait la « correction » d'une phrase comprise comme étant pourvue de sens. Nous allons voir que, même si l'auteur lui-même n'en a pas encore tiré toutes les conséquences, la *Conférence* contient déjà des éléments d'une critique de la conception du langage et du sens développée dans le *Tractatus* : il en est en effet de la façon « correcte » de vivre comme il en est de la façon « correcte » de parler. La question de la rectitude des noms se pose ici d'une façon apparemment inédite.

Le caractère des propositions éthiques se manifeste dans l'opposition entre l'absolu et le relatif. Nous attribuons ordinairement de la valeur à certaines choses, nous établissons des hiérarchies de ce qui est plus ou moins important – ainsi nous parlons d'une « bonne » chaise ou d'un « bon » pianiste, et nous disons qu'il est « important » de ne pas s'enrhumer, sans que cela pose de difficulté particulière – mais dans le cas de l'éthique, nous utilisons ces mêmes termes d'une façon très différente, c'est-à-dire que nous les utilisons d'une manière absolue.

---

<sup>912</sup> Par rapport au style oraculaire et mystérieux du premier Wittgenstein, le style plus sobre et explicite du second Wittgenstein est déjà ici bien en place. Il n'est pas impossible que Wittgenstein ait développé ce ton didactique par son expérience du métier d'instituteur.

L'exemple de la « route correcte » est parfaitement clair et va nous permettre de bien reposer le problème de la rectitude :

Tout jugement de valeur relative est un simple énoncé de faits et peut par conséquent être formulé de telle façon qu'il perd toute apparence de jugement de valeur : Au lieu de dire : « C'est là la route correcte (*right*) pour Granchester », j'aurais pu dire tout aussi bien : « C'est là la route correcte que vous avez à prendre si vous voulez arriver à Granchester dans les délais les plus courts »<sup>913</sup>.

Cette route n'est la route correcte que si et seulement si on souhaite arriver à Granchester dans les meilleurs délais. Mais on pourrait tout à fait préférer prendre son temps et emprunter un itinéraire touristique, en longeant la rivière Cam par exemple. Autrement dit, cette route n'est pas la route inconditionnellement correcte : sa correction n'est que relative. Si cette distinction est assez claire et semble plutôt aller de soi, l'interprétation de Wittgenstein va plus loin : le fait d'explicitier à quelle condition la route est correcte correspond à une description factuelle, ce qui signifie qu'à l'inverse, si une réduction à une description factuelle est possible, alors nous pouvons être certains d'avoir affaire à une valeur relative. Autrement dit, de telles valeurs sont relatives en ceci que je peux indiquer objectivement ce qui en fait la valeur en recourant à une simple description du monde, mais en adoptant un tel point de vue, c'est-à-dire en produisant les descriptions requises, je ne produis aucun engagement personnel vis-à-vis de ces valeurs<sup>914</sup>. Or c'est une telle réduction à la description des faits qui est impossible dans le cas des valeurs éthiques, et Wittgenstein le fait parfaitement comprendre par la comparaison avec la route : dire d'une chose qu'elle est éthiquement bonne ou d'une manière d'agir qu'elle est moralement correcte, c'est fixer une valeur inconditionnellement, mais dans ce cas, il est impossible de fixer cette valeur en la ramenant à des faits. Autrement dit, si l'on affirmait que telle ou telle route est *la* route qu'il faut absolument prendre pour aller à Granchester, nous ne pourrions invoquer aucun fait de *ce* monde pour le justifier. Or c'est justement selon ce régime que fonctionnent les prétendues<sup>915</sup> propositions éthiques : elles énoncent absolument, et dire d'un homme qu'il

---

<sup>913</sup> *Conférence sur l'éthique*, in Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. p.145.

<sup>914</sup> C'est la raison pour laquelle ce type de discours simplement appuyé sur les faits est relativisant. Il constitue alors le mode prudent employé par celui qui souhaite par exemple faire l'état des lieux d'une controverse (philosophique, politique, religieuse...) tout en restant parfaitement neutre. En décrivant le monde, il expose les opinions divergentes, et présente éventuellement les faits (sociologiques, psychologiques, etc.) qui conduisent les individus à adhérer à telle ou telle conception, à épouser telle ou telle croyance, en rejetant tout point de vue extérieur qui permettrait de les évaluer. L'exemple de la route est très clair car il semble en principe donner lieu à une très faible marge de relativisation, et cependant, rien dans la description des faits ne saurait dire pourquoi la route la plus courte, ou la route la plus belle, ou la route la plus facile est en soi la meilleure.

<sup>915</sup> Nous disons ici « prétendues » car, au moment où il prononce la conférence, Wittgenstein les considère encore en soi comme de pseudo-propositions, en vertu d'une conception du sens qui n'a pas encore la souplesse de la conception développée ultérieurement.

est bon, ce n'est pas du tout la même chose que dire d'un pianiste qu'il est bon<sup>916</sup>. C'est ici que Wittgenstein introduit la métaphore du grand livre, écrit par un personnage qui serait parfaitement omniscient :

ce livre contiendrait la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien que nous appellerions un jugement *éthique* ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement. Naturellement, il contiendrait tous les jugements de valeur relatifs, toutes les propositions scientifiquement vraies, et en fait toutes les propositions vraies qui peuvent être formulées. Mais tous les faits décrits seraient en quelque sorte au même niveau. Il n'y a pas de proposition qui, en quelque sens absolu, soit sublime, importante, ou triviale<sup>917</sup>.

Lorsque nous tentons d'énoncer ce qui serait une proposition éthique, nous adoptons d'emblée une perspective supramondaine. Dans notre monde qui n'est qu'une accumulation de faits, nous ne disposons d'aucun repère immanent nous permettant d'établir qu'un fait aurait plus d'importance qu'un autre, mais « l'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits<sup>918</sup> ». C'est la raison pour laquelle, comme nous l'avons déjà vu, nous ne pouvons tenter d'énoncer des propositions éthiques sans nous heurter aux limites du langage. Mais ce qui est plus particulièrement intéressant ici et sur quoi nous aimerions attirer l'attention, c'est le lien établi par Wittgenstein entre la correction du langage, au sens où nous en parlons depuis le début de ce chapitre (rectitude des noms, conditions de possibilité du sens...) et la correction éthique. Il n'est pas question ici d'une « morale terminologique » au sens où en parle Peirce<sup>919</sup>, mais d'une analogie entre le type d'exigence manifestée par le discours éthique et celle manifestée par une certaine interrogation philosophique à propos du langage et de ses « fondements ». En fait, les conceptions développées dans le *Tractatus* laissent encore transparaître un besoin de fondation absolue du langage<sup>920</sup>, en dépit de tout ce que le traité affirme par ailleurs de l'impossibilité des propositions éthiques. La recherche des conditions de possibilité du sens qui est à l'œuvre dans le traité suppose en effet elle aussi le point de vue surnaturel, même si l'auteur affirme par ailleurs avec clarté qu'il n'y a pas un tel point de vue – il s'agit bien de tracer les limites du langage de l'intérieur. Mais si l'auteur du

---

<sup>916</sup> Si l'on réduit du moins l'activité du pianiste à la dimension technique, et qu'on laisse de côté l'aspect proprement esthétique, lequel, selon Wittgenstein, présente les mêmes caractéristiques que l'éthique. Sans doute ce qui fait la valeur du jeu d'Horowitz ou de Gould n'appartient pas à une description des faits du monde. Cet exemple est donc quelque peu ambivalent mais nous le reprenons ici car c'est l'exemple utilisé par Wittgenstein.

<sup>917</sup> *Conférence sur l'éthique*, p.147.

<sup>918</sup> *Conférence sur l'éthique*, p.147.

<sup>919</sup> Morale selon laquelle l'attention prêtée au sens et à la clarté de ce que nous disons relève non seulement d'un impératif épistémique, mais aussi et même de façon encore plus marquée, d'un impératif éthique. Voir les sept règles de cette éthique énoncées dans « Morale terminologique », in Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, trad. par Gerard Deledalle, L'ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2001). p.61-66.

<sup>920</sup> Wittgenstein s'est assez clairement exprimé à ce sujet dans ses *Carnets préparatoires au Tractatus* et dans ses déclarations ultérieures.

*Tractatus* a parfaitement compris cette impossibilité, il semble qu'il n'en apprécie pas encore exactement toutes les conséquences. Le fait est que les conceptions du *Tractatus* témoignent encore d'un certain étonnement vis-à-vis du fait que le langage s'applique à la réalité, étonnement renforcé par le fait que l'impossibilité de sortir du langage rend l'harmonie du langage et de la réalité à la fois inexprimable et quelque peu mystérieuse. Or, ce sentiment est le pendant d'un autre étonnement, qui a pour objet l'existence-même du monde, et dont Wittgenstein dit qu'il est exactement ce en quoi consiste l'expérience éthique. Et cet étonnement donne lieu à plusieurs erreurs. D'une part, il nous conduit à énoncer des propositions telles que « comme il est extraordinaire que le monde existe ! » qui ne peuvent en fait avoir aucun sens, car, comme l'explique Wittgenstein, nous ne pouvons nous étonner que du relatif, c'est-à-dire que nous ne pouvons nous étonner que par rapport à ce que nous attendions. Je m'attends par exemple à ce qu'un chien atteigne telle ou telle taille, et si ce n'est pas le cas, alors je peux avoir un certain sentiment d'étonnement. Nous ne pouvons nous étonner qu'à l'intérieur du monde, mais l'existence du monde elle-même est ce dont nous ne pouvons pas du tout dire qu'elle nous étonne sans faire un mauvais emploi du langage : il n'y a pas quelque chose comme un autre monde dans lequel nous pourrions nous attendre à ce que ce monde-ci n'existât pas, et finalement nous en étonner<sup>921</sup>. Par ailleurs, Wittgenstein va jusqu'à suggérer qu'il y a un lien direct entre cet étonnement éthique et l'étonnement vis-à-vis du langage : « je suis alors tenté de dire que la façon correcte d'exprimer dans le langage le miracle de l'existence du monde, bien que ce ne soit pas une proposition *du* langage, c'est l'existence du langage lui-même<sup>922</sup> ». Cette déclaration est tout à fait remarquable, car Wittgenstein affirme littéralement que toute réflexion sur les conditions de possibilité du langage découle du sentiment éthique fondamental : l'étonnement qui porte sur le langage est au fond le même que celui qui porte sur le monde, ou du moins il en est le rejeton direct<sup>923</sup>. Et de fait, lorsque nous cherchons les conditions du sens comme le fait le *Tractatus*, nous cherchons un sens absolu, ce qui paraît contradictoire avec l'injonction de ne pas outrepasser les limites du langage. La position de l'auteur est d'ailleurs encore ambivalente dans la *Conférence* puisque Wittgenstein

---

<sup>921</sup> On ne saurait s'attaquer plus violemment et précisément à ce qui est habituellement considéré comme la racine la plus essentielle de la démarche philosophique : un étonnement global, généralisé, immotivé et néanmoins systématique, face à l'existence elle-même de ce qui est. S'il fallait indiquer en quoi on peut extirper la métaphysique jusqu'à sa racine (la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »), on en a là une spectaculaire illustration.

<sup>922</sup> Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. p.153.

<sup>923</sup> C'est précisément ce qui fait l'unité du *Tractatus*, en reliant les considérations techniques à propos du langage et de la logique aux considérations mystiques de la fin du livre.

continue de caractériser les propositions éthiques comme des usages inappropriés, ou relevant d'une utilisation incorrecte du langage. Tout le problème est que cette évaluation suppose une norme du sens, et comme nous l'avons déjà vu<sup>924</sup>, des normes immanentes, donc seulement relatives, ne sont pas du genre recherché ici. La manière dont Wittgenstein rejette les propositions éthiques hors de la sphère du sens indique qu'il présuppose une norme du sens objective et absolue, mais tout ce qu'il affirme par ailleurs indique qu'une telle norme ne peut pas exister.

#### IV.B.2.b – Autocritique explicite des conceptions du « premier Wittgenstein ».

Si les tout premiers textes d'un Wittgenstein fraîchement revenu à la philosophie portent déjà les marques stylistiques de sa nouvelle manière, on voit que ses conceptions sont encore captives d'un certain nombre de présupposés qui font obstacle à une pleine compréhension de la façon dont le langage épouse la réalité. Wittgenstein en prend toutefois rapidement conscience et certains textes de cette période de transition indiquent qu'il a parfaitement identifié certains des points de son ancienne conception qui cristallisent les difficultés. C'est le cas de la notion de « proposition élémentaire », dont on a vu l'importance pour l'ancienne conception :

Si l'on veut employer la désignation « proposition élémentaire » comme je l'ai fait dans le *Tractatus*, donc comme Russel employait « proposition atomique », on peut appeler élémentaire la proposition « une rose rouge ». Cela signifie qu'elle ne contient pas de fonction de vérité, et qu'elle n'est pas définie par une proposition qui en contient une (ce qui signifie que sa vérité ne dépend pas d'autres propositions, mais de la réalité elle-même). [...] J'ai moi-même parlé autrefois de l'analyse complète, avec la pensée que la philosophie devait décomposer jusqu'au bout toutes les propositions, pour ainsi mettre au clair tous les rapports, et écarter toutes les possibilités de malentendu. Comme s'il existait un calcul dans lequel cette décomposition était possible. [...] J'ai pensé que l'on pourrait définir le concept d'une sphère à l'aide d'images visuelles, et qu'ainsi on montrerait une fois pour toutes le rapport des concepts, la source de tous les malentendus. À la base de tout cela, il y avait une image fautive et idéalisée de l'emploi du langage<sup>925</sup>.

Le diagnostic de Wittgenstein est d'une précision intéressante. Il vaut la peine de s'arrêter par exemple sur ce qui pourrait certes paraître évident, à savoir que la vérité d'une proposition élémentaire ne peut dépendre que de la réalité directement, et non d'une fonction de vérité, car c'est précisément ce point qui cristallise la perplexité à propos de la façon dont le langage

---

<sup>924</sup> Voir section II.B.3.c.

<sup>925</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. I, Appendice, 4, B, p.276.

épouse le réel : on ne dispose d'une fonction de vérité que pour des propositions qui, en un certain sens, ont un lien seulement indirect avec la réalité, mais cette fonction de vérité reste suspendue à la relation directe entre propositions élémentaires et réalité. Or, c'est ce lien direct qui n'a pas été élucidé de façon convaincante par l'ancienne conception et qui reste mystérieux. Wittgenstein retrouve ici le problème mis en évidence par Socrate lorsqu'il analyse la conception de Cratyle : tant que nous n'avons pas rendu compte de la rectitude des noms premiers, toute notre analyse étymologique, qui est l'équivalent de la décomposition complète préfigurée mais non accomplie par le *Tractatus*, reste suspendue. En fait, Wittgenstein se rend compte que le projet d'une fondation absolue, bien qu'il crût l'avoir déjà évacué au moment du *Tractatus*, avait subsisté intact sous une forme moins manifeste. Or, c'est ce projet même de fonder le sens absolument qui relève d'une conception erronée du langage, d'une conception en l'occurrence à la fois fautive, c'est-à-dire qui ne correspond pas à la réalité de nos emplois, mais également idéalisée, c'est-à-dire contrainte par des présupposés dont il convient manifestement de se débarrasser. Nous avons vu que, dans le dialogue de Platon, le mouvement décisif était constitué par la réintroduction de l'usage, c'est-à-dire par un apparent renoncement à toute fondation absolue. Il est remarquable que l'articulation entre « premier » et « second » Wittgenstein se fasse à partir du même geste. La prise en considération de nos usages effectifs du langage conduit par ailleurs Wittgenstein à se rendre compte qu'il a jusque-là abordé le langage d'une façon extrêmement réductive, et qu'il n'a posé la question du sens qu'à partir d'un modèle descriptiviste. Il apparaît que toutes les autres dimensions du langage ont été gravement négligées, et si elles l'ont été, c'est du fait de l'influence de certains présupposés pas pleinement conscients. Or, il est manifestement impossible de rendre compte d'une façon satisfaisante de la façon dont le langage épouse la réalité si nous ignorons – que ce soit ou non l'effet d'un choix conscient – la majorité des instanciations du langage. De fait, le langage n'épouse pas seulement la réalité en parlant d'elle, mais aussi, si l'on peut dire, en y parlant :

Pense à tout ce que nous faisons avec le langage : Va-t'en ! Aïe ! Magnifique ! Pas du tout ! etc. Ce ne sont en RIEN des dénominations d'objets. Si je veux définir « deux » par définition ostensive, je peux montrer un groupe de deux noix. Mais qui dit que ce que je définis c'est le nombre de noix, et pas le groupe lui-même ou bien l'espèce des noix ? etc. Et si je veux définir comme « ce nombre est deux », cela suppose qu'est connu ce qu'est le nombre. Régression à l'infini. On est acculé à expliquer les mots par d'autres mots<sup>926</sup>.

Ce petit aperçu de la variété de nos usages montre déjà l'insuffisance du problème lorsqu'il est posé en termes de rectitude des noms. Et de fait, au moyen du langage, nous sommes loin de ne

---

<sup>926</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §23.

procéder qu'à de simples descriptions du monde. Dans ce passage, Wittgenstein met bien en évidence que la connexion ultime entre langage et réalité ne peut que rester insaisissable tant que le problème se trouve posé en ces termes. C'est alors que nous butons sur une « limite du langage » qui nous paraît absolument inaccessible, et que le fait de l'efficacité du langage reste à expliquer. Nous avons vu que la discussion avec Cratyle conduit à une définition provisoire du nom comme ce qui sert à montrer une réalité, mais il en est alors du nom comme d'un simple doigt pointé, et le simple fait que ce qui est alors effectivement montré ne soit pas toujours univoque indique que le nom n'épouse pas à lui seul le chose<sup>927</sup>. Tout le problème des limites du langage se manifeste ici dans cette impossibilité d'une explication ultime des noms, si ce n'est par d'autres noms : l'explication absolue recherchée est donc manquante. Par ailleurs, la première conception de Wittgenstein et celle qui se trouve présupposée dans le *Cratyle* au moment de l'examen étymologique, ont pour autre point commun de chercher à établir une distinction entre les phrases et leurs éléments constituants tout en la brouillant d'un autre côté. Dans le *Cratyle* en effet, les noms décomposés mettent en évidence des éléments dont le contenu sémantique correspond cependant à une périphrase, et ne peut véritablement être explicité que par une périphrase. En dépit de la tentative de lier directement le nom à la chose, on est bien renvoyé à l'explication du nom par d'autres noms. Par ailleurs, la première conception de Wittgenstein est encore habitée par la conception frégéenne qui fait de la proposition un nom. Contre les éléments cratyliens de sa première conception, Wittgenstein développe à partir du début des années 1930 les concepts décisifs de sa seconde philosophie, et notamment celui de « grammaire ». À première vue, ces concepts manifestent la victoire de l'option conventionnaliste. Dans le détail cependant, nous allons voir que ce conventionnalisme, exactement comme celui développé par Socrate, n'est pas une limite du naturalisme, mais plutôt, si l'on peut dire, le naturalisme bien compris.

#### IV.B.3 – La tyrannie de la nature

La théorie de la « proposition-image » échoue à rendre compte de l'harmonie entre le langage et la réalité parce qu'elle conduit à poser le problème des limites du langage d'une

---

<sup>927</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler la légende qu'on raconte au sujet de Cratyle, selon laquelle ce dernier aurait fini par ne plus parler du tout mais simplement désigner les choses du doigt.

manière en fait insoluble. C'est la raison pour laquelle, à partir de la pleine reprise de son travail philosophique, Wittgenstein en abandonne rapidement l'exigence directrice, à savoir que, pour être en harmonie avec le réel, la proposition devrait nécessairement en porter la marque, ou la trace. Wittgenstein développe alors une perspective complètement nouvelle selon laquelle ce n'est plus l'isomorphisme, ou l'analogie, qui serait le lieu de l'harmonie entre langage et réalité, mais la grammaire. Le concept de grammaire est ainsi le concept majeur de la seconde philosophie de Wittgenstein. Ce concept est en effet le noyau à partir duquel se déploient les différentes perspectives permettant à Wittgenstein de faire disparaître les difficultés liées aux limites du langage. Or, le lieu de la grammaire, en tant que lieu de l'harmonie entre le langage et la réalité, est selon nous exactement le lieu où nous conduit Socrate, sur un chemin encore mal balisé et broussailleux entre naturalisme et conventionnalisme.

#### IV.B.3.a – Grammaire ordinaire et grammaire wittgensteinienne.

Pour donner tout de suite une définition, on peut dire que Wittgenstein entend très généralement par « grammaire » la façon dont nous employons les mots. Cette formulation peut sembler trop vague ou approximative, mais elle vise en fait avec précision l'usage que Wittgenstein fait de ce terme. C'est ainsi qu'il applique le concept de grammaire aux mots eux-mêmes. En disant de tel ou tel mot qu'il a une grammaire, Wittgenstein désigne le réseau des règles qui président à l'usage de ce mot. Ces règles sont idiomatiques : telle langue se trouve ainsi faite que nous employons tel mot de certaines manières à l'exclusion des autres. Wittgenstein nous dit par exemple que cela fait partie de la grammaire du mot « rouge » de pouvoir être appliqué à tel ou tel type de choses (des fleurs, des cépages, des opinions politiques...) mais pas à d'autres, comme des sons ou des sentiments. La grammaire est donc étroitement liée à la signification bien qu'elle ne coïncide pas avec la définition d'un terme : elle est l'ensemble des normes admises intuitivement par tout locuteur d'une langue en vertu desquelles les mots sont employés de telle manière et pas de telle autre.

Ce concept wittgensteinien de grammaire est cependant un concept difficile à appréhender. Une première difficulté tient au rapport entre le concept tel que Wittgenstein le définit et l'emploi, et le concept ordinaire de grammaire. Cette grammaire ordinaire, que l'on apprend dans les classes élémentaires, peut être définie comme l'ensemble des règles structurant une langue donnée et présidant à son fonctionnement. Il n'est pas inintéressant de

jeter un coup d'œil à la définition qu'en donne un ouvrage de référence comme *Le bon usage* de Grevisse. Ce livre n'a pas en effet d'autre objet que l'exposition intégrale de la grammaire (au sens ordinaire) d'une langue donnée, en l'occurrence le français. Or il apparaît que la grammaire telle qu'il la définit coïncide en fait avec la linguistique. Cette coïncidence, implicite dans les anciennes éditions, a été explicitée dans les dernières :

La linguistique ou grammaire est l'étude systématique des éléments constitutifs et du fonctionnement : soit de la langue en général (linguistique générale) ; — soit de plusieurs langues, apparentées (grammaire comparée) ou non (linguistique contrastive) ; — soit d'une langue en particulier<sup>928</sup>.

En tant que telle la grammaire/linguistique a de fait toujours pour objet des règles et comprend différents domaines selon la nature des faits de langue pris en considération. Par exemple, la phonétique étudie les règles d'agencement des sons dans les syllabes, la morphologie étudie les règles de formation des mots à partir de leurs éléments constitutifs (préfixes, suffixes, désinences, etc.), la syntaxe établit les règles d'agencement des mots au sein de la phrase, etc. La toute dernière édition de l'ouvrage a toutefois tendance à affaiblir d'intéressantes tensions que les versions plus anciennes de l'ouvrage mettaient au contraire en avant. Nous en relevons au moins deux importantes :

a) tout d'abord, les anciennes éditions étendaient d'une façon apparemment un peu aventureuse le domaine de la grammaire/linguistique. Grevisse dégage ainsi, à partir des grammaires particulières, une « grammaire générale », qui « s'efforce de dégager, par induction, les lois générales auxquelles obéit le langage humain » et qui fait appel « à la psychologie, à la physique (acoustique), à l'anatomie, à la physiologie et à la sociologie<sup>929</sup> ».

b) ensuite, la tension la plus importante concerne la distinction entre grammaire « descriptive » et grammaire « normative ». La dernière édition remarque ainsi que le terme de « grammaire » a été préféré pour désigner la dimension normative, celui de « linguistique » s'appliquant plutôt à la description des faits de langue. L'ancienne édition suggère entre les deux un passage qui ressemble bien plutôt un nœud, et ce nœud est particulièrement intéressant pour comprendre pourquoi, aux yeux de Wittgenstein, son concept de grammaire est le même que le concept ordinaire :

La grammaire descriptive expose l'usage linguistique d'un groupe humain à une époque donnée. Elle se borne ordinairement à constater et à enregistrer le « bon usage », c'est-à-dire l'usage constant des

---

<sup>928</sup> Maurice Grevisse et André Goosse, *Le bon usage: grammaire française*, 14e éd (Bruxelles: De Boeck-Duculot, 2007). §4, p.13.

<sup>929</sup> Maurice Grevisse, *Le bon usage: grammaire française*, 8ème éd. (Gembloux: Duculot, 1964). §4, p.25.

personnes qui ont souci de bien parler et de bien écrire. C'est alors la grammaire *normative*, ou, selon la définition habituelle, « l'art de parler et d'écrire correctement »<sup>930</sup>.

