



**HAL**  
open science

# Wittgenstein et l'héritage de Schopenhauer : de la contemplation du monde à l'expression de la vie

Ariane Monteil

► **To cite this version:**

Ariane Monteil. Wittgenstein et l'héritage de Schopenhauer : de la contemplation du monde à l'expression de la vie. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015. Français. NNT : 2015PA040072 . tel-04266736

**HAL Id: tel-04266736**

**<https://theses.hal.science/tel-04266736v1>**

Submitted on 31 Oct 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 IV – SORBONNE**

**ÉCOLE DOCTORALE 5 – CONCEPTS ET LANGAGES**

**T H È S E**

pour obtenir le grade de  
**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE**

Discipline : PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue

PAR

**Ariane MONTEIL**

le 29 juin 2015

**WITTGENSTEIN**

**ET L'HÉRITAGE DE SCHOPENHAUER**

*De la contemplation du monde à l'expression de la vie*

**Sous la direction de :**

M. Daniel ANDLER – Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

**Membres du Jury :**

Mr. Daniel ANDLER – Professeur, Université Paris IV- Sorbonne (Directeur de recherches)  
Mr. Christian BONNET – Professeur, Université Paris I- Panthéon Sorbonne  
Mr. Christophe BOURIAU – Professeur, Université de Lorraine (Rapporteur)  
Mr. Jean-Pierre COMETTI – Professeur, Université d'Aix-Marseille  
Mr. Allan JANIK – Professeur, Université d'Innsbruck (Rapporteur)

*À ma mère,*

*Michèle Monteil*

*En mémoire de mon grand-père,*

*René Monteil*

*À celles et ceux qui furent là.*

Je tiens à remercier,

**Madame le Professeur Melika Ouelbani** sous la direction de laquelle cette thèse a été commencée, alors qu'elle était enseignante invitée à Paris IV-Sorbonne,

**Monsieur le Professeur Daniel Andler** qui en a repris la direction et l'a conduite à son terme,

**Monsieur le Professeur Allan Janik** pour ses conseils avisés et ses encouragements.

Je remercie également,

**Monsieur Franz Dolveck** pour sa relecture attentive de ce travail,

**Madame Marie Llado** qui a traduit les extraits de la correspondance de Schopenhauer éditée en espagnol,

**Monsieur Émile Thalabard** qui s'est amicalement proposé pour traduire en anglais le résumé de la thèse.

Je remercie enfin,

**Madame Michèle Monteil** qui a vérifié les traductions de l'allemand, relu l'ensemble, et sans qui, au fond, ce travail ne serait pas.

# TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES ABRÉVIATIONS.....	7
AVANT-PROPOS.....	9
CHAPITRE I.....	14
UNE HISTOIRE D'HÉRITAGE .....	14
A ) Les circonstances de la transmission du patrimoine .....	14
1) Circonstances particulières : les contacts directs de Wittgenstein avec la pensée et l'œuvre de Schopenhauer.....	16
2) Circonstances générales : la réception de Schopenhauer dans le monde de Wittgenstein ....	23
B) Les arrières-plans non philosophiques de la rencontre.....	33
1) Génies et prophètes d'une culture en déclin.....	33
2) Un juif sans tradition et sans loi .....	38
3) Contemplation et détachement .....	48
C) État des recherches .....	54
1) Quelques difficultés.....	54
2) L'apport des travaux récents les plus significatifs.....	56
a) E.-M. Lange et la forme de la philosophie, 1989 : .....	57
b) J.-S. Clegg et la question du génie, 1994 : .....	58
c) H.-J. Glock, un inventaire systématique des thèmes en discussion, 1999 :.....	59
d) A. Janik et l'accent sur la seconde philosophie de Wittgenstein, 2006 :.....	63
3) Notre propos .....	66
CHAPITRE II.....	71
ENTRÉE EN PHILOSOPHIE : .....	71
« LE MONDE EST MON MONDE » .....	71
A) Le monde tel que l'a trouvé Arthur Schopenhauer .....	74
1) La recherche causale, racine de la représentation phénoménale .....	74
2) La division du sujet et de l'objet, forme commune de la représentation phénoménale.....	77
3) L'entendement, maître d'œuvre de la représentation .....	82
B) L'héritage néo-kantien de Schopenhauer : du <i>Principe de raison suffisante</i> à la forme logique de la proposition.....	91
1) Critique de la connaissance et « Police des frontières » : vers la chose en soi.....	93
2) Le projet du <i>Tractatus</i> est-il kantien ou schopenhauerien ?.....	100
3) La forme logique et la requête de la détermination du sens .....	112
C) Wittgenstein et le « nœud du monde » schopenhauerien .....	127

1) Vivre ou connaître, le dilemme du sujet schopenhauerien.....	128
2) La critique du sujet schopenhauerien de la connaissance dans le <i>Tractatus</i> et les <i>Carnets</i> : première approche du solipsisme .....	135
3) La critique de la volonté schopenhauerienne dans les <i>Carnets</i> : seconde approche du solipsisme .....	146
CHAPITRE III .....	159
L' EXPÉRIENCE DES LIMITES.....	159
CHEZ L'ARTISTE, LE FOU ET LE PHILOSOPHE .....	159
A) La représentation considérée hors du <i>Principe de raison</i> : expérience esthétique et connaissance objective .....	163
1) Du côté du sujet.....	164
2) Du côté de l'objet .....	173
B) Génie, folie et philosophie : les formes et les symptômes du vécu solipsiste .....	184
1) Le cas d'Otto Weininger .....	184
2) Le cas de Giorgio de Chirico : <i>Stimmung</i> et art métaphysique .....	188
3) Connaissance et conscience de soi dans l'expérience de l'artiste et du philosophe .....	201
4) Panorama de la symptomatologie du solipsisme.....	213
C) Thérapeutique du solipsisme : du jeu de la pensée au jeu de langage.....	224
1) La philosophie du joueur d'échecs.....	224
2) Le philosophe qui parle pour ne rien dire.....	231
3) Une maladie de l'auto-justification .....	241
CHAPITRE IV.....	251
LES FORMES DE VIE DU PHILOSOPHE.....	251
A) Monologue intérieur et forme de vie de la modernité .....	256
1) Le monde tel que l'a trouvé Ludwig Wittgenstein .....	258
2) De l'encéphaloscopie à la naissance du monologue intérieur : plongée dans la tête d'un homme.....	271
B) La fin de la représentation .....	277
1) L'intuition musicale de la volonté chez Schopenhauer.....	279
2) L'autonomie de la musique et de la grammaire .....	288
a) Tautologies musicales .....	289
b) Critères de compréhension .....	293
c) La thérapie grammaticale des métaphores de l'intériorité .....	299
C) Les formes de vie prennent soin d'elles-mêmes.....	303
1) L'arrière-plan des jeux de langage : éducation et dressage .....	307

2) La thérapie philosophique comme combat : doutes, révolte et apaisement .....	317
a) Sophistication des jeux de langages scientifiques et vertus de la vision synoptique.....	317
b) Le combat du philosophe pour la sécurité de l'esprit humain .....	324
CHAPITRE V.....	333
UNE QUESTION DE VOLONTÉ.....	333
A) La naturalisation de la pensée et du langage de Schopenhauer à Wittgenstein.....	334
1) Le processus de naturalisation par la volonté schopenhauerienne .....	336
2) La rencontre de la méthode empirique et de l'analyse conceptuelle .....	341
B) Volonté et conscience.....	351
1) Wittgenstein et l'héritage freudien de Schopenhauer.....	353
2) Intuition et cognition inconsciente .....	363
a) La créativité intellectuelle : entre invention scientifique et intuition esthétique .....	363
b) Les processus inconscients de la créativité .....	368
c) Le rôle de la volonté dans la vision créative .....	373
C) Le philosophe est-il maître de la volonté ?.....	380
1) L'expérience de l'influence et la grammaire des processus volontaires .....	381
2) La thérapie philosophique, ou la mise en scène de la liberté du sujet de la volonté .....	391
ANNEXE 1 .....	399
Arthur Schopenhauer .....	399
<i>Le miracle de la tête de chou</i> (manuscrit posthume 1830).....	399
ANNEXE 2 .....	400
Caspar David Friedrich.....	400
<i>Le moine au bord de la mer</i> 1809.....	400
ANNEXE 3 .....	401
Arthur Schopenhauer .....	401
<i>Pensées concernant l'intellect.</i> .....	401
BIBLIOGRAPHIE.....	402
Sources principales.....	402
Sources complémentaires .....	405
Travaux.....	408
Référence iconographique .....	414

## TABLE DES ABRÉVIATIONS

### Œuvres de Schopenhauer

- AS *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, PUF, 2006.
- FM *Le fondement de la morale*, Paris, Aubier, 1978.
- LA *Essai sur le libre-arbitre*, Paris, Rivages, 1992.
- MVR *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, PUF, 2009.
- PP *Parerga et paralipomena*. L'édition utilisée est précisée pour chaque note.
- QR *De la quadruple racine du Principe de raison suffisante*, tr. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1991.
- VC *Textes sur la vue et sur les couleurs*, Paris, Vrin, 1986.
- VN *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1969.

Arthur Schopenhauer est identifié dans les notes de bas de page par ses initiales A.S.

### Œuvres de Wittgenstein

- BT *The Big Typescript, = TS 213*, publié dans le vol.11 de la Wiener Ausgabe, M. Nedo (ed), Springer, 2000.
- C *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.
- CBB *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1994.
- CE « Cause et effet : saisie intuitive » in *Philosophica IV*, T.E.R, Mauvezin, 2005.
- CFM *Cours sur les fondements des mathématiques*, Paris, TER, 1995.
- CP *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971.
- CS *Carnets secrets, 1914-1916*, Tours, Farrago, 2001.
- F *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008.
- GP *Grammaire philosophique*, Folio essais, Gallimard, 1980.
- LC *Leçons et conversations*, tr. J.Fauve, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1992.
- LV « Cours sur la liberté de la volonté », in *Philosophica III*, Paris, TER, 2001.
- NEPSD *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, Mauvezin, TER, 1982.



- RC            *Remarques sur les couleurs*, Paris, TER, 1984.
- RFM          *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.
- RM           *Remarques mêlées*, tr. G. Granel, TER, 1984.
- RmP         *Remarques philosophiques*, Paris, tel, Gallimard, 1984.
- RP           *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- RPP          *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, I &II, Mauvezin, TER, 1989  
et 1994.
- RRO          *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, Paris, L'âge d'homme, 1982.
- Tr            *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

Ludwig Wittgenstein est identifié dans les notes de bas de page par ses initiales L.W.

## AVANT-PROPOS

Les liens entre Schopenhauer et Wittgenstein ont été reconnus de l'aveu même du philosophe autrichien, qui cite le philosophe allemand en troisième position dans la liste des auteurs l'ayant inspiré, établie en 1931<sup>1</sup>. On trouve par ailleurs plusieurs références directes à Schopenhauer, depuis les écrits contemporains de la genèse du *Tractatus*, jusqu'aux remarques couvrant la période des années Trente et Quarante, de natures très diverses, allant de l'accord explicite jusqu'à la critique la plus rude, en particulier le reproche de manquer de « profondeur » ou de « finesse » :

Schopenhauer est, pourrait-on dire, un esprit tout à fait grossier. Je veux dire : Il a certes du raffinement, mais à une certaine profondeur celui-ci cesse brusquement, et il devient de la dernière grossièreté. Là où commence la profondeur authentique, là s'arrête la sienne.

On pourrait dire de Schopenhauer qu'il ne descend jamais en lui-même.<sup>2</sup>

En dépit de cette remarque de Wittgenstein à Maurice Drury<sup>3</sup> au sujet de la superficialité de Schopenhauer, il existe de nombreuses preuves de la profonde influence que Schopenhauer exerça sur Wittgenstein. Une abondante documentation sur ce point nous est fournie autant par ses propres affirmations sur son développement philosophique, par les preuves intertextuelles de ses carnets cruciaux de la première guerre mondiale, que par d'autres textes. En effet, si nous pouvons parler d'un versant « continental » de sa philosophie, par opposition à un versant « analytique », cela est en définitive (mais de façon non exclusive) imputable à Schopenhauer.<sup>4</sup> Quelle que soit l'influence d'Oswald Spengler sur Wittgenstein, expliquant les similitudes de sa pensée entre lui et des penseurs comme Nietzsche, Heidegger et Foucault, ou encore le talent de Stanley Cavell, rapprochant Wittgenstein de Emerson et bien sûr de Nietzsche, c'est surtout l'aura de Schopenhauer qui rend compte ultimement de ces similitudes. Or, la plupart du temps, ce lien est laissé dans l'ombre.

Pourtant, il ne s'agit pas d'une question historiographique à reléguer au rang des anecdotes de l'histoire de la philosophie. De nombreux aspects de la pensée de Wittgenstein

---

<sup>1</sup> L.W., *RM*, 1931, p.32-33.

<sup>2</sup> L.W., *RM*, 1939-1940, p.52.

<sup>3</sup> Maurice DRURY (1907-1976) connut Wittgenstein à Cambridge en 1929, alors qu'il étudiait la philosophie, et devint son ami jusqu'à la mort du philosophe autrichien ; cf. *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, tr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.

<sup>4</sup> Pour un historien de la philosophie, ces catégories polémiques « Continentale » et « Analytique » nous induisent complètement en erreur, par une façon négligée et non académique de caractériser les différences entre les philosophes du XXème siècle ; cf. COMETTI J.P. & MULLIGAN K. (eds.), *La Philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et Actualité*, Paris, Vrin, 2001.

ne peuvent être correctement compris qu'à la lumière de la philosophie de Schopenhauer : telle est la conviction qui soutient ce travail. Elle est partagée par de grands connaisseurs de la pensée de Wittgenstein, proches de ses premiers disciples, comme Allan Janik, mais aussi par des philosophes ayant découvert sa pensée beaucoup plus récemment, comme Pilar Lopez de Santa Maria<sup>5</sup>, qui avance cet argument pour rendre compte de l'engouement de son pays pour Schopenhauer, dix ans après l'apparition en Espagne d'une véritable mode wittgensteinienne au cours des années quatre-vingt. Il suffit d'ailleurs d'interroger Wittgenstein directement, pour donner du poids à cette affirmation. L'un de ses étudiants, Théodore Redpath, curieux de connaître son opinion sur certains philosophes, lui posa la question vers 1936 à Cambridge :

De Schopenhauer je me souviens qu'il me dit une fois : « Eh bien, c'était un philosophe. » Je lui demandai ce qu'il entendait par « un philosophe ». « Un professeur de bonne manières », répondit-il de façon inattendue. Je suis de plus en plus convaincu que pour Wittgenstein il était plus important d'être un « professeur de bonnes manières », dans le sens de *moralité*, que d'être un logicien ingénieux ou un brillant scientifique.<sup>6</sup>

Ces propos ouvrent la voie à un rapprochement entre deux conceptions de la philosophie dominées par la préoccupation éthique, non pas tant dans son contenu que dans son exercice. Si la philosophie est un art, elle est l'art du savoir vivre ou du bien vivre, l'activité ou la pratique qui permet d'apaiser les problèmes engendrés par l'existence. Mais cela n'atténue en rien le contraste élevé qui surgit du parallèle entre les – bonnes – manières de Schopenhauer et celles de Wittgenstein, car, vu sous cet angle, il n'y a pas deux philosophes qui peuvent paraître plus différents, et, sans doute, la propre conjecture de Drury sur la façon dont Wittgenstein établit le contraste entre la superficialité et la profondeur peut-elle nous éclairer :

Un penseur superficiel peut être capable de dire quelque chose clairement, tandis qu'un penseur profond est celui qui nous permet de voir qu'il y a quelque chose qui ne peut être dit.<sup>7</sup>

Schopenhauer est un écrivain de grand style, mais il est aussi expansif, souvent lyrique et parfois répétitif. Wittgenstein écrit avec mesure et aime recourir aux aphorismes. Cependant tous les deux partagent un don certain pour les exemples et les images suggestives. Les pages de Schopenhauer sont pleines d'une érudition vaste et élevée, et d'une connaissance non seulement des autres philosophes et écrivains religieux, mais aussi de la littérature allemande, anglaise, française et des classiques grecs et latins, sans compter les plus grandes œuvres scientifiques de son temps. Tandis que Wittgenstein, profondément érudit dans plusieurs domaines – et Engelmann nous parle d'ailleurs de son amour et de sa

---

<sup>5</sup> P. LOPEZ DE SANTA MARIA, *Lo que no se puede enseñar, Wittgenstein y Schopenhauer*, en *Viejos y nuevos pensamientos: Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Comares, Albolote, (Granada), 2003, p.2.

<sup>6</sup> Th. REDPATH, *Wittgenstein à Cambridge, Souvenirs d'un disciple*, Paris, Science Infuse, 2001, p.43.

<sup>7</sup> M. DRURY, *op.cit.*, p.49.

connaissance de la poésie allemande – semble presque s’efforcer de le dissimuler. Dans l’index de l’œuvre principale de Schopenhauer, avant que nous n’arrivions à la lettre B, nous trouvons des références à environ quatre-vingts auteurs. Dans la totalité du *Tractatus*, il est fait référence à cinq auteurs, sans compter Schopenhauer. Th. Redpath, que l’on vient de citer, s’étonnait de la modestie de la bibliothèque présente dans la chambre de Wittgenstein à Cambridge, et surtout de l’absence de livres de philosophie, absence dont Wittgenstein semblait éprouver une certaine fierté, « quelque chose du panache d’un prestidigitateur ou d’un grand cuisinier français censé faire des merveilles à partir de rien .»<sup>8</sup> A l’inverse, la bibliothèque de Schopenhauer, rassemblée aujourd’hui aux archives Schopenhauer de l’université de Francfort<sup>9</sup> est des plus impressionnantes.

Mais peut-être appréciera-t-on encore mieux la remarque de Wittgenstein si l’on compare l’attitude de Schopenhauer vis à vis de sa propre philosophie, avec la perspective plus tardive de Wittgenstein sur ce sujet. A titre personnel et en tant que philosophe, Wittgenstein fut toute sa vie intensément critique à son propre égard. Il soumettait constamment ses propres convictions à une relecture sans concessions, prenant de façon résolue la forme introspective d’un véritable examen de conscience. Une telle humilité intellectuelle le conduisait d’ailleurs à faire montre d’une grande patience avec la pensée des autres. Ainsi, dans l’étude du thème de sa philosophie de la maturité qui est peut-être le plus souvent discuté et qui concerne ses réflexions sur le langage privé, Wittgenstein consacre près de soixante-quinze paragraphes à établir l’incohérence d’une théorie dont il avait déjà souligné le caractère problématique, en s’interrogeant pour savoir si une personne seule pouvait suivre une règle une fois dans sa vie.<sup>10</sup> Comme le souligne A. Janik<sup>11</sup>, on aimerait trouver cette même patience chez Schopenhauer. Certes, l’esprit critique se manifeste fréquemment chez lui par une analyse très subtile des vues des autres philosophes: son analyse de Kant en est le meilleur exemple. Mais elle dégénère une fois sur deux en polémiques grossières et virulentes, cédant à la tentation de l’argument *ad hominem*. L’esprit de Schopenhauer atteste d’une audace qui tend à la témérité, celui de Wittgenstein témoigne de prudence voire d’un manque de confiance envers lui-même.

Il est cependant sévère de laisser entendre que ces habitudes schopenhaueriennes

---

<sup>8</sup> T. REDPATH, *op.cit.*, p.42.

<sup>9</sup> *Alphabetischer Katalog des Bestandes* (Bibliothek Arthur Schopenhauer) bearbeitet von Alfred ESTERMANN, Schopenhauer Archiv, Stadt-und Universitätsbibliothek, Frankfurt-am-Main, 1993.

<sup>10</sup> L.W., *RP*, §99 ; les citations des *Recherches philosophiques* sont suivies du numéro de paragraphe dans l’édition Gallimard de 2004.

<sup>11</sup> A. JANIK, *Assembling reminders*, Sweden, Santerus Academic press, 2006, p.93.

laissent parfois planer un parfum de malhonnêteté intellectuelle<sup>12</sup>, ce qui est évidemment impensable et impossible pour Wittgenstein. Schopenhauer a conçu son système philosophique très tôt au cours de son existence, et tous ses écrits ultérieurs consistent à le développer et à le compléter, sans en changer l'orientation profonde. À l'inverse, Wittgenstein n'a cessé de questionner et de retravailler sa propre position. Schopenhauer a écrit dans l'âpreté de l'isolement pratiquement jusqu'à la fin de sa vie, et il était toujours prêt à publier une nouvelle version de son message lorsque la précédente n'avait pas été entendue. Tandis que Wittgenstein a écrit beaucoup, il a publié très peu, alors que le monde de la philosophie « professionnelle » autour de lui – pour lequel il semblait partager la répugnance de Schopenhauer sans toujours le fuir – le priait sans cesse de parler. Le philosophe allemand a réagi au désintérêt de ses contemporains par une extrême confiance en lui, certain que son génie se ferait reconnaître un jour par ses propres moyens ; le philosophe autrichien fuyait l'attention, et le regard admiratif de ses collègues ne l'a jamais empêché de se juger lui-même (et du coup eux aussi) comme faisant de graves erreurs. Schopenhauer a prêché la compassion et la voie de l'ascétisme héroïque ; Wittgenstein ne l'a pas fait mais sa vie, à la différence de celle de Schopenhauer, était d'une austérité intimidante et volontaire. Car si Schopenhauer fut affranchi par l'héritage maternel des soucis matériels, et se trouva libre ainsi de consacrer sa vie à résoudre le problème de l'existence sans avoir à affronter celui de la gagner, Wittgenstein accomplit en 1919, à peine rentré de la guerre et six ans après la mort de son père, un geste de rupture définitive. Il renonce à sa fortune, répartissant sa part d'héritage entre ses frères et sœurs<sup>13</sup>, et déménage pour s'installer seul, dans un appartement à proximité du collège de formation à l'enseignement dans lequel il vient de s'inscrire. Mais en renonçant à sa fortune, Wittgenstein renonce aussi à son avenir prometteur de philosophe, et opte au même moment pour un avenir d'instituteur en milieu rural.

Il existe un rapport entre la conception de la philosophie wittgensteinienne et ses choix existentiels, en particulier son attitude vis-à-vis de l'héritage familial, héritage que l'on peut entendre au sens large, et selon toutes les acceptions du terme, non seulement financières mais aussi sociales et culturelles. En outre, si la philosophie est une activité, celle qui transmet les « bonnes manières », on choisira de parler du lien entre Schopenhauer et Wittgenstein en termes d'héritage, plutôt que d'influence. Dans cette perspective, les contrastes accusés entre les deux philosophes ne font que mieux ressortir la force du lien qui les unit, à la façon d'un

---

<sup>12</sup> A.-P. GRIFFITHS, "Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason", p. 2.

<sup>13</sup> H. WITTGENSTEIN, «My Brother Ludwig», in R. Rhees (éd.), *Ludwig Wittgenstein—Personal Recollections*, p. 3.

patrimoine de famille vis-à-vis duquel on voudrait prendre ses distances, mais dont on ne s'affranchit jamais. Ludwig Wittgenstein peut-il ne pas être un Wittgenstein ? Cette question est du même ordre que celle que l'on pose dans ce travail, au sujet de la permanence de l'empreinte schopenhauerienne sur sa pensée. Il s'agit avant tout de l'histoire d'une éducation, d'un apprentissage, d'une initiation au sens des romans classiques que Wittgenstein appréciait tant, comme ceux de Gottfried Keller. Dans cette histoire, beaucoup de facteurs s'entremêlent, pour esquisser la trame d'une quête d'identité indissolublement liée à la sécurité que procure la certitude de vivre à sa place, d'être ajusté au monde qui nous entoure, et d'être compris. Il y a un temps pour partir et un temps pour revenir, un temps pour rompre avec son patrimoine, et un temps pour l'assumer. Dès lors, loin de limiter la domination schopenhauerienne au Wittgenstein des jeunes années, il semble plutôt que cet itinéraire nous invite à reconnaître dans la philosophie de la maturité une appropriation réellement consentie de la pensée essentielle du philosophe allemand dans ses racines profondes. Le *Tractatus*, par-delà sa forme épurée et ordonnée, trahit un effort intense et frustrant pour se libérer d'un essaim de considérations pesantes et complexes, indissociables d'un arrière-plan familial, social et culturel opaque. Les *Recherches philosophiques*, dans leur fourmillement dénué de structure apparente, vont droit à l'essentiel pour démêler les écheveaux les plus complexes et les questions les plus inextricables. « Les *Recherches* sont une œuvre qui commence par une scène d'héritage, celle de l'héritage du langage par l'enfant; c'est une image de la culture comme héritage, lequel a lieu, comme c'est le cas de manière fondamentale chez Freud, dans le conflit des voix et des générations.»<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, De Wittgenstein à Emerson*, tr. Sandra Laugier, coll. "tiré à part", Combas, éd. de l'éclat, 1991, p.63.

# CHAPITRE I

## UNE HISTOIRE D'HÉRITAGE

*Il y a, je crois bien, une vérité dans ce que je pense parfois : qu'à proprement parler, je suis simplement reproductif dans ma pensée. Je crois que je n'ai jamais inventé un chemin de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre. Tout ce que j'ai fait est de m'en emparer immédiatement avec passion pour mon travail de clarification. C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. Peut-on aller jusqu'à considérer Breuer et Freud comme un exemple de reproductivité juive ? – Ce que j'invente, ce sont de nouvelles **comparaisons**. [...] Il est typique de l'esprit juif de comprendre l'œuvre d'un autre mieux que celui-ci ne le fait lui-même.<sup>15</sup>*

L.W.