Ce passage fait apparaître la difficulté posée par la distinction entre *descriptif* et *normatif*. Ce que le cas de la grammaire manifeste, c'est qu'il est en fait impossible de simplement décrire une règle indépendamment de son aspect normatif. On a beau s'en remettre empiriquement à l'« usage », c'est toujours en tant que cet usage est « grammatical », donc constitutif d'une règle. C'est la raison pour laquelle cet usage ne peut être que le *bon usage* : cela ressemble à une pétition de principe, mais c'est un effet inévitable du caractère grammatical de l'objet considéré : la simple description ne saurait échapper à la dimension normative puisque ce qui en fait l'objet est ce qui constitue la norme elle-même. Décrire la grammaire, ce ne peut être que décrire le *bon usage*, mais ce qui établit cet usage comme norme échappe à l'enquête grammaticale elle-même<sup>931</sup>. Autrement dit, la norme est toujours déjà là, de sorte qu'il est très difficile de dire si la grammaire est ce qui fixe la norme, ou simplement ce qui l'enregistre. En fait, la notion de grammaire bien comprise doit nous conduire à prendre conscience que c'est cette distinction même qui n'est pas évidente : enregistrer le *bon usage*, c'est le reconnaître tel, et donc fixer la norme en même temps qu'on l'enregistre. Quant à enregistrer simplement des usages qui n'auraient aucune valeur normative, c'est-à-dire qui ne donneraient pas lieu à de véritables règles, cela ne pourrait jamais déboucher sur une véritable grammaire, car il n'y a pas de grammaire sans norme<sup>932</sup>. De ce point de vue, la distinction entre grammaire descriptive et grammaire normative est peut-être inutile et même nocive : on n'enregistre manifestement pas des règles de grammaire de la façon dont un anthropologue enregistre des règles de parenté.

Mais il apparaît aussi qu'avant même d'en venir à la grammaire « wittgensteinienne », la grammaire ordinaire implique déjà les tensions à l'œuvre dans le *Cratyle*. Ce lieu de la grammaire, entre description et norme, semble difficile à appréhender. En un certain sens, il est tout aussi vain de tenter de se glisser dans un tel espace que de tenter de se glisser entre les deux faces d'une même pièce. Et il semble justement que c'est cette impossibilité qui conduit Socrate, à deux reprises et en sens inverse, d'abord de l'usage vers la norme, via la réfutation

---

<sup>930</sup> Grevisse. p.24.

<sup>931</sup> La dernière édition produit un mouvement très significatif en ceci qu'elle fait un effort manifeste pour éviter la difficulté, et y retombe d'autant franchement qu'elle tente de l'éviter. Goose remarque ainsi que « la grammaire normative a été souvent fondée, dans le passé, sur des règles *a priori* », et qu'il s'agit plutôt dans ce livre de se fonder sur l'usage, mais la notion de « bon usage » est alors réintroduite d'une façon tout aussi arbitraire et *a priori*. La distinction descriptif/normatif est maintenue sans argument pour l'étayer. L'ancienne édition avait au moins le mérite de ne pas dissimuler le nœud.

<sup>932</sup> En anticipant sur le lexique wittgensteinien, on pourrait dire que constituer la norme fait justement partie de la grammaire de la grammaire.

d'Hermogène, puis de la norme vers l'usage, via la réfutation de Cratyle. Cette perspective permet de reconsidérer la vraie nature de l'opposition entre les deux antagonistes, et de mieux comprendre en quoi la solution socratique n'a rien à voir avec un consensus mou. En fait, Hermogène et Cratyle ne sont pas si éloignés puisque leurs conceptions propres s'enracinent dans une même erreur. Cette erreur concerne précisément la notion de règle, notion à partir de laquelle se trouve posé le problème du dialogue en termes de « correction » ou de « rectitude ». Les antagonistes cherchent tous deux à rendre compte de ce qui fait le *bon* nom, mais les deux se trouvent pris au piège par la notion de règle elle-même. Il se trouve qu'une partie substantielle de l'effort de Wittgenstein consiste précisément, comme nous allons le voir, à éclaircir ce que nous faisons réellement lorsque nous suivons ce genre de règle.

En quel sens, similaire ou différent de ce sens ordinaire, Wittgenstein reprend-il à son compte ce concept de « grammaire » pour en faire la clef de toute sa nouvelle philosophie ? À plusieurs reprises, Wittgenstein affirme qu'il n'emploie ce terme selon aucun usage spécial, qu'il l'emploie au sens ordinaire, mais une telle déclaration est étonnante. Les notes des cours donnés par Wittgenstein à Cambridge au début des années 1930 montrent que certains auditeurs, notamment Moore, lui ont explicitement demandé des éclaircissements à ce sujet. Moore explique avoir adressé à Wittgenstein un petit texte dans lequel il lui expliquait les raisons pour lesquelles, selon lui, il n'utilisait pas ce concept en son sens ordinaire, mais « bien que ce texte ait recueilli son approbation, il prit soin à cette époque de souligner qu'il utilisait l'expression en son sens ordinaire<sup>933</sup> ». Tout le problème est que ce genre d'affirmation, au lieu d'éclairer, a la plupart du temps renforcé l'embarras des interprètes. Et comme le relève Moore immédiatement, certaines concessions de Wittgenstein tendent à montrer que le rapport entre son propre concept de grammaire et le concept usuel n'était pas (encore) tout à fait clair à ses propres yeux. Il importe donc, pour bien saisir la fécondité de ce concept, de ne pas affaiblir cette tension, et d'y voir autre chose qu'une pure et simple incohérence. Comme l'écrit Jocelyn Benoist,

la notion wittgensteinienne de « grammaire » apparaît plus comme un élargissement de la notion habituelle que comme un emploi alternatif, purement philosophique, du terme. Si l'idée de point de vue grammatical renvoie bien chez Wittgenstein à une méthode philosophique – la vraie méthode de la philosophie – c'est de ce qu'il y a de plus ordinaire dans le concept usuel de « grammaire » qu'elle tire son inspiration<sup>934</sup>.

---

<sup>933</sup> Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. p.70/80.

<sup>934</sup> Jocelyn Benoist, *L'adresse du réel, Moments philosophiques* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2017). p.140.

Enfin, pour bien mesurer ce rapport subtil à la grammaire ordinaire, il faut prendre en compte que la perspective de Wittgenstein a complètement changé par rapport aux années de jeunesse. L'ancienne conception héritait en effet de Frege l'idée selon laquelle la grammaire des langues naturelles ne coïncide pas avec la forme logique de la pensée droite, et peut entrer en contradiction avec elle<sup>935</sup>. C'est une distinction qu'on retrouve encore très ponctuellement chez le second Wittgenstein lorsqu'il distingue « grammaire de surface » et « grammaire profonde ». Autrement, la conception de Wittgenstein ne pourrait que paraître incohérente, mais c'est précisément le statut de la grammaire qui permet de mesurer le changement de perspective à l'œuvre dans la pensée de Wittgenstein. Étant initialement ce dont il faut se méfier<sup>936</sup> car les formes contingentes qu'elle adopte dissimulent les formes nécessaires et logiques de la pensée, la grammaire devient ce par quoi se produit la connexion du langage au réel. Or, pour bien comprendre cette évolution, il convient de prendre au sérieux l'insistance de Wittgenstein lorsqu'il indique que *sa* grammaire n'est autre que la grammaire ordinaire. En fait, la « solution » de Wittgenstein n'est justement pas ici de produire un nouveau concept – contresens résultant du refus d'entendre ce que Wittgenstein veut nous dire – mais, comme il l'affirme à propos de toute difficulté philosophique, de mettre en œuvre une certaine forme de retournement de la recherche. Ou comme il l'explique entre parenthèses, « notre recherche doit tourner, mais autour du point fixe de notre besoin véritable<sup>937</sup> ». Le concept de grammaire n'est pas modifié, mais constitue précisément ce point fixe à partir duquel pivote toute la recherche.

---

<sup>935</sup> On trouve un exemple commode de cette opposition dans l'esthétique kantienne. Par exemple, les phrases « la table est carrée » et « la table est belle » présentent la même grammaire de « surface » : un certain objet, en l'occurrence une table, ayant ici la fonction grammaticale de sujet, se voit attribuer certaines propriétés, à savoir la quadrature et la beauté. Cette grammaire superficielle commune suggère une même structure ontologique : chacune des propriétés en question serait une propriété *de* la table, c'est-à-dire que c'est la table qui serait belle, exactement comme elle est carrée. La grammaire superficielle nous égare cependant, en ceci qu'elle présente l'énoncé « la table est belle » comme un jugement « de connaissance », alors qu'il s'agit en fait d'un jugement « esthétique ». Or, au niveau « profond », ces deux jugements n'ont rien à voir. Kant définit en effet le jugement esthétique comme « celui qui considère le rapport de la représentation d'un objet au sentiment de plaisir ou de peine suscité par cette représentation » (Kant, *Critique de la faculté de juger*). Lorsque nous disons que la table est belle, nous ne présentons aucune propriété objective de la table, mais décrivons simplement l'effet subjectif qu'elle produit sur nous. Autrement dit, lorsque nous disons « la table est belle », nous présentons comme objectif un jugement qui ne peut être par nature que subjectif. En l'occurrence, la grammaire superficielle ne fait pas de différence entre une propriété objective comme la quadrature et une propriété subjective n'appartenant qu'à la relation entre la table et un sujet percevant. Dire « la table est belle », ne suppose en effet aucune connaissance de la table. Tout le problème est que cette grammaire superficielle, en dissimulant la grammaire profonde, nous conduit à une conception erronée du jugement esthétique.

<sup>936</sup> « Se méfier de la grammaire est le requisit premier pour faire de la philosophie. » C'est ce qu'écrit en 1913 un Wittgenstein encore très jeune, d'à peine vingt-quatre ans, et qui n'est qu'aux premiers pas de son cheminement philosophique. Voir Ludwig Wittgenstein, « Notes on Logic », éd. par Harry T. Costello, *The Journal of Philosophy* 54, n° 9 (1957): 230-45, <https://doi.org/10.2307/2021898>. p.232.

<sup>937</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §108.

Il est clair que la grammaire au sens wittgensteinien dépasse largement le champ de la seule syntaxe, puisqu'elle est déjà active au niveau lexical<sup>938</sup>. Si les règles grammaticales qui intéressent désormais Wittgenstein sont en un certain sens héritières des règles de la syntaxe logique, en ce qu'elles déterminent à quelles conditions une phrase est pourvue d'un sens, leur extension n'est pas du tout la même :

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein concevait que sa tâche était de délimiter la nature essentielle de tout langage possible. Les règles de la grammaire, au contraire de celles de la syntaxe logique, ne sont pas universelles. Ce sont les règles de langages particuliers, à des moments particuliers, caractéristiques de formes particulières de représentation<sup>939</sup>.

Par ailleurs, Wittgenstein ne parle pas de « grammaire » seulement à propos des mots, mais aussi de syntagmes, de propositions, et d'énoncés entiers<sup>940</sup>. Plus troublante est l'extension supplémentaire qu'il donne encore à cette notion lorsqu'il en parle « sur un mode matériel<sup>941</sup> ». La notion wittgensteinienne de grammaire s'applique en effet aussi à des états :

Du point de vue grammatical, l'attente est un état, de même qu'avoir une opinion, espérer quelque chose, savoir quelque chose, pouvoir quelque chose. Mais, pour comprendre la grammaire de ces états, il faut se demander : « Quel critère permet d'établir que quelqu'un se trouve dans cet état ? » (Etats de dureté, de pesanteur, de convenance.)<sup>942</sup>

Et Wittgenstein qualifie aussi de « grammaticaux » des jugements qui ne portent apparemment pas sur les règles du langage mais sur la réalité elle-même, comme « Toute baguette a une longueur », « Ce corps a une étendue », ou encore « Les autres ne peuvent pas ressentir mes douleurs ». En fait, ces jugements relèvent tous d'une catégorie particulière, à savoir celle des jugements dont nous ne pouvons pas imaginer le contraire. En un certain sens, c'est bien par essence que le corps a une étendue, la baguette une longueur, et que les sensations sont privées. D'un certain point de vue, on pourrait qualifier d'« analytiques » de telles propositions, dans la mesure où le prédicat est déjà contenu dans le sujet. Elles semblent bien en tout cas contenir de l'*a priori*. Pourquoi Wittgenstein les qualifie-t-il comme étant « grammaticales » ? Le §251 des *Recherches* donne la meilleure explicitation du type d'impossibilité dont elles sont l'expression :

« Je ne peux pas imaginer le contraire » ne signifie évidemment pas ici que la puissance de mon imagination ne me le permet pas. En disant cela, nous nous défendons contre quelque chose dont la forme

---

<sup>938</sup> Gordon P. Baker et P. M. S. Hacker, *Wittgenstein-- rules, grammar, and necessity: essays and exegesis of 185-242*, 2nd, extensively rev. ed éd., An analytical commentary on the philosophical investigations, v. 2 (Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2010). p.45.

<sup>939</sup> Baker et Hacker. p.45-46.

<sup>940</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §353, §660.

<sup>941</sup> Baker et Hacker, *Wittgenstein-- rules, grammar, and necessity*. p.60.

<sup>942</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §572.

a l'apparence illusoire d'une proposition d'expérience, mais qui est en réalité une proposition grammaticale. [...]

Exemple : « Toute baguette a une longueur. » Cela veut dire à peu près : Il y a quelque chose (ou *ceci*) que nous nommons « la longueur d'une baguette » — mais il n'y a rien que nous nommerions « la longueur d'une sphère ». Puis-je donc me représenter que « toute baguette a une longueur » ? Je me représente une baguette, un point c'est tout. Mais cette image, si elle est reliée à cette proposition, joue un tout autre rôle qu'une image reliée à la proposition : « Cette table-ci a la même longueur que celle-là. » Dans ce dernier cas, je comprends en effet ce que veut dire se faire une image du contraire (et il n'est pas nécessaire que celle-ci soit une image de la représentation).

Mais reliée à la proposition grammaticale, l'image pourrait seulement montrer ce que l'on nomme « longueur d'une baguette » (par exemple). Et que serait censée être l'image opposée ?

((Remarque sur la négation d'une proposition a priori.))

En disant de tels jugements qu'ils sont grammaticaux, Wittgenstein veut dire qu'ils n'ont rien à voir avec des jugements d'expérience, même s'ils en ont l'apparence trompeuse. De fait, s'il se trouvent qu'ils sont bien *a priori*, comment pourraient-ils découler de l'expérience ? Tout le problème est que ces jugements donnent bien l'impression de porter sur la réalité, et, pour le dire plus précisément, sur certains aspects nécessaires de la réalité. C'est-à-dire que ce qui rendrait inimaginable une baguette sans longueur ou une douleur publique serait la structure (onto)logique de la réalité. Mais si tel était le cas, alors, dans la mesure où ils sont *a priori*, de tels jugements relèveraient d'une connaissance métaphysique. Si tel était le cas, les propositions grammaticales ne seraient pas des énoncés analytiques, mais correspondraient en fait à des jugements synthétiques *a priori*. Il y a donc une tension inaperçue au sein de ces jugements, dans la mesure où ils supposent à la fois l'*a priori* et une certaine connaissance de la réalité indépendante de notre esprit. En les qualifiant de « grammaticaux », Wittgenstein souhaite donc mettre en évidence leur vraie nature : ces jugements ne fonctionnent pas comme des jugements descriptifs, et ils n'expriment pas non plus une connaissance métaphysique de la réalité, mais ils fixent une norme d'expression et de pensée. Autrement dit, on n'enregistre pas dans la réalité le fait qu'une baguette a nécessairement une certaine longueur, mais la longueur est une certaine norme définie au niveau du système des signes, et la grammaire d'une langue fixe les modalités d'application du concept d'après cette norme. Il n'est apparemment pas question ici de baguettes réelles et de longueurs réelles, mais de normes d'emploi des signes. Une manière de le formuler plus clairement est la suivante : s'il est impossible de concevoir une baguette sans longueur ou une douleur non-privée, c'est tout simplement parce que de telles combinaisons ont été exclues de notre langage par sa grammaire, et qu'elles ne peuvent donc avoir aucun sens. Autrement dit, nous appelons « baguette » le genre de chose qui a nécessairement ce que nous appelons une « longueur », et c'est pour cette raison que nous ne pouvons pas imaginer le contraire. La remarque 442 des *Fiches* peut éclairer ce point :

L'aveu d'avoir recours à une forme d'expression, s'il est exprimé sous le déguisement d'une proposition qui traite d'*objets* (et non pas de signes) doit être « *a priori* ». Car son contraire est réellement impensable, dans la mesure où lui correspond une forme de pensée que nous avons exclue<sup>943</sup>.

Wittgenstein précise bien ici que ce que nous excluons, lorsque nous déclarons une impossibilité d'ordre grammatical, ce n'est pas une impossibilité réelle, mais une certaine forme de pensée – ce que nous allons tenter d'expliquer dans la section suivante. Ceci explique pourquoi Wittgenstein a semblé donner à sa notion de grammaire une extension beaucoup plus large que n'en a à première vue la grammaire ordinaire, et pourquoi il a qualifié de « grammaticales » des choses que jamais aucun grammairien ou philosophe n'avait songé à qualifier comme telles auparavant. En fait, comme le montrent bien Baker et Hacker, Wittgenstein a souhaité par là attirer notre attention sur le fait que les jugements en questions mobilisent avant tout des règles, et qu'ils consistent bien plutôt en l'expression de règles, ou en la mise en avant de nos normes de saisie de la réalité, plutôt qu'en une description de la réalité, même s'ils peuvent donner cette apparence<sup>944</sup>.

#### IV.B.3.b – L'autonomie de la grammaire, ou le triomphe apparent du conventionnalisme relativiste.

La principale tension entre la grammaire telle que nous l'entendons ordinairement et la grammaire dont parle Wittgenstein vient du rapport de nos manières de parler, en tant qu'elles sont réglées, avec la réalité. Toute la question est de savoir dans quelle mesure la réalité exerce ou non une certaine pression sur l'établissement de ces règles. C'est une question que le Grevisse, comme on l'a vu, pose à son corps défendant et devant laquelle il nous laisse sans réponse : le grammairien décrit le *bon* usage, sans parvenir à justifier ce qui fait de l'usage qu'il a retenu l'usage correct<sup>945</sup>. La première conception de Wittgenstein avait au moins le mérite d'apporter une réponse claire à cette question : le bon usage est celui qui est conforme à la structure logique du monde, et le très jeune Wittgenstein souscrivait encore complètement au projet frégéen d'une idéographie consistant à réformer le langage ordinaire, ou du moins à

---

<sup>943</sup> Wittgenstein, *Fiches*. §442, p.106.

<sup>944</sup> « [Wittgenstein] a tenté de mettre en évidence que lorsqu'on emploie des axiomes, des équations, certaines propositions métaphysiques, des explications ostensives ou par paraphrase, etc., on les emploie *en tant que* règles ou expression de règles. » Baker et Hacker, *Wittgenstein-- rules, grammar, and necessity*. p. 62.

<sup>945</sup> Nous allons voir que la conception de Wittgenstein résout le problème posé par ce hiatus, ou du moins cette apparente incompatibilité, entre une approche empirique ou descriptive des usages et l'approche normative.

recourir, dans les domaines où cela est nécessaire, à une langue logique. La dépendance des règles du *bon usage* par rapport aux structures de la réalité était alors maximale. Dans le *Cratyle*, Socrate part à la recherche d'un tel ancrage dans la réalité pour contester le conventionnalisme d'Hermogène : la convention seule est insuffisante pour la constitution du *bon usage*<sup>946</sup>.

Wittgenstein a cependant affirmé avec force une idée que, depuis Baker et Hacker, les commentateurs désignent par le syntagme d'« autonomie de la grammaire » :

La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles grammaticales ne font que déterminer la signification (la constituer), de ce fait elles ne sont pas responsables de la signification et dans cette mesure sont arbitraires. [...] (Le seul corrélat linguistique d'une nécessité naturelle, c'est une règle arbitraire. C'est la seule chose que l'on puisse extraire d'une telle nécessité pour la faire apparaître dans une proposition)<sup>947</sup>.

À en juger par une telle déclaration, la nouvelle conception de Wittgenstein semble relever d'une forme particulièrement radicale de conventionnalisme relativiste. Dans son *Dictionnaire Wittgenstein*, Glock identifie trois aspects principaux de cette idée d'autonomie<sup>948</sup> :

a) *L'indépendance vis-à-vis de la réalité* : les normes exprimées par les règles grammaticales ne découlent en aucun cas d'une réalité extra-linguistique. Autrement dit, les règles d'emploi de tel ou tel mot ne dépendent pas des possibilités ou des impossibilités propres aux choses désignées par ces mots. Comme le rappelle Glock, Wittgenstein s'attaque ici à ce qu'il nomme « corps de signification<sup>949</sup> ». Or cette notion semble bien correspondre à ce à quoi Socrate fait appel dans sa réfutation d'Hermogène. Pour rappel, nous avons vu<sup>950</sup> que, contre le conventionnalisme de son interlocuteur, Socrate présente le dire comme une certaine action, et en tant que tel soumis à des contraintes déterminées de la réalité elle-même. C'est-à-dire que l'usage du signe ne saurait être complètement arbitraire, il doit être au moins en partie déterminé par la chose extralinguistique. On a ici l'équivalent platonicien de la notion de signification, qui est introduite via le recours à l'*ousia* (réalité stable hors-langage) et à l'*eidos*, cette dernière notion étant le meilleur équivalent platonicien du « corps de signification ». L'idée est simple : si nous ne tenions compte à aucun moment de la manière dont la réalité elle-même détermine la manière dont nous en parlons, alors il deviendrait absolument impossible de penser la

---

<sup>946</sup> Voir l'analyse que nous avons proposée plus haut de ce passage.

<sup>947</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. §133, p.240-41.

<sup>948</sup> Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*. p.91-94.

<sup>949</sup> « Wittgenstein utilise cette expression pour signifier l'idée que, derrière chaque signe, il y a une entité non linguistique, sa signification, qui détermine comment l'utiliser correctement. » (Voir l'entrée « corps de signification » dans Glock. p.147-150.

<sup>950</sup> Voir section IV.A.1.c.

rectitude des noms, ou du moins de la penser dans le cadre d'une exigence réaliste, mais cela semble revenir au même. Nous avons vu en effet que le conventionnalisme seul vidait la notion de rectitude de sa substance. C'est pourtant ce que semble faire Wittgenstein en proclamant l'indépendance de la grammaire : il affirme bien par-là que la réalité ne détermine pas la manière dont nous employons les mots, c'est-à-dire dont nous en parlons.

b) *L'injustifiabilité* : les règles de la grammaire établissent l'usage correct, et cette correction peut seulement être décrite<sup>951</sup>, mais ne peut en aucun cas être fondée. De ce point de vue, c'est la question même de la rectitude qui apparaît comme un faux problème. On peut mettre en avant au moins deux raisons à cette injustifiabilité. 1) D'une part, comme l'indique Glock, tenter de justifier des règles du langage en fonction d'un but comme la communication est impossible, car « la relation entre le langage est la communication est conceptuelle et non instrumentale<sup>952</sup> ». C'est-à-dire qu'un système de signes, soit est un langage, soit n'est pas un langage du tout, mais ne saurait être un langage défectueux. Pour le dire autrement, les règles grammaticales ne sont pas des règles techniques. Si tel était le cas, c'est-à-dire si parler était une action du même genre que couper, pour reprendre l'exemple du *Cratyle*, il serait possible de distinguer fins et moyens, et de comprendre en quoi les bons moyens sont déterminés par la fin. C'est justement parce que Socrate pense l'action de dire selon ce modèle technique qu'il est conduit à penser en quoi les règles du *bon* usage sont déterminées par une fin qui serait, en l'occurrence, de dire la chose telle qu'elle est. Or, la façon dont Wittgenstein conçoit la normativité grammaticale s'écarte résolument de ce modèle. S'il y a donc une rectitude définie par la grammaire, cette rectitude n'est manifestement pas du tout du genre de la rectitude envisagée dans la première partie du *Cratyle* : ce qui fait le *bon* usage n'est pas extérieur à la grammaire. C'est notamment en ce sens qu'il faut comprendre l'expression fameuse de Wittgenstein lorsqu'il dit que « tout se joue dans le langage ». 2) D'autre part, Glock voit à cette injustifiabilité une raison qu'on peut qualifier de « kantienne », si l'on entend par là « transcendantale » : « il n'existe pas de point de vue extralinguistique ou préconceptuel, extérieur à toute grammaire, et à partir duquel nous pourrions justifier un système grammatical donné<sup>953</sup> ». La justification d'une règle de grammaire est impossible car elle ne donne lieu qu'à deux possibilités également inacceptables : la circularité ou l'incommensurabilité. Soit en effet

---

<sup>951</sup> « La grammaire ne dit pas comment le langage doit être construit pour atteindre son but, pour agir de telle ou telle manière sur les hommes. Elle décrit seulement l'emploi des signes, et ne l'explique d'aucune façon. » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §496).

<sup>952</sup> Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*. p.93.

<sup>953</sup> Glock. p.94.

un système grammatical se justifie lui-même, soit on recourt pour le faire à un autre système grammatical où les concepts sont différents, mais il est impossible de justifier la grammaire sur un système non grammatical, car il est impossible de le justifier sans recourir à une norme toujours déjà présupposée. Contrairement à ce que suggère l'argumentation socratique, parler n'est pas une action comme les autres. Le type de normativité qu'engage cette action n'est donc pas le même que celui des actions instrumentales.

c) *La relativité des systèmes conceptuels* : si la grammaire détermine les formes de représentation, et si cette dernière est indépendante de la réalité, alors aucune forme de représentation ne s'impose de façon univoque et absolue. Un tel relativisme semble inévitable dès lorsqu'on a posé le principe de l'autonomie de la grammaire. Si nos manières de parler ne sont en effet ni dépendantes de la réalité, ni justifiables par rapport à elle, alors la convention arbitraire semble bien devenir « mesure de toute chose » en ce qui concerne le dire.

L'aspect relativiste de cette conception de la grammaire du langage semble confirmé par les remarques que Wittgenstein consacre aux mathématiques. Ce domaine permet en effet de questionner la manière dont nous entretenons un certain rapport à la réalité à travers l'adoption de règles. En éclairant ce que Wittgenstein entend par « suivre une règle », ses réflexions sur les mathématiques sont du plus grand intérêt pour comprendre sa conception de la grammaire, s'il est vrai que « les propositions mathématiques constituent [aux yeux de Wittgenstein] des exemples particulièrement significatifs de règles grammaticales<sup>954</sup> ».

La position de Wittgenstein en philosophie des mathématiques est résolument anti-platoniste : à aucun moment le travail du mathématicien ne consiste à découvrir des réalités préexistantes<sup>955</sup>. Wittgenstein explicite par ailleurs clairement le type de rapport qu'entretient la proposition mathématique avec la réalité en mettant au jour la façon dont on passe de propositions physiques à des propositions mathématiques. Wittgenstein considère en effet que « tous les calculs mathématiques ont été inventés pour s'adapter à l'expérience, puis ont été rendus indépendants de l'expérience<sup>956</sup> ». Pour illustrer ce processus, il convoque l'exemple suivant : une proposition d'expérience, c'est-à-dire de physique, comme « toutes les étoiles

---

<sup>954</sup> Jacques Bouveresse, *La force de la règle: Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Collection « Critique » (Paris: Editions de minuit, 1987). p.22.

<sup>955</sup> « Le mathématicien ne découvre pas, il invente. » (Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*. I, §168). Voir aussi les premières séances dans Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques*.

<sup>956</sup> Wittgenstein. Cours IV, p.34.

suivent une orbite circulaire » devient « toutes les étoiles suivent une orbite circulaire comportant certaines déviations ». Bien que la différence puisse sembler négligeable – on peut avoir l'impression que la deuxième proposition ne fait qu'ajouter une précision – ces deux propositions n'appartiennent en fait pas au même domaine, et selon Wittgenstein, la deuxième ne comporte plus rien de physique. Si l'on adopte en effet comme méthode la plus simple pour décrire la trajectoire des étoiles la déviation par rapport au mouvement circulaire, il s'agit en fait d'une proposition de géométrie : « j'ai établi une proposition qui fournit une forme de représentation, une méthode de description – tout comme je l'avais fait avec l'énoncé qui stipule que ce bâton de craie est l'unité de longueur<sup>957</sup> ». Il en est de même, selon Wittgenstein, d'un calcul comme «  $25 \times 25 = 625$  »: il a certes été introduit en raison de l'expérience, parce que nous avons besoin de compter des choses, mais il n'est mathématique qu'en tant qu'il n'est pas lui-même une proposition d'expérience, qu'en tant qu'il a justement été rendu indépendant de toute expérience possible. Ce calcul n'est pas une proposition qui correspond à un certain fait, mais « une règle d'expression qui nous permet de parler de nos expériences<sup>958</sup> ». C'est pour cette raison qu'il ne peut pas du tout y avoir de découverte en mathématiques comme il y en a en physique. L'exemple de la construction de l'heptagone régulier est sur ce point parfaitement éclairant : il n'existe pas de méthode mathématique de construction de ce polygone comme il en existe pour le pentagone, mais en quel sens pourrait-on dire d'une telle impossibilité qu'elle a été découverte ? Certainement pas au sens empirique, et si ce que l'on a montré par là est simplement qu'il ne sert à rien d'essayer, Wittgenstein nous dit bien que cela n'a rien de mathématique<sup>959</sup>. En fait, nous sommes trompés par une analogie : la construction du pentagone et celle de l'hexagone sont possibles, et nous cherchons quelque chose d'analogue. Seulement, en mathématiques, il n'est pas possible de dissocier la construction et le résultat, c'est-à-dire de se représenter le résultat avant d'examiner ensuite s'il existe telle ou telle construction qui y conduit. La construction, comme le calcul, n'est pas une expérimentation qui me montre, mais elle produit elle-même le résultat. Cette conception implique qu'en mathématiques, il est préférable de remplacer la distinction vrai/faux par la distinction correct/incorrect. Un résultat mathématique, puisqu'il est indépendant de la réalité et de l'expérience, n'est en effet pas vrai, mais simplement conforme à ce que doivent produire les règles si elles sont correctement

---

<sup>957</sup> Wittgenstein. p.34.

<sup>958</sup> Wittgenstein. p.34.

<sup>959</sup> Wittgenstein. Cours VI, p.55.

appliquées. Se tromper dans un calcul, ce n'est pas dire quelque chose de faux sur le monde (comme "25 x 25 = 624"), mais mal appliquer les règles.

#### IV.B.3.c – Deux formes de conventionnalisme : l'ombre de la nature.

Se pose néanmoins ici la question de savoir ce qui fait que nous établissons telle ou telle règle. Or, sur ce point, la conception de Wittgenstein est déroutante, car si elle se présente au premier abord comme un conventionnalisme pur, il s'avère que Wittgenstein fait reposer par ailleurs la convention sur la nature :

La vérité mathématique n'est pas établie par le fait qu'ils accordent tous que ceci est vrai – comme s'ils en étaient les témoins. C'est parce qu'ils s'accordent dans ce qu'ils font que nous le consignons comme règle et l'archivons. Ce n'est qu'après avoir fait cela que nous avons affaire aux mathématiques. L'une des raisons principales qui nous fait adopter ce qu'ils font comme un standard, c'est qu'il s'agit de la façon naturelle de le faire, de la façon naturelle de procéder – pour tous ces hommes<sup>960</sup>.

Autrement dit, les manières naturelles de procéder se transforment en calcul lorsqu'elles deviennent des règles indépendamment de l'expérience et de la réalité. Ce passage est particulièrement intéressant dans la mesure où Wittgenstein y distingue en fait très explicitement deux sortes de conventionnalisme qui n'ont rien à voir. La première forme de conventionnalisme est effectivement relativiste, dans la mesure où elle suppose que c'est la convention qui fonde la vérité. C'est bien la vérité elle-même qui, selon cette première forme, est établie par le fait d'un accord à propos du vrai. Pour le dire autrement : ce sur quoi l'on s'accorde conventionnellement est considéré comme vrai, et il n'y a pour cela pas d'autre moyen. Ce conventionnalisme est pleinement relativiste dans la mesure où il pose le *tenu pour vrai* comme critère ultime du vrai. La deuxième forme de conventionnalisme évoquée par Wittgenstein est complètement divergente, car il n'y est en un certain sens plus du tout question de vérité, ou du moins d'une façon très différente. Et c'est, paradoxalement<sup>961</sup>, parce que les règles sont pensées selon une complète indépendance vis-à-vis de la réalité, qu'un tel conventionnalisme échappe au relativisme. La première forme de relativisme croit échapper au platonisme en relativisant le vrai, mais elle reste une tentative pour définir le vrai. En ce sens, elle reste attachée à l'idée selon laquelle nos règles devraient d'une façon ou d'une autre rendre des comptes à la réalité. La seule différence avec le platonisme est que, là où ce dernier

---

<sup>960</sup> Wittgenstein. Cours X, p.101-102.

<sup>961</sup> C'est en grande partie ce caractère paradoxal, au sens strict du terme, qui rend la conception de Wittgenstein si difficile à appréhender.

considère une réalité stable et indépendante de notre esprit, le conventionnalisme relativiste considère le statut d'une telle réalité comme problématique et y substitue une construction relativisée. Or, en tenant nos règles à l'écart de la réalité, la forme de conventionnalisme adoptée par Wittgenstein préserve en fait la réalité de toute relativisation. En fait l'erreur du relativiste standard est de mêler la vérité à son relativisme, de ne pas comprendre que nos règles n'ont, au sens où il en est question ici, aucun rapport avec la réalité. On ne trouve rien de semblable à une telle erreur dans le conventionnalisme wittgensteinien

On extrait la norme du comportement naturel : à partir de là, s'il y a bien indépendance vis à vis de la réalité, il semble néanmoins que cette indépendance ne coïncide pas avec l'arbitraire. En un certain sens, les règles mathématiques découlent d'un accord en droit conventionnel, mais de fait, il apparaît que les hommes n'auraient pas pu se mettre d'accord autrement. La règle fonctionne indépendamment de la réalité, mais sa formation n'est pas indépendante de la réalité :

Il en va ici comme quand on cherche le meilleur endroit pour construire une route à travers les landes. Il se peut que nous envoyions d'abord des hommes les parcourir et examinions la manière qui leur est la plus naturelle de s'y déplacer; sur quoi nous construisons la route de telle et telle manière<sup>962</sup>.

Une telle référence à la nature ne suppose en soi aucun réalisme : il se peut que nos manières de procéder soient déterminées entièrement par les lois de notre psychologie et non pas par une réalité indépendante de notre esprit. Il ne faut toutefois pas interpréter cette référence à la nature comme voulant dire que les propositions grammaticales sont simplement des descriptions de notre mode de pensée naturel. Ce qui fait en effet des règles grammaticales des règles, c'est une certaine fonction qu'elles ne peuvent recevoir simplement du fait de correspondre à un mécanisme psychologique ou anthropologique<sup>963</sup>. Cette référence à la nature paraît néanmoins limiter le conventionnalisme d'une façon assez problématique. En tout cas, il est clair que le conventionnalisme de Wittgenstein n'est pas du tout du même genre que le conventionnalisme ordinaire. Mais quelle est exactement cette nature dont parle Wittgenstein ? Puisqu'il n'est pas ici question de fonder la règle seulement sur le fait de tel ou tel mode de pensée naturel, il n'est pas facile de le déterminer, et cependant, cela semble indispensable pour rendre compte de ce qui fait « la force de la règle », pour reprendre un titre de Jacques Bouveresse. En l'occurrence,

---

<sup>962</sup> Wittgenstein, *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques*. Cours X, p.89.

<sup>963</sup> Voir le §65 de la troisième partie des *Remarques sur les fondements des mathématiques* : « Les propositions mathématiques sont-elles des propositions anthropologiques qui disent comment nous, les hommes, inférons et calculons ? – Un code juridique est-il un ouvrage d'anthropologie qui nous dit comment les gens de ce peuple traitent un voleur, etc. ? – Pourrait-on dire : “Le juge consulte un ouvrage d'anthropologie et condamne ensuite le voleur à une peine d'emprisonnement?” Mais le juge n'UTILISE pas le code comme un manuel d'anthropologie. »

cette force tient à ce que la règle est conventionnelle, mais sans être arbitraire, et c'est précisément cela qui rend la règle, au sens wittgensteinien, si difficile à appréhender, car il semble bien que le caractère arbitraire accompagne nécessairement, par définition, la convention. Par essence, une convention ne peut pas du tout être vraie ou fausse : elle ne décrit rien mais détermine, fixe une norme. C'est en ce sens que, comme les règles mathématiques, toutes les règles de la grammaire sont indépendantes de la réalité. Il faut s'affranchir de l'idée selon laquelle les règles décriraient une réalité, même si l'on entend par là, pour échapper à la difficulté, une réalité d'un autre type que celle décrite par les propositions descriptives. Les propositions descriptives et les propositions normatives ne sont tout simplement pas de la même nature, et ce qui constitue la règle en tant que telle, ce n'est rien d'autre que la décision conventionnelle de l'adopter en tant que telle. C'est à ce moment qu'une proposition d'expérience devient une norme, mais ce faisant, elle change de nature. Au critère du vrai et du correct s'ajoute alors celui de l'utile<sup>964</sup> : nous pourrions en droit adopter n'importe quelle règle, mais certaines sont utiles et d'autres non. L'introduction de cette notion d'utilité produit évidemment une importante déflation par rapport à la conception platoniste qui voit dans leur vérité ce qui fait la valeur des règles. Néanmoins, cette notion d'utilité fait ressurgir l'ombre du réel, sous la forme de l'objectivité.

L'introduction de ce terme appelle quelques précisions, dans la mesure où, bien qu'elle lui soit étroitement liée, la notion d'objectivité ne recouvre pas celle de réalité<sup>965</sup>. La distinction entre l'absolu et le relatif ne recouvre pas la distinction entre l'objectif et le subjectif. Néanmoins, comme le subjectif est relatif par définition, une erreur fréquente conduit à négliger les distinctions entre ces concepts et à considérer que la relativité exclut l'objectivité. Cependant, il n'en est rien, et l'exemple des échelles de mesure, fréquemment convoqué pour élucider le conventionnalisme de Wittgenstein, en fournit une illustration parfaitement claire.

---

<sup>964</sup> Cette conception se rapproche jusqu'à un certain point du genre de conventionnalisme défendu par un mathématicien comme Henri Poincaré, mais elle s'en distingue toutefois dans la mesure où, chez Poincaré, le principe de contradiction continue de valoir absolument : « Les axiomes de la géométrie ne sont donc ni des jugements synthétiques a priori, ni des faits expérimentaux. Ce sont des conventions ; notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est guidé par des faits expérimentaux ; mais il reste libre, et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction » (Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Collection Champs 56 (Paris: Flammarion, 2000). p.75). L'une des contributions les plus importantes de Wittgenstein en philosophie des mathématiques à propos de la contradiction est justement d'avoir interrogé le statut d'une telle nécessité.

<sup>965</sup> Par exemple, l'espace et le temps ont selon Kant une réalité subjective. Il entend par-là qu'en tant que formes *a priori* de l'intuition (sensible), temps et espace ne sont pas rien, ont bien une certaine réalité, mais qui ne dépend que de la relation entre les objets et un sujet percevant. C'est à dire qu'il n'existe aucune réalité objective correspondant au temps et à l'espace, ils ne sont rien en soi, n'existent littéralement pas indépendamment des sujets percevants dont ils mettent en forme l'expérience.

Lorsque je dis d'une certaine quantité d'eau qu'elle est à 59°, mon énoncé est relatif à une certaine échelle de mesure<sup>966</sup>, et néanmoins, je n'exprime par-là aucun ressenti subjectif. Ce n'est pas une vérité absolue que cette eau soit à 59°, et c'est pourtant une vérité objective, car ce que j'énonce, c'est bien la température de l'eau elle-même. Fixer une norme conventionnellement la rend nécessairement relative, puisqu'elle ne dépend pas seulement de la réalité, mais aussi et surtout d'une décision humaine. Cependant, la notion d'utilité implique que cette norme a une valeur principalement du fait de son application à la réalité objective. Dire d'une norme qu'elle est utile n'est qu'une autre façon de dire qu'elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle est susceptible d'une application à la réalité, et l'on peut bien parler ici d'objectivité dans la mesure où ce qui fait en définitive l'utilité de la règle échappe à la convention elle-même : nous pouvons choisir telle règle parce qu'elle est utile, ou parce que nous espérons qu'elle le sera, mais ce n'est jamais le simple fait de l'avoir choisie qui la rend utile. Sur ce point, l'argument de Wittgenstein ressemble à celui que Socrate développe pour amener le conventionnalisme de son interlocuteur. Le modèle instrumental au moyen duquel est pensé le nom implique en effet son utilisation, et le Cratyle montre bien, comme nous l'avons vu, que ces notions d'utilité et d'utilisation impliquent l'objectivité du réel auquel l'instrument est supposé s'appliquer. Wittgenstein semble donc bien réintroduire par là une certaine dépendance au réel. Cette réintroduction est cependant d'une extrême subtilité. La comparaison des règles grammaticales avec d'autres sortes de règles est éclairante, et permet de situer plus précisément le lieu de la grammaire, si difficile à appréhender. Dans un passage souvent cité de la *Grammaire philosophique*, Wittgenstein indique en quoi les règles grammaticales se rattachent plus aux règles ludiques qu'aux règles techniques :

Pourquoi ne dit-on pas que les règles culinaires sont arbitraires : et pourquoi suis-je tenté de dire que les règles de la grammaire le sont ? Parce que je pense que le concept de « cuisine » est défini par la finalité de la cuisine ; par contre, je ne pense pas que le concept de « langage » soit défini par la finalité du langage. Dans l'art culinaire, quand on ne suit pas les bonnes règles, on cuisine mal ; mais aux échecs, quand on suit d'autres règles que celles du jeu d'échecs, on joue à un autre jeu ; et quand on suit d'autres règles grammaticales que les règles en usage, on ne dit rien de faux, on parle d'autre chose. [...]

Les règles de la grammaire sont arbitraires au même sens que le choix d'une unité de mesure. Mais cela peut simplement signifier que cette unité de mesure est indépendante de la longueur de l'objet de la mesure ; et non pas que le choix d'une unité est « vrai », le choix d'une autre unité « faux », comme la

---

<sup>966</sup> L'usage veut que lorsque le symbole « ° » ne s'accompagne d'aucune précision d'échelle, il s'agisse de l'échelle Kelvin, considérée comme « absolue ». Une telle qualification est cependant abusive car, s'il y a un certain sens à parler du zéro absolu pour désigner la plus basse température physiquement possible, la définition du degré, en revanche, est bien conventionnelle et relative, même si l'on s'appuie sur la réalité physique pour l'établir (il en est exactement de même d'un « objet » comme la seconde). Aucune échelle de mesure ne saurait donc être absolue à strictement parler.

donnée de longueur est vraie ou fausse. Cela, naturellement, n'est qu'une remarque sur la grammaire de l'expression « unité de longueur »<sup>967</sup>.

Wittgenstein est apparemment à l'opposée de Socrate et de son modèle instrumental lorsqu'il affirme que le concept de « langage » n'est pas défini par sa finalité. Une réalité indépendante ne saurait alors fixer la rectitude des noms, et, si l'on suit ce passage de Wittgenstein en reprenant l'exemple choisi par Socrate, la forme du couteau ne saurait ici être déterminée par la nature de l'être coupé. La norme ne vient pas de la nature, et par conséquent, le nom est nécessairement bien établi. Sur ce point, Wittgenstein avance une thèse qui est en fait au point de rencontre des thèses initiales de Cratyle et d'Hermogène, car même s'ils en donnent deux explications très différentes, les noms ne sauraient être selon eux mal établis, soit parce que n'importe quel nom est toujours correct en vertu de la convention, soit parce qu'un nom incorrect n'est en fait pas un nom du tout. L'exemple de l'art culinaire est parfaitement éclairant : la méthode correcte en cuisine est déterminée à la fois par la fin que l'on s'est donnée et par les lois physiques, c'est-à-dire les lois régissant le fonctionnement de la réalité indépendante de notre pensée, de notre volonté, de nos désirs et de notre action. D'un point de vue technique, la cuisine est en effet de la chimie appliquée, et nous devons faire avec les propriétés objectives des matières utilisées. Autrement dit, nous ne pouvons pas faire ce que nous voulons en cuisine, nous subissons de fortes contraintes de la réalité, et c'est la raison pour laquelle nous ne sommes pas libres d'adopter n'importe quelle règle. Il semble bien que les contraintes que Socrate fait peser sur la dénomination afin d'amender le conventionnalisme d'Hermogène soient de cette nature. Mais Wittgenstein nous dit bien ici très explicitement que les règles de la grammaire ne sont pas de cette sorte, qu'elles se rattachent plutôt à l'espèce des règles ludiques dont le caractère correct ou incorrect ne saurait coïncider avec la vérité ou la fausseté : si nous changeons une règle des échecs, nous n'échouons pas à une certaine action sur la réalité, mais nous produisons seulement un nouveau jeu. Cependant, Wittgenstein donne dans un cours de 1930, et comme en passant, une précision d'une importance cruciale : « Assurément, la grammaire ne représente pas simplement les conventions d'un jeu en ce sens, le jeu du langage. Ce qui distingue le langage d'un jeu en ce sens est son application à la réalité<sup>968</sup> ». On pourrait objecter que ce passage est précoce, que la conception de la grammaire dont il relève n'a pas encore atteint sa pleine maturité. De fait, les lignes qui suivent

---

<sup>967</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. X, §133, p.241-242.

<sup>968</sup> Wittgenstein, *Les cours de Cambridge*. (1930-1932) Leçon A VII, p.12/14.

immédiatement sont encore très imprégnées de la conception développée dans le *Tractatus*<sup>969</sup>. Cette idée est cependant toujours présente dans le passage de la *Grammaire philosophique*, bien que de façon plus implicite. En fait, en disant que la grammaire est arbitraire, Wittgenstein n'a jamais voulu dire qu'elle ne s'appliquait pas à la réalité, mais seulement qu'elle ne pouvait être justifiée par la réalité, ce qui n'a rien à voir. Le § 124 de la *Grammaire* le dit on ne peut plus clairement :

Montrer que leur application conduit à un accord de la représentation avec la réalité ne permet pas de justifier les règles de la grammaire. Car cette justification devrait décrire cela même qui est représenté. [...] Mais la justification ne peut-elle simplement montrer la réalité ? Mais dans quelle mesure serait-ce là une justification<sup>970</sup> ?

Autrement dit, les règles *grammaticales* relèvent d'une troisième catégorie à part des deux autres, c'est-à-dire les règles *techniques* et les règles *ludiques*. L'impossibilité de leur justification par la réalité doit être rigoureusement distinguée de leur application à la réalité qui est quant à elle essentielle. Dans la suite de ce passage, Wittgenstein revient à l'analogie entre règles grammaticales et règles ludiques pour en souligner les limites. Il vaut la peine de citer le paragraphe, afin de bien mettre en évidence son ton si particulier. Le discours suivant ne serait en effet pas déplacé dans la bouche de l'Étranger ou de Socrate menant l'examen et exhortant leur interlocuteur :

Personne ne niera que la réflexion sur l'essence des règles des jeux est utile à l'étude des règles grammaticales, car indubitablement il y a une certaine similarité entre ces types de règles. Ce qu'il faut faire, c'est considérer les règles des jeux sans jugement préconçu, sans préjugé sur l'analogie entre la grammaire et le jeu, simplement poussé par l'instinct et la certitude d'une affinité secrète entre ces règles. Et ici comme toujours, il faut simplement dire ce que l'on voit sans craindre d'étouffer une intuition exacte et d'insigne portée ; non plus que de perdre son temps à quelque chose de superflu.

#### IV.B.3.d – Essences wittgensteiniennes.

Nous en arrivons maintenant à ce qui constitue sans doute le cœur de la conception wittgensteinienne de la grammaire, à ce qui en est à la fois l'expression la plus dense et la plus déroutante. En situant de la sorte le lieu des règles grammaticales, c'est-à-dire des règles qui ne peuvent être fondées sur la réalité et dont l'essence est néanmoins de s'appliquer à cette réalité,

---

<sup>969</sup> « Cette application ne se montre pas dans la grammaire ; l'application des signes est extérieure aux signes, l'image ne contient pas sa propre application. Le langage est connecté à la réalité par le fait qu'il la dépeint, mais cette connexion ne peut s'effectuer dans le langage, elle ne peut être expliquée par le langage ». (Wittgenstein. p.12/14) Notons que c'est plutôt par le vocabulaire employé que cette déclaration évoque la « première » philosophie (image, et la distinction dire/montre), car sur le fond, Wittgenstein a toujours maintenu cette idée.

<sup>970</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*. §134.

Wittgenstein semble proposer une synthèse de conventionnalisme et de naturalisme qui évoque la voie moyenne dessinée par Socrate lorsque, refusant d'arbitrer, il rejette dos à dos Hermogène et Cratyle. Compte tenu des concepts développés par Wittgenstein, notamment celui d'autonomie de la grammaire et de ressemblance de famille, ce dernier aurait dû en principe exclure de son vocabulaire le lexique de l'essence. Pour répondre à Hermogène, Socrate est en effet conduit à poser des essences, mu par le besoin d'identifier le correspondant ontologique de l'unité d'un nom. Il semble qu'une partie importante de l'effort de Wittgenstein consiste à montrer en quoi ce besoin est illusoire. La réflexion amorcée dans les *Recherches* à partir du paradigme des jeux montre qu'il n'existe justement rien comme une chose intelligible essentielle correspondant au nom « jeu », mais que celui-ci plane plutôt au-dessus d'un réseau compliqué de ressemblances aux contours flous :

Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d' « air de famille » ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent. – Je dirai donc que les « jeux » forment une famille. De même, les différentes catégories de nombres, par exemple, forment une famille. [...] Et nous étendons notre concept de nombre de la même façon que nous enroulons, dans le filage, une fibre sur une autre. Or la solidité du fil ne tient pas à ce qu'une certaine fibre court sur toute sa longueur, mais à ce que de nombreuses fibres se chevauchent. À quelqu'un qui voudrait dire : « Quelque chose est donc commun à toutes ces formations, – à savoir la disjonction de toutes ces propriétés communes » –, je rétorquerais : Là, tu joues seulement sur un mot. On pourrait aussi bien dire : « Quelque chose court tout le long du fil – à savoir le chevauchement ininterrompu de ces fibres<sup>971</sup> ».