### **A ) Les circonstances de la transmission du patrimoine**

La citation en exergue à ce chapitre révèle que Wittgenstein se considérait lui-même comme un penseur « reproductif », ou plus exactement, reconnaissait qu'il y avait une certaine part de vérité dans cette affirmation. Ces quelques lignes sont extraites d'une longue note écrite en 1931, dans laquelle plusieurs considérations apparaissent connectées entre elles. Très célèbre, elle est peu souvent analysée en détail, car elle semble induire une certaine confusion des plans entre des préoccupations personnelles désagréables et l'évaluation de son développement philosophique, ce qui peut dissuader de la prendre trop au sérieux. Il n'est cependant pas dénué d'intérêt d'en faire une lecture aussi près du texte que possible, en prenant en compte les différents éléments sans les hiérarchiser *a priori*. Wittgenstein ne parle pas de son cheminement philosophique en général, il évoque son activité de pensée en tant qu'elle consiste en un travail de clarification. Il dévoile sa méthode qui consiste à se saisir avec passion de ce qui lui est donné par un autre, et de clarifier ce donné en inventant de nouvelles comparaisons. Dans ce processus précis interviennent dix noms, dont celui de Schopenhauer en troisième position, pour identifier les sources de ce matériau initial. Deux

---

<sup>15</sup> L.W, *RM*, 1931, p.32-33.

autres personnages sont mentionnés, Breuer et Freud, dont la relation est présentée comme le modèle de cette « collaboration », entre celui qui procure le donné initial, et celui qui le clarifie. Enfin le travail de clarification est interprété comme le passage à une meilleure compréhension, la compréhension de l'œuvre d'un autre mieux qu'il ne peut le faire lui-même, et livre alors une clef pour saisir l'essence de l'esprit juif.

Ce dernier aspect a fortement contribué à minimiser l'importance de cette note, dans la mesure où la question de l'identité juive comporte avec elle un passif toujours douloureux, et où il semble donc prudent de la laisser en dehors de toute considération philosophique. On envisage alors la référence à la judéité de Wittgenstein et à son caractère reproductif comme des thèmes secondaires quoique connexes au premier. En un certain sens, les prendre comme visée principale de cette note induirait sans doute en erreur. Mais écarter cette réflexion à cause d'eux reviendrait à faire exactement ce que l'on veut éviter, et ne permettrait pas de prendre toute la mesure de ces affirmations. On en tiendra compte, dans la mesure où cela peut éclairer la relation de Schopenhauer à Wittgenstein, et on reviendra sur ce point à la fin de ce chapitre.

En même temps, il faut essayer d'éclairer ce que ce texte peut vouloir dire quant à l'influence des dix personnes mentionnées. On pense souvent que cet aveu de filiation concerne l'ensemble de son parcours intellectuel. Mais alors, pourquoi n'apparaissent pas dans cette liste tant d'auteurs dont l'importance tout au long de sa vie fut indéniable ? Où sont passés Tolstoï, James, Kierkegaard, saint Augustin et tant d'autres ? Encore une fois, il faut souligner que cette note concerne son travail de clarification, et donc vise davantage sa méthode que le contenu de ses vues philosophiques. Enfin il souligne que sa contribution à la philosophie consiste à « inventer de nouvelles comparaisons ». Cela incite à voir plutôt ces dix personnages comme autant de guides sur le chemin d'élaboration de sa méthode philosophique, plutôt que vers la solution de problèmes spécifiques. Cette remarque date de 1931, donc de la période où Wittgenstein atteint la maturité philosophique, et la liste fournie est chronologique. On peut donc en déduire qu'à ce moment de son itinéraire Wittgenstein se remémore les auteurs qui ont compté dans son développement philosophique, dans la mesure où il a été amené pour chacun d'entre eux, à un moment donné, à saisir quelque chose de son œuvre dont la portée n'avait pas été suffisamment comprise avant lui, à commencer par l'auteur lui-même. Cela correspond parfaitement à cette idée suggérée dans la remarque à Drury relative à la superficialité de Schopenhauer. Ne pourrait-on l'appliquer également aux neuf autres auteurs cités à cet endroit ?



Une première version de la liste était composée seulement de quatre noms : Frege, Russell, Spengler et Straffa.<sup>16</sup> L'ajout ultérieur de Boltzmann, Hertz et Schopenhauer en tête de liste, est une indication donnée par Wittgenstein pour nous éclairer sur le type de démarche et de considérations qui lui ont permis de découvrir la véritable importance de Frege, et Russell. L'éclairage qu'il reçut en retour sur l'œuvre de ces derniers à partir de Boltzmann, Hertz et Schopenhauer lui permit d'accéder à Spengler et Straffa. Selon cette lecture, il sera donc utile de faire brièvement le point sur les aspects de la démarche de Boltzmann et de Hertz qui ont pu conduire Wittgenstein à Schopenhauer, après avoir établi plus précisément les contacts directs entre Wittgenstein et l'œuvre du philosophe allemand.

1) Circonstances particulières : les contacts directs de Wittgenstein avec la pensée et l'œuvre de Schopenhauer

Un résumé clair de la situation est proposé par B. McGuinness, dans sa biographie de Wittgenstein. Ce dernier aurait connu Boltzmann assez tôt, dès la fin de l'école. Il avait en effet l'intention de suivre ses cours, et seul le suicide de Boltzmann en 1906 l'en aurait empêché. L'hypothèse de sa rencontre avec Hertz avant ses études supérieures, en dehors du fait qu'il est cité en deuxième position dans la fameuse liste, semble confortée par le fait qu'il faisait partie des auteurs lus dans la maison familiale.<sup>17</sup> Quant à Schopenhauer, il semble être le premier philosophe lu par le jeune Ludwig. « D'après Von Wright, à qui il l'a raconté, sa première philosophie consista en un idéalisme épistémologique à la manière de Schopenhauer, jusqu'à ce que les œuvres de Frege aient opéré en lui une véritable conversion. C'est plus tard certainement qu'il connut *Le Monde comme volonté et représentation* et il adorait citer les aphorismes sur la sagesse dans la vie : il y a découvert notamment l'épigramme de Goethe placée en exergue de ce livre<sup>18</sup>, auquel il se référait très fréquemment. Selon Miss Anscombe, il

---

<sup>16</sup> Cf. Alois Pichler, en note à la seconde édition allemande des *Remarques mêlées* ; cité par A. JANIK, in *Assembling reminders*, p.18-19.

<sup>17</sup> B. MCGUINNESS, *Wittgenstein*, t.1., p.62.

<sup>18</sup> Les vers de GOETHE sont les suivants :

*Tel était, en ce jour qui t'a donné au monde,  
Le soleil quand eut lieu le salut des planètes,  
Tel aussitôt tu t'es développé sans cesse  
Au gré de cette loi qui réglait ta venue.  
Il te faut être ainsi, tu ne peux pas fuir,  
C'est ce qu'ont dit déjà sibylles et prophètes ;  
Et nul temps, nul pouvoir ne morcelle la forme  
Marquée d'un sceau et qui, en vivant, évolue.*

In *Paroles premières. Orphisme*.

Trad. fr. de Roger Ayrault, donnée dans l'édition française de la biographie de B. McGuinness ; pour Schopenhauer, ces vers contiennent une « inexorable vérité », celle du caractère invariable de notre personnalité, de tout ce qui est en nous, la dimension subjective de notre être. Il les commente ainsi : « Tout ce que nous

est même probable qu'il a lu *De la quadruple racine du Principe de raison suffisante* et s'en est senti très proche.»<sup>19</sup> McGuinness poursuit en réfutant cette dernière conjecture d'E. Anscombe. Selon lui, Wittgenstein ne pouvait s'intéresser à ce livre, dans la mesure où son contenu ne présentait pas de grande originalité, et où il n'était pas attiré par l'œuvre de Schopenhauer dans son ensemble.<sup>20</sup> Cette position ne semble pas tenable, comme nous allons le voir. Par ailleurs, on relève une certaine ambiguïté dans le propos de McGuinness. Par quel canal Wittgenstein a-t-il eu accès à la pensée de Schopenhauer, au point de développer un idéalisme épistémologique à sa manière, s'il n'a lu que plus tard son ouvrage principal, et s'il n'a pas lu *De la quadruple racine* ? On peut supposer que c'est sa sœur Margarete, le plus brillant élément féminin de la famille<sup>21</sup>, qui lui mit dans les mains les œuvres de Schopenhauer, Kierkegaard et Weininger. Quelques éclaircissements semblent toutefois nécessaires.

L'œuvre de Schopenhauer peut être classée en trois groupes. En premier vient sa dissertation de thèse, intitulée *De la quadruple racine du Principe de raison suffisante*. Il s'agit dans cette première version de 1813 d'une œuvre de jeunesse, mais qui contient la matrice de toute la théorie de la représentation que l'on trouve déployée ensuite. Cette œuvre est considérée par Schopenhauer lui-même comme un prérequis indispensable à la lecture de son œuvre principale, suivant les conseils donnés dans la préface de ce livre. Un deuxième groupe peut être constitué autour de son grand livre, *Le monde comme volonté et représentation*, dont la première édition date de 1818, auquel on adjoindra le petit traité *De la volonté dans la nature* de 1836. Il faut ajouter enfin les suppléments au *Monde* parus près de trente ans après, et de nombreux développements complémentaires regroupés sous le titre de *Parerga et paralipomena*. On peut désigner ce troisième groupe par le recueil rassemblant les dernières pensées de Schopenhauer, publié sous le titre *Aphorismes sur la Sagesse dans la vie*.

Le contact de Wittgenstein avec le deuxième groupe et surtout l'œuvre principale a toujours été reconnu, du fait des citations qu'il en donne. L'a-t-il lue en entier ? Cela ne peut pas être clairement établi. Il est tout à fait impossible en revanche qu'il n'ait pas lu les

---

pouvons faire à cet égard, c'est d'employer cette personnalité, telle qu'elle nous a été donnée, à notre plus grand profit ; par suite, ne poursuivre que les aspirations qui lui correspondent, ne rechercher que le développement qui lui est approprié en évitant tout autre, ne choisir, par conséquent, que l'état, l'occupation, le genre de vie qui lui conviennent. » Cf. *AS*, ch. I, p. 5-6.

<sup>19</sup> B. McGUINNESS, *op. cit.*, p.62-63.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>21</sup> Cf. B. McGUINNESS, *op. cit.*, ch.2.

chapitres sur la métaphysique de la mort, et sur le besoin métaphysique de l'homme, de même que les chapitres sur la contemplation esthétique et en particulier l'esthétique de la musique, comme on pourra le constater au cours de ce travail. Mais d'autres citations renvoient également à des discussions présentes au livre II et au livre IV du *Monde comme volonté et représentation*, sur la métaphysique de la volonté. E. Anscombe affirme que Wittgenstein a lu Schopenhauer lorsqu'il avait seize ans, donc vers 1905, et qu'il « avait été grandement impressionné par la théorie de Schopenhauer sur 'le monde en tant que représentation' (bien que ce ne fut pas le cas pour celle du 'monde en tant que volonté'). »<sup>22</sup> Il est probable que cela ait été rapporté par Wittgenstein lui-même, et ait ensuite été répété par d'autres de ses connaissances. Au passage, on se doit déjà d'exprimer quelques doutes au sujet de la réserve entre parenthèses d'E. Anscombe, même en se limitant à parcourir l'œuvre publiée de Wittgenstein. Il semble bien que dans ses *Carnets*, Wittgenstein ait pris la théorie du *monde en tant que volonté* aussi sérieusement que la théorie du *monde en tant que représentation*. Von Wright<sup>23</sup> souligne d'ailleurs combien les *Carnets préparatoires* au *Tractatus* attestent de la profondeur des impressions reçues de Schopenhauer. Toutefois, une impression peut s'imposer par différentes voies. De fait, les *Carnets secrets* portent aussi des traces de nombreuses considérations qui rappellent les *Aphorismes sur la Sagesse*, considérations sur l'honneur en particulier, en lien avec ses difficiles relations avec ses camarades du front.

Wittgenstein a écrit en effet qu'il était venu à la guerre pour soumettre son caractère à une ordalie.<sup>24</sup> D'après son compte rendu, il eut besoin de la philosophie au sens premier du terme, pour survivre. Dans cette même perspective, il méditera un peu plus tard sur la nature de la philosophie dont eut besoin aussi son frère Paul, le pianiste, pour surmonter la perte de son bras et donc de sa profession. La peur pour sa vie éprouvée chaque nuit, en tant qu'opérateur d'éclairage et cible parfaite pour les tirs ennemis, la trivialité de ses compagnons et même sa propre sensualité contrastant avec l'accomplissement de son de devoir et l'impératif de décence qui lui est lié, l'ont hanté, parfois jusqu'à l'idée du suicide. Schopenhauer l'a-t-il aidé à traverser ces épreuves ? En guise de réponse, A. Janik<sup>25</sup> relève au moins quatre thèmes schopenhaueriens dans les *Carnets secrets* qui font écho aux *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, confirmant ainsi qu'il connaissait déjà cette œuvre pendant la

<sup>22</sup> “and had been greatly impressed by Schopenhauer’s theory of the ‘world as idea’ (though not of the ‘world as will’); Schopenhauer then struck him as fundamentally right, if only a few adjustments and clarifications were made”; cf. G.E.M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, London, Hutchinson, 1959, p.11.

<sup>23</sup> G.H.VON WRIGHT, ‘A Biographical Sketch’, in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, OUP, 1984, p.9.

<sup>24</sup> L.W., *CS 10-08-14*; les citations des *Carnets secrets* sont suivies de la date de l’annotation donnée par Wittgenstein.

<sup>25</sup> A. JANIK, *Assembling reminders*, p.78.

guerre : le besoin de vivre dans le présent, celui d'être décent, la nature libératrice du travail, et, de façon surprenante, la nécessité de se battre en duel avec un certain cadet Adam pour défendre son honneur, nécessité qui fut discutée intensément par Schopenhauer.<sup>26</sup> Tous ces éléments sont présents dans les réflexions ultimes de Schopenhauer sur l'art difficile d'être un pessimiste heureux. Toutefois, une véritable conception eudémonologique, quoique affleurant derrière toutes ces notes de Wittgenstein, n'apparaît explicitement que de loin en loin.

Quant à la dissertation doctorale de Schopenhauer, il existe une première raison *a priori* de croire que Wittgenstein l'ait étudiée, sans doute dans la version révisée de 1847. Au début de son œuvre principale, *Le Monde*, Schopenhauer dit de *La Quadruple Racine* :

Faute de connaître cette introduction et de s'y être préparé, on ne saurait arriver à pénétrer vraiment le sens du livre actuel ; ce qu'elle contient est supposé par cet ouvrage-ci, comme si elle en faisait partie.<sup>27</sup>

Il est difficile de penser que Wittgenstein ait lu ces mots et ait ensuite ignoré l'injonction implicite. C'est pourtant ce qu'avance McGuinness, en attribuant à Ludwig une certaine négligence, dont il fait même une qualité. « Ludwig était loin d'avoir les qualités ou les défauts d'un érudit qui veut tout lire dans la toute première version et la moins connue. »<sup>28</sup> Cela nous semble un jugement un peu rapide. Wittgenstein n'a certes que peu de goût pour l'érudition, mais il n'est pas léger au point de passer à côté de l'essentiel, surtout quand un intérêt passionné est en jeu. On a évoqué précédemment les échanges entre Wittgenstein et Redpath à Cambridge. Il était évident pour ce dernier qu'en dépit de l'absence de livres de philosophie dans sa bibliothèque, son maître avait lu une grande quantité d'œuvres philosophiques. Or tous les auteurs fréquentés ne recevaient pas de sa part l'éloge attribué à Schopenhauer. Von Wright précise à ce sujet qu'il n'avait pas étudié de façon systématique les classiques de la philosophie, car il ne pouvait vraiment lire que ce qu'il parvenait à assimiler très profondément (*wholeheartedly*), et Von Wright donne comme premier et seul exemple d'une telle lecture, Schopenhauer.<sup>29</sup> A. Janik, que nous avons consulté sur ce point, a confirmé avoir entendu directement de Von Wright, lors de leur première rencontre en 1966, que Wittgenstein s'était intéressé au premier écrit de Schopenhauer tout au long de son

---

<sup>26</sup> A.S., *AS*, ch. IV, p. 56-59; L.W., *CS 11-02-15*.

<sup>27</sup> A.S., *MVR*, Préface de la première édition, p.3.

<sup>28</sup> B. McGUINNESS, p.63.

<sup>29</sup> G.-H. VON WHRIGHT, 'A biographical sketch', pp.18-19.

existence.<sup>30</sup> Par ailleurs, Ph. Griffiths soutient dans un article très intéressant consacré à ce point la thèse suivante : une part importante du *Tractatus* peut être comprise uniquement en tant que réponse au premier travail de Schopenhauer, bien qu'il n'ait été connu de Wittgenstein que dans une édition largement corrigée et augmentée par le vieux Schopenhauer.<sup>31</sup> La lecture attentive de l'œuvre de Schopenhauer, et particulièrement *De la quadruple racine du Principe de raison suffisante*, nous a permis de relever beaucoup d'expressions qui offrent des similitudes remarquables avec celles de Wittgenstein. Il est ainsi apparu, comme A. Janik l'avait déjà signalé, que cette première œuvre de Schopenhauer présente aussi beaucoup d'affinités avec les dernières pensées de Wittgenstein, notamment sur le souci méthodologique majeur qui enjoint de ne pas négliger le singulier au profit d'une soif incessante de généralisations, ou encore sur les mécanismes d'apprentissage du langage et du raisonnement.<sup>32</sup> Cette conviction orientera notre travail de façon à en proposer une démonstration.

On a constaté que B. McGuinness relevait l'influence conjointe de L. Boltzmann et H. Hertz sur le *Tractatus*. Il attribue cette influence à l'originalité de leur pensée et leur force créatrice, en opposition à la figure de Mach dont il dénonce la faiblesse du style reflétant celle d'une pensée trop inféodée à la science de son temps. « Ludwig apprit beaucoup plus de Hertz et de Boltzmann, chez qui il trouva l'idée de concevoir la science comme un tableau ou un modèle créé par l'esprit, souvent même avec une liberté et une audace extrême. »<sup>33</sup> Il s'appuie sur eux pour développer une théorie englobant à la fois le langage et la science.<sup>34</sup> J. Bouveresse<sup>35</sup> précise de son côté que l'influence de ces deux penseurs intervient sur une toile de fond schopenhauerienne, imprégnant la culture philosophique et littéraire autrichienne de l'époque. Ce dernier élément est non négligeable et sera étudié dans la section suivante. Bouveresse attribue justement à ce climat général la prédominance du problème de la dichotomie des faits et des valeurs, ainsi que l'impossibilité de traiter de la question de l'éthique et du sens de la vie à l'intérieur des frontières du discours rationnel. Le cadre schopenhauerien est compris ainsi comme déterminant et favorisant la réception de Boltzmann et de Hertz : « Le problème de Wittgenstein était, dans ces conditions, le suivant :

---

<sup>30</sup> A. JANIK, *Re: Wittgenstein und Schopenhauer* [courrier électronique]. Destinataire: Ariane Monteil. 20 juin 2011. Communication personnelle: "G.H. von Wright hat mir darüber erzählt und zwar als wir einander zum ersten mal im Jahre 1966 begegnet sind."

<sup>31</sup> Ph. GRIFFITHS, *Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason*, p.4.

<sup>32</sup> A. JANIK, *Assembling reminders*, p. 95.

<sup>33</sup> B. MCGUINNESS, p.62.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> J. BOUVERESSE, *essais I, les derniers jours de l'humanité*, pp.36-37.

trouver un moyen de faire pour le langage en général ce que Hertz et Boltzmann avaient fait pour la physique, c'est-à-dire éliminer *de l'intérieur* le domaine du dicible d'une manière qui fasse apparaître simultanément la possibilité d'un discours factuel de type réplcatif [*abbildend*] et l'existence d'une sphère supérieure, « transcendantale », dans laquelle se trouvent rejetées toutes les questions réellement importantes pour nous, dont l'inexprimabilité n'est pas un accident regrettable, mais une nécessité logique, et ne laisse pas d'autre possibilité que la 'communication indirecte' ou le silence. »<sup>36</sup> L'analyse de Bouveresse est tout à fait pertinente, mais incomplète. Elle rend compte de l'intérêt de Wittgenstein pour Boltzmann et Hertz, elle fait droit à la force de leur pensée et met en évidence l'impact de Schopenhauer sur la façon d'appréhender les problèmes liés à la représentation pour toute une génération. Mais elle ne s'accorde pas totalement avec l'ordre chronologique dans lequel Wittgenstein présente ses prédécesseurs en 1931, ni avec le fait que cette liste met volontairement sur un pied d'égalité le rapport avec Schopenhauer et avec les deux physiciens. S'il est correct de dire que Wittgenstein a reçu de Boltzmann un cadre de pensée marqué par Schopenhauer, il est encore plus intéressant d'évaluer dans quelle mesure le lien de Boltzmann à Schopenhauer a attiré Wittgenstein vers ce dernier. A. Janik a soigneusement étudié cette transition, et n'hésite pas à avancer l'hypothèse que le style parfois ironique de Boltzmann a contribué à cet attrait, notamment lorsqu'il s'applique à parodier le ton polémique de Schopenhauer afin de le retourner contre lui. Il identifie précisément un texte de Boltzmann, dont le sous-titre parodie avec humour les propos cruels de Schopenhauer à l'encontre de son grand ennemi, Hegel comme l'une des sources probables de la familiarité de Wittgenstein avec Schopenhauer.<sup>37</sup>

L'esprit de Boltzmann et son sens du style ont assurément fait une forte impression sur Wittgenstein adolescent. De plus, le souci avec lequel Boltzmann s'efforçait de mettre un terme aux confusions engendrées par des interprétations solipsistes du rôle des modèles dans le contexte de la théorie de l'atome compta sans doute pour beaucoup dans l'éclairage des premières lectures schopenhaueriennes de Wittgenstein. Contre les insinuations de Mach, Boltzmann invoque la résistance du monde à nos propres conceptions comme garant de leur objectivité. La vision boltzmanienne de la métaphysique comme fruit de notre tendance irrépressible à trop généraliser nos théories, et ses vues sur la façon dont les techniques

<sup>36</sup> J. BOUVERESSE, *Ibid.*, pp.37-38.

<sup>37</sup> L. BOLTZMANN, cité par A. JANIK in *Assembling reminders*, p.74 : extrait de *Sur une Thèse de Schopenhauer : ...ein geistloser unwissender, Unsinn schmierender, die Köpfe durch beispiellos hohlen Wortkram von Grund aus und auf immer desorganisierender Philosophaster* ; cf. par exemple les expressions utilisées par Schopenhauer au sujet de Hegel en *QR* B §20 ; pour les citations de *QR*, la lettre A renvoie à l'édition de 1813 et la lettre B à celle de 1847, suivies du numéro de paragraphe dans l'édition Vrin.

pouvaient nous aider à résoudre les puzzles intellectuels, ont en outre certainement aidé Wittgenstein à assumer l'héritage schopenhauerien. Il trace une ligne de démarcation nette et franche entre la vérité scientifique et les vérités existentielles, les dernières étant de plus haute valeur. Il insiste également sur le fait que la religion et la science relèvent de deux ordres d'expériences distincts, comme les deux faces, interne et externe de notre expérience, appelant à être représentées de façon complètement différentes.<sup>38</sup> Ce dernier aspect ouvre clairement la voie à la réflexion schopenhauerienne sur les deux directions de la conscience, et l'accès à la volonté par une intuition immédiate et intime du corps, ou ce qu'il décrit encore comme la causalité vue de l'intérieur.<sup>39</sup>

Mais l'intérêt qui amena Wittgenstein à Schopenhauer était aussi très différent de celui qui le conduisit à Boltzmann et à Hertz ; il était autant – sinon davantage – personnel que philosophique. Il fut certainement attiré par la façon dont Schopenhauer enracinait la quête philosophique dans la quête du sens du monde et de l'existence, de sorte que les problèmes épistémologiques et les problèmes existentiels apparaissent comme inextricablement et mystérieusement liés, quoique distincts. L'influence de Schopenhauer sur Wittgenstein semble avoir été une affaire complexe, touchant à la fois ses préoccupations intellectuelles et intimes et traversant toutes les phases de sa pensée de la première à la dernière. Dans la note de 1931, Wittgenstein donne l'exemple de Breuer et de Freud comme modèle d'une relation de ce type. Il est connu que Breuer a effectué une percée décisive dans la compréhension des causes refoulées du comportement hystérique, mais c'est à Freud qu'il revint de développer par la suite une vision d'ensemble des motivations inconscientes, et surtout de proposer une méthode de thérapie adaptée à ce type de comportement, la psychanalyse. Anna O (Bertha Pappenheim) était la patiente de Breuer, qui fit à Freud le rapport de la cure qu'il avait tenté sur elle, la cure cathartique. Ce fut certainement la source majeure de son inspiration. Mais il ne s'en tint pas là et mis au point la cure psychanalytique. La comparaison est éclairante : dirait-on que Freud s'est contenté de copier Breuer ? On répondra par la négative, en gardant ce type de relation comme paradigme pour l'étude de la relation entre Schopenhauer et Wittgenstein, et en proposant la thèse suivante : les symptômes d'une pathologie philosophique aux implications existentielles ont été décelés par Schopenhauer, mais la thérapie sera wittgensteinienne.

Il reste encore à poser une question, relative à la succession des dix personnages mentionnés par Wittgenstein. En citant Frege après Schopenhauer, le philosophe autrichien

---

<sup>38</sup> Cf. A. JANIK, *Assembling Reminders*, pp.28-32.