Il est difficile de nier que, sur ce point, Wittgenstein touche en plein cœur la démarche platonicienne la plus caractéristique. Dans les dialogues en effet, répondre à la question « qu'est-ce que X ? » revient le plus souvent à chercher l'unité formelle essentielle sous la pluralité des exemples. Ainsi, chercher à définir la science, c'est tâcher d'identifier les propriétés communes à toutes les sciences, c'est-à-dire *la science*, et définir la vertu c'est identifier les propriétés communes du courage, de la loyauté, de la générosité, etc., c'est-à-dire *la vertu*. Or, Wittgenstein nie purement et simplement l'existence d'une telle forme commune, n'y voyant qu'une ombre portée par le nom lui-même<sup>972</sup>. C'est parce qu'il y a un seul nom que nous sommes tentés de poser *une* essence lui correspondant, mais c'est une illusion. L'exemple des jeux montre qu'il n'existe rien comme une essence du jeu rassemblant les propriétés communes à tous les jeux. La notion de jeu n'est pas une essence parfaitement déterminée mais reste relativement ouverte, comme c'est d'ailleurs le cas de toutes les notions un peu complexes.

---

<sup>971</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §67.

<sup>972</sup> On se rappelle (voir chapitre I) que Wittgenstein évoque à plusieurs reprises, pour la critiquer, l'attitude de Socrate qui reproche à son interlocuteur d'avoir simplement donné une énumération et non une définition en bonne et due forme.

L'image de la corde est tout à fait parlante : l'unité de la corde ne provient pas de l'existence d'un brin unique qui parcourait toute sa longueur, mais de l'entrelacement et de la friction d'une multitude de fibres indépendantes. C'est de cette façon que sont constitués, selon Wittgenstein, la plupart de nos concepts, et non pas selon un *eidōs* unique et immuable. Cette conception devrait en principe nous conduire à évacuer complètement la notion d'essence, et, de fait, le concept de ressemblance de famille semble bien viser l'essentialisme, c'est-à-dire la conception fondant l'usage de nos termes sur les essences.

Cette manière d'opposer Platon et Wittgenstein soulève cependant au moins deux difficultés. La première est que, s'il est effectivement beaucoup question des essences chez Platon, leur statut est loin d'être univoque, et si elles font l'objet de la recherche, force est de constater qu'elles sont rarement trouvées. Rappelons ici ce que nous avons mis en évidence à propos des dialogues aporétiques<sup>973</sup> : si la recherche de l'essence unique constituait aux yeux de Platon la solution des questions philosophiques, pourquoi donc s'est-t-il complu à mettre en scène son échec ? Ce simple fait doit nous conduire à la prudence, car il est incompatible avec un pur et dur essentialisme platonicien. S'il y a un essentialisme platonicien, il a certainement une forme beaucoup plus compliquée et subtile que ce que l'on suppose habituellement. En faisant tourner court la recherche de l'essence, l'enseignement de Platon n'était peut-être pas si éloigné de celui de Wittgenstein lorsqu'il évoque les ressemblances de famille<sup>974</sup>. Et par ailleurs, Wittgenstein a lui aussi eu recours au lexique de la « forme », même si, à première vue, tout oppose les « formes de vie » aux « formes intelligibles » de Platon. Le rapprochement peut cependant être accompli dans une certaine mesure, comme nous allons le voir. La deuxième

---

<sup>973</sup> Voir section III.B.4.

<sup>974</sup> Pour en rester justement à l'exemple des jeux, le « prologue socratique » par lequel Mathieu Tricot ouvre son livre *Philosophie des jeux vidéo* (Mathieu Tricot, *Philosophie des jeux vidéo*, Zones (Paris: Editions la Découverte, 2011). illustre magistralement ce point et résonne particulièrement avec ce que nous avançons ici. Ce texte introductif propose en effet une parodie très drôle et convaincante de dialogue platonicien. Or, le dialogue platonicien ici présenté conduit le plus naturellement du monde au cœur de la pensée de Wittgenstein. Voici comment : Socrate demande d'abord à son interlocuteur Mario de définir le jeu vidéo. Facile, répond ce dernier, « c'est un jeu avec de la vidéo, sur un écran. Soit on joue à la balle en vrai, soit on joue sur un écran (et c'est *Pong*) ; ou bien on explore des cavernes en vrai, ou bien sur un écran (et c'est *Super Mario Bros.*) ». Socrate relève l'insuffisance de cette première définition : « Mais que dirais-tu alors des jeux télévisés ? Par exemple, *Qui veut gagner des millions* ? Il y a bien un écran, et c'est bien un jeu. Mais pourquoi pas un jeu vidéo ? ». Comme dans le *Théétète* ou dans les dialogues socratiques, chaque critique de Socrate conduit Mario à réviser sa définition, à la préciser, ou à la modifier substantiellement, mais rien n'y fait, l'essence du jeu vidéo paraît insaisissable. Or cette conclusion aporétique nous conduit soudainement, mais avec le plus grand naturel, en un paysage typiquement wittgensteinien : « – S : Donc, nous pouvons dire cela : il y a dans les jeux vidéo de grands types d'expériences qui ont un air de famille. Pas une seule, d'ailleurs : jeux de tir, de stratégie, simulations, jeux de gestion, plates-formes, jeux de rôle, etc. On ne joue pas de la même manière. Tout cela s'est bricolé au fur et à mesure de l'histoire des jeux. – M : Des expériences avec un air de famille ? Voilà bien un critère extrêmement flou pour définir les jeux vidéo. – S : Parce que tu as mieux, peut-être ? ».

difficulté tient à la réapparition de l'essence en plein cœur des *Recherches philosophiques*, dans une remarque à propos de la grammaire dont l'interprétation est particulièrement délicate : « L'essence est exprimée dans la grammaire<sup>975</sup> ». Que peut bien signifier une telle déclaration dans la mesure où Wittgenstein insiste par ailleurs si fortement sur l'autonomie de la grammaire par rapport à la réalité ? Pour la comprendre, nous pourrions nous appuyer sur le commentaire qu'en propose Jocelyn Benoist dans le quatrième chapitre de *L'adresse du réel*, qui éclaire en quel sens il y a bien un réalisme de Wittgenstein. Voyons cependant d'abord ce qu'il en est des « formes de vie ».

#### IV.B.3.d.i – Formes de vie et Formes intelligibles.

L'élucidation complète de la référence de Wittgenstein à la nature nous conduit à la notion de « forme de vie » (*Lebensform*). S'il faut parler ici d'un tel concept, c'est pour plusieurs raisons différentes. Une première raison tient à l'importance qu'a pris récemment cette notion chez les commentateurs alors même qu'on n'en dénombre que très peu d'occurrences dans les textes de Wittgenstein<sup>976</sup>. Or, une telle mise en avant de la notion de forme de vie va de pair avec une certaine lecture qui risque, selon la perspective qui est la nôtre, de conduire à une interprétation inadéquate de ce que Wittgenstein dit de l'essence. L'autre raison est que ce concept constitue, au même titre que celui de grammaire, un lieu où nature et convention se nouent étroitement. L'examen de la notion de forme de vie va donc nous permettre ici de préciser en quel sens nous soutenons que Wittgenstein est « naturaliste », c'est-à-dire d'une façon très différente de l'interprétation habituelle de son naturalisme supposé.

La notion de forme de vie est en fait assez large. Le terme désigne à la fois les contextes de nos pratiques linguistiques, l'ensemble de la culture propre à une communauté, le champ déterminé qui donne à nos pratiques une certaine fixité. Ce sont, en somme, les formes variables que prennent nos activités (en l'occurrence linguistiques) selon l'environnement qui est le nôtre. En un certain sens, Wittgenstein désigne sous cette appellation « l'entrelacement de la culture, des conceptions du monde et du langage<sup>977</sup> ». Mais les formes de vie telles qu'il les entend

---

<sup>975</sup> §371, Wittgenstein, *Recherches philosophiques*.

<sup>976</sup> Une demi-douzaine tout au plus dans les œuvres publiées, selon le décompte qu'en fait Glock dans son *Dictionnaire Wittgenstein*. Donc très loin derrière les notions de grammaire, de jeu de langage, etc.

<sup>977</sup> Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*. p.250.

relèvent de l'arrière-plan anthropologique de nos pratiques selon une dimension plus large encore. Nos formes de vie sont en effet le résultat de l'action combinée du social et du biologique, autrement dit, du conventionnel et du naturel en un sens assez brut inhabituel en philosophie<sup>978</sup>. Le concept de forme de vie produit l'articulation de la nature et de la convention. Comme l'écrit Sandra Laugier, le sens d'un tel concept « relève d'un ensemble d'actions instituées en tant qu'il est indissociable d'un ensemble de *réactions naturelles*<sup>979</sup> ». Le terme de « vie » doit donc être compris selon sa dimension vitale : au sein de nos structures sociales conventionnelles se déploie quelque chose d'animal et de primitif.

Leur rôle est philosophiquement important dans la mesure où, en se substituant aux formes logiques de la première philosophie, elles assurent, quoique d'une façon évidemment très différente, les fondations de nos usages et donc de nos significations. Wittgenstein réintroduit en effet nos pratiques au cœur de la réflexion sur le langage, et s'interroge plus particulièrement, non pas sur le fait de ces pratiques, mais sur leurs modalités d'acquisition :

En apprenant un langage, on apprend des normes et une forme de vie. Cet aspect normatif et régulateur de l'apprentissage du langage est un des points les plus complexes – *le point anthropologique* – des *Recherches*, et ce qui permet de comprendre en quoi consiste la grammaire : apprendre un langage, c'est apprendre une grammaire, non au sens d'une intégration de règles applicables mécaniquement, mais au sens de l'apprentissage de comportements sociaux, et individuels en tant que pris dans le social<sup>980</sup>.

Cependant, la façon dont un tel concept articule nature et convention pose problème, et il est difficile de résister à la tentation d'interpréter la notion sans la rabattre de quelque façon sur l'une ou l'autre. Le concept de forme de vie est en effet à double tranchant. En un sens, nos formes de vie sont contingentes. Une forme de vie est déterminée par l'époque et la société dans laquelle nous naissons et sommes éduqués. Une partie de nos représentations provient de ce qui nous a été inculqué dans un contexte social, ce qui implique des croyances, des mœurs particulières, des habitudes, des manières de parler, des comportements déterminés, etc., qui n'ont effectivement pas de nécessité directement naturelle. Par exemple, le fait que nous croyons en la Sainte Trinité plutôt qu'en un cycle de réincarnations ne s'explique par aucune exigence vitale, et est purement indifférent, car cela ne tient le plus souvent qu'au hasard géographique de notre naissance. Une forme de vie possède donc une irréductible dimension culturelle, ce qui peut conduire à y voir un concept relativiste. De fait, elle conduit bien à

---

<sup>978</sup> Nous voulons dire par là que peu de philosophes pensent de façon aussi franche qu'en termes de biologie nos conditions de représentation.

<sup>979</sup> Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*. p.236.

<sup>980</sup> Sandra Laugier, « Les usages du non-sens : éthique et métaphysique dans le *Tractatus logico-philosophicus* », in *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, éd. par Christiane Chauviré (Paris: J. Vrin, 2009). p.189.

concevoir notre représentation comme un point de vue subjectif et contingent sur le monde. Certains interprètes considèrent cependant que ce n'est pas cette dimension culturelle, par conséquent particulière et contingente, qui est essentielle pour saisir ce que sont les formes de vie, mais plutôt la dimension vitale, par conséquent universelle et nécessaire. Il y aurait alors un naturalisme wittgensteinien consistant dans l'idée selon laquelle nos représentations sont déterminées moins par la culture que par nos structures cognitives et sensorielles, c'est-à-dire avant tout biologiques.

Ce naturalisme permet-il pour autant de sortir du relativisme ? En aucun cas, et la raison en est grammaticale – au sens wittgensteinien. Il se trouve que les concepts d' « objectif » et d' « universel » sont régulièrement confondus, au point que l'universalité est parfois considérée comme un critère d'objectivité. Il s'agit pourtant d'une erreur grossière<sup>981</sup> : qu'une croyance soit universellement répandue ne saurait suffire pour en faire une connaissance objective<sup>982</sup>. La différence entre objectivité et subjectivité n'est pas de degré et une infinité de subjectivités ne produiront jamais aucune objectivité<sup>983</sup>. Interpréter de façon extrême le naturalisme wittgensteinien comme l'idée selon laquelle, la nature humaine étant une, il n'existe qu'une forme de vie, ne permet donc en aucune façon d'échapper au relativisme. Certes, les formes ne sont plus relatives aux cultures, mais elles ne cessent pas pour autant d'être relatives ; elles sont alors relatives à notre nature. Cela revient à dire que nous voyons tous les choses de la même façon parce que nous sommes humains, mais cela ne nous dit *absolument* pas ce que sont les choses. Autrement dit, cela revient à dire que la vérité est relative à un point de vue, et que ce point de vue soit unique ou qu'il y en ait autant que de cultures, de familles, ou d'individus, cela ne change strictement rien à l'affaire. Autrement dit, l'opposition du social et du biologique est un leurre, car ce n'est pas du tout là qu'est le problème. La réelle opposition qui nous intéresse entre nature et convention ne tient pas du tout au fait que la convention soit sociale et

---

<sup>981</sup> L'erreur, fréquente chez les lycéens qui débent la philosophie, et à ce titre, pardonnable, apparaît de façon plus étonnante et plus fâcheuse chez bien des penseurs confirmés.

<sup>982</sup> Nous pouvons certes, à l'échelle de l'humanité, croire de bonne foi avoir une authentique connaissance, en parler comme s'il s'agissait d'une connaissance et dire « nous savons que... ». Mais *grammaticalement*, la différence entre le vrai et le *tenu pour* vrai est évidente : dire d'une croyance qu'elle est tenue pour vraie, c'est dire autre chose que dire qu'elle est vraie. Autrement dit, la thèse relativiste « le vrai est le tenu pour vrai » est un non-sens dans la mesure où elle viole une règle grammaticale au sens wittgensteinien – ainsi le vieil argument platonicien de l'auto-réfutation du relativisme (il n'a cependant pas pris une ride) se trouve ici reformulé plutôt que changé, car le type de contradiction impliqué par cette thèse, Wittgenstein le décrit en termes d'impossibilité grammaticale.

<sup>983</sup> Ce que nous disons ici n'interdit pas en revanche que l'intersubjectivité ait une pertinence pratique ou pragmatique permettant, dans une certaine mesure et sous certaines conditions, la corroboration de certaines croyances. Mais l'intersubjectivité est alors abordée d'un point de vue épistémologique. Or, nous l'abordons ici sous un angle différent, l'angle grammatical.

la nature biologique, mais au fait que la nature puisse être garante de l'objectivité. Or, c'est ce que la nature réduite à son aspect biologique, qui n'est qu'une autre forme de subjectivité, ne permet d'aucune manière. Il nous semble bien pourtant que ce dont parle Wittgenstein sous le nom d'essence soit pleinement objectif. S'il y a un naturalisme wittgensteinien, il ne peut donc pas du tout consister en cela.

Paul Livingston s'appuie justement sur la comparaison entre la seconde philosophie de Wittgenstein et le *Cratyle* pour proposer un rapprochement extrêmement suggestif entre les formes de vie et les Formes intelligibles de Platon<sup>984</sup>. Livingston montre d'abord que la critique platonicienne des deux approches, conventionnaliste et naturaliste, anticipe la discussion sur le suivi des règles chez Wittgenstein<sup>985</sup>. Mais surtout, il suggère que l'appel de Platon aux « formes »-*eide* pour opérer une telle résolution permet de comprendre l'appel wittgensteinien aux formes de vie comme à ce qui constitue le « donné<sup>986</sup> ». Cette suggestion le conduit à une interprétation très particulière de ce concept wittgensteinien. Selon lui, les formes de vie n'ont ni une signification empirique, ni une signification anthropologique, ni une signification biologique, mais ce concept pointe « une dimension autonome de la forme, dans laquelle la connexion du langage et de la vie est articulée en relation essentielle à la possibilité de dire la vérité<sup>987</sup> ». Selon nous, cette interprétation de la *forme* de vie est particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet de rendre compte de la façon dont l'essence exprimée dans la grammaire peut bien être l'essence, et pas quelque chose d'autre.

Selon la lecture que Livingston propose du *Cratyle*, on y trouve au moins deux anticipations du concept de forme de vie :

1) Il y a d'abord le lieu vers lequel le nomothète doit regarder pour produire des noms satisfaisants. Livingston cite la page 389a-b : le nomothète doit regarder vers la *forme* en un sens qui semble ici typiquement platoniste. Néanmoins, comme nous l'avons déjà relevé, la « pure » forme ne détermine pas complètement l'essence de l'outil, car celle-ci est aussi définie

---

<sup>984</sup> les idées que nous présentons dans cette sous-section ont été initialement élaborées avant d'avoir pris connaissance des arguments de Livingston. La coïncidence des deux perspectives est tout à fait remarquable.

<sup>985</sup> « j'essaierai plutôt de montrer que les arguments de Platon et Wittgenstein conduisent à des conclusions similaires parce qu'ils concernent un même problème commun aux deux approches : celui du fondement de la distinction entre l'usage *correct* et *incorrect* du langage référentiel, tel que cette distinction est mise en jeu dans la pratique ordinaire du langage. » (Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" », p.9). Tous deux rejettent l'idée d'une correspondance *a priori*, avant tout usage, « entre des noms primitifs ou logiquement simples et les objets absolument simples auxquels ils correspondent ».

<sup>986</sup> « Ce qui doit être accepté, le donné — pourrait-on dire —, ce sont des *formes de vie*. » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. Partie II, ch.IX)

<sup>987</sup> Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" ».

par son usage. C'est là un point important de l'argumentation socratique sur lequel nous avons insisté : ce n'est pas le fabricant mais l'utilisateur qui a le dernier mot en ce qui concerne l'outil.

Autrement dit,

celui qui fixe les règles pour l'usage des noms ne peut mieux faire, en se référant à leur forme, que de considérer les pratiques relatives à leur usage ordinaire. C'est à travers leur usage ordinaire que l'on doit trouver, en définitive, cette dimension des noms qui fournit un paradigme du fonctionnement d'un nom pour référer à quelque chose et lui permet de présenter ce que son référent est essentiellement<sup>988</sup>.

Selon la façon dont Livingston lit ce passage, Socrate n'envisage en aucun cas que la forme-essence puisse être donnée en amont de la vie elle-même et des pratiques dans lesquelles s'inscrivent nos actions et nos discours<sup>989</sup>. Par conséquent, si la signification située au niveau de l'*eidōs* induit bien une certaine restriction, elle ne peut cependant déterminer complètement nos usages indépendamment de certains contextes d'application. L'authentique signification est en fait issue de la rencontre d'une Forme et d'un contexte<sup>990</sup>.

2) Il y a ensuite, bien évidemment, le dénouement du dialogue, lorsque *Cratyle* se trouve contraint d'admettre l'importance de l'usage<sup>991</sup>. Comme on l'a vu, Socrate argumente ici par le fait : c'est un fait que nous nous accordons, et c'est sous la pression de ce fait que Cratyle exprime enfin une concession. Or un tel fait, Socrate l'emprunte bien à ce qu'on peut nommer nos « formes de vie ». L'accord se produit du fait que nous partageons bien une manière commune de comprendre et d'agir, il résulte du « phénomène vécu de l'usage concret et intersubjectif d'un nom<sup>992</sup> ». Néanmoins, le dialogue ne donne pas à la notion de forme de vie un développement aussi explicite que celui que l'on trouve chez Wittgenstein.

Si Wittgenstein et Platon ont en commun le concept de forme, c'est d'après Livingston parce qu'il remplit certaines exigences. La notion de forme implique une certaine objectivité, dans la

---

<sup>988</sup> Livingston. p.26.

<sup>989</sup> « la forme d'un nom n'est dès lors plus une forme logique, fixée en amont de l'usage et d'une certaine façon capable de déterminer son application aux choses une fois pour toutes sans aucun risque d'incorrection ou d'usage incorrect. » (Livingston. p.26)

<sup>990</sup> Cette importance du contexte nous permet de rapprocher la conception platonicienne de la signification de la conception wittgensteinienne telle que l'interprète Charles Travis : « [la signification] restreindrait l'usage, tout en le laissant suffisamment ouvert pour que des mots aient une variété indéfinie d'usages, chacun d'eux modélisé par différents jeux de langage aux standards de correction (ou de vérité) différents, c'est-à-dire tels que le standard d'un de ces usages est le standard d'un autre ne puissent conjointement former le standard d'un nouvel usage. [...] selon la conception de Wittgenstein, nous ne pouvons pas séparer de cette façon ce que quelqu'un a dit des circonstances particulières de son discours (comme il le dit, quand et où). » (Charles Travis, *Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde; leçons au Collège de France - juin 2002*, trad. par Bruno Ambroise, Problèmes et controverses (Paris: Vrin, 2003). p.44 et 51 ).

<sup>991</sup> À noter que Livingston propose de traduire *ethos* par « customary way of life », littéralement « façon coutumière de vivre », plutôt que par simplement « usage ».

<sup>992</sup> Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" ». p.26.

mesure où elle consiste en quelque chose qu'on peut comprendre selon sa possibilité d'accomplir différentes fins pour lesquelles il est utilisé. En tant que telle la forme est bien « séparée » des instances concrètes de son utilisation. Autrement dit, elle est ce qui permet de penser la régularité de l'usage<sup>993</sup>. Or,

c'est seulement dans le contexte de la régularité d'un usage et d'une pratique que les noms peuvent significativement nommer quoi que ce soit, et c'est seulement une investigation dialectique ou grammaticale de l'usage et de la pratique qui peut en définitive éclairer la rectitude des noms et leur relation à la vérité<sup>994</sup>.

Le lien à l'essence est donc clair. La réflexion sur la grammaire est l'élucidation de la forme des choses, laquelle fonde la rectitude de l'usage des noms dans l'essence de ces choses. Simplement, car Wittgenstein n'est pas platoniste<sup>995</sup>, cette « fondation »<sup>996</sup> n'a pas d'autre lieu que ce que Wittgenstein désigne comme « ce qui doit être accepté », ou encore « le donné », c'est à dire les formes de vie. C'est là que se produit l'ajustement qui donne aux noms leur justesse<sup>997</sup>. Ceci éclaire sans doute en quoi le conventionnalisme de Wittgenstein est particulier. Ainsi comprise, la forme de vie est en effet ce qui exclut de considérer nos usages comme *simplement* conventionnels, c'est-à-dire de considérer la convention comme ce qui limite ou exclut la nature. Les formes de vies ont une dimension conventionnelles, et cependant, comme le dit bien Sandra Laugier, c'est la notion de convention qu'il convient de mettre en avant si

---

<sup>993</sup> « C'est la régularité qui constitue la forme de vie, en fait une forme : *la forme que prend la vie* dans un ensemble de régularités naturelles et d'habitudes que nous prenons et en lesquelles s'enracine l'apprentissage. *La forme de vie* – à *voir* – remplace dans la seconde philosophie la forme logique, comme lieu stratégique de la pensée. Mais elle ne peut jouer le même rôle normatif : d'un mélange de normatif et de naturel, d'un mélange différent car le naturel renvoie ici, non à la science, mais à la nature de l'homme. » (Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*. p.240).

<sup>994</sup> Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" ». p.30.

<sup>995</sup> Mais Platon non plus !

<sup>996</sup> Ici entre guillemets car il ne s'agit pas d'une fondation au sens où l'on pourrait en exiger une.

<sup>997</sup> « Pour revenir à l'ajustement qui est l'expression à laquelle je tiens, rien n'est plus platonicien en un sens. Rien n'est plus wittgensteinien aussi. Par "l'ajustement", Wittgenstein, qui essaie de comprendre en quoi consiste grammaticalement parlant "l'harmonie", prolonge Platon, et je ne parle pas de platonisme ! quand Platon fait dire à Socrate que la justesse est d'ajustement, c'est parce qu'il considère que pour un nom, être ajusté à la chose désignée est la marque indéniable d'une attache essentielle entre le nom et la chose, cependant il précise qu'il faut le dire dans une phrase. Les discussions entre les interlocuteurs concernant le fait de savoir qui est premier de l'usage ou de l'institution et de la chose se développent autour de cette garantie non humaine qui prend la nom essentiel d'Idée. Peu importe. Le cœur de la chose est là. Wittgenstein la poursuit mais en renversant l'ordre de la garantie. De l'harmonie entre le langage et la réalité d'abord requise sous condition sémantique à l'harmonie selon la grammaire, l'ajustement devient chose avérée dans le langage sans qu'il soit besoin de le justifier. Après tout, l'exemple platonicien dans le *Cratyle* de la tarière qui sert à couper ne dit pas autre chose. Comme le nom sert à nommer, il nous met devant le fait observable de l'être coupé de la chose avant qu'il y ait lieu de se demander en vertu de quelle condition. C'est la force du paradigme artisanal de couper court à la légitimation par l'essence. Wittgenstein commence par le paradigme, image de ce qui marche. » (Soulez, *La grammaire philosophique chez Platon*. p.106/107).

l'on veut comprendre comment nous nous accordons, mais pas de façon conventionnaliste<sup>998</sup>. Il faut faire un recours non conventionnaliste à la convention.

#### IV.B.3.d.ii – L'essence dans la grammaire.

Nous pouvons maintenant revenir au décisif paragraphe 371 des *Recherches* selon lequel l'essence est exprimée dans la grammaire (nous soulignons). L'interprétation qui semble à première vue la plus compatible avec les conceptions de Wittgenstein consiste à y voir justement une critique de l'essentialisme. Alors que les essentialistes (au premier rang desquels les platonistes) recherchent les essences dans une réalité extralinguistique, Wittgenstein indiquerait que nous ne cherchons pas au bon endroit, et que du même coup, nous ne cherchons pas la bonne chose. Par là, Wittgenstein nous dirait simplement qu'« il faut rechercher du côté de la seule grammaire ce que, traditionnellement, on prétendait trouver dans les essences<sup>999</sup> », mais il est clair que cette réorientation de la recherche transforme profondément ce qu'il en est de l'essence. Dire que l'essence s'exprime dans la grammaire serait pour Wittgenstein une manière de crever une bulle spéculative : au fond, l'essence, ce ne serait rien d'autre que *cela* qui s'exprime dans la grammaire. Autrement dit, pour paraphraser Jocelyn Benoist, Wittgenstein désontologise l'idée d'essence pour la faire remonter au niveau conceptuel<sup>1000</sup>. Or, étant donné le rôle de l'usage et des formes de vie, ce niveau conceptuel semble surtout porter le sceau du relatif, à travers le caractère conventionnel de la grammaire.

Cette lecture réductionniste est cependant très contestable. En fait, comme le remarque Jocelyn Benoist, cette observation de Wittgenstein à propos de l'essence est grammaticale. Il s'agit en effet, non pas de nier qu'il y a de l'« essence », mais d'élucider l'emploi du terme<sup>1001</sup>. Contrairement à ce que la lecture réductionniste considère comme évident, Wittgenstein ne modifie pas profondément la notion d'essence. Pour autant, que Wittgenstein ne nie pas qu'il y

---

<sup>998</sup> Laugier. p.241.

<sup>999</sup> Benoist, *L'adresse du réel*. p.146.

<sup>1000</sup> Voir Benoist. p.147.

<sup>1001</sup> « définir l'emploi d'un terme, ce n'est pas "ne parler que de mots". À travers la définition de cet emploi, c'est bien, en un certain sens, positivement, "l'essence" de ce qui est caractérisé par ce mot qui est capturée. Conformément à sa démarche générale, qui est tout sauf révisionniste, le propos de Wittgenstein n'est donc pas de récuser la valeur du mot "essence", mais de la comprendre. » (Benoist, *L'adresse du réel*. p.149.)

a des essences ne signifie pas qu'il exprime par là un essentialisme métaphysique<sup>1002</sup>. Reste à déterminer donc en quel sens Wittgenstein considère qu'il y a de l'essence au-delà des mots et qu'elle s'exprime dans la grammaire alors même que celle-ci est complètement autonome vis-à-vis de la réalité. Comme nous le disions précédemment, le lieu d'une telle grammaire est extrêmement difficile à appréhender. En fait toute la difficulté tient à « un aspect fondamental de la grammaire de l'essence qui est, précisément, d'être *grammaticale*<sup>1003</sup> ! ». Il faut en effet être attentif à l'expression très particulière de ce paragraphe 371. Wittgenstein dit que l'essence est exprimée *dans* la grammaire, alors que, conformément à la conception qui est la sienne de la grammaire, celle-ci n'exprime justement rien<sup>1004</sup>. La grammaire ne parle pas des choses (c'est bien ce que signifie son autonomie), mais elle est la condition de possibilité pour que nous en parlions, et c'est la raison pour laquelle l'essence est exprimée, non pas *par* elle, mais *en* elle ou *à travers* elle. Or c'est cette nuance capitale que les interprétations essentialistes et relativistes négligent ou ignorent<sup>1005</sup>. Mais cette erreur est aussi celle que commettent, chacun à leur manière, Cratyle et Hermogène, et c'est la même nuance que Socrate essaie d'introduire et qui l'empêche de trancher le débat en faveur de l'un ou de l'autre. Contre Hermogène en effet, Socrate souligne que parler, c'est toujours parler de quelque chose, et c'est ce qui impose d'introduire les essences. À Cratyle, d'un autre côté, Socrate tâche d'expliquer que le lien naturel qu'il établit entre la chose et le nom est inadéquat pour rendre compte de la rectitude du nom, mais qu'il faut pour cela prendre en compte l'usage. Tout l'effort de Wittgenstein consiste à mettre en évidence que les essences ne sont pas les référents du discours, qu'elles n'existent pas comme des « super-objets »<sup>1006</sup> sur lesquels le discours devrait se régler pour atteindre une absolue rectitude, que nous n'avons pas besoin de postuler leur existence pour penser la façon dont nous pouvons parler effectivement de la réalité et nous accorder. D'un autre côté cependant, Wittgenstein nous indique que nous ne devons pas nous méprendre sur la fonction exacte de l'usage et de la convention : la réalité dont nous parlons ne s'avère en aucun cas être un simple produit de nos formes d'expression. Autrement dit, contre cette tendance idéaliste, Wittgenstein développe une conception certes subtilement réaliste, mais réaliste tout de même.

---

<sup>1002</sup> Selon une interprétation comme celle de Roger Pouivet que nous avons exposée et dont nous avons souligné les limites dans notre premier chapitre. Voir I.D.5.a.

<sup>1003</sup> Benoist, *L'adresse du réel*. p.150.

<sup>1004</sup> Comme l'écrit Jocelyn Benoist, « une forme grammaticale n'est pas une expression, mais plutôt le moule qui permet de former des expressions. » (Benoist. p.151)

<sup>1005</sup> Pour l'essentialiste, le fait que l'essence soit exprimée *dans* la grammaire signifie que la grammaire en est une description. Voir Benoist. p.151.

<sup>1006</sup> Selon l'expression de Jocelyn Benoist.

C'est justement dans son article contre l'idéalisme linguistique qu'Anscombe établit explicitement le lien entre la conception wittgensteinienne de la grammaire et le *Cratyle*<sup>1007</sup>. Or, ce texte présente aussi l'une des interprétations les plus intéressantes du paragraphe 371. Anscombe assimile directement l'essence exprimée *par* la grammaire<sup>1008</sup> à l'*ousia* posée par Socrate pour limiter le conventionnalisme. Les termes des différentes langues désignant cette chose que nous nommons un « cheval » ont une même forme logique en ceci qu'ils expriment la même chose, et Anscombe assimile cette forme logique à leur grammaire. Une certaine forme de conventionnalisme conduit à l'idéalisme linguistique, c'est-à-dire la conception selon laquelle « l'essence est *créée* par la grammaire<sup>1009</sup> ». Anscombe estime que, dans le paragraphe 371, Wittgenstein veut dire au contraire qu'il y a dans la grammaire quelque chose qui correspond à l'essence exprimée, et non pas que l'essence provient de la grammaire. Pour mieux marquer sa position, Anscombe se réfère à Locke comme représentant d'une forme de nominalisme. Nous pourrions soutenir l'idée nominaliste selon laquelle nos universaux ne sont pas des réalités indépendantes mais simplement des créations de l'esprit. Ainsi, « cheval » ne serait que la désignation d'une idée. Cependant, lorsque nous comptons des chevaux, nous ne comptons pas des types :

Ce que l'on compte est de toute façon là devant nous, et n'est en aucun cas une « créature de l'esprit ». Si quelque chose devait être une création de l'esprit, ce serait la grammaire de nos expressions. Si ce que nous entendons par « idée » est l'essence exprimée par cette grammaire, alors pour ce qui est de l'idée de cheval, *celle-ci* n'est pas une créature de l'esprit. Elle n'est pas non plus l'objet de la pensée. Elle est ce qui dans la grammaire du mot permet de parler et donc de penser à des chevaux au moyen du mot. Et elle est commune à des mots qui sont par ailleurs différents dans différentes langues<sup>1010</sup>.

Nous créons des formes d'expression pour parler des chevaux, mais nous ne créons pas les chevaux eux-mêmes, *cela* ne dépend pas de nos pratiques linguistiques. Mais est-ce bien *cela* que Wittgenstein nomme « essence » ? La lecture d'Anscombe est difficile et, sur ce point, pose sans doute plus de problèmes qu'elle n'en résout<sup>1011</sup>. Si le réalisme qui est le sien n'est sans

---

<sup>1007</sup> Voir Anscombe, « La question de l'idéalisme linguistique ».

<sup>1008</sup> La traduction d'Anscombe implique déjà toute une lecture, dans la mesure où elle fait subir au texte une transformation discrète mais néanmoins lourde de conséquences. Tandis que le texte allemand des *Recherches* dit « Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen », Anscombe traduit en effet « *Essence* is expressed by grammar ». Le *in* original devient un *by*. Or, tout ce que nous venons de montrer suggère qu'il s'agit d'une erreur : la grammaire n'exprime rien elle-même. L'article comporte cependant des précisions décisives qui indiquent qu'en dépit de ce choix de traduction malheureux, Anscombe ne commet pas elle-même le contresens qui semble ici impliqué.

<sup>1009</sup> Anscombe, « La question de l'idéalisme linguistique ». p.130.

<sup>1010</sup> Anscombe. p.134.

<sup>1011</sup> Jocelyn Benoist souligne par exemple en quoi le vocabulaire scolastique employé par Anscombe dans des formulations parfois quelque peu obscures paraît difficile à intégrer à la perspective de Wittgenstein. (Benoist, *L'adresse du réel*. p.157)

doute pas le même que celui de Wittgenstein, sa lecture a toutefois le mérite de relever toutes les difficultés qui doivent nous retenir d'attribuer hâtivement à Wittgenstein une conception idéaliste ou relativiste<sup>1012</sup>.

Au fond, la façon la plus pertinente de l'exprimer est peut-être la plus plate, celle qui décrit le plus sobrement notre usage : c'est bien pour parler des chevaux, que nous n'avons pas créés, que nous avons créé un mot comme « cheval » ainsi que toutes les formes d'expressions auxquelles ce mot s'intègre selon des règles que nous avons également créées. Ces règles auraient pu être autres, et cependant, elles constituent des normes auxquelles nous ne pouvons déroger, précisément parce que leur usage est de s'appliquer à la réalité. Mettre en avant la notion d'usage et de convention n'implique donc pas que nous faisons totalement ce que nous voulons, ou encore que nous pourrions faire n'importe quoi<sup>1013</sup>. Lorsque Wittgenstein dit que la grammaire est « arbitraire » ou qu'elle ne subit aucune contrainte de la réalité, il formule un constat d'une si aveuglante évidence qu'il en devient presque invisible : les choses ne font effectivement rien, du moins ne font rien pour que nous en parlions ; c'est nous qui, par le fait que nous voulons en parler, introduisons certaines contraintes. Ces contraintes sont bien liées à la réalité mais n'en proviennent pas à proprement parler. C'est ce que veut dire Wittgenstein lorsqu'il affirme qu'il n'existe aucune nécessité réelle, mais seulement des nécessités grammaticales : la nécessité, la « force de la règle », n'a pas d'autre source que notre entreprise de dire le monde. Et c'est la raison pour laquelle, en dépit de son autonomie vis-à-vis de la réalité, la grammaire exprime l'essence. Comme l'écrit Jocelyn Benoist,

si la grammaire de notre langage dépend essentiellement du fait que, dans des situations données, nous soyons conduits à considérer que, normativement, il y a des choses à dire et d'autres à ne pas dire de certaines choses, alors, en circonscrivant l'espace de ce qui peut être dit, comment cette grammaire ne délimiterait-elle pas une certaine figure des choses mêmes : ce qu'on appelle « essence » ? Cela non pas au sens où elle la créerait *ex nihilo*, mais où elle la recueille dans notre langage même dans la diversité des façons que nous avons de parler des choses, en tant que celles-ci mettent toujours en jeu des normes, et que ces normes, fondamentalement, les adressent à la réalité. Ainsi, ce n'est pas tant la grammaire que la *vérité* qui précède l'essence. Cependant, un point implique l'autre : en effet, la grammaire n'est que la législation de la vérité – l'espace des *vérités* possibles – ou, plus généralement, de la rencontre normée du réel dans le langage<sup>1014</sup>.

C'est la raison pour laquelle le sens d'une proposition est sa possibilité d'être vraie ou fausse : le sens est le résultat d'un engagement vis-à-vis de la réalité. Voilà, en d'autres termes, en quoi

---

<sup>1012</sup> Comme l'écrit Jocelyn Benoist, « il est impossible de se raconter des histoires sur ce point : parler d'essences, c'est parler *ontologiquement*. Evoquer l'essence du cheval, c'est renvoyer au fait que, dans la réalité, il y a une certaine façon d'être pour les choses, qui est d'être un cheval. » (Benoist. p.154.)

<sup>1013</sup> « La norme n'intervient pas ici en supplément de l'usage. Elle en est le cœur. » (Benoist. p.159)

<sup>1014</sup> Benoist. p.162.

consiste la rectitude des noms. En développant cette forme intrigante de conventionnalisme, Wittgenstein place ses pas dans ceux de Socrate, sur la fine ligne de crête qui sépare Hermogène et Cratyle. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la notion de grammaire est une réponse philosophique au problème pseudo-philosophique des limites du langage. Ce problème est un faux problème s'il s'avère que le fait que notre langage s'applique effectivement à la réalité devient pour nous complètement incompréhensible – en un certain sens, Hermogène et Cratyle se trouvent tous les deux pris à ce même piège. La grammaire rend compte de la façon dont le langage et le monde coïncident, et en cela, elle fait disparaître le problème des limites langage en lui apportant une solution qui ne ressemble pas à celle qu'il paraissait réclamer. Néanmoins, la nature de la solution indique en quoi le problème considéré n'en était pas un. Nous avons dit que Wittgenstein, à la suite de Platon, progressait sur une dangereuse ligne de crête. Ajoutons que cette ligne de crête ne traverse par un ciel limpide, mais au contraire densément brumeux, au point qu'il n'est pas toujours évident de savoir où poser le pied. Où peut-être est-ce justement l'inverse : nous sommes alors si près de la vérité que nous avons du mal à discerner en quoi il y a là une solution, tant la lumière est aveuglante. Dans tous les cas, le résultat est que la conception développée par Wittgenstein peut ne pas sembler tout à fait cohérente, et l'articulation de la nature et de la convention peut sembler encore obscure : comment la grammaire peut-elle être arbitraire si c'est l'essence qui s'exprime à travers elle ?

C'est sans doute chez Cavell que l'on trouve la réponse la plus fine à cette redoutable question. Le philosophe américain rejette résolument la lecture anti-essentialiste du paragraphe 371. Lorsque Wittgenstein affirme que l'essence d'une chose s'exprime par la grammaire, il ne liquide pas l'essence, mais au contraire, comme le dit Cavell, il la sauve<sup>1015</sup>. Cavell réfute ainsi l'idée selon laquelle Wittgenstein aurait introduit la notion de ressemblance de famille pour la substituer à celle d'essence. Une telle idée serait en effet vide de sens car « un philosophe qui éprouve le besoin d'universaux pour expliquer ce que sont la signification ou la nomination en aura certainement tout autant besoin pour expliquer la notion de “ressemblance de famille”<sup>1016</sup> ». Wittgenstein aurait forgé cette notion pour montrer que les universaux ne suffisent pas à rendre compte des essences plutôt que pour les remplacer. L'essence exprimée

---

<sup>1015</sup> « quand Wittgenstein dit : “L'essence [d'une chose] s'exprime par la grammaire” (par l'usage grammatical du mot correspondant) (§371), loin de nier l'importance ou la signification du concept d'essence, il le sauve. Le besoin d'essence est satisfait par la grammaire, pour peu que nous voyions (quel est à cet égard) notre besoin réel. » (Stanley Cavell, *Les voix de la raison: Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. par Sandra Laugier et Nicole Balso (Paris: Éditions du Seuil, 2012). p.283)

<sup>1016</sup> Cavell. p.284.

dans la grammaire est donc bien l'essence, et pas autre chose. De fait, lorsque nous définissons « chaise », nous ne définissons pas seulement un nom, mais nous définissons bien aussi ce qu'*est* une chaise<sup>1017</sup>. Notre décision sur le nom ne peut pas ne pas avoir de répercussion ontologique. Le nom s'appliquant à des choses qui sont, alors ces choses *sont* des chaises, telle est bien leur essence, et au fond, Wittgenstein ne veut rien dire de plus compliqué que cela. Cette essence tient bien à la manière dont nous utilisons certains objets, en l'occurrence en nous asseyant dessus, et c'est cela que nous appelons « s'en servir de chaise », mais ce faisant, nous exprimons que la chaise est une essence, qu'elle est une norme par rapport à laquelle peut être qualifié tel ou tel objet selon l'usage que nous en faisons. En l'occurrence, en définissant ce qu'*est* une chaise, nous établissons l'ensemble des critères permettant de dire d'un objet qu'il *est* une chaise ou non s'il se prête au type d'usage attendu d'une chaise. Ce qu'*est* une chaise, c'est bien nous qui, par notre décision conventionnelle, l'avons décidé ; et cependant, à travers la constitution d'une telle norme, nous saisissons bien quelque chose de la réalité qui ne dépend pas de la convention. L'essence dont il est question ici a un degré de réalité différent de la simple réalité sociale issue des pures conventions, car bien que nous fixions la norme, l'essence n'est cependant pas créée par notre décision de la prendre pour norme, et c'est en ce sens qu'elle existe naturellement et non socialement<sup>1018</sup>. Que la chaise a bien une essence qui ne dépend pas de moi, c'est ce dont je dois bien me rendre compte lorsque je tente d'user d'un clou comme d'une chaise.

Ainsi, même au cœur des activités qui nous paraissent les plus complètement définies par de pures conventions, donc celles qui sont les plus arbitraires, la nature se manifeste. Est-il exact, par exemple, que tout est purement conventionnel dans un jeu ? L'analyse que Cavell propose du base-ball montre parfaitement en quoi la contrainte de la nature s'articule à la liberté de la convention. Il est certes purement conventionnel que l'arbitre se place derrière le rattrapeur. Néanmoins,

la convention résulte de ce qui s'est trouvé convenir le mieux à la tâche à accomplir ; c'est-à-dire qu'elle permet plus d'acuité dans l'appréciation des lancers (*itches*), qu'elle place un représentant de l'autorité de telle manière qu'il surplombe le jeu depuis la base d'arrivée (*home plate*), et l'oriente de telle manière que sa ligne de mire croise celle des autres arbitres. Des avantages plus ou moins analogues recommandent, par exemple, la « convention Gerber » au bridge<sup>1019</sup>.

---

<sup>1017</sup> Pour l'exemple de la chaise, voir Cavell. p.122.

<sup>1018</sup> Peut-être cette remarque, qui s'éloigne de la ligne tracée rigoureusement par Cavell, relève-t-elle d'un dérapage platoniste. Rappelons que la ligne de crête que nous empruntons est extrêmement périlleuse.

<sup>1019</sup> Cavell, *Les voix de la raison*. p.191.

Si la conception de Wittgenstein peut sembler légèrement incohérente, c'est parce qu'il semble bien que, d'une façon ou d'une autre, la réalité exerce bien une certaine contrainte sur nos conventions, et que, dans la mesure où nous avons des raisons d'adopter telle ou telle règle, alors celle-ci n'est pas complètement arbitraire. En fait, la nature est ce à quoi on n'échappe pas, car c'est dans son sein que se déploient nos conventions. Par ailleurs, dire d'une convention qu'elle est ce que l'on peut modifier à tout moment, c'est dire que telle est son *essence*, c'est-à-dire que la convention elle-même a une nature. Or, c'est cela que Wittgenstein tente de faire comprendre à travers le concept de grammaire. Dans la grammaire, nous dit Wittgenstein, l'essence se trouve exprimée, mais il précise ailleurs :

je dis : celui qui parle de l'*essence* –, ne fait que constater une convention. Et à cela on inclinait à rétorquer : il n'y a rien de plus différent qu'une proposition sur la profondeur de l'essence et une proposition concernant une simple convention. Mais si je répondais : à la *profondeur* de l'essence correspond le *profond* besoin de la convention<sup>1020</sup>.

En insistant sur l'aspect conventionnel de la grammaire, Wittgenstein a moins voulu s'éloigner du naturel que retrouver « la profondeur de la convention dans la vie humaine », à savoir mettre en évidence « *ce qu'il y a de conventionnel dans la nature humaine elle-même*<sup>1021</sup> ». Il faut entendre par là que ce qui donne leur fixité aux conventions, ce qui fait la dureté des règles grammaticales, ce n'est pas autre chose que certains faits généraux liés à la nature humaine. L'exemple de l'art examiné par Cavell est révélateur. Ce n'est que de l'extérieur, du point de vue d'un ignorant, que les pratiques de l'artiste, ses inventions et ses coups de génie peuvent n'apparaître que comme de « simples » conventions. Mais comme le dit si justement Cavell, « sous la tyrannie de la convention, il y a la tyrannie de la nature<sup>1022</sup> ». Cette nature, cependant, n'est pas *simplement* celle de l'homme en tant qu'elle détermine un certain point de vue sur le réel, mais celle où ce point de vue appréhende justement ce qui ne dépend pas de lui, en tant qu'il ne dépend pas de lui : l'essence.

---

<sup>1020</sup> Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*. I, §74, p.61.

<sup>1021</sup> Cavell, *Les voix de la raison*. p.178-179.

<sup>1022</sup> Cavell. p.196.



*V – Conclusion :  
métamorphoses de la  
dialectique*



Tout au long de ce parcours, nous avons vu que la question des limites du langage se trouvait posée, chez Platon comme chez Wittgenstein, selon une double inquiétude : d'une part, comment peut-on rendre compte de l'articulation du langage et de la réalité ? d'autre part, comment peut-on s'assurer que le discours philosophique n'est pas une énonciation à *vide*, une simple illusion verbeuse ? Si des préoccupations de ce genre touchent de façon distincte d'autres philosophes, nous avons tâché de montrer ici que Platon et Wittgenstein ont pour particularité commune la convergence de ces deux inquiétudes : poser les conditions du sens du discours philosophique implique de résoudre les difficultés liées à la façon dont le langage est en prise sur la réalité. C'est là le premier volet de l'exigence réaliste. Toutefois, il convient de ne jamais minimiser les difficultés soulevées dès lors qu'il s'agit de *penser* réellement une telle articulation du langage et du réel, et ainsi, de ne pas tomber dans une conception dogmatique qui contourne ou rejette ces difficultés plutôt qu'elle n'y apporte une réponse. C'est là le deuxième volet de l'exigence réaliste. La spécificité commune à Platon et à Wittgenstein est d'avoir toujours maintenu au maximum la tension de cette double exigence, de n'avoir jamais capitulé devant les implications contrastées d'une telle exigence, raison pour laquelle leur pratique de la philosophie, telle qu'elle s'exprime dans leur style, est à la fois si stimulante et si déroutante. Ce style, en effet, ne concède rien à la tentation de formuler des thèses bien arrêtées, et tout en lui manifeste le mouvement de la pensée authentique, car il en est l'expression la plus directe.

Platon n'a cessé de mettre en avant la différence du philosophe. Celui-ci se distingue des autres hommes par son désir particulier de vérité, qui est un désir de connaissance, et qui coïncide avec ce que nous avons défini comme « l'exigence réaliste ». Cette différence se manifeste par une pratique qui s'enracine dans les discours et qui est, avant tout, une certaine manière de discourir. En quoi cependant, s'il désire connaître, le philosophe se distingue-t-il des autres savants, et en particulier de ceux qui ont pour objet l'investigation de la nature ? Il s'agit bien pour eux aussi d'avoir affaire au *réel*. L'autobiographie de Socrate, dans le *Phédon*, ne nous donne explicitement qu'une partie de la réponse : le philosophe ne s'intéresse pas aux causes matérielles comme Anaxagore, car celles-ci ne sont pas véritablement causes. Ce qui intéresse Socrate, c'est « ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause<sup>1023</sup> ». Ici se trouve pourtant, de façon implicite, la réponse complète : en établissant cette distinction au sujet de la cause, Socrate montre que ce qui le distingue d'un savant comme Anaxagore, ce n'est pas

---

<sup>1023</sup> *Phédon*, 99b.

seulement un intérêt plus marqué pour les questions morales, mais, plus profondément encore, l'analyse conceptuelle. La question intéressant le philosophe n'est pas ici « quelle est la cause ? », mais « qu'est-ce qu'une cause ? », ce qui revient en fait à une analyse de nos pratiques linguistiques, car poser une telle question, c'est toujours demander en fait : « Que voulons-nous dire, que disons-nous (et pouvons-nous le dire ?), lorsque nous disons que X est la cause de Y ? ».