<sup>39</sup> Cf. le chapitre II, section A de ce travail.

voulait-il signifier par là qu'il s'était éloigné sans retour de la pensée de ce dernier ? En dépit du fait que Frege l'a détaché de l'idéalisme subjectif schopenhauerien, comme McGuinness l'a montré<sup>40</sup>, les idées du fondateur de la logique mathématique et celles du grand pessimiste voisinent inconfortablement dans le *Tractatus*, et, en fait, la vision schopenhauerienne selon laquelle notre monde s'enracine dans la nature plutôt que dans l'esprit le conduira à s'éloigner plus tard de la substance de la pensée frégréenne. Après la démystification du psychologisme par Frege, on ne pouvait certes plus parler directement du monde en termes de représentation subjective (*Vorstellung*). Toutefois, cela pose toujours un problème au jeune Wittgenstein, que l'on peut énoncer ainsi : quelle est la relation de mes angoisses subjectives en face de la mort, avec ma situation objective ? Tenter d'expliquer que l'objectivité du monde est rendue possible par la logique n'accomplit pas correctement le projet schopenhauerien, car l'objectivité n'est pas le seul aspect du monde tel que je l'ai trouvé<sup>41</sup>. Il y a toute une série de questions sur le sens même de ce qui est objectif qui restent péniblement ouvertes. Wittgenstein les pose dans ses carnets, clairement sous l'influence de Schopenhauer. Nos applications de la logique au monde – dans la mesure où elles sont nos représentations – ne sont pas capables de représenter le monde tel que je l'ai trouvé dans sa totalité; le sujet représentant ne peut jamais être saisi dans l'acte de représentation, ni le fait absolument déconcertant que le monde est en même temps réalité objective, et mon monde. En bref, l'expérience humaine en tant que totalité et dans ses profondeurs devient de plus en plus complexe à mesure que nous la reflétons plus profondément. Bien que ces réflexions soient construites sur la distinction frégréenne entre ce que nous pouvons définir et ce que nous pouvons simplement indiquer, qui présage la distinction wittgensteinienne entre dire et montrer, on étudiera avec attention ces éléments schopenhaueriens qui restent de façon déroutante et inconfortable enracinés au cœur du *Tractatus*, et qui conduiront plus tard Wittgenstein (avec l'aide aussi de Spengler), à une vision du langage et de la philosophie très différente de celle de Frege.

## 2) Circonstances générales : la réception de Schopenhauer dans le monde de Wittgenstein

La Vienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle venait de découvrir Schopenhauer, et son emprise s'est exercée sur toute une génération. Sa lecture allait de soi pour éduquer la jeunesse, il était

---

<sup>40</sup> B. McGUINNESS, *Approaches to Wittgenstein. Collected papers*, London: Routledge, 2002, p. 133-134, note.1.

<sup>41</sup> Allusion à l'aphorisme *Tr* 5.631 de Wittgenstein.



à la source de l'air du temps et exerçait une grande attraction sur tous les adolescents.<sup>42</sup> Ainsi était-il naturel pour Gustav Mahler, habitué de la maison des Wittgenstein, d'offrir pour Noël 1894 les œuvres complètes du philosophe solitaire au jeune chef d'orchestre Bruno Walter qui s'intéressait à la pensée kantienne.<sup>43</sup> Quant à Ludwig Wittgenstein, on a vu que c'est probablement en partie sur les conseils de sa sœur Margarete<sup>44</sup> qu'il découvrit les œuvres de Schopenhauer, Kierkegaard et Weininger. « Les œuvres de Schopenhauer étaient l'expression puissante d'un esprit fier et solitaire, fasciné par la clarté de sa propre vision du monde et par la plasticité de celui-ci comme objet de connaissance ; mais ce même esprit n'était pas moins horrifié par les forces aveugles et sombres à l'œuvre dans ce monde et en lui-même. »<sup>45</sup> Horreur ou fascination, on pourrait sans peine inverser les termes de ce commentaire de McGuinness, et donner une description de l'état d'esprit des grands romanciers viennois de l'époque, dont le pessimisme à l'égard du monde et la hantise voluptueuse de la mort est le premier fruit de leurs lectures schopenhaueriennes. L'imprégnation est flagrante dans le cas de J. Roth, d'H. Broch, R. Musil et surtout d'A. Schnitzler. Mais chez ces deux derniers auteurs particulièrement, la domination de la vision du monde schopenhauerienne laisse échapper par endroit les expressions d'une ironie féroce et des critiques mordantes à l'égard du maître, trahissant l'ambiguïté de leurs liens envers celui dont la philosophie offre peu de réconfort à l'homme moderne. Dans l'une de ses nouvelles au titre suggestif, *Mourir*, Schnitzler met en scène un héros agonisant, Félix, qui tente de trouver quelques consolations dans la lecture. Mais les romans trop riches en narrations d'existences prospères et aventureuses l'ennuient, et il se tourne vers les philosophes présents dans son armoire, Nietzsche et Schopenhauer :

Un soir, Alfred le trouva venant de laisser retomber sur sa couverture un volume de Schopenhauer et regardant dans le vague d'un air sombre. [...]

« Je vais te dire quelque chose, Alfred », cria-t-il au visiteur d'une voix presque furieuse. « Je vais malgré tout me remettre à lire des romans.

– Qu'y a-t-il donc ?

– Voilà au moins une affabulation honnête. Bonne ou mauvaise, œuvre d'artiste ou de bousilleur. Mais ces messieurs-là » – il désigna des yeux le volume posé sur la couverture – « sont de misérables poseurs.

– Oh ! »

Félix se redressa dans son lit. « Mépriser la vie quand on jouit d'une santé du tonnerre, et regarder calmement la mort en face quand on voyage pour son plaisir en Italie et qu'autour de vous la vie resplendit de toutes ses couleurs...j'appelle cela tout simplement de la pose. Qu'on enferme ce

<sup>42</sup> B. McGUINNESS, *Wittgenstein*, t.1., p.63

<sup>43</sup> B. WALTER, *Thème and Variations*, New York, 1946, cité par A. JANIK et S. TOULMIN, in *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978, p.14.

<sup>44</sup> Cf. B. McGUINNESS, *op. cit.*, ch.2.

<sup>45</sup> B. McGUINNESS, *op. cit.*, p.63.

monsieur dans une chambre, qu'on le condamne à la fièvre, à la suffocation, et qu'on lui dise : 'Vous serez enterré entre le 1<sup>er</sup> janvier et le 1<sup>er</sup> février de l'année prochaine', on verra alors quels discours philosophiques il vous tiendra... [...] »<sup>46</sup>

De ces quelques lignes résonne l'écho d'une certaine condescendance mêlée à la vague d'admiration et de fascination de ses premiers lecteurs et disciples. Ce mélange étrange d'adulation et de mépris, que l'on a rencontré aussi chez Boltzmann, est la conséquence d'une gloire qui a fondu tardivement sur Schopenhauer, et tourné aussitôt à l'idolâtrie. Elle atteint des sommets à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et retombe dans les années Trente. Beaucoup de préjugés demeurent encore à son égard, et par ailleurs, les auras de ses disciples Nietzsche et Freud lui fond toujours de l'ombre. Mesurer la portée de sa réception est donc une tâche d'autant plus difficile, que ses héritiers assez peu reconnaissants n'hésitent pas à exprimer des reproches à l'encontre de « ce révolutionnaire qui s'est vu reprocher son idéal bourgeois parce qu'il ne croyait pas au politique, à ce sage qui a été traité d'égoïste parce qu'il préconisait l'abstention de toute cupidité, à ce penseur dont on n'a pu vraiment décider s'il était pessimiste ou optimiste puisqu'il indiquait la voie pour alléger le malheur de la vie. »<sup>47</sup> Et sans doute, le plus grand sujet d'indignation tient à ce paradoxe de l'existence même de Schopenhauer, déchaînant dans sa philosophie les fracas de la volonté aveugle, et répondant à son éditeur angoissé: « Tranquillisez-vous, je suis un homme qui comprend la plaisanterie. »<sup>48</sup> R. Musil est l'un des rares auteurs ayant su déceler chez Schopenhauer, derrière son pessimisme affiché, un optimisme non feint (toutefois sujet à caution<sup>49</sup>), surtout dans sa conviction qu'il existe bel et bien un langage universel, ce qui ne laissait pas de susciter chez l'écrivain autrichien une sorte de jubilation sarcastique :

« Ah ! que ce grand pessimiste, optimiste pour une fois... »<sup>50</sup>

Ainsi, la légende créée autour du personnage par ses héritiers voile le vrai Schopenhauer, véhiculant l'image largement diffusée par les photographies des dernières années d'un vieux misanthrope cultivé arpétant les quais de Francfort avec son chien, amoureux de son confort, acerbe et cynique, philosophant le matin et musiquant l'après-midi, après avoir honoré de sa

---

<sup>46</sup> A. SCHNITZLER, *Mourir*, in *Romans et nouvelles I*, p.283 ; cette nouvelle, rédigée à Vienne pendant l'été 1892, est publiée d'octobre à décembre 1894 dans la *Neue Deutsche Rundschau*, et comptera 8 rééditions de 1895 à 1911. Traduite en français, elle marque le début de la consécration internationale de Schnitzler.

<sup>47</sup> A. HENRY (dir.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, p.13.

<sup>48</sup> Extrait de la correspondance avec F. A. Brockhaus, au sujet du *MVR*, n°93 : *Aber seyn Sie ruhig : Ich bin ein mann, der Spaß versteht* ; herausgegeben von Lüdger Lütkehaus, München, C.H. Beck Verlag, 1996 ; cité en sous-titre à l'anthologie de pensées d'Arthur Schopenhauer, éditée chez DTV en 2010.

<sup>49</sup> P. CHARDIN, « Schopenhauer à l'épreuve du 'télescopage des époques' et de l'ironie musilienne », in *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, p.197-198.

<sup>50</sup> R. MUSIL, *Essais*, p.525. cité par P.CHARDIN, in *op. cit.*, p.198.

présence la table raffinée de l'hôtel d'Angleterre. On oublie que ce vieux sage n'avait que trente ans lors de la publication de son grand ouvrage.<sup>51</sup> On oublie aussi ce que Maupassant constatait déjà en 1883, et qui est toujours d'actualité :

Et aujourd'hui même, ceux qui l'exècrent semblent porter, malgré eux, en leurs esprits, des parcelles de sa pensée.<sup>52</sup>

En effet, l'impact de Schopenhauer ne s'est pas limité aux romanciers de langue allemande. Si dès 1873, à en croire Fontane, les termes de volonté, représentation, instinct ou intellect étaient des mots courants que maîtrisaient parfaitement les enfants allemands, il en était de même dans les lycées russes. Un des premiers touchés est Tolstoï, qui en 1869 rêve de tout abandonner pour traduire Schopenhauer en russe. Par son prestige alors immense, Tolstoï devient le premier grand introducteur de Schopenhauer dans l'Europe entière, en particulier de son éthique de la compassion, enrichie de la mystique typiquement slave, que l'on désigne par l'expression « pitié russe ».<sup>53</sup> Ce canal de la réception schopenhauerienne est l'une des voies d'accès indirectes les plus importantes dans le cas de Wittgenstein. Ce dernier passa un jour – le 1<sup>er</sup> septembre 1914 – par hasard, à Tarnow, devant une petite librairie qui semblait toutefois ne rien vendre d'autre que des cartes postales. Il entra tout de même et découvrit un unique livre : celui de Tolstoï sur les évangiles. Il l'acheta, simplement parce qu'il n'y en avait pas d'autre. Il le lut, le relut et, dès lors, le garda toujours avec lui, sous le feu de l'ennemi comme en toutes circonstances.<sup>54</sup> Baptisé ironiquement « l'homme aux évangiles » par les autres soldats, Wittgenstein ne se sépara pas de cet ouvrage, dont le contenu fut aussi présent à son esprit que la logique de Frege pendant la guerre. Il importe de s'arrêter quelques instants sur cet ouvrage et les circonstances de sa rédaction, qui font de lui, bien plus qu'un abrégé des évangiles chrétiens, un véritable catéchisme schopenhauerien.

C'est en mars 1880<sup>55</sup>, au lendemain de la crise de conscience qui bouleverse son existence que Tolstoï commence à travailler avec ardeur à un livre qui sera intitulé : *Réunion, traduction et examen des quatre Évangiles*. Pour en saisir l'intention, on peut se reporter au

---

<sup>51</sup> Sur cet aspect de la réception de Schopenhauer, cf. l'ouvrage publié sous la direction d'Anne HENRY, *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, pp. 11ss.

<sup>52</sup> G. de MAUPASSANT, « Au près d'un mort », in *Contes divers*, éd. Arvesa 2014, p.84.

<sup>53</sup> A. HENRY, *op.cit.*, p.17, et note 1 renvoyant à l'article de Paul Birukof dans le *Schopenhauer Jahrbuch*, de 1928 ; ce serait même le schopenhauerisme de Tolstoï qui aurait converti Gandhi. En France et à Paris, Tolstoï attirera entre autres vers Schopenhauer Marcel Proust.

<sup>54</sup> Extrait d'une lettre de Russell du 20-12-1919, citée par B. McGUINNESS, *op.cit.*, p.270.

<sup>55</sup> Les lignes qui suivent résument principalement l'introduction de Nicolas WEISBEIN à la traduction française de *l'Abrégé des évangiles*.

texte de sa *Confession*<sup>56</sup>, qu'il rédigea à peu près en même temps que son travail sur les évangiles, de 1879 à 1882, avec le portrait de Schopenhauer accroché au-dessus de son bureau.<sup>57</sup> La « conversion » de Tolstoï est en fait le fruit de sa personnalité, avant toute autre influence. Il a vécu une expérience spirituelle exceptionnelle qui lui a donné le sentiment que la destinée de l'homme est une véritable tragédie métaphysique au sens de Schopenhauer. Elle est au départ de son évolution intellectuelle et religieuse, et elle le conduira finalement à trouver la paix qu'il désire. Adulte déjà, il avait fui le spectacle de la mort de son frère Mitia en 1857, et de son frère Nikolenka, en 1860, lequel devant l'énigme insoluble ne put qu'articuler ces mots : « Qu'est-ce que c'est ? ». Alors qu'il tentait de croire encore au progrès de l'humanité, la mort de son frère Nicolas qui disparaît sans avoir compris pourquoi il a vécu et encore moins pourquoi il meurt, vient lui démontrer que l'être humain piétine et ne tire aucun profit des leçons du passé. En 1869, il connaît une nuit d'angoisse mortelle, et en 1874 s'effondre dans le désespoir et la dépression. Il porte lui-même son diagnostic : il a compris que la cause de son mal, comme de celui de l'humanité entière, c'est l'absence de fin dans la vie. Celle-ci n'a pas de sens, elle est non-sens. Son angoisse est telle qu'il éprouve une peur panique de la vie et une véritable hantise du suicide. A la question : la vie a-t-elle un sens sur lequel la mort imminente et inévitable ne puisse avoir de prise, il va chercher une réponse dans tous les domaines de la connaissance humaine. Il est ainsi amené à faire une critique de la science. Il divise les connaissances en deux groupes : celui des sciences expérimentales avec les mathématiques à l'extrême limite, et celui des sciences spéculatives avec la métaphysique à l'extrême limite aussi. Les unes exposent des lois d'évolution ou de transformation, qui répondent à sa question existentielle par des mots ne présentant aucun sens. Et même, plus elles apparaissent claires et exactes, plus elles sont éloignées des problèmes essentiels de la vie. Les autres éludent la réponse, en lui disant de façon absurde que l'homme doit au préalable comprendre ce qu'est cette mystérieuse humanité, ce que sont ces hommes qui, comme lui, ne se comprennent pas eux-mêmes. Que la vie soit définie comme idée, esprit, substance ou volition, le philosophe comme le savant ne fait que constater son existence, mais sa raison d'être, il ne peut la connaître. La seule vraie philosophie est celle qui ne perd pas de vue la question essentielle, et y apporte toujours la même réponse, celle qui fut donnée par Socrate, par Schopenhauer, par Salomon<sup>58</sup> et par Bouddha. De ces quatre noms, nous retiendrons qu'ils ont donné à Tolstoï cette conclusion commune : tout est

---

<sup>56</sup> L. TOLSTOÏ, *Confession*, suivi de *Quelle est ma foi* et *Pensée sur Dieu*, tr. de L. Jurgenson, Pygmalion, 1998.

<sup>57</sup> Mentionné par Nicolas WEISBEIN dans son introduction. Tolstoï a découvert les œuvres de Schopenhauer durant l'été 1869, et de mai à août il en entreprend la lecture intégrale avec enthousiasme.

<sup>58</sup> Il s'agit ici du livre de l'Ecclésiaste dans l'Ancien Testament, qui est attribué à Salomon.

vain. Heureux celui qui n'a pas vu le jour. La mort vaut mieux que la vie dont il faut se libérer. L'individu qui meurt retourne à l'anonymat du tout indifférencié identifié comme volonté, ce qui a disparu est sa conscience individuelle. Les plus belles pages de Tolstoï, comme la mort du prince Andréï, mettent en scène après la lutte de l'agonie, l'acceptation de la mort dans une contemplation apaisée. Il en arrivera à ne plus éprouver de crainte en présence de la mort imminente pour le vieillard qu'il est devenu. Il éprouve même une certaine attirance, un désir de la mort (il se sert du terme allemand et très schopenhauerien *Sehnsucht*) qui lui permettra de fuir le désordre et sa faiblesse. La mort est désormais un refuge dont il approche avec un calme joyeux.<sup>59</sup>

Mais dans les faits, Tolstoï, comme plus tard Wittgenstein, bien que fortement attiré par l'idée du suicide, ne met pas fin à ses jours. Peut-être a-t-il cédé à la résignation. Mais peut-être aussi a-t-il eu la perception que son jugement n'était pas tout à fait juste. Parce qu'il existe des milliards et des milliards d'êtres qui ont vécu et qui vivent. C'est chez eux qu'il faut donc chercher le sens de la vie, et non chez les savants et les sages. L'itinéraire de Tolstoï, sous influence schopenhauerienne, préfigure de façon remarquable celui de Wittgenstein, dans la mesure où il évite le double écueil d'une fascination superficielle et d'un abandon au pessimisme noir. Il existe une voie de la sagesse, une possibilité de réconciliation avec l'existence, un chemin de guérison. Si la connaissance rationnelle réfute le sens de la vie, et que les gens continuent à vivre, c'est qu'il existe alors une connaissance irrationnelle qui permet de le faire, et c'est la foi. Tolstoï n'entend pas ainsi l'accueil d'une vérité révélée, mais simplement la connaissance que l'homme a du sens de la vie, sens par la vertu duquel il échappe à l'emprise de la mort et connaît la vie. Il tente donc de se rapprocher des pauvres, des humbles, des ignorants. Il fréquente les pèlerins, les moines, les paysans, et il

---

<sup>59</sup> Il faut enfin ajouter que, dans ces dernières années, Tolstoï a précisé sa pensée, en approfondissant sa définition de la vie comme étant la conscience d'un être spirituel inclus dans les limites spatiales. Il en arrive à décrire le fait de vivre comme la reconnaissance en soi d'un principe spirituel éternel, cette reconnaissance permettant la libération des limites spatiales et temporelles. C'est donc une erreur de dire 'je vis'. Car ce n'est pas moi qui vis, c'est Dieu, principe éternel et spirituel qui vit en moi. La vie authentique est donc la vie purement spirituelle. Il faut chercher la source de ces conceptions dans l'influence conjointe de Schopenhauer et des religions orientales. Non seulement il a lu l'œuvre intégrale du philosophe allemand, mais il a subi la même fascination pour l'Inde et l'Orient, dont il a recueilli les enseignements au point que ses nombreux correspondants orientaux lui ont donné le titre glorieux de *mahatma* ou de *prophète*. La liste de ses lectures sur le sujet obtenue en dépouillant ses journaux intimes et sa correspondance est impressionnante : environ 86 ouvrages russes, anglais, français ou allemands dont la plupart rassemblent plusieurs volumes. On ne peut donc s'étonner de l'opposition qu'il établit entre le « moi » trompeur de la personnalité, centré sur lui-même, et la conscience du moi authentique, qui ne fait qu'un avec Dieu. L'homme est la manifestation de l'Être divin dans une forme limitée. Sa libération survient lorsqu'il accède à cette conscience de son essence divine, et Tolstoï écrit dans son journal intime le 26 juillet 1908 cette formule lapidaire : « Le Moi, c'est la conscience de Dieu », comme un écho du *Tat twam asi* des védas.

se met à les aimer. Car il a trouvé ce qu'il cherchait : contrairement à la foi des gens de son monde qui est en contradiction avec leur mode de vie, celui des gens qui ont la même foi, mais qui travaillent, se trouve être une confirmation, une illustration de ce sens de la vie que leur donnait la connaissance par la foi. Il comprend à leur contact que pour lui, l'obstacle initial n'était pas tant le raisonnement, le sien ou celui des autres, que le mode de vie. Car pour saisir le sens de la vie, il faut avant tout que la vie que l'on mène ne soit ni mauvaise, ni dénuée de sens. Mais pour commencer à vivre ainsi, il faut renier le mode de vie de son milieu, car ce n'est qu'un simulacre de vie. Il est nécessaire de renoncer à tous les vains plaisirs du monde, de mener une vie active, laborieuse, de pratiquer l'humilité, la patience, la miséricorde. On ne saurait douter que c'est à la lecture de Tolstoï que Wittgenstein a acquis le sentiment que seul le travail « humainement utile », en particulier le travail manuel – et en dernier lieu le travail philosophique – était digne et valable. L'exemple de la réception de Schopenhauer par Tolstoï, qui en tire le meilleur et offre ainsi un point d'ancrage aux évolutions futures de la pensée de Wittgenstein, n'est malheureusement pas exemplaire dans la société viennoise de ses contemporains. De grandes confusions naissent dans l'interprétation de sa pensée, dues notamment à la célébrité de Nietzsche, grandissante. Les adeptes ne s'y trompent pas encore. Strindberg a ainsi déclaré que son adhésion à Nietzsche est due à leur éducateur commun, Schopenhauer.<sup>60</sup> En parallèle, l'influence de Wagner constitue aussi un agent important de diffusion.

La triade Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, ou selon la célèbre formule de Thomas Mann *Das Dreigestirn*<sup>61</sup>, est tout d'abord invoquée par les tenants du pangermanisme, qui se réclament de leur antisémitisme. « Au sein de cette triade arbitrairement constituée, Schopenhauer devient, à l'encontre bien sûr de sa pensée véritable, un chantre de la volonté. »<sup>62</sup> Le terme d'antisémitisme est un anachronisme en ce qui concerne Schopenhauer. Néanmoins, on peut légitimement employer celui d'antijudaïsme, et l'impact de cette pensée sur Wittgenstein n'est pas à négliger. On se posera plus loin dans ce chapitre la question du lien entre la pensée de Schopenhauer et le sentiment de « haine de soi » caractéristique chez certains juifs viennois comme Weininger, et dans une certaine mesure Wittgenstein lui-même.

Mais l'autorité de Wagner joue un rôle important également dans la transmission du patrimoine schopenhauerien aux milieux artistiques, principalement par le *medium* de sa métaphysique de la musique. Sans dresser ici un panorama exhaustif de la réception

---

<sup>60</sup> A. HENRY, *op. cit.*, p.18.

<sup>61</sup> Thomas MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, GW, XII, Fischer Verlag, 1983, 7.

<sup>62</sup> A. HENRY, *op. cit.*, p.28.

schopenhauerienne dans l'art moderne, et viennois en particulier, on retiendra l'influence déterminante de l'essai consacré à Beethoven par Wagner en 1870, dans lequel il expose son interprétation de cette philosophie de la musique, et qui était très lu dans les décennies suivantes, notamment à Vienne. Wagner développe dans ce texte sa propre conception de la création musicale, dont il a trouvé confirmation chez Schopenhauer, et qui est incarnée parfaitement par la figure de Beethoven. Analysant le phénomène de l'inspiration musicale, il s'efforce de la présenter comme une intuition directe de l'absolu, c'est-à-dire de la volonté. Ce faisant, il n'hésite pas à compléter Schopenhauer<sup>63</sup>, en transposant au monde sonore l'analyse des rêves et des visions du philosophe allemand. Ce dernier avait identifié un double fonctionnement de notre appareil visuel, différent à l'état de veille et de sommeil. A l'état de veille, le système nerveux transmet les excitations qu'il a reçues de l'extérieur vers l'intérieur. En songe, le sens est inversé. Les excitations venues du cerveau à l'état de sommeil, n'ont pas pour origine un élément objectif appartenant au monde de la représentation, mais émanent directement du fond obscur de la volonté. Il reste cependant des difficultés dans la possibilité de concevoir la manifestation extérieure de ces intuitions directes. Comment s'opère la transition entre les deux faces de la conscience, tournées l'une vers le monde de la volonté et l'autre vers celui de la représentation ? Wagner s'empare de cette thèse, et la prolonge par le constat que l'homme qui fait un rêve angoissant ou prémonitoire s'éveille par un cri :

Des rêves de cette nature les plus angoissants nous nous éveillons avec un cri dans lequel s'exprime de façon tout à fait immédiate la volonté angoissée, qui par conséquent, par ce cri, entre d'abord avec netteté dans le monde des sons pour se manifester vers l'extérieur. Or, si nous voulons nous représenter le cri, dans toutes les atténuations de la violence jusqu'à la plainte plus tendre du désir, comme l'élément le plus fondamental de toute manifestation humaine s'adressant à l'ouïe, et s'il nous faut trouver qu'il est la manifestation immédiate de la volonté, par laquelle celle-ci s'adresse le plus vite et le plus sûrement au monde extérieur, nous n'aurons pas à nous étonner moins de son caractère immédiatement intelligible que de voir naître de cet élément, un art.<sup>64</sup>

Wagner souligne l'avantage des impressions sonores sur les impressions visuelles, car elles sont saisies directement comme expression directes d'émotions identiques aux nôtres. Dans ce contexte, la surdité de Beethoven favorise cette théorie, puisque son sens auditif ne peut plus lui apporter aucune impression sonore du dehors. Il fonctionne comme un voyant auditif, à sens unique, transmettant les seules impressions de la volonté.

L'analyse de Wagner, aussi personnelle soit-elle, a le mérite de mettre l'accent sur le fossé qui sépare, dans la pensée de Schopenhauer, la musique des autres arts. Si ces derniers

---

<sup>63</sup> Sur ce point, cf. l'introduction de Jean BOYER au *Beethoven* de WAGNER, dans l'édition française Aubier, pp. 28-35.

<sup>64</sup> R. WAGNER, *Beethoven*, p.89.

s'élèvent jusqu'à la contemplation de l'essence de la réalité, par l'objectivation des idées dans la contemplation esthétique, seule la musique, étrangère au monde de l'espace, manifeste la volonté elle-même. Dans cette distinction, se joue une opposition manifeste entre ce qui se donne à voir, et ce qui se donne à entendre. L'enjeu en est capital, notamment concernant la compréhension du rôle du langage et de la philosophie. Dans les conceptions représentationnelles du langage, l'abondance des métaphores visuelles font oublier que la parole est d'abord prononcée avant d'être écrite ou lue, et qu'elle est sans doute plus proche du geste que de l'image. C'est la tâche dévolue par Schopenhauer à la musique que de rappeler cette différence fondamentale, et Wittgenstein la fera passer peu à peu au premier plan de sa philosophie. Il n'en demeure pas moins que dans la réception de cet aspect de la pensée de Schopenhauer, de nombreux contre-sens ont été commis, en premier lieu par les artistes eux-mêmes. Le plus terrible est provoqué par celui qui tente d'atteindre par les arts de la représentation, et en se réclamant de Schopenhauer, le but dévolu par lui à la musique seule.<sup>65</sup> On peut évoquer à titre d'exemple la quatorzième exposition des artistes de la Sécession, en 1902, dont le propos était de présenter dans un cadre approprié une œuvre unique, la statue de Beethoven réalisée par Max Klinger, grand admirateur de Schopenhauer.<sup>66</sup> La pièce tout en longueur, à gauche de l'entrée principale, fut décorée par Klimt au moyen d'une frise de six panneaux, dont l'intention semble avoir été de représenter les idées et émotions exprimées dans le choral final de la neuvième symphonie de Beethoven. Toutefois, en 1903, lors d'une exposition consacrée à Klimt, le dernier panneau fut de nouveau présenté, identifié pour l'occasion par une citation biblique : 'Mon royaume n'est pas de ce monde', allusion directe à un passage du *Beethoven* de Wagner, exaltant l'essence de la musique dérivant directement de la volonté.<sup>67</sup> Or il n'est pas douteux que Schopenhauer eût été profondément révolté par la peinture de Klimt, dont l'effet sur le spectateur est loin de correspondre au but recherché par la contemplation esthétique, à savoir une libération momentanée des affects dus à la volonté. Il en est de même pour les panneaux commandés à Klimt par l'université de Vienne, et qui devaient symboliser les quatre facultés qui en faisaient partie. Le panneau représentant *La philosophie*, livré en 1900, provoqua le scandale chez les universitaires. Sur un fond très sombre évoquant le vaste empire de la nuit cosmique, une succession de corps entremêlés et souffrants traverse verticalement la partie gauche du tableau. Le ciel et la terre sont impossibles à distinguer. Du côté droit, une forme féminine à

---

<sup>65</sup> Il figure d'ailleurs encore plus de peintres que de littérateurs ou poètes dans la cohorte des schopenhaueriens déclarés : entre autres Klimt, Schiele, Munch, Böcklin, Kubin, de Chirico.

<sup>66</sup> A. JANIK, *Wittgenstein's Vienna revisited* p.89.

<sup>67</sup> P. VERGO, *Art in Vienna 1898-1918*, London, Phaidon Press Limited, 1975, p.71-72.



de mi endormie, aux traits épais, émerge d'une constellation d'étoiles dont son corps semble composé. Une autre figure de femme, aux yeux étrangement lumineux et quasiment révoltés apparaît tout en bas du tableau. Beaucoup de commentateurs, dont Peter Vergo et Carl. E. Schorske ont discuté de l'influence prédominante de Wagner ou de Nietzsche sur cette composition, mais tous se sont accordés à reconnaître que « cette vision de l'univers est celle de Schopenhauer, le 'monde comme volonté', aveugle énergie lancée dans le tourbillon éternel d'un enfantement insensé, de l'amour et de la mort. »<sup>68</sup> Mais si le tableau de Klimt peut évoquer quelque chose de la philosophie de Schopenhauer, il ne saurait en aucun cas faire œuvre de philosophie, selon le sens donné à cette activité par le philosophe allemand, comme on le verra au cours de cette étude. Pour des raisons similaires, l'élan schopenhauerien qui traverse à la même époque le courant des arts décoratifs relève d'une trahison à l'égard de son initiateur, ou au moins d'une contradiction dans les termes. L'historien de l'art autrichien Riegl, avait élaboré en 1901 le principe du *Kunstwollen*, prenant part ainsi au grand débat européen que les mouvements de réforme touchant les arts décoratifs et appliqués, soulevaient à cette époque. « Le *Kunstwollen* est une pulsion première – *Wollen* et non *Können*, « vouloir » et non pas 'simple' « savoir » – luttant contre les fins utilitaires, la matière première et la technique (considérés dans ce contexte comme *limites* ou coefficients de frottement), ayant pour but la construction formelle d'une œuvre. »<sup>69</sup> Certes, dans *Le Monde comme volonté et représentation*, Schopenhauer a écrit que « la matière prise comme telle ne peut pas être la représentation d'une idée. »<sup>70</sup> Mais travailler la matière au moyen du *Kunstwollen* paraît à l'opposé de la finalité de l'art selon Schopenhauer, pour qui il doit être au service de la connaissance pure ; ou tout au moins, l'expérience vécue par l'artiste de ce désir archaïque et compulsif visant à transformer la matière donnée en forme et en représentation, ne saurait coïncider avec l'état serein que procure la connaissance affranchie du vouloir.

On rencontrera au cours de cette étude d'autres exemples de retournement de ce type dans la transmission de l'héritage schopenhauerien, et il faut souligner combien l'ampleur de ce phénomène rend la tâche plus ardue pour celui qui s'efforce de mettre à nu les fondements de la pensée de Schopenhauer, surtout s'il est lui-même pris au milieu de cette vague confuse et intense d'enthousiasme pour une philosophie qui n'a pas toujours été véritablement comprise. Il existe en tout cas un enseignement provisoire à tirer de ce bref aperçu de la réception de Schopenhauer dans la Vienne de Wittgenstein, et il concerne

---

<sup>68</sup> C.E. SCHORSKE, *Vienne fin de siècle*, Paris, Seuil, 1983, p.218.

<sup>69</sup> Massimo CARBONI, « Ornement et *Kunstwollen* », *Images Re-vues* [En ligne], 10 | 2012, URL : <http://imagesrevues.revues.org/2032>, p.2.

<sup>70</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.274.

l'attitude comparable des deux philosophes vis-à-vis de leurs contemporains. L'un et l'autre se trouvent en porte à faux de leur culture et de leur temps, dont ils se font les critiques sévères. Or ce qui déplaît vivement à Wittgenstein chez ses contemporains et en particulier chez les écrivains ou artistes de sa génération ou de la précédente, n'est sans doute pas étranger à ce détournement de la pensée de Schopenhauer, au service des desseins aveugles du vouloir-vivre.

## **B) Les arrières-plans non philosophiques de la rencontre**

*L'humanité a appris de moi des choses qu'elle n'oubliera jamais*<sup>71</sup>.

A.S.

### 1) Génies et prophètes d'une culture en déclin

Si Schopenhauer est un éducateur des « bonnes manières », comme nous le disait Wittgenstein cité dans l'avant-propos, et si la philosophie pour ce dernier est donc essentiellement une activité, il importe pour commencer de dégager les arrières-plans, la toile de fond sur laquelle s'exerce cette activité, en scrutant les effets inconscients de la présence schopenhauerienne dans la vie de Wittgenstein. Penser l'existence était le grand problème de Schopenhauer, et son influence a atteint ses héritiers au plan profond de leur vie personnelle, avant même que pour la plupart ils n'aient lu quelques lignes de ses œuvres. Pour mesurer cet impact sur l'existence de Wittgenstein, il faut relever quelques éléments de son histoire personnelle, et s'attarder sur les réflexions qu'il nous a livrées sur lui-même, son éducation et son propre idéal culturel. Notre attention est alors attirée immédiatement par l'expression récurrente d'une certaine nostalgie pour une période qu'il n'a pas connue, nostalgie que non seulement il assume parfaitement, mais qui lui inspire un véritable programme d'existence : on pourrait même parler ici de vocation :

Je me demande souvent si mon idéal culturel est nouveau, c'est-à-dire s'il est contemporain, ou s'il remonte à l'époque de Schumann. Il me semble tout au moins qu'il est la continuation de cet idéal – **une autre continuation que celle qu'il a eue effectivement dans l'histoire**. A l'exclusion, par conséquent de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est là, je dois dire, quelque chose qui s'est produit instinctivement, et non comme le résultat d'une réflexion.<sup>72</sup>

Il ne s'agit pas simplement d'une fixation sur le passé. Si la culture de Wittgenstein, formée par l'esprit et le goût d'avant 1848, inspire et domine sa pensée notamment dans sa

---

<sup>71</sup> A. SCHOPENHAUER, extrait des derniers cahiers manuscrits, cité par R. SAFRANSKI, in *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, p.431.

<sup>72</sup> L.W., *RM*, 1929, p. 18.

critique du progrès et de la modernité, il se voit aussi comme un continuateur, mais **différent de ceux qui l'ont été effectivement et historiquement**. Cela appelle des éclaircissements. Ludwig Wittgenstein fait référence dans cette note au goût et à la culture *Biedermeier*, dont il est l'héritier par tradition familiale, comme son père, Karl, dont il rejettera pourtant l'idéal et le patrimoine. Il y a ici un paradoxe apparent, dont il faut aller chercher les raisons dans les tensions et contradictions internes à la période qui sépare dans le monde de culture allemande, les deux orages des guerres napoléoniennes et des révolutions de 1848.

Ce temps témoigne d'abord incontestablement d'un désintéressement de la sphère politique, accompagné d'un repli sur les joies de la vie d'intérieur dont on a été longtemps privé, de la recherche d'une vie familiale confortable qui sollicite les arts pour le bien-être du cercle des intimes. Raimund ou Nestroy mettront en scène au théâtre cette existence. On trouve un écho encore de ce rêve dans le tableau exécuté par Klimt en 1899 pour un mécène de la *Ringstrasse*, « Schubert au piano ». Schubert incarne en effet l'idéal de la *Hausmusik*, cet art sublime et innocent au service d'une société fondée sur l'ordre et la sécurité. Toutefois, ce qui se pratiquait encore fréquemment dans le salon des Wittgenstein est représenté par Klimt comme un rêve brillant mais vidé de substance à l'aide de techniques impressionnistes. Les lignes se fondent, et l'ordre est insidieusement menacé. La nostalgie de Klimt est grinçante, et peut-être plus lucide sur les contradictions internes à l'époque de Metternich, au cours de laquelle l'idéal tourmenté des romantiques était rejeté et tourné en dérision, tandis que les valeurs bourgeoises comme la modestie, le sens du devoir accompli avec sérieux et simplicité dans les grandes comme dans les petites choses étaient exaltées. Mais ce sont ces mêmes années qui voient les machines remplacer le travail manuel, le développement des transports et des échanges internationaux, le progrès technique, matériel et économique engager la production industrielle dans une croissance impressionnante.

C'est aussi le temps d'une intense fécondité artistique et intellectuelle, en littérature, poésie, musique et philosophie. Les grands créateurs ne manquent pas – Goethe écrit la seconde partie de Faust, Beethoven compose la neuvième symphonie et Schubert la symphonie inachevée – qui incarnent définitivement pour Wittgenstein le type du génie selon la conception schopenhauerienne :

Les œuvres des grands maîtres sont des soleils qui gravitent autour de nous. Aussi toute grande œuvre qui aujourd'hui a disparu sous l'horizon verra-t-elle revenir son heure.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> L.W., *RM*, 1931, p.28.

Dans la famille Wittgenstein, la figure de Beethoven était considérée à un niveau qui la situait au-delà de toute comparaison, ce qui n'empêchait pas d'autres compositeurs d'être joués quotidiennement dans le salon de l'*Alleegasse*. Mais on reconnaîtra sans difficulté dans le contraste posé par Wittgenstein entre la musique réaliste et vraie de Beethoven et les arabesques de Mendelssohn, l'assimilation parfaite de la théorie de Schopenhauer, relue et transmise par Wagner :

Si l'on voulait caractériser l'essence de la musique mendelssohnienne, on pourrait le faire en disant qu'il n'y a peut-être pas de musique mendelssohnienne difficile à comprendre.<sup>74</sup>

A l'opposé, la figure de Beethoven est glorifiée et élevée au titre de prophète épique.

Il y a des problèmes auxquels je ne viens jamais, qui ne sont pas dans ma ligne, ne font point partie du monde qui est le mien. Problèmes du monde de pensée occidental que Beethoven (et peut-être partiellement Goethe) ont approchés [...]. Et peut-être sont-ce là des problèmes perdus pour la civilisation occidentale, ce qui veut dire qu'il n'y aura personne pour ressentir – et donc pouvoir décrire – la marche de cette culture en tant qu'*epos*. Ou plus exactement, elle n'est justement plus un *epos*, ou bien elle ne l'est plus que pour qui la considère de l'extérieur, et c'est peut-être ce que Beethoven a fait dans une vision anticipatrice [...]. On pourrait donc dire : si tu veux voir décrit l'*epos* de toute une culture, alors il faut que tu le cherches parmi les œuvres des plus grandes figures de cette culture, par conséquent que tu remontes à un temps dans lequel la fin de cette culture n'a pu être vue que par avance, car plus tard il n'y a plus personne pour la décrire. Et par conséquent il n'est pas étonnant que cette fin ne soit décrite que dans la langue obscure du pressentiment et ne soit compréhensible qu'au très petit nombre.<sup>75</sup>

L'élévation et la clarté de la vision de la marche d'une culture en tant qu'*epos*, l'aptitude à la décrire de l'extérieur, tous ces traits de l'intuition beethovenienne révèlent la hauteur des espérances de Wittgenstein, et en même temps la profondeur de ses angoisses, puisqu'il se sent incapable de les atteindre. Pourtant, tel est bien l'énoncé du problème qui lui est donné, et dont il poursuit inlassablement la solution, depuis la vision *sub specie aeternitatis* du *Tractatus* jusqu'à la représentation synoptique des jeux de langages et des formes de vie. Pourtant, en 1940, au sommet de sa « carrière » philosophique, Wittgenstein se sent toujours plus proche du talent de Mendelssohn que du génie beethovenien :

Il y a dans tout grand art un animal SAUVAGE : *dompté*. Chez Mendelssohn, par exemple, il n'y en a pas. Tout grand art a comme *basso continuo* les instincts primitifs de l'homme. Ce n'est pas ce qui fait la mélodie (sauf, peut-être chez Wagner), mais ce qui donne à la mélodie sa profondeur et sa puissance.

En ce sens-là, on peut qualifier Mendelssohn d'artiste 'reproductif'.<sup>76</sup>

Or, lui-même se désignait déjà comme un penseur reproductif, en 1931. Encore une fois, la question de l'identité juive vient se mêler à cette distinction radicale qui sépare le génie créatif

---

<sup>74</sup> L.W., *RM*, 1931, p.37.

<sup>75</sup> L.W., *RM*, 1931, p.21.

<sup>76</sup> L.W., *RM*, 1940, p.54.

et visionnaire du simple artiste ou penseur de talent, et l'ombre de Schopenhauer y est encore pour quelque chose. Mais avant de creuser cet aspect, il reste à compléter le tableau des contrastes que présente l'ère *Biedermeier*, à laquelle Wittgenstein revient sans cesse.

Du côté des philosophes, elle correspond à cette période que R. Safranski a désignée comme « Les années folles de la philosophie ». Chaque penseur, au lendemain de la révolution kantienne, tente de produire un système qui permette de résoudre les contradictions de son temps en une pensée unique, de développer les facultés de la nature humaine, et particulièrement de la raison jusqu'à son apogée. Mais la tension qui est la loi de ce temps se manifeste alors autrement, dans l'opposition radicale entre la philosophie dogmatique de Hegel et l'art de philosopher de Schopenhauer. Ce dernier est un homme en révolte contre son époque, et il fait peu de cas de la raison. « Pour lui, ancien apprenti négociant, la raison est une sorte de garçon de courses, c'est comme tel qu'elle circule partout où l'envoie son patron : la volonté. »<sup>77</sup> Or la succession historique de la culture *Biedermeier* dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle – succession à laquelle se soustrait Wittgenstein – a adopté et en même temps adapté la dialectique de l'esprit de Hegel, qui semble trouver un témoin favorable dans le tourbillon de progrès entraînant la société. Mais pour Schopenhauer, ce n'est pas l'Esprit mais la volonté sans but, aveugle, qui guide le monde. Aussi, « ce qui l'anime, ce n'est pas le plaisir du faire, c'est l'art du relâchement ; ce qu'il élabore [...], c'est une saisissante philosophie de l'inhibition de l'action. Un monde qui retournerait à la forme de jeu désintéressé propre à la musique. »<sup>78</sup> Schopenhauer intègre dans sa philosophie le sentiment de désarroi devant une époque perdue dans ses oppositions multiples entre classicisme et romantisme, entre sa confiance dans le progrès technique et les aspects matériels de la réalité, et qui peu à peu substitue la *Gesellschaft* (société) à la *Gemeinschaft* (communauté). Il rêve le monde en vivant pour la philosophie, et donne libre cours à la description du cauchemar qui prend forme sous ses yeux :

Une philosophie dans laquelle on n'entend pas, entre les pages, les larmes, les pleurs et les grincements de dents, ainsi que le vacarme épouvantable du meurtre mutuel universel, n'est pas une philosophie.<sup>79</sup>

Cette angoisse et cette détresse est partagée par des artistes et des poètes comme Grillparzer, Uhland, Schumann et Brahms. On l'entendra encore résonner chez Thomas Mann, Musil, Hofmannsthal ou Kraus, exprimant dans la critique de la culture viennoise, ce malaise devant

---

<sup>77</sup>A.S., cité par R. SAFRANSKI, *in op. cit.*, p.10.

<sup>78</sup>R. SAFRANSKI, *in op. cit.*, p.10.

<sup>79</sup>A.S., cité par R. SAFRANSKI, *in op. cit.*, p.10.

le statut des identités devenu incertain, et la solitude immense de l'individu. Car aucun sentiment d'appartenance à une collectivité ou communauté quelconque ne peut plus reconforter les individus, depuis que la croyance romantique à une sollicitude providentielle qui soutiendrait le *Volkgeist*, l'esprit d'un peuple secrètement uni par une même orientation spirituelle, a été répudiée par Schopenhauer. Ses héritiers sont à la merci des retournements inattendus, des revers de fortune orchestrés par la volonté, dont chaque individu porte dans les replis de son inconscient les prérogatives.<sup>80</sup> La fin du XIX<sup>e</sup> siècle est lasse de l'optimisme positiviste et des rationalistes de tous bords, et beaucoup cèdent à la tentation offerte par le philosophe allemand, celle de l'expérience primordiale dont peut naître la philosophie :

Au fond de l'être humain, il y a cette conviction confiante qu'il y a, hors de lui-même, une chose qui est consciente de lui comme il l'est lui-même ; se représenter crûment le contraire est non seulement monstrueux mais constitue une pensée terrifiante.<sup>81</sup>

De fait, tenter la représentation du contraire constitue le cœur de la philosophie de Schopenhauer. Ce point peut nous aider maintenant à entrevoir le défi angoissant que ce projet lance à toute communauté de vie, et plus particulièrement au peuple juif, dont l'identité profonde est constituée par la conscience de son élection par un autre, par le Tout-Autre. Cela est particulièrement flagrant pour les intellectuels juifs de langue allemande, parfaitement assimilés à la société viennoise, et qui subissent de plein fouet la crise générale des valeurs qui secoue leur monde, au sein de laquelle seuls les milieux antisémites semblent détenteurs de certitudes concernant l'identité juive. Existe-t-il, dans ce contexte, une autre alternative pour les juifs que de se référer à ces standards pour exister, ou de s'astreindre à tenir le rôle de l'« *Homme sans qualités* »<sup>82</sup> afin de mieux s'assimiler ?

C'est aussi dans ces termes que le problème de l'héritage schopenhauerien se pose à Wittgenstein dès sa jeunesse, et il va s'attacher à le résoudre conjointement au plan existentiel et par son travail philosophique, par des actes significatifs, par la recherche incessante du comportement juste et de la plus grande rigueur dans son travail, en quête d'une forme de vie spécifique et du jeu de langage correct qui permettront au problème de se dissoudre, sinon d'être résolu.

---

<sup>80</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p. 418

<sup>81</sup> A.S., *Frühe manuskripte (1804-1818)*, in *Handschriftliche Nachlass*, publiés par A. Hübscher, DTV, 1966, vol. 1, p.8 ; cité par R. SAFRANSKI, in *op. cit.*, p.26.

<sup>82</sup> L'expression fait évidemment allusion au roman de Robert MUSIL, *L'homme sans qualités* ; Jacques LE RIDER a choisi aussi cette expression pour caractériser la situation des juifs viennois assimilés, dans son ouvrage intitulé *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990, p.254.

## 2) Un juif sans tradition et sans loi

Dans les notes<sup>83</sup> écrites au cours de l'année 1931, on relève encore la remarque suivante, lapidaire : « *Un juif doit, au sens propre, " ne baser sa cause sur rien".* »<sup>84</sup> La fin de la phrase est une allusion probable au titre du premier chapitre du livre de Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*.<sup>85</sup> Que veut dire Wittgenstein en précisant que cette injonction doit être entendue « au sens propre » ? S'agit-il d'une explication *a posteriori* du geste par lequel il a renoncé à sa part de la fortune familiale dès son retour de la guerre ? En tout cas, la référence à Stirner n'est pas anodine. Tombé dans l'oubli pendant cinquante ans, ce contemporain de Schopenhauer et disciple dissident de Hegel est redécouvert au tournant des années 1890-1900. Ses pairs croyaient encore à la liberté de l'individu garantie dans la société par le Droit et par l'État, que ce soit par les revendications du libéralisme politique ou de l'égalité sociale. Toutefois, après la lecture de Schopenhauer par toute une génération, l'individualisme et la force du moi, la recherche forcenée et égoïste du bien propre tant espérée par Stirner comme remède à la prolifération des fantômes engendrés par de simples mots – comme le Peuple, la Famille, le Droit, etc. – apparaît désormais en même temps comme un préalable nécessaire à tout renouveau de la culture, et comme une fatalité, un obstacle inamovible au bonheur de l'individu. Mais c'est peut-être dans la mise en cause du langage, de sa capacité à mettre en relation les individus les uns avec les autres, que l'on voit s'accomplir à la perfection les espérances de Stirner et triompher le scepticisme métaphysique. Le langage trahit, il ment, il ne met pas en relation avec des faits ou avec la nature, il ne fait que véhiculer des images trompeuses, sur lesquelles les hommes jouent la comédie du consensus, de la vie en société. Dans sa *Lettre de Lord Chandos*, datée de 1902, Hofmannsthal s'efforce de traduire cette expérience morbide :

J'éprouvais un malaise inexplicable à seulement prononcer les mots « esprit », « âme », ou « corps »[...]. Les termes abstraits dont doit se servir naturellement la langue pour émettre un quelconque jugement se déliquaient dans ma bouche tels des champignons pourris<sup>86</sup>.

Schnitzler consacre son œuvre à ces problèmes de communication qui traversent l'ensemble de la société viennoise et touchent tous les domaines. Il en reconnaît surtout deux formes. L'une, individuelle, se manifeste dans la sexualité. L'autre, sociale, apparaît avec

---

<sup>83</sup> Ces notes sont extraites de L.W., *RM*, 1931, p.32.

<sup>84</sup> Nous avons donné ici une autre traduction de l'expression de Max STIRNER, « *sein Sach' auf nichts stellen* », que nous estimons plus proche du texte allemand que celle de l'édition des *Remarques mêlées* de 1984.

<sup>85</sup> M. STIRNER, *L'unique et sa propriété*, traduction française par R. L. Reclaire, Paris, P.V. Stock, 1899.

<sup>86</sup> Hugo Von HOFMANNSTAHL, *Lettre de Lord Chandos*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p.65-67.

l'antisémitisme, qu'il « considérait comme le symptôme d'un malaise spirituel universel et non comme une sorte de paranoïa. »<sup>87</sup> On a vu que la question de la compréhension était une des préoccupations essentielles de Wittgenstein dans son analyse du génie beethovenien. On la retrouve ici directement liée au problème de l'antisémitisme, devant lequel il avoue son incompréhension pure et simple :

Lorsque vous ne pouvez pas démêler une pelote, la chose la plus intelligente que vous puissiez faire est de vous en rendre compte, et la plus convenable de le reconnaître (Antisémitisme).<sup>88</sup>

J. Bouveresse se demande « si Wittgenstein n'a pas été tenté de voir dans l'incompréhension radicale de la spécificité et de la complexité particulières du phénomène juif, dont Weininger disait qu'il constitue 'une énigme bien plus profonde que ne le croit sans doute maint catéchisme d'antisémites', et l'incapacité de reconnaître honnêtement cette incompréhension, la véritable racine de l'antisémitisme. »<sup>89</sup> Il souligne aussi que Wittgenstein semble avoir été convaincu de la difficulté particulière pour un juif de se comprendre et de se faire comprendre, et d'accepter le témoignage de sa conscience sur sa judéité. Certains juifs viennois adoptent ainsi des attitudes ambiguës vis-à-vis de leur propre identité, n'hésitant pas à proclamer bien haut leur désintérêt vis-à-vis de leurs propres origines tandis que d'autres se réjouissent de ne pas être considérés comme tels. Mais cette attitude même peut être interprétée « comme le signe qu'une telle conscience existait, tout au moins sous sa forme négative. [...] La raison en est que cette ville fut le principal foyer de l'antisémitisme en Europe avant la Première Guerre mondiale et la seule capitale de l'époque à avoir un gouvernement antisémite élu. En d'autres termes, il était pratiquement impossible d'y ignorer la question juive, revendication de ses origines et rejet ne représentant que deux manières de réagir devant le même problème. »<sup>90</sup> En tout cas, le fait de situer, à l'invitation de Schnitzler, ces réflexions parfois douloureuses autour de cette question dans le contexte plus général de la compréhension de l'esprit d'autrui, et des obstacles à la communication, paraît bien convenir à son approche. Schnitzler observe aussi que cette crise de la communication atteint son paroxysme dans la confrontation entre deux générations appartenant à la société bourgeoise, celle des pères, qui sut créer sa fortune dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, et celle des fils, qui disposait désormais de suffisamment d'argent et de loisirs pour s'adonner à l'esthétisme. Cherchant à se forger leur propre langage, ces derniers s'efforcent de se libérer du carcan bourgeois en métamorphosant leur quotidien par l'imagination. Mais pour Musil, ce

---

<sup>87</sup> A. S. JANIK et S. E. TOULMIN, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, p.48.