Platon a nommé cette analyse conceptuelle « dialectique » et en a fait le savoir qui constitue la différence du philosophe. Ce savoir ne se réduit pas aux procédures techniques quelque peu stéréotypées de division et de rassemblement présentées explicitement dans certains dialogues. Il n'y a pas en fait de méthode dialectique déterminée. En revanche, on peut déterminer le lieu visé par la dialectique, car il est celui où, comme nous l'indique Platon lui-même, se nouent trois choses, le réel, la pensée, le langage :

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES – N'es-tu pas prêt à distinguer par la pensée en chaque chose trois éléments ?

CLINIAS – Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES – L'un est la réalité (οὐσία), l'autre la définition (λόγος) de cette réalité et le troisième son nom (ὄνομα)<sup>1024</sup>. Et tout naturellement, au sujet de chaque réalité, deux questions peuvent se poser.

CLINIAS – Quelles sont des deux questions ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES – Chacun de nous se trouve dans l'une des situations suivantes : tantôt, ne mettant en avant que le nom, il demande la définition, tantôt ne mettant en avant que la définition, c'est à l'inverse sur le nom de la chose que porte sa question.

Voilà le type d'éclaircissement que vise l'*eros* propre au philosophe. La pratique philosophique dont Platon ne cesse de nous donner d'éclatantes illustrations tout au long des dialogues consiste en effet toujours à questionner cette triple articulation, et le désir propre au philosophe est de rechercher et de produire cet ajustement, car ce n'est qu'à ce prix que nous aurons un savoir authentique. Ce que l'examen socratique cherche à mettre à l'épreuve lorsqu'il interroge un tel ou un tel, c'est si l'usage du nom est bien le fait d'un tel ajustement (d'un authentique savoir) ou bien de son apparence (l'opinion). L'exigence réaliste est ce qui conduit à dire qu'il ne suffit pas d'avoir un nom et un énoncé (une définition), mais qu'il convient encore de rendre compte de leur articulation à une réalité. C'est seulement à cette condition que l'énoncé peut consister effectivement en un vrai *logos*, c'est-à-dire en une authentique pensée, pourvue de sens, du fait qu'elle saisit une réalité ; autrement, elle n'est que vains sons de voix. C'est la raison pour laquelle Platon donne au dialecticien la fonction de législateur :

Le nom ne remplit donc correctement sa fonction que grâce au dialecticien qui connaît la différence entre le nom et la chose, ce qui lui permet de la nommer en dépit des apparences, de nommer par exemple

---

<sup>1024</sup> *Lois*, X, 895d.

« inconscience » (et non pas courage) le fait de descendre dans un puits sans savoir comment en remonter<sup>1025</sup>.

S'il est trivial de dire que la philosophie est l'examen réflexif de la pensée par elle-même, il l'est peut-être moins de rappeler deux idées : 1) que cet examen passe par une critique – au sens neutre du terme – du langage<sup>1026</sup> ; et 2) que la pensée n'a de sens que par rapport à un référentiel – et non seulement à une référence – qui est le réel. C'est-à-dire, si l'on s'autorise une telle métaphore, que le réel constitue l'espace qui détermine ultimement le sens de la pensée. La dialectique constitue ainsi le langage de la philosophie. Or, cette dialectique, si elle est la « science des hommes libres<sup>1027</sup> », et en un sens la plus haute forme de la connaissance, ne se déploie pourtant nulle part ailleurs que dans le tissu de nos usages langagiers les plus ordinaires. Autrement dit, lorsque Wittgenstein affirme : « Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien<sup>1028</sup> », il rejette bien le ciel platoniste des Idées, mais c'est pour mieux retrouver le lieu platonicien de l'examen dialectique. Aussi la dialectique platonicienne trouve-t-elle, dans la pratique de Wittgenstein, l'une de ses plus étonnantes métamorphoses<sup>1029</sup>. Wittgenstein n'a cessé de dire que la philosophie n'était pas une théorie mais une pratique. Telle qu'il l'a mise en œuvre, cette pratique a pour but, non pas de transformer notre langage, mais de produire l'élucidation de sa grammaire<sup>1030</sup>. Ce dont il s'agit n'est pas de produire un langage idéal, mais d'identifier les cas où nous avons employé une expression sans lui conférer de sens, c'est-à-dire, lorsque, nous payant de mots, nous avons manqué le réel. Ici, Wittgenstein développe un instrument d'analyse conceptuelle qui vise une grande partie du discours philosophique traditionnel, mais ce faisant, il retrouve la source vive de la philosophie, lorsque Platon a lui-même pris pour cible le discours insensé du sophiste. Soumis à cette exigence réaliste, Platon et Wittgenstein ont ressenti plus intensément que

---

<sup>1025</sup> Dixsaut, *Le naturel philosophe*. p.324.

<sup>1026</sup> « Les hommes sont profondément empêtrés dans les confusions philosophiques, c'est-à-dire grammaticales. Qu'on les en délivre, cela présuppose qu'on les arrache aux liens extrêmement variés qui les tiennent captifs. Il faut pour ainsi dire regrouper leur langage tout entier. – Mais si ce langage est devenu ce qu'il est, c'est parce que les hommes étaient – et sont – enclins à penser de la sorte. Aussi la possibilité de les en arracher ne peut-elle avoir lieu qu'avec ceux qui vivent dans un état instinctif de rébellion contre le langage // d'insatisfaction à l'égard du langage. Et non pas avec ceux qui, de tout leur instinct, vivent dans le troupeau qui a créé ce langage comme sa propre expressions. » (Wittgenstein, *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93)* - G.E. Moore, *les cours de Wittgenstein (1930-1933)*, 213. section 90, p.33)

<sup>1027</sup> *Sophiste*, 253c.

<sup>1028</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §116.

<sup>1029</sup> Pour reprendre ici le beau titre de Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 2001).

<sup>1030</sup> « La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en l'état. » (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §124)

quiconque les difficultés propres au type de discours dans lequel la philosophie se trouve engagée, et c'est la raison pour laquelle la question des limites du langage est chez eux la question fondamentale. Comme nous l'avons vu, cette question a conduit les deux auteurs à l'adoption d'un style tout à fait remarquable dont nous avons mis en évidence la signification conceptuelle. Elle les a préoccupés au point que tous deux ont développé une réflexion sur ce que l'on pourrait appeler les « fondements du langage ». Les réponses à cette question développées par ces deux auteurs à plus de deux millénaires d'intervalle sont, nous l'avons vu, exceptionnellement similaires. Cette voie moyenne que Platon et Wittgenstein s'efforcent de tracer, sur un terrain si difficile, entre nature et convention, correspond à une solution pleinement *réaliste*, au sens où tous deux ont cherché à rendre compte d'une position possible entre d'une part l'enfermement idéaliste dans le langage, et d'autre part l'affirmation dogmatique d'une connaissance absolue de la réalité *en soi*. En l'occurrence, le réel dont la philosophie nous donne une connaissance est avant tout celui de nos usages langagiers, et des contextes dans lesquels se déploient ces usages afin de viser les réalités extra-linguistiques. C'est en cela que la philosophie, que ce soit sous la forme de la dialectique de Platon ou de l'investigation grammaticale de Wittgenstein, est toujours une analyse conceptuelle ; mais ce que cette analyse a pour but de mettre en évidence, c'est justement si ces concepts, qui n'ont pas d'autre lieu de manifestation que notre langage, constituent bien des prises pertinentes et efficaces sur le réel. De ce point de vue, la pratique de Wittgenstein telle qu'elle se construit dans ces discussions obsessionnelles que l'auteur tient avec lui-même, n'est pas la moins surprenante des métamorphoses de cette dialectique dont la puissance a pour la toute première fois été déployée dans les dialogues de Platon<sup>1031</sup>. La méthode de l'analyse grammaticale consiste ainsi en une élucidation qui, plutôt que de créer de toute pièce de nouveaux concepts, cherche plutôt à ressaisir ce que nous savons déjà, de même que le maïeuticien n'apporte pas le savoir mais donne à l'interrogé le moyen d'élucider la grammaire de son discours. Ainsi, la réminiscence réapparaît chez Wittgenstein sous une forme apparemment moins mystérieuse, lorsqu'il affirme que les problèmes sont résolus lorsqu'on est parvenu à mettre en ordre « ce qui est connu depuis longtemps<sup>1032</sup>. »

---

<sup>1031</sup> Comme l'écrit Livingston : « L'investigation dialectique des forms devient du même coup, et irréductiblement, une investigation de la forme grammaticale comme forme de vie. » (Livingston, « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" ». p.30)

<sup>1032</sup> Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. §109.

## Bibliographie

Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Repr. of the 1971 ed. Wittgenstein Studies. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

———. *From Plato to Wittgenstein*. Édité par Mary Geach et Luke Gormally. St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs 18. Exeter: Imprint Academic, 2011.

Anscombe, G. E. M. « La question de l'idéalisme linguistique ». Traduit par Valérie Aucouturier et Anaïs Jomat. *Cahiers philosophiques* N° 158, n° 3 (1 décembre 2019): 129-53.

Anscombe, G.E.M. *From Parmenides to Wittgenstein*. The Collected Philosophical Papers of G[Ertrude] E[Lizabeth] M[Argaret] Anscombe 1. Oxford: Blackwell, 1981.

Apel, Karl-Otto, et Marianna Papastephanou. *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester, UK ; New York : New York: Manchester University Press ; Distributed exclusively in the USA by St. Martin's Press, 1998.

Appelqvist, Hanne. « On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy ». *British Journal for the History of Philosophy* 24, n° 4 (3 juillet 2016): 697-719. <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1154812>.

———, éd. *Wittgenstein and the limits of language*. Routledge studies in twentieth-century philosophy 48. New York: Taylor & Francis, 2019.

———. « Wittgenstein on the Grounds of Religious Faith: A Kantian Proposal ». *European Journal of Philosophy* 26, n° 3 (septembre 2018): 1026-40. <https://doi.org/10.1111/ejop.12324>.

Aristote. *La poétique*. Traduit par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Collection Poétique. Paris: Seuil, 1980.

———. *Métaphysique*. Traduit par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. GF 1347. Paris: Flammarion, 2008.

———. *Oeuvres complètes*. Édité par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014.

———. *Poétique*. Traduit par Michel Magnien. 18. ed. Le livre de poche Classique 6734. Paris: Libr. Générale Française, 2014.

———. *Réfutations sophistiques*. Édité par Pierre Pellegrin. Traduit par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet. GF 1545. Paris: Flammarion, 2015.

———. *Rhétorique*. Traduit par Pierre Chiron. GF 1135. Paris: Flammarion, 2007.

———. *Topiques*. Édité par Pierre Pellegrin. Traduit par Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet. GF 1545. Paris: Flammarion, 2015.

Arnauld, Antoine, et Pierre Nicole. *La logique, ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 2011.

Aubenque, Pierre. « Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'"étant" et le "quelque chose" ». In *Etudes sur le Sophiste de Platon*, édité par Pierre Aubenque et Michel Narcy, 363-85. Elenchos 21. Napoli: Bibliopolis, 1991.

Aucouturier, Valérie. « Sur un prétendu idéalisme linguistique du «second» Wittgenstein ». *Philosophique*, n° 13 (1 janvier 2010): 17-52. <https://doi.org/10.4000/philosophique.154>.

Austin, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. Traduit par Gilles Lane. Points 235. Paris: Éd. du Seuil, 1991.

Badiou, Alain. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Antiphilosophique collection. Caen: Nous, 2009.

Baker, Gordon P., et P. M. S. Hacker. *Wittgenstein, Meaning and Mind, An analytical commentary on the Philosophical investigations*. Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

———. *Wittgenstein-- rules, grammar, and necessity: essays and exegesis of 185-242*. 2nd, extensively rev. ed éd. An analytical commentary on the philosophical investigations, v. 2. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2010.

———. *Wittgenstein: understanding and meaning, Part I*. 2nd, extensively rev. ed éd. Analytical commentary on the Philosophical investigations, v. 1. Oxford, UK ; Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.

Benoist, Jocelyn. *L'adresse du réel*. Moments philosophiques. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2017.

———, éd. *Réalismes anciens et nouveaux*. Problèmes et controverses. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018.

Benveniste, Émile. « Catégories de pensée et catégories de langue ». In *Problèmes de linguistique générale. I: ...*, 63-74. Collection TEL 7. Paris: Gallimard, 1966.

Biesenbach, Hans, et Ludwig Wittgenstein, éd. *Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins*. Publications from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen 22. Bergen: Univ, 2011.

Blumenberg, Hans. *La légitimité des temps modernes*. Traduit par Marc Sagnol, Denis Trierweiler, Jean-Louis Schlegel, et Marianne Dautrey. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 1999.

———. *Naufrage avec spectateur: paradigme d'une métaphore de l'existence*. Traduit par Laurent Cassagnau. Paris: l'Arche, 1994.

———. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Traduit par Didier Gammelin. Problèmes et controverses. Paris: J. Vrin, 2006.

Bouveresse, Jacques. *Essais III*. Édité par Jean-Jacques Rosat. Collection « Banc d'essais ». Marseille : Montréal: Agone ; Comeau & Nadeau, 2001.

———. *La connaissance de l'écrivain: sur la littérature, la vérité & la vie*. Collection « Banc d'essais ». Marseille: Agone, 2008.

———. *La force de la règle: Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Collection « Critique ». Paris: Editions de minuit, 1987.

———. « La philosophie et son histoire ». In *Essais V*, édité par Jean-Jacques Rosat. Collection « Banc d'essais ». Marseille : Montréal: Agone ; Comeau & Nadeau, 2001.

———. *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2015.

———. *Prodiges et vertiges de l'analogie: de l'abus des belles-lettres dans la pensée*. Paris: Raisons d'agir, 1999.

Bouwsma, Oets K, et Ludwig Wittgenstein. *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. Traduit par Layla Raïd. Marseille: Agone, 2001.

Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*. Nouvelle éd. Quadrige. Paris: PUF, 2004.

- Brisson, Luc. « L'attitude de Platon à l'égard du mythe ». In *Introduction à la philosophie du mythe*. Essais d'art et de philosophie. Paris: J. Vrin, 1995.
- . *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma les mythes*. Ed. rev. et mise à jour. Textes à l'appui. Série Histoire classique. Paris: La Découverte, 1994.
- Brochard, Victor. « Les mythes dans la philosophie de Platon ». In *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Quatrième., 46-59. Paris: Vrin, 1974.
- Buffon, Georges Louis Leclerc. *Oeuvres*. Édité par Stéphane Schmitt. Bibliothèque de la pléiade, v. 532. Paris: Gallimard, 2007.
- Burkert, Walter. « La genèse des choses et des mots : Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle ». *Les Études philosophiques*, n° 4 (1970): 443-55.
- Caillois, Roger. *Les jeux et les hommes: le masque et le vertige*. Éd. rev. et Augmentée, [Nachdr.]. Collection Folio Essais 184. Paris: Gallimard, 2009.
- Carnap, Rudolf. « La tâche de la logique de la science ». In *Philosophie des sciences : Expériences, théories et méthodes*, édité par Sandra Laugier et Pierre Wagner, traduit par Delphine Chapuis-Schmitz, Pierre Wagner, et Colas Sandrine, 187-229. Philosophie des sciences 1. Paris: Vrin, 2004.
- . « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». In *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, édité par Antonia Soulez, traduit par Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, Ludovic Soutif, et John Vickers. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2010.
- . *Logische Syntax der Sprache*. Vienne: Springer, 1934.
- Cassou-Noguès, Pierre. *Les démons de Gödel, logique et folie*. Points Sciences. Paris: Points, 2012.
- Cavell, Stanley. *Dire et vouloir dire: livre d'essais*. Traduit par Sandra Laugier. Paris: Editions du Cerf, 2009.
- . *Les voix de la raison: Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*. Traduit par Sandra Laugier et Nicole Balso. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- . « Notes and Afterthoughts On the Opening of Wittgenstein's Investigations ». In *The Cambridge companion to Wittgenstein*, édité par Hans D. Sluga et David G. Stern, Second edition., 245-80. Cambridge companions. Cambridge, United Kingdom ; New York: Cambridge University Press, 2018.
- Cicero, Marcus Tullius. *De l'orateur*. Édité et traduit par Edmond Courbaud. 10. tirage. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Conant, James. « Jeter l'échelle : Kierkegaard, Wittgenstein et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs ». *Europe*, n° 906 (octobre 2004): 31-50.
- . « Kierkegaard, Wittgenstein and nonsense ». In *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, édité par Ted Cohen, Paul Guyer, et Hilary Putnam, 195-224. Texas Tech University Press, 1993.
- . « Must We Show What We Cannot Say ? » In *The Senses of Stanley Cavell*, édité par Richard Fleming et Michael Payne, 242-83. Bucknell review, v. 32, n° 1. Lewisburg : London: Bucknell University Press ; Associated University Presses, 1989.

———. « Some Socratic Aspects of Wittgenstein's Conception of Philosophy ». In *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, édité par James Conant et Sebastian Sunday, 1<sup>re</sup> éd., 231-64. Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108151764>.

———. « The Method of the *Tractatus* ». In *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy*, édité par Erich H. Reck, 374-462. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002.

Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. Courier Corporation, 2003.

Couturat, Louis. *De Platonis mythis: thesim Facultati litterarum Parisiensi*, 1896. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k678301>.

Crary, Alice, et Rupert Read, éd. *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2002.

Deleuze, Gilles. L'Abécédaire de Gilles Deleuze. Entretien réalisé par Claire Parnet. Editions Montparnasse - DVD, 1996.

———. *Le pli: Leibniz et le Baroque*. Collection « Critique ». Paris: Editions de Minuit, 1988.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Collection « Critique ». Paris: Editions de Minuit, 1991.

Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Édité par Charles Adam et Paul Tannery. Nouv. éd. Vol. X. Paris: Vrin, 1996.

———. *Œuvres de Descartes*. Édité par Charles Adam et Paul Tannery. Nouv. éd. Vol. IX. Paris: Vrin, 1996.

Desclos, Marie-Laurence. « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon ». In *La forme dialogue chez Platon: évolution et réceptions*, édité par Frédéric Cossutta, Michel Narcy, et Collège international de philosophie, 69-98. Collection Horos. Grenoble: J. Millon : Diffusion Harmonia Mundi, 2001.

Descombes, Vincent. *Le platonisme*. Paris: PUF, 2007.

Detienne, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Collection tel 212. Paris: Gallimard, 1992.

Diamond, Cora. *L'esprit réaliste*. Traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon. Paris: P.U.F, 2015.

———. « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein ». In *Wittgenstein*, édité par Claude Romano et Jacques Bouveresse, traduit par Julien Jimenez, 57-102. Les cahiers d'histoire de la philosophie. Paris: Ed. du Cerf, 2013.

———. « Rejeter l'échelle : comment lire le *Tractatus* ? » In *L'esprit réaliste*, traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, 241-76. Paris: P.U.F, 2015.

Dixsaut, Monique. « L'analogie intenable : le soleil et le Bien ». In *Platon et la question de la pensée*, 121-51. Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 1. Paris: Vrin, 2000.

———. *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. Nouvelle édition entièrement revue et Corrigée. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.

———. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2001.

———. *Platon et la question de la pensée*. Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 1. Paris: Vrin, 2000.

- . *Platon et la question de l'Âme*. Etudes platoniciennes, par Monique Dixsaut; 2. Paris: Vrin, 2013.
- . *Platon: le désir de comprendre*. Bibliothèque des philosophies. Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 2003.
- . *Platon-Nietzsche: l'autre manière de philosopher*. Ouvertures. Paris: Fayard, 2015.
- Droz, Geneviève. *Les mythes platoniciens*. Points Sagesses 43. Paris: Éd. du Seuil, 1992.
- Drury, Maurice O'C, et David Berman. *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein*. Wittgenstein Studies. Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- Dummett, Michael Anthony Eardley. *Les origines de la philosophie analytique*. Traduit par Marie-Anne Lescourret. NRF essais. Paris: Gallimard, 1991.
- Edelstein, Ludwig. « Platonic Anonymity ». *The American Journal of Philology* 83, n° 1 (janvier 1962): 1-22. <https://doi.org/10.2307/291776>.
- . *Plato's seventh Letter*. Leiden: Brill, 1966.
- El Murr, Dimitri. « Desmos et Logos : de l'opinion vraie à la connaissance ». In *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, édité par Dimitri El Murr, 151-71. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2013.
- , éd. *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2013.
- . « Le paradigme du tissage dans le Politique de Platon, ou les raisons d'un paradigme "arbitraire" ». In *Platon*, édité par Luc Brisson, 49-95. Kairos, 19.2002. Toulouse: Presses Univ. du Mirail, 2002.
- Engel, Pascal. *Manuel rationaliste de survie*. Banc d'essais. Marseille: Agone, 2020.
- . « Retour aval ». *Les Études philosophiques*, n° 4 (1999): 453-63.
- . « The Trouble with Wittgenstein ». *Rivista Di Estetica* 47 part. 1, n° 34 (2007): 11.
- Flaubert, Gustave. *Correspondance. 2: Juillet 1851 - décembre 1858*. Édité par Jean Bruneau. Bibliothèque de la Pléiade 284. Paris: Gallimard, 1999.
- . *Oeuvres. I*. Bibliothèque de la Pléiade 36. Paris: Gallimard, 2003.
- Floyd, Juliet. « The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus* ». In *Loneliness*, édité par Leroy S. Rouner, 70-108. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- Fontanier, Pierre. *Les figures du discours*. Paris: Flammarion, 2009.
- Frankfurt, Harry G. *De l'art de dire des conneries: (On bullshit)*. Traduit par Didier Sénéal. Paris: Éditions 10/18, 2006.
- Frede, Michael. « Plato's Arguments and the Dialogue Form ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1992, 201-19.
- Frege, Gottlob. « La pensée. Une recherche logique ». In *Philosophie du langage 1 : Signification, vérité et réalité*, édité par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, traduit par Jocelyn Benoist, 85-124. Paris: Vrin, 2009.
- . « Sur le sens et la référence ». In *Philosophie du langage 1 : Signification, vérité et réalité*, édité par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, traduit par Jocelyn Benoist, 49-84. Paris: Vrin, 2009.

- Friedlander, Eli. *Signs of sense: reading Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.
- Frutiger, Perceval. *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*. Paris: Alcan, 1930.
- Gabriel, Markus. *Pourquoi le monde n'existe pas*. Traduit par Georges Sturm. Le livre de poche. Paris: Librairie générale française, 2015.
- Gasking, D.A.T., et A.C. Jackson. « Wittgenstein as a Teacher ». In *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy*, Repr. [d. Ausg.] 1967., 49-55. New Jersey: Humanities Press, 1978.
- Geach, P. T. « Plato's "Euthyphro": An Analysis and Commentary ». *The Monist* 50, n° 3 (1966): 369-82.
- Genette, Gérard. « La rhétorique restreinte ». In *Figures III*, 21-40. Paris: Editions du Seuil, 1972.
- Gernez, Barbara. « La théorie de la lexis chez Aristote ». In *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, édité par Philippe Büttgen, Stéphane Diebler, et Marwan Rashed, 67-80. Etudes de littérature ancienne 10. Paris: Rue d'Ulm, Ecole normale supérieure, 1999.
- Gerson, Lloyd P. *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- . « What is Platonism? » *Journal of the History of Philosophy* 43, n° 3 (2005): 253-76.
- Gill, Christopher. « Le dialogue platonicien ». In *Lire Platon*, édité par Luc Brisson et Francesco Fronterotta, traduit par Luc Brisson et Arnaud Macé, 53-76. Paris: Presses Univ. de France, 2008.
- Glock, Hans-Johann. *Dictionnaire Wittgenstein*. Traduit par Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara. Paris: Gallimard, 2003.
- . *Qu'est-ce que la philosophie analytique?* Traduit par Frédéric Nef. Paris: Gallimard, 2011.
- Gödel, Kurt. *Collected Works*. Édité par Solomon Feferman. Oxford [Oxfordshire]: New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1986.
- Goldschmidt, Victor. *Essai sur le « Cratyle »: contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. Reprise de l'éd. de 1940. Paris: Vrin, 1982.
- . *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin-reprise. Paris: Presses Univ. de France, 1985.
- Granger, Gilles-Gaston. « Analyse des œuvres, analyse d'idées ». In *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, édité par Jean-Michel Vienne. Problèmes et controverses. Paris: J. Vrin, 1997.
- . « « Bild » et « Gleichnis » : remarques sur le style philosophique de Wittgenstein ». In *Ludwig Wittgenstein*, édité par Jean-Pierre Cometti. Sud, 16, hors sér. Marseille: Sud, 1986.
- . *Essai d'une philosophie du style*. Éd. rev. et Corr. Paris: Jacob, 1988.
- Greve, Sebastian. « How to write like Socrates spoke?: Wittgenstein and Plato on mutual understanding in philosophy ». MPhil Thesis Birkbeck University of London, 2015.
- Grevisse, Maurice. *Le bon usage: grammaire française*. 8ème éd. Gembloux: Duculot, 1964.
- Grevisse, Maurice, et André Goosse. *Le bon usage: grammaire française*. 14e éd. Bruxelles: De Boeck-Duculot, 2007.
- Groupe Mu, éd. *Rhétorique générale*. 146. Paris: Larousse, 1970.