<sup>88</sup> L.W., *RM*, 1948, p.94.

<sup>89</sup> J. BOUVERESSE, *Essais I*, p.142.

<sup>90</sup> S. BELLER, *Vienne et les juifs, 1867-1938*, Paris, Nathan, 1991, p.88.



remède est pire que le mal. Dans la littérature ou dans l'art, les esthètes de la *Jung Wien*, sous la conduite d'Hermann Bahr, ne font que déformer les choses et contribuent à la dissociation de la réalité et des apparences, en confortant le règne du faux-semblant et du mensonge. Kraus les critique violemment, et comme Loos, Schönberg, ou Wittgenstein, il espère trouver une autre voie pour sortir de l'impasse. La critique du langage et des moyens d'expression artistique devient pour eux l'instrument privilégié pour dissiper les « fantômes » qui ont engendré la société viennoise. Elle seule peut permettre de répondre à la question lancinante de savoir s'il existe ou non un moyen d'exprimer ce qu'il y a de plus profond chez l'homme. La question n'est pas simplement d'ordre esthétique ou grammatical, elle a une dimension éthique, elle se pose en termes d'intégrité et d'authenticité, et le cas de Wittgenstein est exemplaire.

Ludwig vient au monde le 24 avril 1889, dernier de huit enfants. Leur père leur donne une éducation qui dépasse les critères d'exigence habituels même dans la haute bourgeoisie, et les fait travailler très durement. Ce fait même témoigne qu'en dépit de son assimilation réussie, la famille Wittgenstein maintient en matière d'éducation et de savoir une exigence typique de ses origines ainsi qu'un certain « idéalisme esthétique » qu'elle ressentait comme une tradition juive.<sup>91</sup> A certain moment, on ne comptera pas moins de vingt-six tuteurs privés intervenant auprès d'eux. La vitalité du père et sa capacité de travail sont effrayantes, il en attend autant de ses enfants, surtout de ses fils, reproduisant avec un surcroît d'intensité un schéma relationnel déjà en place à la génération précédente. Trois d'entre eux se suicideront entre 1902 et 1918, Ludwig résistera à cette tentation à plusieurs reprises. Mais en 1919, à peine rentré de la guerre, six ans après la mort de son père, il rompt de façon radicale en renonçant à sa fortune, répartissant sa part d'héritage entre ses frères et sœurs<sup>92</sup>. On peut revenir à la note de 1931 :

Le juif doit, au sens propre, « ne baser sa cause sur rien ». Mais cela lui est d'autant plus difficile que, pour ainsi dire, il ne possède rien. Il est beaucoup plus difficile d'accepter d'être pauvre quand on est contraint de l'être, que lorsque l'on pourrait aussi bien être riche.<sup>93</sup>

D'après A. Gotman, le geste de Wittgenstein concerne avant tout l'identité familiale : « La dilapidation est en effet beaucoup plus qu'un rapport à l'argent défini comme somme de possibilités matérielles. C'est un rapport économique et, dans ce cas, un rapport à l'économie familiale. [...] Et ce qui contribue probablement le plus à la réputation de dilapidateur de

---

<sup>91</sup> Cf. S. BELLER, *op. cit.*, pp.101-107 et p.112.

<sup>92</sup> H. WITTGENSTEIN, «My Brother Ludwig», p. 1-14.

<sup>93</sup> L.W., *RM*, 1931, p.32.

Wittgenstein est la dimension anti-familiale de son geste — le refus de l'héritage comme refus de la famille. La dilapidation est alors sous sa forme présente défaut dans la réception, manquement à l'obligation de recevoir, selon le schéma maussien du don, et non excès dans la dépense ; omission par laquelle l'héritier renonce à sa place dans la famille, qui le met en extériorité par rapport à sa généalogie et l'inscrit en rupture dans la succession des générations. »<sup>94</sup> Ce n'est pas pour autant un geste dirigé *contre* sa famille. Wittgenstein s'est déshérité en faveur de ses frères et sœurs, et non pour de parfaits inconnus. Il ne souhaitait manifestement pas affaiblir la puissance financière de sa famille. Cette action ne concerne que lui. La situation est troublante et nous incite à une certaine prudence quant à une interprétation littérale de la reprise de Stirner, appliquée à Wittgenstein. Serait-on en effet enclin à entendre par là que Wittgenstein voulait se dépouiller comme un juif, cela ne serait-il pas difficile à concilier avec la préoccupation du maintien de la fortune de ses cohéritiers ? On trouve aussi dans les notes de 1931 la réflexion suivante :

Puissance et possession ne sont pas *la même chose*<sup>95</sup>. Bien que la possession nous donne aussi la puissance. Lorsqu'on dit que les juifs n'auraient aucun sens de la possession, cela peut très bien se conjuguer avec le fait qu'ils aiment bien être riches, car l'argent est pour eux une certaine sorte de puissance, non une possession. (Je ne voudrais pas, par exemple, que ma famille devienne pauvre, car je souhaite pour eux une certaine puissance. Ce qui n'empêche pas que je souhaite également qu'ils fassent de cette puissance bon usage.)<sup>96</sup>

Ces mots nous confirment qu'il n'était pas dénué d'un certain souci de préservation du patrimoine familial, et en même temps qu'il assumait l'identité juive de sa famille. Ne pas l'admettre dans la société viennoise eut d'ailleurs été impossible, et source de nombreux problèmes.<sup>97</sup> Néanmoins, ces lignes révèlent aussi qu'il admettait l'existence d'un certain type de rapport des juifs avec les biens matériels, rapport dont il souhaitait lui, personnellement, se dégager. Mais en renonçant à sa fortune, Wittgenstein renonce aussi à son avenir prometteur de philosophe, et opte au même moment pour l'enseignement primaire en milieu rural. Les choix d'existence de Wittgenstein à cette époque semblent correspondre à un certain modèle de comportement courant chez les jeunes viennois des familles juives fortunées, qui s'efforçaient de quitter la sphère des métiers liés à l'argent réputés typiquement juifs. Le fait que son père était de confession protestante ne s'oppose pas à cette lecture. Karl Wittgenstein, et avant lui son père Hermann Christian, réunissaient « en une seule figure les deux grands modèles weberiens de la rationalisation et de la modernisation du monde : le judaïsme et le

---

<sup>94</sup> A. GOTMAN, « Déshéritage, dilapidation et filiation : Wittgenstein », *Communications*, 59, 1994, p.158.

<sup>95</sup> Les mots en italiques sont soulignés par Wittgenstein.

<sup>96</sup> L.W., *RM*, 1931, p.34.

<sup>97</sup> Cf. S. BELLER, *op. cit.*, p.22.

protestantisme. »<sup>98</sup> Le goût des juifs pour l'argent et la spéculation est sans doute l'un des préjugés les plus courants concernant les juifs. Wittgenstein aurait-il alors cédé à l'angoisse de cette identification, et cherché à la désamorcer ? Il est exact que l'on retrouve dans les *Remarques mêlées* la description d'un certain nombre de traits caractéristiques de l'esprit juif, repris des lieux communs de l'antisémitisme, que l'auteur n'hésite pas à s'appliquer à lui-même. Outre la question de l'attrait pour l'argent, on a déjà cité la reprise de la critique wagnérienne de la musique de Mendelssohn<sup>99</sup>; ou encore, inspiré cette fois par la lecture de Renan, le défaut de sens métaphysique qui transparaît dans « le caractère non poétique des races sémitiques<sup>100</sup> », leur façon d'aller directement au concret, caractérisant aussi sa propre philosophie. Beaucoup de commentateurs wittgensteiniens n'hésitent pas à parler ici d'un cas avéré de « haine de soi juive », dont Otto Weininger et Karl Kraus étaient certainement des exemples mémorables, et qui sont présents tous les deux dans la liste des auteurs dont Wittgenstein reconnaît l'influence sur sa pensée au moins à un moment donné de son existence. « A propos de Wittgenstein, on peut dire que le point de départ est une conception dépréciative de l'identité juive, conçue comme un obstacle, une limitation, presque comme un tare inavouée ou spectaculairement confessée. »<sup>101</sup> Dans sa biographie, *Wittgenstein, le devoir de génie*, Ray Monk, analysant la dette de Wittgenstein à l'égard de Weininger, estime que le disciple a même dépassé le maître à propos de la question juive. Choqué par le ton de ces remarques, il y entend même l'écho de *Mein Kampf*.<sup>102</sup> Il semble que ces commentaires passent à côté du véritable nœud de l'affaire. Fania Pascal, qui donnait à Cambridge des cours de russe à Wittgenstein, nous a rapporté le témoignage suivant à propos d'un événement survenu à la fin de 1936: il fit irruption chez elle un matin, après l'avoir appelée en sollicitant un entretien urgent. Il venait faire une confession, selon ses propres termes. Elle se souvenait de deux « crimes » confessés, dont l'un se rapportait à ses origines juives, et l'autre à une mauvaise action commise lorsqu'il était instituteur en Autriche. Concernant le premier, il lui avait avoué n'avoir rien fait pour dissiper l'ignorance de ses amis et de ses connaissances, qui le croyaient aryen aux trois-quarts, et juif pour un quart, alors que la proportion était exactement inverse.<sup>103</sup> Rush Rhees lie explicitement cet aveu aux notes de 1931. La faute de

<sup>98</sup> J. Le RIDER, « Wittgenstein et Weininger », in *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 1996, p.55.

<sup>99</sup> L.W., *RM*, 1931, p.28.

<sup>100</sup> L.W., *RM*, 1930, p.17.

<sup>101</sup> J. Le RIDER, « Wittgenstein et Weininger », p.48.

<sup>102</sup> R. MONK, *Wittgenstein, le devoir de génie*, p.311.

<sup>103</sup> F. PASCAL, *A Personal Memoir*, in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein—Personal Recollections* p.34-35: "He rang one morning to ask whether he could come and see me ; and it put me into a temper to be told firmly [...] that it was urgent and could not wait. [...] " I have come to make a confession." [...] I can remember two

Wittgenstein consiste selon lui à avoir voulu ignorer l'influence de sa judéité sur son activité intellectuelle et ses propres capacités. Il émet aussi l'hypothèse selon laquelle cela pouvait se rapporter à la prise de conscience d'un manque d'authenticité: *sich über die eigene Unechtheit belügen*.<sup>104</sup> Jacques Le Rider souligne à juste titre l'expression *die eigene Unechtheit*. Wittgenstein se serait donc reproché son inauthenticité : soit d'être un juif « inauthentique », soit d'être un « esprit inauthentique, » parce que juif.<sup>105</sup>

Mais on a déjà souligné le caractère éminemment individuel de l'acte par lequel Wittgenstein s'est dépouillé de son héritage. Il s'agit bien d'une solution empirique apportée à un problème personnel, et non d'un acte inspiré par une théorie générale sur l'identité juive. De plus, on ne peut restreindre ce geste au refus de posséder des acquisitions « juives ». De la mort de son père à celle de sa mère, il s'exclut non seulement du patrimoine familial et des avantages que lui ouvrent ses relations, mais aussi de tous les privilèges qu'il s'est constitué lui-même dans un milieu totalement différent et non juif. De retour de la guerre, il rompt également avec Russell et avec son avenir universitaire. Plus tard à Cambridge, dans les

---

'crimes' to which he confessed: the first had to do with his being Jewish in origin, the second with a wrong he committed when he was a teacher in a village school in Austria. On the first issue he said that he understood that most people who knew him, including his friends, took him to be three quarters Aryan and one quarter Jewish. In fact the proportion was the reverse, and he had done nothing to prevent this misapprehension."

<sup>104</sup> R. RHEES, *Postscript*, in R. Rhees (éd.), *Ludwig Wittgenstein—Personal Recollections*, p.177: « I would guess that it had to do in some ways with "sich über die eigene Unechtheit belügen" – deceiving yourself about the pretense in your own state of will. »

<sup>104</sup> J. Le RIDER, « Wittgenstein et Weininger », p.49. Il peut être éclairant de rapprocher cette discussion du débat qui eut lieu lors de la parution en 1946 des *Réflexions sur la question juive* de Jean-Paul SARTRE, et notamment de son affirmation : « *C'est l'antisémite qui crée le Juif.* » Elle a donné lieu à un double malentendu, très bien analysé par Robert MIRASHI dans « Sartre et les juifs : un bienheureux malentendu », in Ingrid GALSTER, *Sartre et les juifs*, La Découverte « Recherches », 2005, p. 63-71 ; le premier malentendu est né de l'interprétation trop rapide de la communauté juive de France, pensant que Sartre niait l'existence d'une quelconque spécificité juive. « *Pour ces lecteurs, le juif serait un pur imaginaire affirmé et projeté par le regard de l'autre. Le juif ne serait donc pas en lui-même ce qu'en dit l'antisémite : il ne serait pas nécessairement rationaliste et humaniste, abstrait et cosmopolite, intéressé et calculateur.* » (MISRAHI, p.65) Telle serait donc, au sens propre, la description sartrienne du « Juif sans qualités », qui entraînerait son égalité avec tout homme. Mais cette doctrine n'existe pas chez Sartre, qui affirme même le contraire : l'erreur de l'antisémite n'est pas d'inventer, mais de vouloir rassembler des traits de caractères spécifiques, mais existant de manière éparse. « *Mais l'erreur la plus grave de l'antisémite consiste selon notre philosophe à déduire ces traits à partir de la "race" alors qu'ils ont une tout autre origine: et cette origine est le juif lui-même, mais lorsqu'il est inauthentique.* » (SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Morihien, 1946, p.120) La doctrine de Sartre est issue de *L'Être et le Néant*, que peu de lecteurs connaissaient en 1946. Les traits épars spécifiques du juifs, rassemblés par l'antisémite, sont l'œuvre du juif lui-même : « *À partir de la doctrine de l'"être pour autrui", Sartre propose en effet l'analyse suivante : le juif, lorsqu'il est "inauthentique", adopte devant l'antisémite et son regard une "conduite de fuite", et c'est cette conduite qui entraîne la formation des "traits" que Sartre croit constater chez les juifs.* » (MISRAHI, p.66) Le juif inauthentique se construit ainsi à travers le regard de l'autre, tandis que le juif authentiquement sans qualités, « *aura à choisir entre l'être français (sans caractéristique juive) et la "nationalité juive en Palestine".* » La tentation est grande d'appliquer la lecture de Sartre à la situation de Wittgenstein. Mais outre le fait que nous sommes d'accord avec la conclusion de R. Misrahi, qui tient la doctrine réelle de Sartre pour fautive, il nous semble que traiter le rapport de Wittgenstein avec l'identité juive, à la seule lumière de la « Haine de soi » ou de la prise de conscience d'une « conduite de fuite » serait passer à côté de l'essentiel.

années Trente, il se fera servir ses repas non pas à la Table Haute de *Trinity College*, comme son titre le lui permettrait, mais sur une petite table, au même niveau que les autres étudiants.<sup>106</sup> Par ailleurs, la confession à Fania Pascal ne porte pas seulement sur la dissimulation des origines juives, mais également sur un acte violent commis alors qu'il était instituteur, et sans rapport avec la question juive. Enfin, et c'est sans doute le plus important, la qualité principale que recherche Wittgenstein, et dont il s'accuse d'avoir manqué, c'est le courage. Depuis les premières confessions de son enfance<sup>107</sup> jusqu'aux notes de 1931, il n'est question que de cela, du courage de dire la vérité, de la capacité à se montrer tel que l'on est, dépouillé de tous les masques et de tous les artifices que la société nous impose, que l'on soit juif ou non. Cette exigence poursuit Wittgenstein jusque dans ses dernières années. Une remarque de 1946 est intéressante, révélant la conversion des valeurs qu'il s'est efforcé d'opérer dans son esprit :

On pourrait mettre des prix aux pensées. Certaines coûteraient fort cher, d'autres très peu. Et quelle est l'unité de compte pour les pensées ? Le courage, je crois.<sup>108</sup>

Derrière cette réflexion, transparaît la critique toujours vive et l'amertume inspirée par la société bourgeoise au sein de laquelle il a été élevée, et qui estimait un homme à ce qu'il possédait. Dans de telles circonstances, se dépouiller de ses biens et des honneurs est un acte de courage, qui vise à manifester l'individu seul, à le détacher aux yeux du monde et aux siens, de toutes ses "qualités", mais au sens ici des "propriétés" du Moi, selon Stirner :

L'individualité renferme en elle-même toute propriété [...]. Mais l'individualité n'a aucune mesure extérieure, car elle n'est nullement, comme la liberté, la moralité, l'humanité, etc., une idée : —Somme des propriétés de l'individu, elle n'est que le signalement de son —propriétaire<sup>109</sup>.

Peu importe ici que l'on soit juif ou chrétien ; pour Stirner, l'humanité elle-même n'a de signification et d'importance que comme l'une de nos propriétés.<sup>110</sup> La démarche existentielle qui consiste à faire émerger le Moi, le sujet unique et simple, en le débarrassant de toutes ses propriétés, trouvera en outre chez Wittgenstein une exacte correspondance dans la méthode analytique inspirée de l'atomisme logique, et qui domine la première période du travail philosophique de Wittgenstein, jusqu'à la publication du *Tractatus Logico-Philosophicus* dès

---

<sup>106</sup> A. GOTMAN, « Déshéritage, dilapidation et filiation : Wittgenstein », p. 167.

<sup>107</sup> cf. B. McGUINNESS, *Wittgenstein*, t.1, p. 72-78.

<sup>108</sup> L.W., *RM*, 1946, p.70.

<sup>109</sup> M. STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, traduction française par R.L. Reclaire, Paris : P.V. Stock, Éditeur, 1899, p.149.

<sup>110</sup> M. STIRNER, *op. cit.*, p.151-152 : « Certes je suis, entre autres qualités, un homme, de même que je suis, par exemple, un être vivant, un animal, un Européen, un Berlinoise, etc.; mais l'estime de celui qui ne priserait en moi que l'homme ou le Berlinoise me serait fort indifférente. Pourquoi ? Parce qu'il apprécierait une de mes propriétés et non Moi. »

son retour de la guerre. Sans entrer maintenant dans les détails du texte, on peut déjà remarquer que le principe de correspondance exacte entre le langage et la réalité exposé dans le *Tractatus*, repose sur deux types d'atomisme : la version logique, qui détermine la vérité et la fausseté des propositions complexes par la vérité ou la fausseté des propositions élémentaires, et la version ontologique, où le composant ultime est l'objet simple et « sans qualités ».<sup>111</sup> Ce travail d'analyse et de décomposition est le seul garant de la transparence de notre langage, et donc d'une possible communication sensée et réussie, sans faux-semblants. Même si Wittgenstein est revenu plus tard sur ses premiers travaux avec un regard critique, il faut insister sur le fait que son principal souci est demeuré la recherche de transparence, le désir de faire la vérité en dissipant les illusions et les mensonges qui enveloppent toute communication, même si le « prix » à payer en est élevé :

L'essentiel est, je crois, que l'activité d'éclaircissement doit être menée avec *courage* : si celui-ci manque, elle n'est plus qu'un simple jeu de l'intelligence.<sup>112</sup>

Arrêtons-nous encore sur cette vertu tant prisée par Wittgenstein, le courage. Il note toujours en 1931 :

Le « génie » juif n'est qu'un saint. Le plus grand penseur juif n'est qu'un talent. (Moi, par exemple).<sup>113</sup>

Et en 1940 :

On pourrait dire : "le génie, c'est le courage dans le talent." <sup>114</sup>

On en déduit pour le moment deux choses. D'une part, Wittgenstein ne se considérait pas comme un génie et en souffrait. D'autre part, l'identité juive détermine une forme propre de génialité, qui est la sainteté, et qui est ici dépréciée, comme une génialité de second ordre, en regard d'une autre, qui n'est pas définie ici. Ces remarques nous semblent suffisamment claires pour affirmer que le problème de son identité juive pour Wittgenstein, n'est que secondairement lié à l'antisémitisme ambiant. Il a bien sa source plus en profondeur, dans un antijudaïsme qui est avant tout un refus du monothéisme, de la révélation mosaïque et de la

---

<sup>111</sup> Cf. par exemple la proposition *Tr* 2.01231 : « **Pour connaître un objet, il ne me faut certes pas connaître ses propriétés externes – mais bien toute ses propriétés internes.** » Le problème que se pose Wittgenstein est celui de la connaissance des possibles, de tous les possibles inhérents à un objet, c'est-à-dire de la connaissance de la forme de l'objet. Or, précisément, les propriétés internes ne sont pas accessibles à la perception sensible, car « les objets sont sans couleur » (*Tr* 2.0232), métaphore que Wittgenstein développe aussitôt en *Tr* 2.0233 : « **Deux objets de même forme logique – leurs propriétés externes mises à part – ne se différencient l'un de l'autre que parce qu'ils sont distincts.** »

<sup>112</sup> L.W., *RM*, 1931, p.32 ; le terme « courage » est souligné par Wittgenstein.

<sup>113</sup> L.W., *RM*, 1931, p.32.

<sup>114</sup> L.W., *RM*, 1940, p.54.

conception morale qui lui est attachée. Ce refus de la vocation transcendante rencontre l'impératif du « devoir de génie »<sup>115</sup>, qui est un thème omniprésent surtout chez Weininger, dont Wittgenstein s'est senti très proche. Ce dernier place son espoir dans la victoire qu'un génie juif, le Christ, a selon lui remporté sur son moi, en surmontant sa nature juive pour fonder une nouvelle religion. Comme le souligne S. Beller<sup>116</sup>, la solution que préconise Weininger pour remédier à l'antisémitisme et à la décadence culturelle et morale est assez ironique, car elle est très proche du stoïcisme juif dans son importance accordée à la relation individuelle de l'homme avec Dieu et à la maîtrise de soi. Cette version stoïcienne de la religion, privilégiant la quête de la vérité intérieure et la conquête d'une identité prise entre les impératifs moraux extérieurs et la volonté intérieure était partagée par Wittgenstein.<sup>117</sup> Mais de l'auteur de *Sexe et caractère*, il a retenu aussi son attitude envers le suicide. C'est la solution la plus convenable lorsqu'un homme se sent devenir mauvais, disait Weininger, dont les actes ont suivi la pensée. Weininger présentait ainsi deux points communs avec Ludwig Wittgenstein: d'abord, il cherchait en même temps à assumer et à dépasser sa judéité ; deuxièmement, ses efforts stoïciens se heurtaient à l'idée que l'homme ne peut échapper à sa nature profonde, idée qui a sa source chez Arthur Schopenhauer.

La conjonction de ces deux éléments soulève la question de la réception de Kant chez les héritiers de Schopenhauer. En dépit de l'admiration qu'il lui portait, Schopenhauer, dans son ouvrage *Sur le fondement de la morale* porte un jugement sévère sur son prédécesseur. Kant, qui avait eu le mérite de libérer d'un coup la morale du lien qui l'attachait à la théologie, est accusé par Schopenhauer de réintroduire celle-ci sournoisement, en fondant la morale sur un impératif catégorique. L'existence de lois purement morales paraît absolument gratuite, et il considère que cette idée, comme celle d'un Dieu créateur, est un des éléments de notre héritage judaïque qui ont contribué à l'asservissement intellectuel de l'homme :

Ce concept, avec tous ses voisins, ceux de loi, de commandement, de nécessité morale et autres, si on le prend en ce sens absolu, est emprunté à la morale théologique, et n'est dans la morale philosophique qu'un étranger, jusqu'à ce qu'on en ait trouvé une justification valable, soit dans l'essence de la nature humaine, soit dans celle du monde objectif. Jusque-là, je ne lui reconnais, à lui et à ses proches, qu'une origine, le Décalogue.<sup>118</sup>

Pour l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*, seul l'empirique est vrai et peut avoir une action sur la volonté. L'unique source de la morale est la compassion, née de la prise

---

<sup>115</sup> Titre de la biographie consacrée à Wittgenstein par Ray MONK, et inspirée par la philosophie d'Otto Weininger.

<sup>116</sup> S. BELLER, *op. cit.*, p.228

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.229

<sup>118</sup> A.S., *FM*, p.18.

de conscience du principe d'individuation par le sujet, qui sait désormais que son Moi égoïste n'est qu'une illusion passagère, une objectivation de la volonté de l'ordre du phénomène. La morale de Schopenhauer s'achève dans une expérience mystique, tendance qui s'exprimera aussi dans l'abrégé des évangiles de Tolstoï mentionné précédemment. Elle se retrouve en contrepoint dans la contrainte de silence qui enveloppe le *Tractatus* et rejette tout discours éthique dans la sphère de l'ineffable. Sous l'influence conjointe de Schopenhauer, de Weininger, de Tolstoï, et de son éducation, on ne s'étonnera pas de la prédominance de la préoccupation éthique chez Wittgenstein, tout au long de son existence, dont la particularité est qu'elle ne peut se dire dans des lois, mais seulement se montrer dans le comportement et les règles de vie :

Quand une voix commande, qu'elle parte du dedans de nous ou du dehors, il est simplement impossible qu'elle n'ait pas le ton de la menace, ou bien de la promesse : dès lors le sujet peut, selon les cas, faire preuve ici de sagesse ou de sottise, toujours il restera intéressé ; donc il n'aura pas de valeur morale.<sup>119</sup>

Ce que Wittgenstein a reçu et repris de l'antijudaïsme de Schopenhauer et de Weininger, se traduit donc par ce refus catégorique de reconnaître un fondement à l'éthique, qu'il soit transcendant ou immanent. Mais si cela fait de lui en quelque sorte un juif sans Loi, il n'en devient pas pour autant un juif irréductiblement athée. Quoique convaincu que le Très-Haut ne se révèle pas dans le monde<sup>120</sup>, la pensée de Dieu et du Créateur ne s'est jamais éloignée de lui ; la pensée, non la croyance. Sa situation, originale, le ramènerait avant le don de la Loi, avant même l'alliance avec Abraham, à cet instant premier du choix qui fut laissé par Dieu à Adam, dans le jardin d'Eden. Cette comparaison nous semble autorisée par la grande admiration que Wittgenstein portait à la conception de la nature humaine exprimée par Pic de la Mirandole, et citée par Otto Weininger, admiration dont il fit part à son ami Maurice Drury :

A toi Adam, nous n'avons attribué aucune place définie dans l'échelle des êtres créés ; aucune expression du visage définie ne caractérisera ta race ; tu n'as pas d'obligation particulière à accomplir. Ainsi, il t'appartiendra de choisir la place que tu veux occuper, d'exprimer et d'accomplir la tâche que tu te seras fixée par ta décision propre, selon tes propres vœux. Toutes les autres créatures sont soumises aux lois et aux décrets que nous avons édictés pour eux ; mais tu n'es pas limité par quelques restrictions, car ainsi c'est par le libre choix que tu tiens entre tes mains qu'il t'est donné de fixer ta propre destinée.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> A.S., *FM*, p.19.

<sup>120</sup> Cf. *Tr* 6.432.

<sup>121</sup> La citation est extraite de l'*Oratio de hominis dignitate*, de Pic de la Mirandole ; traduction donnée par Maurice DRURY, in *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.67-68, note 1.



Cette exaltation de la condition adamique, authentiquement « sans qualités », est néanmoins davantage l'expression d'une nostalgie que d'une conviction. Car il est aussi intimement persuadé, comme l'étaient Weininger et Schopenhauer, d'un certain déterminisme du caractère propre à chaque individu. « De cette façon, l'effort fait pour échapper à la condition de Juif fut transformé par le transfert du stoïcisme sur un plan où la notion de race n'avait pas cours. Wittgenstein finit par être non pas un stoïcien juif mais un stoïcien tout court. »<sup>122</sup> Un antagonisme puissant est donc à l'œuvre dans son existence et sa pensée, qu'il s'efforce de clarifier dans sa vie et dans son travail, et qui est résumé dans cette note de 1947 :

Le destin est l'antithèse de la loi naturelle. La loi naturelle, on veut l'approfondir et s'en servir, le destin, non.<sup>123</sup>

On peut tenter de reformuler l'enjeu de cette note en posant la question suivante : la nature est-elle la matrice de notre prison ou de notre liberté ? C'est en voulant répondre à cette interrogation que la philosophie de Wittgenstein se fraye un chemin à travers la jungle de l'héritage schopenhauerien et en explore les frontières. Plusieurs pistes s'offrent à lui : d'une part le repli éthique sur le moi, comme une réaction à un environnement antisémite et une propension juive datant d'avant l'assimilation et reportée maintenant sur le monde de l'esthétique, à privilégier le monde de la pensée<sup>124</sup> ; et d'autre part, celle proposée par Schopenhauer lui-même, qui veut tenir à distance la volonté pour s'aventurer aux confins de la représentation, dans la pure contemplation des idées. Ces deux voies se rejoignent devant Wittgenstein, l'invitant à une ascension difficile car elle implique de vivre des ruptures et de s'exposer aux dangers inhérents à toute tentative d'approcher des limites du concevable.

### 3) Contemplation et détachement

L'expérience première de Schopenhauer est l'étonnement devant l'existence du monde, cet étonnement « qui sera plus tard le père de la métaphysique ».<sup>125</sup> Cette expérience n'est pas neutre, elle est douloureuse.

L'étonnement métaphysique est donc au fond une stupéfaction douloureuse ; la philosophie débute comme l'ouverture de *Don Juan*, par un accord en mineur.<sup>126</sup>

Cette expérience est inséparable de la conviction que la non-existence aurait été préférable à l'existence, car la souffrance et le mal moral nous révoltent. Dès lors, saisir ce qu'est *ce*

---

<sup>122</sup> S. BELLER, *op. cit.*, p.238.

<sup>123</sup> L.W., *RM*, 1947, p.79.

<sup>124</sup> S. BELLER, *op. cit.*, p.237.

<sup>125</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre I, p.852.

<sup>126</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre I, p.865.

monde qui nous impose une vie vaine et misérable est un devoir, le devoir par excellence du philosophe. Celui-ci ne peut se contenter de la connaissance intuitive, à portée de la conscience commune. Il doit reproduire cette connaissance in *abstracto*, pour en faire un savoir abstrait, intelligible et durable, qui seul procurera l'apaisement. La philosophie est donc théorie, contemplation de l'essence du monde, sous l'espèce du modèle « abstrait » qui « l'exprime » comme en un miroir – mais en un miroir pur et dur, cristallin.<sup>127</sup> Nous verrons que, même si l'analyse diffère par la suite, il existe des ressemblances frappantes avec ce que Wittgenstein désigne dans la *Conférence sur l'éthique* comme « son expérience par excellence » et qui consiste à « s'étonner de l'existence du monde »<sup>128</sup>. La clarté de cristal<sup>129</sup> du *Tractatus* en est le reflet conscient. Elle atteste que le point de départ de l'activité philosophique est le même pour les deux, et le but également : la métaphysique de Schopenhauer doit calmer nos inquiétudes, nous procurer le repos, et c'est aussi ce que donne la vision du monde *sub specie aeternitatis* du *Tractatus*, ainsi que la « vision synoptique » du Wittgenstein des *Recherches philosophiques*. On retrouve dans le *Tractatus* la métaphore schopenhauerienne du miroir de la représentation et du cristal de la contemplation, et le jugement rétrospectif porté sur son œuvre de jeunesse est très éclairant :

La pureté de cristal de la logique n'était pas un résultat auquel je serais parvenu, mais une exigence.<sup>130</sup>

La pureté de la contemplation est en effet une exigence pour les deux philosophes, car seule cette qualité permettra d'apaiser l'inquiétude, de dissiper les illusions et d'écarter les fausses questions. Lorsqu'il est parvenu à une telle contemplation, le sujet schopenhauerien s'oublie enfin dans l'objet de sa pure représentation. Il n'existe pas de demi-mesure dans cette expérience, qui exige de la part du sujet un effort de concentration extrême pour se soustraire aux sollicitations de la volonté. Le fruit de ces efforts peut être comparé à un état de grâce, où tout ce qui se donne à voir est chargé de sens.

Quand [...] par un concours de circonstances favorables, l'heure survenait où mon cerveau atteignait son maximum de tension, mon regard pouvait toucher n'importe quel objet, celui-ci me faisait des révélations.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.240 ;

<sup>128</sup> L.W., *Conférence sur l'éthique*, in *LC*, p.148-149.

<sup>129</sup> Nous reprenons en écho à Schopenhauer l'expression utilisée par Wittgenstein à propos de son œuvre, dans la lettre à Russell du 13-3-1919, in *Correspondance (Cambridge)*, éd. B. Mc Guinness et G.-H. Von Wright, tr. G. Granel et E. Rigal, TER, 2006, p.62.

<sup>130</sup> L.W., *RP*, §107

<sup>131</sup> Cité par R. SAFRANSKI, p.250.

De quelles natures sont ces révélations ? L'auteur du *Monde comme volonté et représentation* s'est toujours considéré comme un disciple résolu de Kant, mais en réalité il transforme la critique kantienne en tout autre chose. Certes, les deux aspects du monde qu'il désigne par les mots volonté et représentation correspondent en gros à la raison pratique et spéculative de Kant, et il applaudit à la distinction radicale « phénomène – chose en soi ». Mais tout en cherchant à simplifier et clarifier la théorie kantienne de la connaissance, il la nuance, la critique et abandonne une grande partie de son œuvre entre 1810 et 1814, lorsqu'il pense avoir démasqué la « chose en soi », qu'il assimile à la volonté, et se tourne en même temps vers Platon pour identifier finalement « chose en soi » et « idée ». <sup>132</sup> Une autre influence n'y est pas étrangère. En 1813, Schopenhauer rencontre Frédéric Maier à Weimar, un curieux personnage ami de sa mère, et qui va l'initier au brahmanisme et au bouddhisme à travers la lecture des *Upanishads* et de nombreux ouvrages sur l'Inde et la mythologie des Hindous. <sup>133</sup> Schopenhauer tente parfois de minimiser l'importance de cette découverte, mais force lui est de reconnaître que dans la genèse de son œuvre, les *Upanishads*, Kant et Platon ont joué un rôle prépondérant à part égale :

Je ne crois pas, je l'avoue, que ma doctrine aurait pu se constituer avant que les *Upanishads*, Platon et Kant aient pu jeter ensemble leurs rayons dans l'esprit d'un homme. <sup>134</sup>

Pour la clarté ultérieure du propos, essayons si faire se peut de résumer en quelques lignes la philosophie des *Upanishads*. Au principe de l'hindouisme on trouve l'idée que dans leur multitude, les phénomènes autour de nous ne sont que les diverses manifestations de la réalité ultime. Cette réalité, nommée *Brahman*, est l'idée unificatrice qui donne à l'hindouisme son caractère essentiellement moniste en dépit du culte des nombreux dieux et déesses. *Brahman*, l'ultime réalité, est entendu comme "l'âme" ou "l'essence intérieure" de toutes choses. Il est infini, et par-delà tous les concepts. Il ne peut être compris par l'intelligence, ni être décrit de façon adéquate par les mots. La manifestation de *Brahman* dans l'âme humaine est nommée *atman*, ou, plus exactement, le pronom réfléchi *atman*, « sert à indiquer qu'il existe une réalité absolue, non psychologique, irréductible au seul concept, distincte des qualités du moi, par laquelle l'être humain peut prendre conscience de son unité avec toutes les choses. » <sup>135</sup> Le Soi ou *atman* est distinct des autres modalités de réalisations personnelles que sont la pensée et le moi. Il existe donc une distinction radicale entre la conscience et l'activité mentale, et

---

<sup>132</sup> D. RAYMOND, *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1995, p.61.

<sup>133</sup> D.RAYMOND, *op. cit.*, p.71

<sup>134</sup> D. RAYMOND, *op. cit.*, p.72.

<sup>135</sup> M. BALLANFAT, *Introduction aux philosophies de l'Inde*, Paris, Ellipses, 2002, p.9 ; on sait qu'Arthur Schopenhauer avait nommé les deux chiens qu'il adopta successivement, *Atman*.

l'activité philosophique envisagée comme une libération consiste à dissiper toute forme de confusion possible entre ces plans. Se libérer de l'envoûtement de *Maya* (la multiplicité des phénomènes) et briser les chaînes du *Karma* (l'action volontaire qui nous attache aux phénomènes) signifie réaliser que tous les phénomènes que nous percevons par nos sens sont les éléments d'une même réalité. Cela veut dire qu'il faut expérimenter, concrètement et personnellement que toute chose, y compris soi-même, est *Brahman*. Cette expérience est nommée *moksha*, ce que l'on peut traduire par "libération, détachement, isolement libérateur". Il existe d'innombrables voies de "libération" que l'on ne saurait décrire ici, qui toutes aboutissent à se défaire des liens qui attachent la conscience à la nature mentale. L'absolu est comparable à un état de conscience qui ne pense pas, tandis que les pensées obéissent à un jeu propre et naturel dans lequel la conscience n'a rien à voir. « Penser, cela se fait en moi sans l'intervention de la conscience, parce que ce sont des phénomènes psychiques dont le moi est le destinataire ; inversement, la conscience qui le sait se libère du même coup de sa propension à se confondre avec les pensées. »<sup>136</sup> Evidemment, on se trouve en présence d'une conception radicalement non théiste de l'absolu, excluant tout débat sur son existence ontologique. La seule question concerne la possibilité d'atteindre ou non la conscience de l'absolu, conscience pure, délivrée de la matérialité psychique. Schopenhauer est très prudent sur les tentations de vouloir reconnaître à cette expérience une intelligibilité. « Ce serait là perdre l'un et l'autre : l'entendement disant des bêtises, et l'expérience perdant de son évidence. [...] On ne peut en parler qu'avec circonspection, et pas du tout d'une manière publique. La prudence de Schopenhauer procède d'une attitude semblable à celle qui amène Wittgenstein à la fin de son *Tractatus* à constater face à ce qui est vraiment saisissant : 'Et, ce dont on ne peut parler, on doit le taire.' »<sup>137</sup>

Néanmoins, Schopenhauer demeure en quête d'un langage universel susceptible d'accomplir l'impossible, et il le reconnaît dans la musique. L'autre limite imposée par la sagesse indienne, et qui par le *medium* de l'œuvre de Schopenhauer atteindra l'œuvre de Wittgenstein, concerne la possibilité de la connaissance par introspection. Le Soi ne s'identifie pas avec le moi subjectif et pensant, tel est le fruit de la délivrance. Mais cette conscience du Soi n'a rien de comparable avec le regard introspectif de la psychologie des profondeurs, ni avec la saisie de son reflet dans un miroir. « Le soi ne peut pas devenir un objet pour lui-même parce que la condition de toute objectivité, ce par quoi il y a quelque chose que l'on appelle 'objet', ne peut pas à son tour passer du côté objectif. [...] Les

<sup>136</sup> M. BALLANFAT, *op. cit.*, p.14.

<sup>137</sup> R. SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 251.

renonçants des *Upanishads* le savent aussi : ‘Par qui connaître le connaisseur ?’ (cf. *Brhadāranyakaupaniṣad* IV. 5. 15). »<sup>138</sup>

L’unité de la conscience et de l’absolu, cette identité de Brahman et d’Atman, constitue la clef de voûte de la réflexion de Schopenhauer sur le *Fondement de la morale* :

L’individuation est pure apparence : elle naît de l’espace et du temps, qui sont les formes créées par la faculté de connaître dont jouit mon cerveau, et imposées par elle à ses objets ; la multiplicité aussi et la distinction des individus sont une pure apparence, qui n’existe que dans l’idée que je me fais des choses. Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit, il y est tel qu’il m’apparaît à moi-même dans les limites de ma conscience. – Cette vérité, le sanskrit en a donné la formule définitive : « *Tat twam asi* », « *tu es cela* » : elle éclate aux yeux sous la forme de la pitié, de la pitié, principe de toute vertu véritable c’est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction réelle dans toute action bonne.<sup>139</sup>

Dans cet essai, sous l’inspiration du brahmanisme et du bouddhisme, Schopenhauer adresse à Kant des critiques assez vives et notamment, comme on l’a vu à la section précédente, celle d’avoir réintroduit sournoisement la théologie dans la *Critique de la raison pratique*, en fondant la morale sur un impératif catégorique. La morale au contraire ne doit pas être fondée sur une pure conception *a priori*, mais sur l’expérience de la compassion, le « grand mystère de l’éthique » qui découle de la conscience du *Tat twam asi*. Seul celui qui a compris que la différence entre lui et les autres n’est qu’une illusion passagère peut faire du bien à autrui :

C’est par là que l’âme d’un homme bon diffère si nettement de celle d’un méchant. Ce dernier sent partout une barrière infranchissable entre lui et tout le reste. Le monde est pour lui au sens absolu un non-moi : il y voit avant tout un ennemi ; aussi la note fondamentale de sa vie est-elle la haine, le soupçon, l’envie, la joie maligne. – Au contraire, l’homme bon vit dans un monde qui est homogène avec sa propre essence : les autres ne sont pas pour lui un non-moi, mais il dit d’eux : c’est encore moi. Aussi se sent-il pour eux un ami naturel : il sent qu’au fond tout être tient à son être, il prend part directement au bien et au mal de tous ; et avec confiance il attend d’eux la même sympathie. De là cette profonde sérénité qui règne en lui, cet air d’assurance, de tranquillité, de contentement, qui fait que chacun autour de lui se trouve bien.<sup>140</sup>

N’y a-t-il pas quelque chose d’analogue dans ce que Wittgenstein exprimera de façon certes plus sommaire le 13 août 1916 ?

La bonne conscience est le bonheur garanti par la vie de connaissance.

La vie de connaissance est la vie heureuse, en dépit de la misère du monde.<sup>141</sup>

Schopenhauer oppose ainsi deux figures, deux types humains : l’homme empli de haine, pour qui seul existe sa propre personne et tous les autres ne sont que des fantômes, et l’homme délivré de cette illusion, saisi par le grand mystère de la pitié. L’éthique de Schopenhauer

<sup>138</sup> M. BALLANFAT, *op. cit.*, p.31.

<sup>139</sup> A. S., *FM*, p.190.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>141</sup> L.W., *CP*, 13-8-1916 ; on trouve aussi en *Tr* 6.43 : « Le monde de l’homme heureux est un autre monde que celui de l’homme malheureux. »

s'achève dans une étrange expérience mystique, au cours de laquelle la mort elle-même semble dépouillée de toutes ses prérogatives, tout au plus un bref clignement des yeux qui n'interrompt pas la vision.<sup>142</sup> Ainsi en est-il de l'homme qui va à la mort pour sa patrie, dans un élan de compassion universelle :

Voyez cet autre : en tous ses semblables, bien plus, en tout ce qui a vie, il reconnaît son essence, il se reconnaît ; son existence se fond dans l'existence de tous les vivants : par la mort, il ne perd qu'une faible portion de son existence ; il subsiste en tous les autres en qui toujours il a reconnu, aimé son essence, son être.<sup>143</sup>

Wittgenstein, au front, est terriblement anxieux de s'éprouver lui-même pour savoir s'il appartient à l'une ou l'autre catégorie, s'il est un homme d'une bonté extraordinaire ou un scélérat. Aussi lutte-t-il contre la crainte de la mort, qu'il tient pour le signe indiscutable d'une vie fautive et donc mauvaise.<sup>144</sup> Le fruit de cette ascèse est rapporté dans l'aphorisme suivant du *Tractatus* :

*Tr* 6.4311- La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.  
Si l'on entend par éternité non la durée infinie mais l'intemporalité, alors il a la vie éternelle celui qui vit dans le présent.  
Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière.

Il n'en demeure pas moins que l'éthique de Schopenhauer repose également sur l'expérience selon laquelle le sujet de la représentation, rentrant en lui-même, découvre que son être est volonté. Et cela suppose que le sujet en question possède une conscience de soi individuelle, précisément en tant que sujet voulant.<sup>145</sup> Si celui-ci n'est qu'une frontière du monde<sup>146</sup>, un pur sujet métaphysique<sup>147</sup>, cela devient problématique. On constatera que Wittgenstein radicalise la position de Schopenhauer. Le fossé entre le domaine des faits et celui des valeurs s'est creusé depuis Kant. Chez Wittgenstein, il devient infranchissable. Dans le *Tractatus*, il n'y a pas plus de sujet voulant que de sujet représentant, et la volonté ne nous donne pas la clef du mystère :

*Tr* 6.423 - Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire.

---

<sup>142</sup> A.S., *FM*, p.192.

<sup>143</sup> A.S., *FM*, p. 192-193.

<sup>144</sup> L.W., *CP*, 8-7-1916.

<sup>145</sup> Il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure cet aspect de la pensée de Schopenhauer, et en particulier l'expérience intuitive par laquelle le sujet connaissant a accès à sa propre essence en tant que volonté, est compatible avec la métaphysique de l'hindouisme. Mais cela dépasse complètement le cadre de ce travail, ainsi que nos compétences.

<sup>146</sup> L.W., *Tr* 5.632.

<sup>147</sup> L.W., *Tr* 5.641.

Si l'expérience schopenhauerienne de la compassion est la conséquence de la négation de la volonté, elle est aussi la clef qui ouvre l'accès à la reconnaissance de la volonté comme essence du monde. La porte d'entrée pour descendre dans les eaux profondes de la philosophie est la souffrance :

Pour que l'homme garde en lui une conviction noble [...], pour que la « conscience meilleure » soit vive en lui, la douleur, la souffrance et l'échec lui sont aussi nécessaires que l'est, pour le bateau, le lest sans lequel il n'est pas suffisamment immergé.<sup>148</sup>

Mais cette initiation douloureuse demeure marquée du sceau de l'ineffable. Et il en est de même chez Wittgenstein. Aussi fondamentale que soit l'exigence éthique chez l'un comme chez l'autre, ce n'est pas par ce chemin que l'on pourra procéder à une confrontation fructueuse. La logique même de leurs exposés respectifs incite à respecter ces contraintes. On aura soin de suivre plutôt pas à pas le mouvement qui entraîne Wittgenstein à explorer les limites de la représentation, au risque de les dépasser et de pénétrer dans les zones troubles de la maladie mentale.

### **C) État des recherches**

#### 1) Quelques difficultés

La relation entre les deux auteurs a été généralement admise, mais ce rapprochement a eu souvent lieu dans le but de démontrer que Wittgenstein s'était nettement détourné de celui qui l'avait initié à la philosophie. C'est en majorité l'option retenue par les disciples de Wittgenstein assumant avec difficulté l'héritage parfois encombrant de Schopenhauer. On a évoqué précédemment le problème de la superposition de deux figures, celle du Schopenhauer mythique reconstruite sans discernement par certains de ses disciples éclipsant souvent le premier visage du philosophe allemand. Pourtant, E. Anscombe disait déjà en 1959 que si l'on voulait se pencher sur la généalogie philosophique de Wittgenstein, on devrait se tourner de préférence vers Schopenhauer ; l'approche wittgensteinienne du solipsisme, sa conception des limites, ses idées sur les valeurs seraient mieux comprises sous un éclairage schopenhauerien qu'à partir de tout autre point de vue. Elle ajoutait aussi que cette tâche

---

<sup>148</sup> A.S., *Frühe manuskripte (1804-1818)*, p.87, cité par R. SAFRANSKI, p.252.

devrait s'efforcer de faire mémoire du vrai Schopenhauer, et non du Schopenhauer mythique.<sup>149</sup>

On a constaté cependant rapidement dès le début de nos recherches que la plupart des travaux abordant cette question avaient été réalisés en lien ou dans le cadre d'études consacrées essentiellement à Schopenhauer.<sup>150</sup> Celles-ci tendent à souligner son empreinte sur le jeune auteur du *Tractatus*, et se concentrent sur certains aspects liés à la question du solipsisme, en se limitant aux premiers travaux de Wittgenstein. Beaucoup plus rares sont les tentatives de montrer, à partir de l'un ou l'autre auteur, que le lien fut maintenu bien au-delà de la philosophie du premier Wittgenstein et encore moins nombreuses celles qui en tirent des conclusions positives sur l'évolution de l'activité philosophique de ce dernier.

Pour expliquer cette situation, on peut ajouter à l'argument précédent l'hypothèse d'une difficulté propre à Wittgenstein dans son rapport à ses prédécesseurs et à ses sources. On trouve notamment dans l'avant-propos du *Tractatus* l'aveu d'une certaine forme de désintérêt vis-à-vis de ses racines intellectuelles :

Jusqu'à quel point mes efforts coïncident avec ceux d'autres philosophes, je n'en veux pas juger. En vérité, ce que j'ai ici écrit n'élève dans son détail absolument aucune prétention à la nouveauté ; et c'est pourquoi je ne donne pas non plus de sources, car il m'est indifférent que ce que j'ai pensé, un autre l'ait pensé avant moi.<sup>151</sup>

On pourrait se recommander d'une certaine fidélité à cette indifférence wittgensteinienne pour laisser de côté des recherches visant à établir des filiations philosophiques ou culturelles, surtout quand elles sortent du cercle fréquenté lors de ses années de formation à Cambridge. Mais il est assez généralement admis aujourd'hui que les problèmes logiques et philosophiques posés par le jeune Wittgenstein étaient étroitement liés à des questions intellectuelles et des préoccupations plus personnelles totalement étrangères à ses maîtres de Cambridge, Moore et Russell, mais aussi à Frege. Il suffit de lire les études d'A. Janik & S. Toulmin, B. McGuinness et d'autres encore pour se convaincre que la philosophie de Wittgenstein ne peut être correctement appréhendée sans prendre en compte

---

<sup>149</sup> E. ANSCOMBE, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.12: «If we look for Wittgenstein's philosophical ancestry, we should rather look to Schopenhauer; specifically, his 'solipsism', his conception of 'the limit' and his ideas on value will be better understood in the light of Schopenhauer than of any other philosopher. It is one of the oddities of the present day that Schopenhauer is often vaguely associated with Nietzsche and even with Nazism, and is thought to be some kind of immoralist, worshipper of power and praiser of suicide; it is not the mythical Schopenhauer of popular repute, but the actual Schopenhauer, that we should remember in connection with Wittgenstein. »

<sup>150</sup> Cf. en particulier les travaux de Bryan MAGEE, Patrick GARDINER, et certaines contributions dans *The Cambridge companion to Schopenhauer*, Cambridge, CUP, 1999.