- Hacker, P. M. S. « Essayait-il donc de le siffler? » In *Wittgenstein*, édité par Claude Romano et Jacques Bouveresse, traduit par Jean-Luc Gautero et Élisabeth Rigal, 103-68. Les cahiers d'histoire de la philosophie. Paris: Ed. du Cerf, 2013.
- . *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford [Oxfordshire]: New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1972.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 2e éd. rev. et Augm. Paris: Etudes augustiniennes, 1987.
- . *Wittgenstein et les limites du langage*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 2004.
- Halais, Emmanuel. *Wittgenstein et l'énigme de l'existence: la forme et l'expression*. Science, histoire et société. Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Hardy, G. H. « Mathematical Proof ». *Mind* 38, n° 149 (1929): 1-25.
- Harrison, Bernard. « Imagined Worlds and the Real One: Plato, Wittgenstein, and Mimesis ». *Philosophy and Literature* 17 (1 janvier 2011): 26-46. <https://doi.org/10.1353/phl.1993.0051>.
- Heal, Jane. « Wittgenstein and Dialogue ». In *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein ; Dawes Hicks Lectures on Philosophy*, édité par Timothy Smiley et Dawes Hicks Lecture on Philosophy, Repr., 63-83. Proceedings of the British Academy 85, 1995.
- Hergé. *Le secret de la Licorne*. Les aventures de Tintin / Hergé 11. Tournai: Casterman, s. d.
- . *Le trésor de Rackham le Rouge*. Les aventures de Tintin 12. Tournai: Casterman, s. d.
- Hintikka, Merrill B, et Jaakko Hintikka. *Investigating Wittgenstein*. Oxford [etc.: Basil Blackwell, 1989.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*. Traduit par Gérard Mairet. Paris: Gallimard, 2000.
- Hugo, Victor. *Les misérables*. Édité par Henri Scepi. Bibliothèque de la Pléiade 85. Paris: Gallimard, 2018.
- Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Traduit par Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1994.
- Jakobson, Roman. « Einstein et la science du langage ». *Le Débat* 20, n° 3 (1982): 131. <https://doi.org/10.3917/deba.020.0131>.
- . « Linguistique et poétique ». In *Essais de linguistique générale. 1 Les fondations du langage*, traduit par Nicolas Ruwet, 209-48. Paris: Les éditions de Minuit, 2007.
- Kahn, Charles H. « Phaedrus and the Limits of Writing ». In *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, 371-92. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996.
- . *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 2000.
- . *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 2006.
- . *Logique*. Traduit par Louis Guillermit. Paris: Vrin, 1970.

Kévorkian, Gilles. « L' "invention de la proposition" dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliens et frégréens de la prédication ». In *Le Langage.*, édité par Gilles Kévorkian, 15-48. Thema. Librairie Philosophique J Vrin, 2013.

Kienzler, Wolfgang. « Un sac de raisins secs ». In *Wittgenstein*, édité par Claude Romano et Jacques Bouveresse, traduit par Denis Perrin, 19-53. Les cahiers d'histoire de la philosophie. Paris: Ed. du Cerf, 2013.

———. « Wittgenstein Reads Plato ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 25-47. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Kierkegaard, Sören. « Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate ». In *Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard*, traduit par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Vol. 2. Paris: Editions de l'Orante, 1975.

Klatzmann, Joseph. *L'humour juif*. 2. éd., corr. 8. mille. Que sais-je? 3370. Paris: Presses Univ. de France, 1999.

Klonoski, Richard J. « The Portico of the Archon Basileus: On the Significance of the Setting of Plato's "Euthyphro" ». *The Classical Journal* 81, n° 2 (1985): 130-37.

Kretzmann, Norman. « Plato on the Correctness of Names ». *American Philosophical Quarterly* 8, n° 2 (1971): 126-38.

Kreuz, Roger J. *Irony and sarcasm*. The MIT Press essential knowledge series. Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

Kuusela, Oskari. « Wittgenstein's Reception of Socrates ». In *Brill's companion to the reception of Socrates*, édité par Christopher Moore, 883-907. Brill's companion to classical reception, volume 18. Leiden ; Boston: Brill, 2019.

———. « Wittgenstein's Way out of Kantian Philosophy ». In *Wittgenstein Und Die Zukunft Der Philosophie. Eine Neubewertung Nach 50 Jahren. Beiträge Des 24. Internationalen Wittgenstein Symposium*, édité par Rudolf Haller et Klaus Puhl, 435-39. Kirchberg am Wechsel: Die Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 2001. [https://www.academia.edu/841902/Wittgenstein\\_and\\_the\\_Kantian\\_Critical\\_Method](https://www.academia.edu/841902/Wittgenstein_and_the_Kantian_Critical_Method).

*La philosophie analytique*. Paris: Editions de Minuit, 1962.

Lakoff, George, et Mark Johnson. *Les Métaphores dans la vie quotidienne*. Traduit par Michel Defornel et Jean-Jacques Lecercle. Propositions. Paris: Éd. de Minuit, 1985.

Laugier, Sandra. « Les usages du non-sens : éthique et métaphysique dans le *Tractatus logico-philosophicus* ». In *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, édité par Christiane Chauviré. Paris: J. Vrin, 2009.

———. *Wittgenstein. Les sens de l'usage*. Paris: Vrin, 2009.

Lavaud, Laurent. *L'image*. Corpus. Paris: Flammarion, 1999.

Libera, Alain de. *La Querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, 2014.

Livingston, Paul. « Naturalism, Conventionalism, and Forms of Life: Wittgenstein and the "Cratylus" ». *Nordic Wittgenstein Review* 4, n° 4:2 (2015): 7-38.

Locke, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Édité par Philippe Hamou. Traduit par Pierre Coste. Classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 2009.

- Malcolm, Norman, G. H. von Wright, et Ludwig Wittgenstein. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. 2nd ed. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2001.
- Malraux, André. *Lazare. Le miroir des limbes*. Paris: Gallimard, 1974.
- Marchand, Stéphane, et Jonathan Barnes. « Entretien avec Jonathan Barnes à propos de son interprétation du scepticisme antique ». *Cahiers philosophiques* 3, n° N°115 (2008).
- Marrou, Élise. « Autoportrait de Blumenberg en thérapeute viennois. De nobis ipsis silemus ». *Archives de Philosophie* 79, n° 1 (2016): 109-20. <https://doi.org/10.3917/aphi.791.0109>.
- Martinet, André. *La linguistique synchronique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- McDowell, John Henry. *Mind, Value, and Reality*. 2. print. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002.
- McGinn, Marie. « Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus* ». *Philosophical Quarterly* 49, n° 197 (1999): 491-513. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00155>.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Éd. revue. L'ordre philosophique. Paris: Éd. du Seuil, 2012.
- Mualem, Shlomy. « Language as Picture in Plato's Cratylus and Wittgenstein's *Tractatus* ». *Tópicos, Revista de Filosofía* 33, n° 1 (2013): 9. <https://doi.org/10.21555/top.v33i1.158>.
- Muecke, D.C. *The Compass of Irony*. Londres: Methuen & Co Ltd, 1969.
- Mulligan, Kevin. « Sur l'histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie ». In *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, édité par Jean-Michel Vienne. Problèmes et controverses. Paris: J. Vrin, 1997.
- Nussbaum, Martha Craven. *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Owen, G. E. L. « Plato on Not-Being ». In *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, édité par Gail Fine. Oxford University Press, 1999.
- Panaccio, Claude, éd. *Le nominalisme: ontologie, langage, connaissance*. Paris: Vrin, 2012.
- Pears, David. *La pensée-Wittgenstein : Du Tractatus aux Recherches philosophiques*. Traduit par Christiane Chauviré. Paris: Aubier, 1993.
- Peirce, Charles S. *Écrits sur le signe*. Traduit par Gerard Deledalle. L'ordre philosophique. Paris: Éd. du Seuil, 2001.
- Perissinotto, Luigi. « "The Socratic Method!": Wittgenstein and Plato ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 48-71. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Perissinotto, Luigi, et Begoña Ramón Cámara, éd. *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Pichler, Alois. « The Interpretation of the Philosophical Investigations : Style, Therapy, Nachlass ». In *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*, édité par Guy Kahane, Edward Kanterian, et Oskari Kuusela, 123-44. Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2007.
- Pippin, Robert B. « Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist* ». *Kant-Studien* 70, n° 1-4 (1979): 179-96. <https://doi.org/10.1515/kant.1979.70.1-4.179>.

- Platon. *Alcibiade*. Traduit par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau. GF 988. Paris: Flammarion, 1999.
- . *Apologie de Socrate/Criton*. Traduit par Luc Brisson. GF Flammarion 848. Paris: Flammarion, 1997.
- . *Charmide/Lysis*. Traduit par Louis-André Dorion. Paris: Flammarion, 2004.
- . *Euthydème*. Traduit par Monique Canto-Sperber. G. F 492. Paris: Flammarion, 1989.
- . *Gorgias*. Traduit par Monique Canto-Sperber. Nouvelle éd. revue et Augmentée. GF 1326. Paris: Flammarion, 2007.
- . *Hippias majeur/Hippias mineur*. Traduit par Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta. GF-Flammarion 870. Paris: Flammarion, 2005.
- . *Ion*. Traduit par Monique Canto-Sperber. Texte intégral Garnier Flammarion 529. Paris: Flammarion, 1989.
- . *La République*. Traduit par Georges Leroux. G.F 653. Paris: Flammarion, 2002.
- . *Lachès/Euthyphron*. Traduit par Louis-André Dorion. Texte intégral Garnier Flammarion 652. Paris: Flammarion, 1997.
- . *Le banquet*. Traduit par Luc Brisson. GF 987. Paris: Flammarion, 1999.
- . *Le politique*. Traduit par Monique Dixsaut, Dimitri El Murr, Marc-Antoine Gavray, Alexandre Iskandar Hasnaoui, Étienne Helmer, Annie Larivée, Antoine de La Taille, et Fulcran Teisserenc. Les Dialogues de Platon. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2018.
- . *Les lois*. Traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. GF 1059, 1257. Paris: Flammarion, 2006.
- . « Lettre VII ». In *Lettres*, traduit par Luc Brisson, 167-210. Garnier Flammarion 466. Paris: Flammarion, 1987.
- . *Lettres*. Traduit par Luc Brisson. Garnier Flammarion 466. Paris: Flammarion, 1987.
- . *Ménexène*. Traduit par Daniel Loayza. GF 1162. Paris: Flammarion, 2006.
- . *Ménon*. Traduit par Monique Canto-Sperber. GF 491. Paris: Flammarion, 1991.
- . *Parménide*. Traduit par Luc Brisson. GF 688. Paris: Flammarion, 1994.
- . *Phédon*. Traduit par Monique Dixsaut. GF 489. Paris: Flammarion, 1991.
- . *Phèdre*. Traduit par Luc Brisson. Nouvelle édition corrigée et mise à jour. Paris: GF Flammarion, 2004.
- . *Philèbe*. Traduit par Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.
- . *Protagoras*. Traduit par Frédérique Ildefonse. GF 761. Paris: Flammarion, 1997.
- . *Théétète*. Traduit par Michel Narcy. GF 493. Paris: Flammarion, 1994.
- . *Timée/Critias*. Traduit par Luc Brisson et Michel Patillon. 6e éd., Corrigée et mise à jour. GF 618. Paris: Flammarion, 2017.
- Plotin. *Traité 38*. Traduit par Pierre Hadot. Paris: Editions du Cerf, 1987.

———. *Traité 39. Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*. Édité par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Traduit par Laurent Lavaud. GF. Paris: Flammarion, 2002.

Poincaré, Henri. *La science et l'hypothèse*. Collection Champs 56. Paris: Flammarion, 2000.

Popper, Karl Raimund. *La connaissance objective*. Traduit par Jean-Jacques Rosat. Champs 405. Paris: Flammarion, 1998.

Pouivet, Roger. « Wittgenstein's Essentialism ». In *Liber Amicorum Pascal Engel*, édité par Julien Dutant, Davide Fassio, et Anne Meylan, 449-64. Genève, 2014.

Pradeau, Jean-François. « Le bon usage du discours faux : les mythes ». In *Lire Platon*, édité par Luc Brisson et Francesco Fronterotta, 77-82. Paris: Presses Univ. de France, 2008.

Press, Gerald A., éd. *Who speaks for Plato? studies in Platonic anonymity*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2000.

Quine, Willard Van Orman. « Deux dogmes de l'empirisme ». In *Du point de vue logique: neuf essais logico-philosophiques*, édité par Sandra Laugier, traduit par Sandra Laugier, Pierre Jacob, et Denis Bonnay, 49-82. Paris: J. Vrin, 2003.

Raïd, Layla. *L'illusion de sens: le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*. Collection « Philosophie en cours ». Paris: Kimé, 2006.

Read, Rupert. « On Philosophy's (Lack of) Progress: From Plato to Wittgenstein (and Rawls) ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 249-80. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Read, Rupert J., et Matthew A. Lavery, éd. *Beyond the Tractatus wars: the new Wittgenstein debate*. New York: Routledge, 2011.

Reinhardt, Karl. *Les mythes de Platon*. Traduit par Anne-Sophie Reineke. Bibliothèque de philosophie. Paris: Gallimard, 2006.

Rhees, Rush, et Ludwig Wittgenstein. *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & K. Paul, 1970.

Rigal, Élisabeth. « Ludwig Wittgenstein, un Platon sans platonisme ». In *Contre Platon 2*, édité par Monique Dixsaut. Tradition de la pensée classique. Paris: J. Vrin, 1995.

Rofena, Cecilia. « The Scales and the Compass of Philosophy: Wittgenstein in the Mirror of Plato ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 72-99. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Romilly, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque: des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Rowe, C. J. *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007.

Rowe, Christopher. « La fin du Théétète ». In *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, édité par Dimitri El Murr, 173-87. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2013.

Rowe, Mark W. « Knowing Where to Turn: Analogy, Method and Literary Form in Plato and Wittgenstein ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 100-125. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Russell, Bertrand. *My philosophical development*. London: Unwin Books, 1975.

———. « On the Nature of Truth ». *Proceedings of the Aristotelian Society* 7 (1906): 28-49.

Ryle, Gilbert. *L'itinéraire de Platon ; suivi de En manière d'autobiographie*. Édité par Monique Dixsaut. Traduit par Jacques Follon. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Édité par Charles Bally et Tullio De Mauro. Éd. critique, [Nachdr. der Ausg. 1916]. Grande bibliothèque Payot. Paris: Payot, 2005.

Schaerer, René. *La question platonicienne: étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1938.

Schleiermacher, Friedrich, et Friedrich von Schlegel. *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828): les leçons d'histoire (1819-1823); suivis de textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*. Traduit par Marie-Dominique Richard. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

Schloezer, Boris de. *Introduction à J.-S. Bach: essai d'esthétique musicale*. Édité par Pierre-Henry Frangne. Nouvelle éd. Aesthetica. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009.

Schneider, Jan Georg. « "Sagen" und "Zeigen". Eine Brücke von Wittgenstein zu Platon ». In *Antike und Gegenwart: Festschrift für Matthias Gatzemeier*, édité par Matthias Gatzemeier et Jürgen Villers, 109-26. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

———. *Wittgenstein und Platon: sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteinschen Sprachspielkonzeption*. Originalausg. Symposion: philosophische Schriftenreihe 120. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002.

Schofield, Malcolm. « The dénouement of the Cratylus ». In *Language and logos: studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, édité par G. E. L. Owen, Malcolm Schofield, et Martha Craven Nussbaum, 61-81. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.

Schuhl, Pierre-Maxime. *La fabulation platonicienne*. 2ème éd. Paris: Vrin, 1968.

Schulte, Joachim, et Uwe Justus Wenzel, éd. *Was ist ein « philosophisches Problem »?* Originalausg. Forum Wissenschaft, Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.

Sedley, D. N. *Plato's Cratylus*. Cambridge studies in the dialogues of Plato. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.

Sedley, David. « L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens ». In *La forme dialogue chez Platon: évolution et réceptions*, édité par Frédéric Cossutta, Michel Narcy, et Collège international de philosophie, 5-19. Collection Horos. Grenoble: J. Millon : Diffusion Harmonia Mundi, 2001.

Sedley, David N. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. 1st publ. in paperbk. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Sedley, David N., et Guido Bastianini. « Commentarium in Platonis "Theaetetus" ». In *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte III:227-562. Firenze: L.Olschki, 1995.

Sextus Empiricus. *Esquisses pyrrhoniennes*. Traduit par Pierre Pellegrin. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

Smiley, Timothy, et Dawes Hicks Lecture on Philosophy, éd. *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein ; Dawes Hicks Lectures on Philosophy*. Repr. Proceedings of the British Academy 85, 1995.

Soulez, Antonia. *Comment écrivent les philosophes? de Kant à Wittgenstein ou le style de Wittgenstein*. Collection « Philosophie en cours ». Paris: Editions Kimé, 2003.

———. *Détrôner l'Être: Wittgenstein antiphilosophe?: en réponse à Alain Badiou*. Limoges: Éditions Lambert-Lucas, 2016.

———. *La grammaire philosophique chez Platon*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

———. « Wittgenstein et Cratyle ». In *Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Université de Nantes, 1991*, édité par Jean-Michel Vienne. Problèmes et controverses. Paris: J. Vrin, 1997.

Sperber, Dan, et Deirdre Wilson. *La pertinence: communication et cognition*. Traduit par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber. Propositions. Paris: Les éd. de Minuit, 1989.

Stenius, Erik. *Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Line of Thought*. 2ème ed. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

Stern, David. « Comment lire les recherches philosophiques ? » Traduit par Élisabeth Rigal. *Philosophie* n° 86, n° 3 (2005): 40-61.

Sun, Yu-Jung. « À quoi sert la discussion sur l'opinion fautive dans le *Théétète* de Platon ? » *Philonsorbonne*, n° 12 (s. d.): 61-76.

———. « Négation et fausseté : le *Sophiste* de Platon et le *Tractatus* de Wittgenstein ». *Philonsorbonne*, n° 14 (2020 2019): 145-59.

Teisserenc, Fulcran. *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2010.

———. « Pourquoi n'y a-t-il pas de définition de la science? Un lecture aporétique du *Théétète* ». In *La mesure du savoir: études sur le « Théétète » de Platon*, édité par Dimitri El Murr, 189-222. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2013.

Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. Traduit par Albert Raulin, Aimon-Marie Roguet, et Aimon-Marie Roguet. Paris: les Éditions du Cerf, 2021.

Trabattoni, Franco. « Wittgenstein, Plato and the "Craving for Generality" ». In *Wittgenstein and Plato: connections, comparisons, and contrasts*, édité par Luigi Perissinotto et Begoña Ramón Cámara, 220-48. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Travis, Charles. *Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde ; leçons au Collège de France - juin 2002*. Traduit par Bruno Ambroise. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 2003.

Triclot, Mathieu. *Philosophie des jeux vidéo*. Zones. Paris: Editions la Découverte, 2011.

Vernant, Jean-Pierre. « Mythe et pensée chez les grecs ». In *Œuvres: religions, rationalités, politique*, 241-614. Opus. Paris: Éd. du Seuil, 2007.

———. « Mythe et société en Grèce ancienne ». In *Œuvres: religions, rationalités, politique*, 615-812. Opus. Paris: Éd. du Seuil, 2007.

Vlastos, Gregory. *Socrate: ironie et philosophie morale*. Traduit par Catherine Dalimier. Aubier, 1994.

———. « The Socratic elenchus: method is all ». In *Socratic Studies*, édité par Myles Burnyeat, 1<sup>re</sup> éd., 1-38. Cambridge University Press, 1993. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518515.002>.

Whitehead, Alfred North. *Procès et réalité: essai de cosmologie*. Traduit par Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, et Dominique Janicaud. Paris: Gallimard, 1995.

Williams, Bernard. « Wittgenstein and Idealism ». *Royal Institute of Philosophy Supplement 7* (mars 1973): 76-95. <https://doi.org/10.1017/S008044360000285>.

Wisdom, John. « Ludwig Wittgenstein, 1934-1937 ». In *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy*, édité par K. T. Fann, Repr. [d. Ausg.] 1967. New Jersey: Humanities Press, 1978.

Wittgenstein, Ludwig. *Carnets 1914-1916*. Édité par Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe et Georg Henrik von Wright. Traduit par Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, 1971.

———. *Correspondance philosophique*. Traduit par Elisabeth Rigal. Paris: Gallimard, 2015.

———. *Cours sur la philosophie de la psychologie: Cambridge 1946-1947*. Édité par Peter Thomas Geach. Traduit par Elisabeth Rigal. Mauvezin: Ed. T.E.R., 2001.

———. *Cours Sur Les Fondements Des Mathématiques: Cambridge, 1939*. Édité par Cora Diamond. Traduit par Élisabeth Rigal. TER Bilingue. Mauvezin: Éd. TER, 1995.

———. *De la certitude*. Traduit par Danièle Moyal-Sharrock, 2016.

———. *Fiches*. Traduit par Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal. Paris: Gallimard, 2008.

———. *Grammaire philosophique*. Édité par Rush Rhees. Traduit par Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard, 2001.

———. *Le cahier bleu et le cahier brun*. Traduit par Marc Goldberg et Jérôme Sackur. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1996.

———. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse: suivies de Conférences sur l'éthique*. Édité par Cyril Barrett. Traduit par Jacques Fauve. Paris: Gallimard, 1992.

———. *Les cours de Cambridge 1930-1932*. Édité par Henry Desmond Pritchard Lee. Traduit par Elisabeth Rigal. Mauvezin (France, Gers): Trans-Europ-Repress, 1988.

———. *Les cours de Cambridge 1932-1935*. Édité par Alice Ambrose et Margaret Macdonald. Traduit par Élisabeth Rigal. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992.

———. *Ludwig Wittgenstein: public and private occasions*. Édité par James Carl Klagge et Alfred Nordmann. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

———. « Notes on Logic ». Édité par Harry T. Costello. *The Journal of Philosophy* 54, n° 9 (1957): 230-45. <https://doi.org/10.2307/2021898>.

———. *Philosophica I - Philosophie (TS 213, § 86-93) - G.E. Moore, les cours de Wittgenstein (1930-1933)*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Mauvezin: Trans-European-Repress, 1997.

———. *Philosophica III - Conférence sur l'éthique - Remarques sur le rameau d'or de Frazer - Cours sur la liberté de la volonté*. Traduit par Jean-Pierre Cometti, Gérard Granel, et Élisabeth Rigal. Mauvezin: Ed. TER, 2001.

———. *Quelques remarques sur la forme logique*. Traduit par Elisabeth Rigal. Mauvezin: Trans-Europ-repress, 1985.

———. *Recherches philosophiques*. Traduit par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, et Élisabeth Rigal. Paris: Gallimard, 2014.

———. *Remarques mêlées*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Paris: Flammarion, 2002.

———. *Remarques philosophiques*. Édité par Rush Rhees. Traduit par Jacques Fauve. Collection Tel 89. Paris: Gallimard, 1996.

———. *Remarques sur les fondements des mathématiques*. Édité par G. E. M Anscombe, Rush Rhees, et G. H. von Wright. Traduit par Marie-Anne Lescourret. Paris: Gallimard, 1983.

———. « Some Remarks on Logical Form ». *Aristotelian Society Supplementary Volume* 9, n° 1 (15 juillet 1929): 162-71. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/9.1.162>.

———. *The Big Typescript, TS. 213*. Édité par C. Grant Luckhardt et Maximilian Aue. German-English scholar's ed. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.

———. *Tractatus logico-philosophicus*. Traduit par Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, 2002.

———. *Tractatus logico-philosophicus*. Édité par Sandra Laugier. Traduit par Christiane Chauviré et Sabine Plaud. Garnier-Flammarion. Paris, 2021.

———. « Wittgenstein's Nachlass the Bergen Electronic Edition. » Oxford [u.a.: Oxford Univ. Press [u.a., 2000.

Wittgenstein, Ludwig, et Friedrich Waismann. *Wittgenstein et le cercle de Vienne*. Édité par Brian McGuinness. Traduit par Gérard Granel. Mauvezin: TER. Trans-Europe-Repress, 1991.

Wolff, Francis. *Dire le monde*. Paris: PUF, 2014.

———. *Pourquoi la musique?* Paris: Fayard, 2015.

Wölfflin, Heinrich. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*. Traduit par Claire Raymond et Marcel Raymond. Marseille: Parenthèses, 2017.