<sup>151</sup> L.W., avant-propos au *Tractatus logico-philosophicus*, tr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, p.31.



un héritage allemand et autrichien bien particulier qui imprègne jusqu'à ses derniers mots. En lisant les notes et la correspondance de Wittgenstein, on y trouvera d'ailleurs une vive conscience de cette appartenance à une famille de pensée, à une communauté spirituelle et culturelle totalement différente de celle dans laquelle il a été amené à vivre et à travailler. C'est d'ailleurs le risque d'être assimilé à un autre cercle que le sien qui le pousse à des prises de positions parfois violentes, comme lors de l'accusation de plagiat envers Carnap.<sup>152</sup> La certitude de ne pouvoir être bien compris que par ses « pairs » de même que son refus de faire « école » est un élément très important qui structure l'activité philosophique de Wittgenstein et doit être pris en compte dès lors que l'on cherche à le comparer à d'autres, que ce soit parmi ses prédécesseurs ou ceux qui se réclament de lui. Il est évident que l'on peut être influencé par lui sans pour autant l'avoir compris, selon ses propres critères. A l'inverse, ne peut-on envisager qu'il ait assimilé des idées de philosophes dont il pouvait parfois ne pas partager toutes les inclinations, sans que cela lui retire de sa créativité et de son acuité ?

Car il faut bien reconnaître qu'en 1931, surmontant son indifférence précédente, il a lui-même établi la fameuse liste présentée au début de ce chapitre. L'interprétation que l'on en a proposée, sur l'arrière-plan de la confession de son identité juive et de la problématique du génie, incite à lire l'avant-propos du *Tractatus* et ce refus déclaré de toute prétention à la nouveauté comme une première étape vers ces réflexions ultérieures. Wittgenstein ne cherche pas à produire du neuf, il n'est pas en quête d'idées originales, mais il vise la compréhension et l'éclaircissement de ce qui est donné. Dans cette perspective, on se proposera non pas tant de repérer les « emprunts » schopenhaueriens conscients ou inconscients dans la philosophie de Wittgenstein, mais plutôt de comprendre ce que fait Wittgenstein et ce qu'il advient de lui lorsqu'il s'efforce de mettre à nu les racines de la philosophie de son prédécesseur.

## 2) L'apport des travaux récents les plus significatifs

Parmi les études récentes les plus complètes sur le sujet, il faut mentionner l'article « Schopenhauer et Wittgenstein » de H.-J. Glock, publié dans *The Cambridge Companion to Schopenhauer* en 1999, ainsi que le chapitre consacré à Schopenhauer dans le livre d'A. Janik, *Assembling reminders*, paru en 2009. Ces deux travaux ont beaucoup apporté à nos recherches dès le commencement, et nous allons en résumer les thèses les plus importantes.

---

<sup>152</sup> Melika OUELBANI, « Wittgenstein, ses prédécesseurs et ses contemporains », in A. Reboul (ed), *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Genève, 2010, p.6-7.

Auparavant, on peut citer deux contributions un peu plus anciennes mais toujours d'actualité, dont nous voulons souligner ici davantage la méthodologie que le contenu.

a) E.-M. Lange et la forme de la philosophie, 1989<sup>153</sup> :

L'exposé sur « La représentation de la philosophie organique » donné par E.-M. Lange est intéressant pour l'ensemble de cette étude, dans la mesure où il s'agit d'une préoccupation constante de Wittgenstein, reçue de Schopenhauer, et qui portera ses fruits bien au-delà du *Tractatus*. Il y revient encore dans le *Yellow book*<sup>154</sup>, pour confirmer son accord avec les vues de Schopenhauer sur la dimension organique de la philosophie, et sur la contradiction que constitue en soi un livre de philosophie pourvu d'un commencement et d'une fin. Wittgenstein en appelle à la nécessité d'une vision synoptique.

L'allusion à la préface de la première édition du *Monde comme volonté et représentation* est directe. Schopenhauer expose en effet des indications sur la manière de lire son ouvrage et la structure de celui-ci. S'agissant d'une pensée unique, elle doit s'offrir aux yeux du lecteur avec la plus parfaite unité :

Or il faut bien qu'un livre ait un commencement et une fin, et il différera toujours en cela d'un organisme ; mais d'autre part, le contenu devra ressembler à un système organique : d'où il suit qu'ici il y a contradiction entre la forme et la matière.<sup>155</sup>

E.-M. Lange entreprend de démontrer que Wittgenstein a mieux réussi à surmonter cette contradiction, en trois étapes : en établissant que le *Tractatus* ne développe qu'une seule pensée, et en la comparant avec la pensée unique de Schopenhauer. Puis il décrit comment Wittgenstein résout le problème du commencement et de la fin, notamment en modifiant le *Darstellungsprogram* de Schopenhauer. L'intérêt de cette thèse réside en ce qu'elle propose un traitement approfondi de la forme du *Tractatus*, notamment dans son système de numérotation des propositions auquel Wittgenstein tenait tant, et qui est indissociable de l'expression de sa pensée. Cette première étape dans le dépassement – qui est en même temps accomplissement – de la méthode de Schopenhauer, nous semble très importante car elle se produit dans l'œuvre dite de la « première philosophie » de Wittgenstein. Wittgenstein surmonte dans le *Tractatus* la contradiction de la forme et du fond, ce qui est le propre de l'œuvre d'art. Tandis que Schopenhauer oppose organicité et enchaînement linéaire,

---

<sup>153</sup> E.-M. LANGE, *Wittgenstein und Schopenhauer*, Junghans-Verlag Cuxhaven, 1989, pp.1-31.

<sup>154</sup> *Wittgenstein's lectures, Cambridge 1932-1935*, ed. Alice Ambrose, Prometheus Books, 2001. p.43: "There is a truth in Schopenhauer's view that philosophy is an organism, and that a book on philosophy, with a beginning and end, is a sort of contradiction. One difficulty with philosophy is that we lack a synoptic view."

<sup>155</sup> A.S., *MVR*, Préface de la première édition, p.2.

Wittgenstein les réunit. Il tient compte de la linéarité, mais dans une organisation des remarques principales plus subtile, il renforce le caractère organique du tout, en le «montrant». Cela permet aussi d'argumenter en faveur de l'articulation intentionnelle et parfaitement maîtrisée des aphorismes dits « mystiques » de la fin de l'ouvrage. On trouve ici des éléments à l'appui de la thèse de la prédominance des préoccupations esthétiques, et qui favorisent la caractérisation du *Tractatus* comme une œuvre d'art, analogue à une composition musicale. Par ailleurs, E.-M. Lange traite aussi de façon approfondie la question du solipsisme, y compris dans le second Wittgenstein, comme on le verra au chapitre III.

b) J.-S. Clegg et la question du génie, 1994<sup>156</sup> :

Dans son ouvrage, J.-S. Clegg rassemble plusieurs penseurs allemands, tous héritiers de Schopenhauer, pour retracer l'histoire de la réception de sa théorie du génie. Son propos est d'identifier les réactions différentes de Nietzsche, Freud, Jung et Wittgenstein à ce sujet, tout en proposant préalablement une lecture néo-platonisante de Schopenhauer. Aussi bien la psychanalyse freudienne que la psychologie de Jung, autant la forme logique de la représentation dans le *Tractatus* que l'analyse du langage ordinaire des *Recherches philosophiques*, enfin l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche, peuvent être éclairées par cette approche, qui lie particulièrement Schopenhauer à Saint Augustin, Jean Scot ou maître Eckhart. On pourrait sans aucun doute discuter de la pertinence de ce rapprochement, du moins dans la mesure où il devient l'unique clef de lecture d'une problématique. On a vu notamment dans la section précédente combien la pensée de Schopenhauer puisait bien en amont des néo-platoniciens, jusque dans la métaphysique indienne. Mais on ne peut nier que cette même pensée fut largement introduite en Occident par des philosophes grecs néo-platonisants, comme par exemple Clément d'Alexandrie. Cependant, l'intérêt de la thèse de Clegg est double. Premièrement, elle met l'accent sur la dimension épistémologique et esthétique de l'héritage schopenhauerien, ou, pour le dire en termes nietzschéens, sur les troubles engendrés par le monde de l'apollinien. Cela ne va pas de soi, surtout lorsque l'on se tourne vers Freud, et sa théorie de l'inconscient. Mais, et c'est là un des principaux motifs de notre travail, la grande idée de Schopenhauer, qui se cristallise dans la reconnaissance de la domination de la volonté aveugle, est le fruit d'une expérience illuminative de l'intellect. On

---

<sup>156</sup> J.-S. CLEGG, *On genius : affirmation and denial from Schopenhauer to Wittgenstein*, American Universal Studies, Series V, vol.158, New York, Peter Lang, 1994.

reconnaît donc un deuxième intérêt à la thèse de Clegg, qui, en faisant appel au mythe de la caverne de Platon, nous suggère un chemin pour suivre Wittgenstein dans son travail d'intégration et de dépassement thérapeutique (toujours au sens d'accomplissement) du projet schopenhauerien. Clegg désigne notre emprisonnement au sein du monde de la représentation par le terme *exitus*. Mais ce temps d'exil est susceptible de prendre fin, par une échappée hors des limites du monde des apparences. Ce voyage, ou extase selon Plotin qui prétendait l'avoir accompli au moins deux fois dans sa vie, est nommé *reditus*. C'est ainsi notamment que l'on peut appréhender la contemplation esthétique décrite par Schopenhauer au livre III du *Monde comme volonté et représentation*. Ce *reditus* est comparable en effet à une ascension initiée par une expérience esthétique offrant une voie de rédemption aux quelques élus dotés des aptitudes intellectuelles suffisantes vers les sommets de l'illumination mystique. Clegg propose ainsi une interprétation du *Tractatus* comme une affirmation de la possibilité d'un tel *exitus*, et lit les *Recherches philosophiques* comme la négation de cette possibilité. Sensible à cette approche, on gardera présent à l'esprit le schéma de l'*exitus* et du *reditus*, pour étudier l'évolution de la pensée de Wittgenstein, tout en en déplaçant le point d'inflexion. On reconnaîtra ainsi le chemin de l'*exitus* comme une voie de traverse au cœur du langage dont l'attrait demeure constant, et la capacité à se maintenir dans le chemin du *reditus* comme l'enjeu majeur de la philosophie de Wittgenstein, dès lors que ce dernier eut conscience d'avoir exploré les limites de la représentation.

c) H.-J. Glock, un inventaire systématique des thèmes en discussion, 1999<sup>157</sup> :

L'article de Glock présente un panorama détaillé des débats qui ont déjà été menés autour de la relation de Schopenhauer et Wittgenstein. Outre sa clarté, on peut lui être redevable d'éviter les positions extrêmes déjà évoquées, et d'identifier avec précisions quatre lieux de discussions, dont l'étude peut être utile à plusieurs débats philosophiques contemporains. On les présentera en précisant au passage certains points sur lesquels nous nous proposerons de revenir dans notre travail.

La première discussion concerne la nature de la philosophie, de la logique et des mathématiques.<sup>158</sup> H.-J. Glock en situe d'abord l'enjeu dans la réception de la philosophie kantienne, dont Wittgenstein lui semble en définitive un disciple plus fidèle que

---

<sup>157</sup> H.-J. GLOCK, 'Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will', in C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, CUP, 1999, 422-58.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pp. 427-437.

Schopenhauer, ceci en raison principalement du refus wittgensteinien d'admettre la possibilité de transgresser la frontière kantienne entre phénomènes et noumènes, par l'accès direct à la connaissance de la chose en soi au moyen de l'attention à notre propre volonté.<sup>159</sup> Nous traiterons de cette question de l'influence kantienne dans le chapitre II, en reprenant la thèse de Glock pour la nuancer et exprimer certaines réserves.

Par ailleurs, concernant la nature de la philosophie, on pourrait trouver en Schopenhauer une des sources d'inspiration du tournant linguistique que Wittgenstein impose à la philosophie, dans sa visée thérapeutique.<sup>160</sup> Glock semble plus réservé sur ce point, même s'il admet que les conceptions wittgensteiniennes anti-mentalistes de l'acte de « comprendre » ont été anticipées par le philosophe allemand. Il s'agit ici d'un point très important, et nous apporterons d'autres arguments en faveur de cette dernière affirmation dans le chapitre IV. Enfin, Schopenhauer, en identifiant le rôle de l'intellect subordonné à la volonté, a ouvert la voie à une tradition anti-intellectualiste, dans laquelle entreront des penseurs comme Spengler, Brouwer et Wittgenstein. On peut suivre une trajectoire de l'évolution de la philosophie de la logique et des mathématiques de Schopenhauer au constructivisme de Wittgenstein.<sup>161</sup> Il nous semble cependant que Glock ne considère ici chez Schopenhauer que l'intellect dans sa fonction ordinaire subjective, et laisse de côté l'intellect génial, objectif ; on se propose de montrer que c'est en lui que réside véritablement l'élément déclencheur de cet itinéraire qui conduira Wittgenstein à un regard renouvelé sur la nature de la logique, des mathématiques et de la philosophie en général. On développera cet aspect au chapitre III.

Le deuxième lieu de discussion relevé par Glock rassemble celui de l'éthique et de l'esthétique.<sup>162</sup> Il met en avant à juste titre le rôle déterminant de la médiation de Weininger, d'abord au niveau de la genèse du *Tractatus*. Des questions difficiles y sont liées : on a déjà rencontrées celles de la prise en compte de l'antijudaïsme affleurant dans de nombreuses remarques de Wittgenstein, toujours en dépendance étroite avec le thème du génie. B. Magee, dans sa monographie sur Schopenhauer, les utilise<sup>163</sup> pour souligner l'impact de ce dernier à un double niveau, conscient et inconscient. Glock les analyse rapidement comme un cas

---

<sup>159</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.431.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 434; cf. aussi M. ENGEL, "Schopenhauer's impact on Wittgenstein", in M. Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, The Harvester Press, 1980, p. 236-54.

<sup>161</sup> H.-J. GLOCK, p. 436-437.

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp.437-443.

<sup>163</sup> B. MAGEE, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.314: il utilise en particulier la même note de 1931 déjà étudiée, concernant l'aveu du caractère reproductif, en tant que juif, de Wittgenstein.

exemplaire de « haine de soi juive »<sup>164</sup>, qu'il rattache aussi directement à l'influence de Schopenhauer, tout en cédant à la tentation de les retirer du champ de ses investigations.<sup>165</sup> Il ne lui a toutefois pas échappé que les théories de Schopenhauer sur le judaïsme avaient une portée métaphysique plutôt que sociale ou raciale. C'est précisément pour cela que l'on ne peut les négliger purement et simplement, et la section précédente de notre chapitre avait pour but de dégager préalablement à toute étude plus avancée les implications de ce problème avec la conception wittgensteinienne de la philosophie.

La relation entre l'éthique et l'esthétique est posée dans le *Tractatus*, en vertu de leur caractère ineffable qui les rattache toutes deux à la sphère du Mystique, au-delà de toute représentation dans le langage ordinaire. A l'inverse de P. Audi<sup>166</sup>, on s'efforcera de défendre la thèse selon laquelle cette identité s'accomplit chez Wittgenstein au profit de la seconde, dans la mesure où notre sens éthique est subordonné à notre esthétique. La contemplation esthétique chez Schopenhauer doit ouvrir la voie à l'éthique de la compassion et de la négation du vouloir-vivre ; Wittgenstein va lutter avec cette implication. Pour Glock, les remarques concises de Wittgenstein dans le *Tractatus* n'ajoutent rien à l'esthétique de Schopenhauer, tandis que ses considérations éthiques sont plus fructueuses.<sup>167</sup> Il considère malgré tout que l'influence schopenhauerienne sur la question des valeurs disparaît totalement dans les réflexions ultérieures. Glock relève le paradoxe apparent de la pensée de Schopenhauer, dans la mesure où la négation de la volonté, état ultimement désirable, semble présupposer un acte de volonté, et il trouve sa résolution dans la distinction wittgensteinienne entre le bon et le mauvais vouloir.<sup>168</sup> Mais ce paradoxe réside déjà en amont chez Schopenhauer, comme on le verra au chapitre III, dans l'expérience de la contemplation esthétique – surtout dans le cas du sublime – dont l'analyse est au cœur des démêlés de Wittgenstein avec la tentation solipsiste.

Glock traite cependant séparément des préoccupations esthétiques et éthiques la question du solipsisme, qui constitue pour lui un troisième lieu de discussion.<sup>169</sup> La plupart du temps limitée au *Tractatus*, elle est la plus débattue jusqu'à présent. Glock adopte une

---

<sup>164</sup> Cette expression fut proposée par Theodor LESSING, dans son ouvrage publié un an avant les notes de Wittgenstein sur le sujet : *Der jüdischer Selbsthaß* (1930), traduit sous le titre *La haine de soi, le refus d'être juif*, par Maurice Ruben-Hayoun, Paris, 1990.

<sup>165</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.425: "Instead of taking Wittgenstein's anti-semitic remarks at face value, we need to have another look at the actual impact of Schopenhauer's ideas on his work."

<sup>166</sup> P. AUDI, *Supériorité de l'éthique, De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, PUF, 1999.

<sup>167</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.242.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.242-243.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.443-449.

position très proche de celle de P. Hacker<sup>170</sup>, en confirmant l'adoption par l'auteur du *Tractatus* d'une forme de solipsisme transcendantal, inspirée fortement de celle de Schopenhauer. Il prend ici ses distances aussi bien vis-à-vis de commentateurs schopenhaueriens (Magee<sup>171</sup>, Janaway<sup>172</sup>), qui ne reconnaissent pas dans le *Tractatus* la même forme de solipsisme, que vis à vis des wittgensteiniens qui maintiennent que leur auteur a évité le solipsisme au profit du réalisme.<sup>173</sup> On reprendra ce débat au chapitre II, déjà en ce qui concerne le *Tractatus*. Mais la problématique du solipsisme, qui est sans conteste un cas remarquable de pathologie philosophique, tant pour Schopenhauer que pour Wittgenstein, traverse toute l'œuvre de ce dernier jusqu'à ses écrits les plus tardifs. Il est essentiel d'en suivre les développements, pour mieux comprendre l'enjeu sous-jacent commun aux deux philosophes, et qui concerne le statut de la pensée et de la vie intellectuelle en général : s'agit-il de l'expression la plus authentique de la condition humaine, ou au contraire de sa négation la plus profonde ?

La dernière discussion est encore peu amorcée, elle concerne donc l'influence de Schopenhauer sur la pensée wittgensteinienne de la seconde période, au niveau de la relation de la volonté et de l'intentionnalité.<sup>174</sup> Pour les premiers disciples de Wittgenstein, E. Anscombe et P. Geach, il est clair que leur maître a abandonné très tôt la métaphysique schopenhauerienne, même dans le *Tractatus*. On peut soutenir en effet que la première conception de Wittgenstein concernant la volonté est purement contemplative. Mais certains passages des *Carnets* présentent d'autres traits rappelant Schopenhauer, notamment dans la conviction que l'on ne fait pas l'expérience de l'acte de volonté. L'abandon de la relation causale entre la volition et l'action, qui va dominer toute la philosophie ultérieure de Wittgenstein, prend sa source chez Schopenhauer. La difficulté est de comprendre d'une part quel est le rôle de la volonté du sujet métaphysique mentionné dans le *Tractatus*, qui semble déterminer *a priori*, donc hors du monde, la forme logique du langage et donc de la réalité, dans laquelle la volonté du sujet concret en revanche est impuissante ; et d'autre part ce qu'elle devient dans la philosophie postérieure au *Tractatus*. Glock interprète cette évolution du traitement de la volonté et de l'intention comme un retournement utilisant des thèmes schopenhaueriens contre le projet métaphysique même de leur auteur, ce qui expliquerait le

<sup>170</sup> P. HACKER, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, rev. ed., Oxford: Clarendon Press 1986, (1<sup>st</sup> ed. 1972); repr. Bristol, Thoemmes, 1997.

<sup>171</sup> B. MAGEE, *op. cit.*

<sup>172</sup> C. JANAWAY, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

<sup>173</sup> C'est la thèse défendue par P.-P. SIMPSON, in « Schopenhauer and Wittgenstein on self and object », *Schopenhauer Studien* 6, 1996.

<sup>174</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, pp.449-455.

désintéressée de la philosophie analytique en général pour Schopenhauer, en dépit d'affinités certaines.<sup>175</sup> L'un des objectifs de notre travail est de montrer que dans l'évolution de la pensée de Wittgenstein, l'accent mis sur la représentation s'efface peu à peu devant l'importance croissante du rôle de la volonté, au fur et à mesure qu'il progresse dans la résolution du dilemme qui s'impose au génie : celui de la contemplation esthétique désintéressée ou de l'action égoïste.

d) A. Janik et l'accent sur la seconde philosophie de Wittgenstein, 2006<sup>176</sup> :

Dans son ouvrage *Assembling reminders*, Janik relève cinq points de contact entre Schopenhauer et Wittgenstein, en dehors de la dimension contemplative et mystique déjà rencontrée: il s'agit de l'impossibilité de l'existence d'une hiérarchie de langage, du problème du solipsisme, de la dénonciation de la croyance en la causalité comme une superstition, de l'identification du monde et de la vie et enfin de l'idée connexe d'après laquelle le langage ordinaire est en ordre tel qu'il est.<sup>177</sup>

L'originalité d'A. Janik tient d'abord à ce qu'il reconnaît l'intérêt principal de Wittgenstein dans sa visée transcendantale, héritée de Schopenhauer (et à travers lui de Kant), et surtout à ce qu'il la découvre également dans la seconde philosophie de Wittgenstein. C'est dans ce cadre qu'il inscrit son analyse de la question du métalangage et de son refus commun aux deux philosophes, et on peut la résumer ainsi : Schopenhauer a écrit dans la *Quadruple racine* qu'il n'y a pas de connaissance de la connaissance, car cela requerrait un sujet se séparant lui-même de l'acte de connaissance, et connaissant désormais la connaissance comme un objet, ce qui est impossible. Dans les termes du *Tractatus*, l'idée que le sujet de la science de la connaissance devrait être logiquement antérieur à lui-même signifie qu'un métalangage serait à chaque pas une construction du sujet, en tant que langage objectivé, ce qui est loin d'être évident. L'affirmation principale est que nous ne pouvons prévoir que ce que nous construisons. Un métalangage, en tant que langage objet, est totalement dépendant du sujet, et ne peut donc résoudre aucun problème de philosophie. C'est certainement une vision plus pragmatique que celle de Schopenhauer, mais peu différente dans la mesure où elle respecte leur point de vue transcendantal commun. L'impossibilité d'une hiérarchie des propositions élémentaires est impliquée par leur dépendance vis à vis du sujet, non par les développements

---

<sup>175</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.455.

<sup>176</sup> A. JANIK, *Assembling reminders, Studies in the genesis of Wittgenstein's concept of Philosophy*, Santerus Academic Press, Sweden, 2006.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.82ss.



de la logique, mais par l'application de la logique à l'esprit qui élabore le monde.

Il n'est pas inutile d'énumérer les traits principaux du point de vue transcendantal de Wittgenstein, selon Janik<sup>178</sup> :

- une conception active de l'esprit, construisant la connaissance plutôt que la découvrant
- les problèmes philosophiques sont immanents au langage que nous employons lorsque nous construisons la connaissance
- ils n'ont de solution qu'au sens où ils se dissolvent dans la vision de la façon dont nous avons construit notre représentation de la réalité
- cette vision est acquise sur la base de constructions alternatives à nos modes usuels d'expression
- ces alternatives nous montrent les limites de modes spécifiques de représentation au sens où elles dévoilent la façon dont ils nous induisent en erreur.

Sur cette base, on peut noter que la démonstration de l'impossibilité du métalangage va de pair avec la dénonciation du solipsisme. On ajoutera à cette thèse l'argument présenté au cours de notre travail, selon lequel les illusions, les idées délirantes, relèvent du même processus hyper-réflexif de construction que le métalangage et la métaphysique. Quant à la question du solipsisme elle-même, Janik partage la position de Pears<sup>179</sup> en en reconnaissant la source chez Schopenhauer, mais il montre également que ses racines philosophiques plongent dans ses premières lectures de Boltzmann. Il y voit aussi le symptôme de profondes préoccupations existentielles sans en conjecturer exactement la nature. Les premiers carnets ne laissent pas de doute sur le fait que Wittgenstein recherchait une certaine forme d'illumination solipsiste, entraînant la négation de la volonté. Pour Janik, il est probable qu'il ait même atteint son objectif.<sup>180</sup>

Il présente ensuite un aperçu de la réception wittgensteinienne de la notion de causalité. On exposera en effet au chapitre II la conclusion de la critique schopenhauerienne de la théorie de la connaissance kantienne, qui réduit le système des catégories à une seule, la causalité. Selon le point de vue de Schopenhauer, celle-ci est donnée conjointement à la représentation mentale. Dit autrement, pour Schopenhauer, nous ne pouvons comprendre ce

---

<sup>178</sup> Il les utilise en particulier dans le cadre de sa discussion avec R. Haller, qui conteste l'héritage kantien de Wittgenstein, cf. *Assembling reminders* p.83-84 et note 58 p.231 et Rudolf HALLER, « War Wittgenstein ein Neo-Kantianer ? », in *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*, Rodopi, B.V., Amsterdam 1986.

<sup>179</sup> D. PEARS, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Vol.1, Oxford UP, 1987.

<sup>180</sup> A. JANIK, *op. cit.*, p.85.

que nous percevons qu'en termes de causes, nous ne saisissons les perceptions que sur la base de connexions causales, que les physiciens désignent en tant que lois. Ainsi, Wittgenstein affirmerait, en suivant Schopenhauer, que la loi de causalité (i.e. la base de la métaphysique pré-kantienne) n'est pas une loi mais la forme de la loi. Il en découle pour les deux philosophes que la science ne peut pas répondre aux questions traditionnelles de la métaphysique, car elles ont un statut entièrement différent des questions scientifiques. La critique de la causalité préoccupera Wittgenstein jusqu'au bout. Toutefois, ses préoccupations s'orientent de plus en plus vers la façon dont ces questions sont plongées dans le langage. Janik a le grand mérite de mettre en évidence le caractère éminemment schopenhauerien de ces problématiques plus tardives. L'idée que le monde et la vie ne font qu'un, et l'affirmation que le langage ordinaire est en ordre tel qu'il est sont en effet des thèses par lesquelles l'auteur du *Tractatus* anticipe sur l'auteur des *Recherches philosophiques*.