## Index

### A

Ajustement, - 18 -, - 217 -, - 308 -, - 464 -, - 465 -, - 475 -  
Aristophane, - 25 -, - 232 -, - 290 -  
Aristote, - 25 -, - 27 -, - 30 -, - 53 -, - 54 -, - 60 -, - 66 -, -  
80 -, - 85 -, - 88 -, - 90 -, - 99 -, - 113 -, - 121 -, - 123 -  
, - 125 -, - 127 -, - 128 -, - 130 -, - 147 -, - 207 -, - 208  
, - 209 -, - 210 -, - 211 -, - 212 -, - 213 -, - 214 -, - 215  
, - 216 -, - 224 -, - 232 -, - 245 -, - 296 -, - 306 -, - 335  
, - 359 -, - 388 -, - 478 -, - 483 -, - 489 -  
Atomisme, - 11 -, - 77 -, - 417 -, - 418 -, - 420 -, - 421 -, -  
422 -  
Augustin (conception augustinienne), - 61 -, - 62 -, - 63 -,  
- 80 -, - 81 -, - 170 -, - 296 -, - 326 -, - 327 -  
Austin, John L., - 210 -, - 216 -, - 217 -, - 218 -, - 219 -, -  
218 -, - 219 -, - 220 -, - 225 -, - 260 -, - 346 -, - 384 -, -  
415 -, - 421 -, - 479 -

### B

Benoist, Jocelyn, - 7 -, - 19 -, - 22 -, - 207 -, - 442 -, - 459  
, - 465 -, - 466 -, - 467 -, - 468 -, - 469 -, - 479 -, - 483  
-  
Biesenbach, Hans, - 62 -, - 479 -  
Bouveresse, Jacques, - 43 -, - 44 -, - 46 -, - 120 -, - 121 -, -  
122 -, - 123 -, - 124 -, - 126 -, - 127 -, - 128 -, - 145 -, -  
148 -, - 163 -, - 257 -, - 275 -, - 314 -, - 449 -, - 453 -, -  
479 -, - 482 -, - 484 -, - 485 -

### C

Carnap, Rudolf, - 29 -, - 31 -, - 32 -, - 33 -, - 34 -, - 35 -, -  
36 -, - 37 -, - 38 -, - 39 -, - 40 -, - 41 -, - 43 -, - 82 -, -  
87 -, - 128 -, - 185 -, - 206 -, - 217 -, - 270 -, - 480 -  
Cavell, Stanley, - 92 -, - 162 -, - 183 -, - 184 -, - 222 -, -  
312 -, - 470 -, - 471 -, - 472 -, - 480 -, - 481 -  
Cicéron, - 232 -, - 296 -  
Convention, - 2 -, - 3 -, - 11 -, - 15 -, - 46 -, - 48 -, - 71 -, -  
109 -, - 157 -, - 376 -, - 377 -, - 379 -, - 383 -, - 412 -, -  
413 -, - 414 -, - 415 -, - 419 -, - 446 -, - 449 -, - 451 -, -  
453 -, - 454 -, - 455 -, - 459 -, - 460 -, - 461 -, - 462 -, -  
465 -, - 467 -, - 468 -, - 470 -, - 471 -, - 472 -, - 477 -  
Conventionnalisme, - 11 -, - 46 -, - 50 -, - 59 -, - 79 -, - 317  
, - 329 -, - 380 -, - 382 -, - 388 -, - 390 -, - 393 -, - 396  
, - 406 -, - 411 -, - 412 -, - 414 -, - 419 -, - 438 -, - 446  
, - 447 -, - 451 -, - 452 -, - 453 -, - 454 -, - 455 -, - 457  
, - 465 -, - 467 -, - 469 -

### D

Descartes, René, - 100 -, - 118 -, - 124 -, - 129 -, - 146 -, -  
201 -, - 222 -, - 351 -, - 481 -  
Descombes, Vincent, - 54 -, - 55 -, - 112 -, - 482 -  
Dialectique, - 10 -, - 11 -, - 17 -, - 42 -, - 50 -, - 52 -, - 105  
, - 112 -, - 146 -, - 153 -, - 212 -, - 213 -, - 215 -, - 215  
, - 248 -, - 251 -, - 255 -, - 260 -, - 262 -, - 299 -, - 300  
, - 301 -, - 303 -, - 321 -, - 331 -, - 335 -, - 336 -, - 337  
, - 338 -, - 339 -, - 341 -, - 342 -, - 343 -, - 344 -, - 357  
, - 358 -, - 359 -, - 363 -, - 364 -, - 365 -, - 367 -, - 371

-, - 391 -, - 392 -, - 464 -, - 473 -, - 475 -, - 476 -, - 477  
, - 482 -, - 484 -

Dogmatisme, - 2 -, - 17 -, - 19 -, - 65 -, - 76 -, - 112 -, - 113  
, - 114 -, - 175 -, - 177 -, - 238 -, - 239 -, - 302 -, - 312  
, - 325 -, - 359 -, - 474 -, - 477 -

Dostoïevski, - 204 -

### E

Élément, - 63 -, - 71 -, - 75 -, - 81 -, - 131 -, - 210 -, - 224  
, - 226 -, - 240 -, - 241 -, - 244 -, - 302 -, - 309 -, - 317  
, - 321 -, - 340 -, - 345 -, - 350 -, - 356 -, - 357 -, - 367  
, - 401 -, - 403 -, - 410 -, - 418 -, - 428 -

Esthétique, - 2 -, - 6 -, - 23 -, - 94 -, - 164 -, - 168 -, - 199 -  
, - 208 -, - 261 -, - 272 -, - 289 -, - 352 -, - 432 -, - 433  
, - 435 -, - 442 -, - 489 -, - 491 -

Éthique, - 6 -, - 11 -, - 50 -, - 53 -, - 77 -, - 88 -, - 89 -, - 90  
, - 99 -, - 121 -, - 160 -, - 164 -, - 165 -, - 168 -, - 175 -  
, - 267 -, - 270 -, - 272 -, - 273 -, - 275 -, - 280 -, - 289  
, - 347 -, - 352 -, - 416 -, - 431 -, - 432 -, - 433 -, - 434  
, - 460 -, - 482 -, - 486 -, - 491 -, - 492 -

### F

Flaubert, Gustave, - 235 -, - 236 -, - 237 -, - 483 -  
Frankfurt, Harry, - 27 -, - 145 -, - 483 -, - 489 -

### H

Harmonie, - 58 -, - 77 -, - 164 -, - 176 -, - 182 -, - 204 -, -  
272 -, - 273 -, - 295 -, - 422 -, - 434 -, - 438 -, - 465 -  
Heidegger, Martin, - 32 -, - 34 -, - 35 -, - 160 -, - 172 -, -  
256 -, - 306 -

Histoire de la philosophie, - 42 -, - 49 -, - 50 -, - 64 -, - 112  
, - 116 -, - 117 -, - 118 -, - 120 -, - 121 -, - 122 -, - 124  
, - 126 -, - 131 -, - 132 -, - 134 -, - 135 -, - 136 -, - 140  
, - 141 -, - 142 -, - 143 -, - 146 -, - 148 -, - 163 -, - 197  
, - 199 -, - 200 -, - 204 -, - 208 -, - 214 -, - 235 -, - 240  
, - 259 -, - 275 -, - 279 -, - 287 -, - 306 -, - 314 -, - 349  
, - 350 -, - 367 -, - 379 -, - 416 -, - 458 -, - 476 -, - 480  
, - 482 -, - 484 -, - 485 -, - 487 -, - 489 -, - 490 -, - 492  
-

Historicisme, - 44 -, - 117 -, - 118 -, - 119 -, - 121 -, - 122  
, - 128 -, - 131 -, - 134 -, - 135 -, - 136 -, - 137 -, - 138  
, - 140 -, - 141 -, - 142 -, - 143 -, - 144 -

### I

Idéalisme, - 9 -, - 18 -, - 19 -, - 30 -, - 49 -, - 108 -, - 109 -  
, - 147 -, - 172 -, - 173 -, - 177 -, - 180 -, - 181 -, - 183  
, - 274 -, - 386 -, - 387 -, - 467 -, - 468 -, - 477 -, - 478  
, - 479 -

Infalsifiabilité, - 364 -, - 397 -

Isomorphisme, - 56 -, - 267 -, - 346 -, - 355 -, - 419 -, - 420  
, - 422 -, - 438 -

### K

Kant, Emmanuel, - 24 -, - 27 -, - 43 -, - 50 -, - 68 -, - 118 -  
, - 127 -, - 146 -, - 147 -, - 173 -, - 174 -, - 176 -, - 177  
, - 178 -, - 180 -, - 183 -, - 193 -, - 207 -, - 306 -, - 351  
, - 369 -, - 442 -, - 453 -, - 485 -, - 487 -, - 490 -

kantien, - 19 -, - 30 -, - 147 -, - 174 -, - 177 -, - 178 -, - 180  
, - 181 -, - 183 -, - 201 -, - 235 -

Kénologie, - 27 -, - 33 -, - 36 -, - 214 -

Kierkegaard, Søren, - 61 -, - 66 -, - 74 -, - 89 -, - 160 -, - 222 -, - 238 -, - 280 -, - 283 -, - 284 -, - 347 -, - 481 -, - 486 -

## L

Lecture austère/résolue, - 10 -, - 92 -, - 114 -, - 248 -, - 254 -, - 274 -, - 275 -, - 277 -, - 280 -, - 281 -, - 282 -, - 283 -, - 284 -, - 285 -, - 286 -, - 287 -, - 288 -, - 294 -, - 365 -, - 428 -

Leibniz, G.W., - 13 -, - 32 -, - 35 -, - 124 -, - 222 -, - 481 -

Lexis, - 10 -, - 199 -, - 206 -, - 209 -, - 210 -, - 211 -, - 212 -, - 213 -, - 214 -, - 215 -, - 216 -, - 217 -, - 221 -, - 223 -, - 286 -, - 346 -, - 483 -

Logos, - 10 -, - 25 -, - 112 -, - 130 -, - 134 -, - 193 -, - 194 -, - 195 -, - 196 -, - 209 -, - 210 -, - 250 -, - 251 -, - 253 -, - 254 -, - 255 -, - 260 -, - 261 -, - 263 -, - 264 -, - 295 -, - 301 -, - 303 -, - 335 -, - 337 -, - 338 -, - 350 -, - 358 -, - 359 -, - 361 -, - 363 -, - 364 -, - 369 -, - 371 -, - 381 -, - 382 -, - 392 -, - 393 -, - 410 -, - 412 -, - 415 -, - 425 -, - 428 -, - 475 -, - 489 -

## M

Mathématiques, - 15 -, - 25 -, - 26 -, - 54 -, - 59 -, - 60 -, - 94 -, - 122 -, - 138 -, - 194 -, - 307 -, - 449 -, - 451 -

Métaphysique, - 15 -, - 19 -, - 21 -, - 24 -, - 27 -, - 29 -, - 30 -, - 31 -, - 32 -, - 33 -, - 35 -, - 36 -, - 40 -, - 53 -, - 54 -, - 56 -, - 76 -, - 90 -, - 110 -, - 114 -, - 123 -, - 131 -, - 149 -, - 152 -, - 153 -, - 163 -, - 175 -, - 176 -, - 180 -, - 201 -, - 266 -, - 270 -, - 272 -, - 275 -, - 287 -, - 312 -, - 358 -, - 386 -, - 435 -, - 445 -, - 460 -, - 466 -, - 476 -, - 480 -, - 486 -

## N

Non-sens, - 10 -, - 22 -, - 24 -, - 31 -, - 33 -, - 35 -, - 37 -, - 38 -, - 42 -, - 84 -, - 92 -, - 141 -, - 160 -, - 161 -, - 167 -, - 168 -, - 169 -, - 188 -, - 192 -, - 208 -, - 217 -, - 262 -, - 264 -, - 266 -, - 268 -, - 269 -, - 270 -, - 271 -, - 272 -, - 274 -, - 275 -, - 276 -, - 277 -, - 278 -, - 280 -, - 281 -, - 282 -, - 283 -, - 285 -, - 286 -, - 287 -, - 293 -, - 345 -, - 346 -, - 347 -, - 355 -, - 365 -, - 374 -, - 382 -, - 428 -, - 460 -, - 461 -, - 486 -

## P

Poincaré, Henri, - 453 -, - 488 -

Profondeur, - 2 -, - 13 -, - 65 -, - 73 -, - 103 -, - 153 -, - 189 -, - 224 -, - 268 -, - 274 -, - 281 -, - 293 -, - 294 -, - 333 -, - 382 -, - 442 -, - 472 -

Progrès, - 9 -, - 81 -, - 82 -, - 83 -, - 84 -, - 86 -, - 91 -, - 93 -, - 105 -, - 121 -, - 124 -, - 125 -, - 126 -, - 152 -, - 154 -, - 201 -, - 236 -, - 280 -, - 347 -

## Q

Quine, Willard Van Orman, - 36 -, - 38 -, - 39 -, - 40 -, - 56 -, - 488 -

## R

Réalisme, - 18 -, - 19 -, - 21 -, - 49 -, - 172 -, - 177 -, - 181 -, - 386 -, - 392 -, - 452 -, - 459 -, - 468 -, - 488 -

Réaliste, - 2 -, - 18 -, - 19 -, - 20 -, - 21 -, - 43 -, - 54 -, - 57 -, - 103 -, - 172 -, - 204 -, - 266 -, - 278 -, - 368 -, - 369

-, - 371 -, - 383 -, - 386 -, - 387 -, - 416 -, - 421 -, - 447 -, - 467 -, - 474 -, - 475 -, - 477 -, - 482 -

Réalité/Réel, - 8 -, - 13 -, - 14 -, - 18 -, - 19 -, - 20 -, - 21 -, - 22 -, - 23 -, - 26 -, - 27 -, - 28 -, - 30 -, - 32 -, - 36 -, - 37 -, - 39 -, - 43 -, - 54 -, - 55 -, - 56 -, - 57 -, - 58 -, - 59 -, - 60 -, - 73 -, - 77 -, - 79 -, - 81 -, - 82 -, - 99 -, - 106 -, - 109 -, - 118 -, - 119 -, - 120 -, - 121 -, - 123 -, - 126 -, - 133 -, - 139 -, - 140 -, - 142 -, - 144 -, - 146 -, - 157 -, - 160 -, - 161 -, - 163 -, - 164 -, - 166 -, - 167 -, - 169 -, - 172 -, - 173 -, - 175 -, - 176 -, - 179 -, - 182 -, - 186 -, - 192 -, - 194 -, - 196 -, - 198 -, - 204 -, - 207 -, - 214 -, - 216 -, - 224 -, - 229 -, - 228 -, - 230 -, - 251 -, - 253 -, - 259 -, - 260 -, - 263 -, - 266 -, - 269 -, - 272 -, - 273 -, - 274 -, - 276 -, - 282 -, - 309 -, - 312 -, - 316 -, - 317 -, - 318 -, - 319 -, - 320 -, - 321 -, - 322 -, - 325 -, - 328 -, - 332 -, - 335 -, - 346 -, - 349 -, - 359 -, - 362 -, - 363 -, - 370 -, - 372 -, - 374 -, - 377 -, - 380 -, - 381 -, - 383 -, - 384 -, - 385 -, - 386 -, - 387 -, - 388 -, - 389 -, - 390 -, - 391 -, - 392 -, - 395 -, - 399 -, - 401 -, - 402 -, - 403 -, - 411 -, - 415 -, - 418 -, - 419 -, - 420 -, - 421 -, - 422 -, - 424 -, - 425 -, - 426 -, - 428 -, - 429 -, - 434 -, - 436 -, - 437 -, - 438 -, - 442 -, - 443 -, - 444 -, - 445 -, - 446 -, - 447 -, - 449 -, - 451 -, - 452 -, - 453 -, - 454 -, - 455 -, - 456 -, - 457 -, - 459 -, - 465 -, - 466 -, - 468 -, - 469 -, - 470 -, - 471 -, - 472 -, - 474 -, - 475 -, - 476 -, - 479 -, - 483 -, - 491 -

Relativisme, - 2 -, - 11 -, - 19 -, - 24 -, - 58 -, - 125 -, - 128 -, - 134 -, - 140 -, - 143 -, - 173 -, - 180 -, - 202 -, - 218 -, - 251 -, - 317 -, - 381 -, - 383 -, - 395 -, - 449 -, - 451 -, - 461 -

Rhétorique, - 2 -, - 10 -, - 13 -, - 41 -, - 46 -, - 135 -, - 139 -, - 164 -, - 193 -, - 198 -, - 199 -, - 202 -, - 206 -, - 207 -, - 206 -, - 207 -, - 208 -, - 211 -, - 212 -, - 215 -, - 216 -, - 215 -, - 219 -, - 224 -, - 230 -, - 235 -, - 259 -, - 291 -, - 301 -, - 346 -, - 354 -, - 370 -, - 372 -, - 403 -, - 483 -

Russell, Bertrand, - 16 -, - 54 -, - 56 -, - 61 -, - 62 -, - 87 -, - 88 -, - 102 -, - 167 -, - 217 -, - 270 -, - 271 -, - 272 -, - 281 -, - 282 -, - 283 -, - 315 -, - 367 -, - 429 -, - 489 -

## S

Scepticisme, - 10 -, - 19 -, - 118 -, - 175 -, - 176 -, - 245 -, - 254 -, - 266 -, - 470 -, - 481 -, - 487 -

Schlick, Moritz, - 164 -, - 184 -, - 306 -, - 416 -

Sens, - 4 -, - 8 -, - 9 -, - 10 -, - 15 -, - 17 -, - 18 -, - 19 -, - 20 -, - 21 -, - 22 -, - 23 -, - 24 -, - 25 -, - 26 -, - 27 -, - 28 -, - 30 -, - 31 -, - 32 -, - 33 -, - 35 -, - 36 -, - 37 -, - 38 -, - 40 -, - 41 -, - 42 -, - 45 -, - 46 -, - 48 -, - 51 -, - 52 -, - 54 -, - 55 -, - 56 -, - 57 -, - 59 -, - 60 -, - 64 -, - 65 -, - 65 -, - 69 -, - 73 -, - 75 -, - 76 -, - 79 -, - 80 -, - 84 -, - 88 -, - 90 -, - 92 -, - 95 -, - 96 -, - 97 -, - 98 -, - 101 -, - 102 -, - 103 -, - 107 -, - 108 -, - 110 -, - 112 -, - 114 -, - 117 -, - 119 -, - 120 -, - 121 -, - 124 -, - 126 -, - 127 -, - 128 -, - 129 -, - 132 -, - 136 -, - 137 -, - 138 -, - 140 -, - 141 -, - 143 -, - 145 -, - 146 -, - 147 -, - 148 -, - 149 -, - 150 -, - 151 -, - 153 -, - 154 -, - 155 -, - 156 -, - 157 -, - 158 -, - 159 -, - 160 -, - 161 -, - 162 -, - 163 -, - 164 -, - 166 -, - 167 -, - 168 -, - 169 -, - 171 -, - 173 -, - 174 -, - 175 -, - 177 -, - 178 -, - 179 -, - 180 -, - 181 -, - 182 -, - 183 -, - 184 -, - 185 -, - 186 -, - 187 -, - 188 -, - 192 -, - 193 -, - 194 -, - 197 -, - 198 -, - 204 -, - 205 -, - 206 -, - 207 -, - 208 -, - 210 -, - 211 -, - 213 -, - 214 -, - 215 -, - 216 -, - 217 -, - 219 -, - 220 -, - 224 -, - 229 -, - 232 -, - 233 -, - 235 -, - 241 -, - 242 -, - 245 -, - 246 -, - 247 -, - 249 -, - 255 -, - 262 -, - 263 -, - 264 -, - 266 -, - 267 -, - 268 -, - 269 -, - 270 -, - 271 -, - 272 -, - 273 -, -

274 -, - 275 -, - 276 -, - 277 -, - 278 -, - 279 -, - 280 -, -  
281 -, - 282 -, - 283 -, - 285 -, - 286 -, - 287 -, - 288 -, -  
293 -, - 294 -, - 298 -, - 299 -, - 300 -, - 310 -, - 313 -, -  
317 -, - 319 -, - 323 -, - 324 -, - 327 -, - 338 -, - 340 -, -  
341 -, - 344 -, - 345 -, - 346 -, - 347 -, - 348 -, - 349 -, -  
352 -, - 354 -, - 355 -, - 359 -, - 361 -, - 362 -, - 364 -, -  
365 -, - 367 -, - 368 -, - 370 -, - 372 -, - 374 -, - 377 -, -  
379 -, - 380 -, - 381 -, - 382 -, - 387 -, - 388 -, - 389 -, -  
390 -, - 392 -, - 393 -, - 396 -, - 397 -, - 398 -, - 399 -, -  
402 -, - 403 -, - 405 -, - 408 -, - 409 -, - 411 -, - 415 -, -  
416 -, - 417 -, - 418 -, - 419 -, - 420 -, - 421 -, - 422 -, -  
424 -, - 427 -, - 428 -, - 429 -, - 430 -, - 432 -, - 433 -, -  
434 -, - 436 -, - 439 -, - 441 -, - 442 -, - 443 -, - 444 -, -  
445 -, - 448 -, - 450 -, - 451 -, - 452 -, - 453 -, - 454 -, -  
455 -, - 456 -, - 459 -, - 460 -, - 461 -, - 463 -, - 464 -, -  
465 -, - 466 -, - 469 -, - 470 -, - 474 -, - 475 -, - 476 -, -  
483 -, - 486 -, - 488 -

Spinoza, Baruch, - 265 -

Style, - 9 -, - 10 -, - 15 -, - 16 -, - 17 -, - 45 -, - 46 -, - 65 -,  
- 66 -, - 70 -, - 73 -, - 83 -, - 91 -, - 98 -, - 100 -, - 101 -,  
-, - 103 -, - 104 -, - 105 -, - 106 -, - 111 -, - 118 -, - 130  
-, - 135 -, - 136 -, - 138 -, - 186 -, - 192 -, - 193 -, - 199  
-, - 200 -, - 203 -, - 205 -, - 206 -, - 208 -, - 209 -, - 211  
-, - 213 -, - 214 -, - 219 -, - 221 -, - 223 -, - 230 -, - 236  
-, - 239 -, - 241 -, - 243 -, - 245 -, - 248 -, - 251 -, - 256  
-, - 257 -, - 264 -, - 267 -, - 292 -, - 301 -, - 302 -, - 303  
-, - 308 -, - 313 -, - 320 -, - 324 -, - 345 -, - 346 -, - 347  
-, - 348 -, - 349 -, - 372 -, - 374 -, - 394 -, - 431 -, - 474  
-, - 477 -, - 484 -, - 490 -

Syntaxe logique, - 8 -, - 31 -, - 32 -, - 33 -, - 35 -, - 36 -, -  
37 -, - 38 -, - 40 -, - 41 -, - 46 -, - 206 -, - 278 -, - 282 -,  
-, - 443 -

## T

Thérapie, - 57 -, - 84 -, - 145 -, - 153 -, - 279 -, - 282 -, -  
287 -, - 311 -, - 317 -, - 370 -

Traduction, - 5 -, - 6 -, - 8 -, - 63 -, - 64 -, - 66 -, - 67 -, -  
68 -, - 86 -, - 101 -, - 132 -, - 135 -, - 159 -, - 160 -, -  
166 -, - 175 -, - 176 -, - 196 -, - 209 -, - 250 -, - 281 -, -  
284 -, - 310 -, - 311 -, - 323 -, - 348 -, - 365 -, - 389 -, -  
392 -, - 397 -, - 410 -, - 419 -, - 425 -, - 464 -, - 467 -

Transcendantal, - 9 -, - 18 -, - 30 -, - 147 -, - 172 -, - 173 -,  
-, - 175 -, - 177 -, - 180 -, - 181 -, - 182 -, - 183 -, - 235  
-

Turing, Alan, - 15 -, - 59 -, - 307 -, - 308 -, - 316 -

## V

Vérification, - 18 -, - 158 -, - 172 -, - 321 -, - 334 -, - 336 -,  
-, - 337 -, - 339 -, - 363 -, - 364 -, - 391 -

Vérité (vrai), - 10 -, - 11 -, - 15 -, - 22 -, - 24 -, - 26 -, - 28  
-, - 32 -, - 34 -, - 36 -, - 38 -, - 39 -, - 41 -, - 46 -, - 54 -,  
-, - 59 -, - 60 -, - 66 -, - 70 -, - 71 -, - 72 -, - 76 -, - 80 -, -  
91 -, - 102 -, - 106 -, - 114 -, - 119 -, - 120 -, - 121 -, -  
122 -, - 126 -, - 127 -, - 128 -, - 132 -, - 136 -, - 141 -, -  
143 -, - 148 -, - 154 -, - 169 -, - 173 -, - 176 -, - 178 -, -  
179 -, - 186 -, - 199 -, - 203 -, - 207 -, - 213 -, - 218 -, -  
220 -, - 222 -, - 224 -, - 229 -, - 230 -, - 233 -, - 238 -, -  
243 -, - 244 -, - 246 -, - 247 -, - 249 -, - 252 -, - 257 -, -  
261 -, - 262 -, - 263 -, - 264 -, - 266 -, - 267 -, - 269 -, -  
273 -, - 276 -, - 279 -, - 280 -, - 283 -, - 287 -, - 299 -, -  
301 -, - 303 -, - 311 -, - 312 -, - 320 -, - 332 -, - 341 -, -  
342 -, - 343 -, - 344 -, - 353 -, - 355 -, - 359 -, - 361 -, -  
362 -, - 363 -, - 364 -, - 369 -, - 370 -, - 374 -, - 379 -, -  
380 -, - 381 -, - 382 -, - 391 -, - 392 -, - 394 -, - 398 -, -  
400 -, - 401 -, - 406 -, - 410 -, - 413 -, - 414 -, - 415 -, -  
418 -, - 420 -, - 421 -, - 424 -, - 425 -, - 426 -, - 427 -, -  
428 -, - 430 -, - 436 -, - 449 -, - 450 -, - 451 -, - 453 -, -  
454 -, - 455 -, - 458 -, - 461 -, - 462 -, - 463 -, - 464 -, -  
469 -, - 470 -, - 474 -, - 475 -, - 480 -, - 483 -