En discutant ces thèses, on sera conduit aux implications de la pensée schopenhauerienne sur le second Wittgenstein. A cet effet, Janik s'appuie de nouveau sur Pears et sa démonstration convaincante que l'idée du langage privé est en continuation avec les préoccupations sur la nature du solipsisme et donc *a fortiori* avec l'héritage de Schopenhauer. La question que l'on devra se poser dans cette perspective concerne évidemment le devenir du sujet solipsiste – ce point sans extension du *Tractatus*<sup>181</sup> – et de son rôle au cœur de la philosophie des formes de vie. L'examen attentif des autres aspects de la pensée tardive de Wittgenstein qui dérivent ultimement de sa rencontre avec Schopenhauer pourront nous y aider. Ils portent sur le fait que la logique pratique est implicite dans le langage, avec le corollaire que l'apprentissage du langage est équivalent à l'apprentissage de la pensée.

Enfin, Janik attire notre attention sur un certain nombre d'anecdotes<sup>182</sup> wittgensteiniennes au sujet de l'humour philosophique, du non-sens de certaines propositions qui prêtent à rire.<sup>183</sup> Schopenhauer nous en donne l'explication: ces incongruités proviennent d'un mauvais usage de la raison. Tout en utilisant le langage de l'ancienne logique, il nous apprend que nous avons subsumé une représentation sous le mauvais concept.<sup>184</sup> Il s'agit d'un

---

<sup>181</sup> L. W., *Tr* 5.64.

<sup>182</sup> L.W., *F* §468, *F* §547, *F* §578, *RP* §250, *RP* II xi p. 221; (pour les citations de la deuxième partie des *Recherches philosophiques*, le numéro de paragraphe est suivi du numéro de page dans l'édition Gallimard de 2004).

<sup>183</sup> A. JANIK, *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>184</sup> A.S., *MVR*, livre I, p. 93s.

processus qui depuis Ryle<sup>185</sup> a été reconnu comme une erreur de catégorie. Pour Wittgenstein de telles bévues sont typiques des métaphysiciens. Du point de vue de l'usage ordinaire, les erreurs des métaphysiciens sont des motifs pour interroger leur santé mentale.<sup>186</sup> Cette attitude bien schopenhauerienne explique probablement pourquoi Wittgenstein a pris Karl Kraus tellement au sérieux – il est du reste significatif qu'il ait perdu son intérêt pour Kraus au cours des années vingt, lorsqu'il eut cessé de le trouver drôle. Il semble bien en tout cas que l'intérêt constant de Wittgenstein pour le non-sens remonte à sa rencontre avec Schopenhauer.

### 3) Notre propos

Nous l'avons dit c'est une histoire d'héritage (Chapitre I introductif). Héritage schopenhauerien reçu par Wittgenstein à la fois directement, mais aussi indirectement par le milieu ambiant très spécifique : cette culture du XX<sup>e</sup> siècle naissant telle qu'elle a pris forme dans la Vienne des Habsbourg. Patrimoine à assumer, bienvenu car répondant à des interrogations personnelles, parfois encombrant, peut-être à dépasser pour s'accomplir soi-même. Notre propos est donc en premier lieu de voir ce qu'il advient de Wittgenstein, tout au long de sa vie, consciemment ou inconsciemment, lorsqu'il s'efforce de mettre à nu les racines de la philosophie de son prédécesseur. Cet objectif est double, puisqu'il s'attache en même temps à éclairer un itinéraire philosophique et un itinéraire existentiel, en partant de l'idée que ces deux chemins sont indissociables dans la mesure où ils ne se laissent appréhender que l'un par l'autre. Ce regard sur Wittgenstein, qui se refuse à arracher ses thèses philosophiques de la forme de vie qui les a engendrées, nous semble nécessaire dans la mesure où le philosophe autrichien a déjà exprimé de son vivant son désaccord avec certaines interprétations de sa première œuvre, qui s'efforçaient de la traiter comme une production intellectuelle autonome, spécialisée et « professionnalisée »<sup>187</sup>. Or, « dans la Vienne de Wittgenstein, tout homme cultivé avait des connaissances philosophiques et voyait une corrélation directe entre les idées postkantienne et ses préoccupations personnelles, qu'elles fussent artistiques, scientifiques ou politiques. »<sup>188</sup> C'est la présence de cette corrélation entre les domaines dans la Vienne qui venait de redécouvrir Schopenhauer qui nous autorisera à faire appel au cours de ce travail à des comparaisons avec les questionnements émergents dans le monde de l'art et de la science pour mieux saisir les positionnements philosophiques et leurs évolutions.

---

<sup>185</sup> G. RYLE, *The concept of mind*, New York, Hutchinson's University Library, 1949.

<sup>186</sup> L.W., C §467.

<sup>187</sup> A. S. JANIK et S. E. TOULMIN, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, p.21

<sup>188</sup> *Ibid.*

Par ailleurs, même si Wittgenstein rejoint définitivement Cambridge à partir de 1929, il n'en demeure pas moins tout au long de sa vie cet homme singulier, dont le comportement et les manières ne peuvent être traitées comme de simples excentricités. Ses choix de vie que nous avons déjà évoqués, ses gestes de rupture en direction de sa famille ou de la société à laquelle il appartenait, s'agissant aussi bien de la haute bourgeoisie viennoise que de ses pairs de l'université, attestent d'une exigence impérieuse d'accorder ses actes à ses pensées. Aussi est-il important de considérer non seulement le *Tractatus* mais l'ensemble de l'œuvre philosophique de Wittgenstein en lien avec sa quête personnelle pour trouver sa place dans le monde, et de ne pas chercher à neutraliser la force de ses thèses philosophiques qui débordent le champ de la logique et de la syntaxe et traitent tout autant des problèmes de la vie et de son sens.

Cet effort pour dégager l'orientation fondamentale de la philosophie de Wittgenstein en la maintenant en contact avec l'arrière-plan qui lui a donné naissance, aura comme effet de nous permettre aussi de redécouvrir Schopenhauer pour lui-même, indépendamment des vicissitudes de sa réception. Car en suivant l'évolution de Wittgenstein, de sa première à sa dernière philosophie, on sera amené à redécouvrir derrière la figure du pessimiste de Francfort contempteur des hommes et de leurs préoccupations communes, le penseur de la vie et de la nature, de la volonté comme élan vital et de notre aptitude à la maîtriser ou non, qui rejoint intimement le philosophe des formes de vie et des jeux de langage. La mise en œuvre de ces objectifs permettra d'aborder toutes les questions mentionnées dans l'état des recherches précédent, et particulièrement les domaines répertoriés par Glock dans son inventaire. Mais si l'on veut bien se laisser guider par nos deux auteurs, l'ordre qui s'impose naturellement pour ce travail consiste à entrer avec eux en philosophie en posant le problème du rapport du sujet avec le monde tel qu'il le trouve, et avec lequel l'un comme l'autre se sentent littéralement désaccordés. En d'autres termes il faut se saisir en premier du problème de la *représentation* (Chapitre II) :

Nous voulons la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle des fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention.<sup>189</sup>

Le début<sup>190</sup> de cette citation pourra servir de *leitmotiv* commun à la quête philosophique des deux auteurs qui nous intéressent. La quête du sens plutôt que celle de la vérité domine leur recherche. Chez Schopenhauer, elle est posée en termes de signification des représentations. La question « Qu'est-ce que le monde ? » en est sans doute une autre

---

<sup>189</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.139.

<sup>190</sup> "Wir wollen die Bedeutung unserer Vorstellungen."

formulation. Schopenhauer cherche la signification des représentations derrière elles, il veut percer un mystère, celui du voile des représentations. On peut être ainsi tenté d'interpréter sa pensée en mettant avant la tension entre les deux termes de *représentation* et de *volonté* : la chose en soi, dans son objectivation la plus immédiate, la volonté, donnant accès à la signification de nos représentations. C'est ainsi que l'on retient prioritairement de Schopenhauer l'opposition du monde de la représentation (illusion, phénomène) et celui de la volonté (réalité). Il nous semble pourtant que le cœur de son système est exprimé dans le *ALS (die Welt ALS Wille und ALS Vorstellung)*, qui traduit la relation de dépendance mutuelle du sujet et de l'objet. Le sujet connaissant perçoit l'objet, *en tant que* représentation, ou *en tant que* volonté, selon deux modalités distinctes. L'idée fondamentale de Schopenhauer consiste à décrire – re-présenter – ces deux modalités et suggère la possibilité du passage de l'une à l'autre perception, passage dont nous nous attacherons à rendre compte dans la structure même de cette étude et de ses différents chapitres.

On peut rendre compte de l'articulation entre le livre I et le livre III de son ouvrage par le balancement entre deux formes de représentation, l'une subjective, sous la domination du *Principe de raison suffisante*, et l'autre objective, affranchie de ce principe pour ouvrir à la contemplation esthétique (Chapitre III). C'est donc à l'analyse de la forme de la représentation et de ses transformations que l'on portera une attention particulière, ainsi qu'à tous les thèmes liés à la question de la perception et de l'activité intellectuelle à travers les métaphores du « voir », de « l'œil », de « l'image », de la vision *sub specie aeternitatis* du *Tractatus* jusqu'à la vision synoptique des *Recherches* et aux analyses du langage ordinaire de la perception des aspects et du « voir-comme ». On verra au cours de cette analyse que les étapes de la réception wittgensteinienne de l'héritage schopenhauerien, depuis l'analyse de la forme logique de la représentation dans le *Tractatus*, jusqu'au concept si riche et si complexe de forme de vie dans les *Recherches philosophiques*, impliquent le passage du sujet par une expérience de cette transformation à l'approche des limites humainement possibles de la représentation du monde, expérience que l'on interprètera comme le pendant existentiel du point de vue solipsiste en philosophie.

Le fil conducteur de ce cheminement est donc aussi celui de la progression d'une maladie et des étapes de sa guérison, dont l'enjeu est la vocation philosophique elle-même. Schopenhauer met sur le même plan les productions d'un intellect génial, d'un artiste et d'un fou, tandis que Wittgenstein traite les questions philosophiques comme des symptômes de maladie mentale. La question qui vient spontanément à l'esprit concerne donc

bien l'activité philosophique comme manifestation de la vie intellectuelle : s'agit-il de sa forme la plus sophistiquée ou la plus pathologique ? Pour répondre à cette question, nous avons complété nos recherches en faisant appel à des travaux de psychopathologie et entre autres ceux<sup>191</sup> de L.A. Sass sur la schizophrénie. Dans son essai sur *Les paradoxes du délire*, il utilise l'analyse du solipsisme par Wittgenstein pour rendre compte d'aspects du monde délirant des schizophrènes échappant à la notion usuelle de réalité déficitaire. En s'inspirant de ses résultats, on essaiera d'appliquer en sens inverse certains traits ou symptômes schizoïdes à la lecture d'expériences intellectuelles spécifiques dans le monde culturel de Schopenhauer et de Wittgenstein, celui de la modernité. On montrera ainsi que Wittgenstein a hérité de Schopenhauer les problèmes liés au solipsisme et à la forme de représentation, comme l'un des exemples de maladie philosophique les plus centraux, une maladie non de l'ignorance ou de la négligence, mais de l'abstraction, de la conscience prenant conscience de soi, et du désengagement de toute activité pratique et sociale.

Au fur et à mesure que Wittgenstein s'attache à résoudre le dilemme s'imposant au génie entre la contemplation désintéressée et l'action égoïste, l'accent mis sur la représentation s'atténue au profit de l'attention portée aux thèmes liés à la *volonté* et *l'intentionnalité* dans la philosophie des formes de vie et des jeux de langages. C'est dans le chapitre IV que nous amorcerons le chemin de retour à la vie et la guérison du philosophe solipsiste, en mettant en évidence le rôle important de la critique schopenhauerienne d'un monde dominé par la vision scientifique et la recherche incessante des causes dans la genèse du concept wittgensteinien de forme de vie. Ce concept est l'une des clefs de la rencontre entre les deux auteurs dans la mesure où il synthétise l'effort de Wittgenstein pour réconcilier les aspects épistémologiques, linguistiques et ontologiques souvent concurrentiels de l'ensemble des questions dont il a héritées. Il n'est pas sans présenter également certaines difficultés d'interprétation dont nous essaierons de rendre compte, concernant la prédominance de son acception sociale ou plutôt biologique, et ultimement de la place accordée à la subjectivité dans la seconde philosophie de Wittgenstein.

Il appartiendra à notre chapitre conclusif (Chapitre V) de ressaisir l'ensemble des questions évoquées, désormais à partir du point de vue de la *volonté* qui se révélera finalement comme le noyau central de la transmission de l'héritage schopenhauerien. On

---

<sup>191</sup> Les deux ouvrages principalement utilisés sont : L.-A., SASS, *Les paradoxes du délire, Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique*, Ithaque, 2010 et du même auteur, *Madness and Modernism : Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New York, Basic books, 1992.

espère ainsi rendre justice à cette méthode philosophique consistant à considérer la même idée sous deux angles différents (*als... als...*), laquelle se mue chez Wittgenstein en désir de la vision synoptique. Ce dernier survol nous confirmera l'affinité étroite de vocation entre les deux philosophes, dans leur quête esthétique et éthique pour surmonter le défi de donner par la pensée et dans le langage une image du vivant qui ne soit pas le premier symptôme de sa négation.

## CHAPITRE II

### ENTRÉE EN PHILOSOPHIE :

#### « LE MONDE EST MON MONDE »

Le *Je* fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde ».<sup>192</sup>

Wittgenstein a été attiré par Schopenhauer parce que celui-ci a conçu la quête philosophique en termes de « problème du monde ». La proposition inaugurale du *Tractatus*,

*Tr* 1.1. Le monde est tout ce qui a lieu.

est une réponse directe à la question essentielle attribuée par Schopenhauer à la philosophie :

La seule question qu'elle se pose, c'est : qu'est-ce que le monde ?<sup>193</sup>

Cette question cache en fait deux problèmes, l'un relatif à la connaissance et l'autre concernant le sujet, les deux étant inextricablement et presque douloureusement liés – quoique distincts – chez le philosophe allemand. Schopenhauer ne s'est pas tant présenté à Wittgenstein comme une aide, un guide avec des réponses, que comme un problème étrange et épineux, source de questionnements intenses et difficiles. Tout dépend du point de départ schopenhauerien, à savoir la relation tendue entre le sujet connaissant et l'objet de la connaissance, ces deux partenaires étant à la fois opposés et en étroite dépendance l'un de l'autre, avec, à l'arrière-plan, le terme critique de toute connaissance et de toute existence, la mort : la mort comme limite de la condition humaine et de toutes ses possibilités, en particulier celles de la souffrance ou du bonheur, et dont la confrontation consciente ouvre la porte de la philosophie. Seule la mort donne à la vie sa signification :

Sans la mort, il n'y aurait sans doute pas de philosophie.<sup>194</sup>

Telle est la leçon reçue de Schopenhauer. Elle ouvre sur une énigme, celle de ce sujet conscient (*Ich*), situé dans une relation paradoxale au monde, simultanément contingent et souverain. Voilà ce qui semble avoir attiré d'emblée Wittgenstein, et l'a sans doute influencé dans sa recherche d'une confrontation immédiate avec les limites de l'existence humaine.

---

<sup>192</sup> L.W., *Tr* 5.641.

<sup>193</sup> A. S., *MVR*, livre I, p.121.

<sup>194</sup> A. S., *MVR*, suppl. au livre IV, p. 1203.



Lorsque nous lisons les *Carnets secrets*, ils attestent sans aucun doute d'une réelle attraction pour le danger et l'approche de la mort :

Peut-être la proximité de la mort m'apportera-t-elle la lumière de la vie.<sup>195</sup>

Seule la mort donne à la vie sa signification.<sup>196</sup>

On trouve encore dans ses carnets de travail une note assez longue du 8 juillet 1916 :

Il y a deux divinités: le monde et mon *Je* indépendant.

Je suis heureux, ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal.

Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même celle de la mort.

Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux.

Pour la vie dans le présent il n'est pas de mort.

La mort n'est pas un événement de la vie. Elle n'est pas un fait du monde.<sup>197</sup>

[...]

Pour vivre heureux il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* « être heureux ».

Je suis alors, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que « j'accomplis la volonté de Dieu ».

La crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fautive, c'est-à-dire mauvaise.

Nous reviendrons sur cette note très dense. Nous constatons pour commencer qu'elle apparaît dans les carnets à un tournant important de ses préoccupations, où la question de Dieu et du sens de la vie fait irruption, au début de l'été 1916. On retrouvera cette tonalité avec les réflexions dramatiques sur le suicide qui achèvent ces carnets. Lorsque Wittgenstein pose la série de questions qui commence avec « Que sais-je de Dieu et du but de la vie? »<sup>198</sup>, un caractère nouveau imprègne sa démarche philosophique, précisément celui qui fut si déconcertant pour Frege et Russell. Ce changement de tonalité n'est pas un élément accidentel, il est très profondément enraciné dans la constitution et le développement de sa personnalité psychique, comme on peut le voir dans les *Carnets Secrets* de la même période. Il est important de souligner ce point, lorsque l'on veut démontrer que l'influence de Schopenhauer sur Wittgenstein ne fut pas anecdotique. Les préoccupations logiques, philosophiques, personnelles et existentielles sont liées pour Wittgenstein, comme elles le sont dans la pensée de Schopenhauer. Les problèmes identitaires, les crises de conscience, les sentiments de faiblesse ou d'impuissance constituent la couche profonde de la matrice dans laquelle se développe peu à peu la résolution intellectuelle de la question du sujet et de son rapport au monde, avec laquelle Wittgenstein entre en philosophie. Nous interprétons donc d'abord ici la proposition située en exergue au sens littéral.

---

<sup>195</sup> L.W., *CS*, 4 mai 1916.

<sup>196</sup> L.W., *CS*, 5 mai 1916.

<sup>197</sup> Cf. L.W., *Tr* 6.311.

<sup>198</sup> L.W., *CP*, 11-06-1916.

Dans les *Carnets secrets* et les *Carnets préparatoires au Tractatus*, Wittgenstein livre un combat particulièrement difficile avec le sujet de la volonté, qui apporte avec lui la préoccupation éthique, de manière concrète, exigeante. Le sujet voulant apparaît chargé de toute la densité qui est retirée au sujet de la représentation, aux limites de l'évanescence. En même temps, en spécifiant ce qu'il entend par volonté, il s'efforce de distinguer nettement entre souhaiter et vouloir, ce dernier terme désignant une action et non un simple état psychologique. La volonté ne serait donc ni un objet du monde, ni un objet de connaissance en aucun sens du terme. On entre ici dans le domaine transcendant du mystique, de l'éthique et de l'esthétique, quelque chose de tout à fait étranger au projet initial de réécriture des onze chapitres des *Principia Mathematica* de Russell. La différence est due à l'impact de Schopenhauer et au nouvel ensemble de problèmes difficiles qu'il a transmis à Wittgenstein.

Le monde de Wittgenstein semble ainsi étranger à l'atomisme logique, dans la mesure où il consiste à la fois en des faits objectifs et en une ambiance subjective qui en est inséparable, et néanmoins totalement indépendante. Wittgenstein accorde à Schopenhauer que nous devons aller directement à l'essence du monde sans être dans une position nous autorisant à savoir quelque chose au sens strict concernant la totalité, excepté ce qui relève de notre représentation. En même temps, et à la différence des autres animaux, nous sommes conscients de notre propre mortalité. La connaissance du fait que nous allons mourir nous presse de donner un sens à la totalité de notre expérience au prix de la transgression des limites transcendantales du connaissable. La question de la mort, omniprésente et déterminante chez Schopenhauer, attire Wittgenstein vers lui et l'éloigne sans cesse de Russell ou de Frege, quoique non sans résistances. La mort comme limite de l'existence et de la condition humaine impose l'urgence de penser les limites de toute représentation. Kant est le premier à avoir été marqué par ce projet, inspirant Schopenhauer, et à travers lui Wittgenstein. Le *Tractatus*, dans la forme sous laquelle nous le connaissons, est aussi le fruit de cette réception, dont nous essaierons de préciser la portée. Wittgenstein notait en août 1916, « mon travail s'est étendu des fondations de la logique jusqu'à la nature du monde », ce qui semble dire que son projet schopenhauerien est venu conclure, voire absorber sa tâche première russellienne. Mais avant d'ouvrir le *Tractatus* et de parcourir les *Carnets* de notes préparatoires à cet ouvrage, il nous faut d'abord entrer plus en profondeur dans la pensée de Schopenhauer concernant les relations du sujet connaissant avec le monde.

## **A) Le monde tel que l'a trouvé<sup>199</sup> Arthur Schopenhauer**

### 1) La recherche causale, racine de la représentation phénoménale

Une simple observation de nos usages quotidiens du monde nous révèle un fait important. Ils semblent toujours présupposer la validité d'une règle universelle, à savoir qu'il est légitime de s'enquérir du 'pourquoi' des choses et des événements. A chaque fois que nous nous demandons pourquoi certains événements se produisent, pourquoi les gens agissent de telle ou telle manière, ou pourquoi nous acceptons certaines propositions comme vraies plutôt que d'autres, nous nous appuyons sans hésiter sur cette règle présumée, qui justifie que nous nous interroguions de la sorte. Sous cette forme très simple, c'est ainsi que nous pouvons énoncer le *Principe de raison suffisante*, ou pour l'exprimer encore plus sommairement avec les mots d'Arthur Schopenhauer : rien n'est sans raison d'être.<sup>200</sup> Ce « principe cardinal de toute connaissance »<sup>201</sup>, ce principe qui a une telle importance que Schopenhauer ose soutenir qu'il est l'assise de toute science, détient la clef de notre rapport au monde et à la connaissance que nous pouvons en avoir :

Comme c'est la supposition partout faite *a priori* que tout a une raison (*Grund*) qui nous autorise à demander partout le pourquoi, on peut appeler la question « pourquoi ? » la mère de toute science.<sup>202</sup>

Ce principe, reconnaît Schopenhauer, a déjà une longue carrière philosophique. Si Leibniz est responsable de son élévation au statut de principe cardinal de toute connaissance et de toute science, on en trouve déjà des approximations chez Platon et Aristote, et chez des philosophes plus récents, comme Descartes, ou Wolff. Schopenhauer rend justice à ses prédécesseurs qui ont su voir l'importance de ce principe, et déplore d'autant plus les confusions et les erreurs régulièrement commises par eux dans son application qu'elles invalident leurs meilleurs thèses dans leur quasi-totalité. Nous pouvons apprécier ici l'art de la critique schopenhauerienne mise en œuvre pour la première fois à cette occasion, et qui se montre si impitoyable, même pour les auteurs qu'il affectionne le plus, comme « le divin Platon » ou « l'étonnant Kant » : l'énoncé de leur plus grand mérite étant généralement suivi de la liste exhaustive de toutes les erreurs qui rendent leur système caduque.

Dans le cas présent, la plupart de ces erreurs sont attribuées par Schopenhauer à une faiblesse commune, qui est incapable de distinguer entre la notion de raison (*Grund*) et la

---

<sup>199</sup> Cette expression fait écho à l'aphorisme *Tr* 5.631 de Wittgenstein.

<sup>200</sup> A.S., *QR*, A, §5 ; on citera l'édition de 1813 quand le texte est maintenu dans celle de 1847.

<sup>201</sup> A.S., *QR*, A, §2.

<sup>202</sup> A.S., *QR*, A, §4.

notion de cause (*Ursache*). Il entreprend pour le montrer un aperçu<sup>203</sup> critique de l'essentiel de ce qui a été enseigné sur ce principe jusqu'à lui, passant en revue Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff et d'autres philosophes jusqu'à Kant. Leibniz est le premier chez qui l'on trouve une conscience conceptuelle de cette différence, distinguant très nettement *ratio cognoscendi* et *causa efficiens*, les posant comme deux applications distinctes du principe unique, l'une relative aux jugements et l'autre aux changements de ce monde.<sup>204</sup> Toutefois, il est hors de propos ici de rendre compte de toutes ces critiques dans leur totalité, nous retiendrons seulement le reproche ultimement adressé à Kant :

Il a provoqué une séparation plus nette de la logique d'avec la philosophie transcendantale ou d'avec ce qu'on appelle jusqu'à présent Métaphysique. Kant a cependant introduit dans les deux notre *Principe de raison suffisante*. Dans la logique qui lui est attribuée, il appelle ce principe le critère de la vérité logique externe ou de la rationalité de la connaissance sur laquelle repose la réalité de la connaissance. Mais dans la logique transcendantale, il fait apparaître ce principe comme principe de causalité et le prouve même comme tel... Quoiqu'il reconnaisse donc la différence, il ne détermine toutefois pas ces expressions suivant cette différence, [...] donnant lieu à des obscurités fondamentales.<sup>205</sup>

En énumérant toutes ces applications illicites du *Principe de raison suffisante*, Schopenhauer veut montrer qu'il est essentiel de marquer clairement et sans ambiguïtés les domaines d'application légitimes des notions de cause, de raison, d'effet et de conséquence, en évitant de les unir par une spéculation *a priori*. Schopenhauer entend faire jouer au maximum dans son travail philosophique le principe de spécification, trop négligé<sup>206</sup> selon lui au profit du principe d'homogénéité, et on voit ici qu'il prend plaisir à retourner cette recommandation contre celui qui l'a énoncée avant lui :

Il est de la plus haute importance d'isoler des connaissances, qui sont distinctes des autres par leur espèce et par leur origine, et de les empêcher soigneusement de se mêler et de se confondre avec d'autres, avec lesquelles elles sont ordinairement liées dans l'usage.<sup>207</sup>

Au lieu d'assimiler aveuglément différents modes de raisonnement les uns aux autres, ou de les forcer à correspondre à un modèle préétabli d'inférence vraie, Schopenhauer entend respecter ici la variété irréductible des différentes formes de pensée et d'investigation. Il entreprend de montrer dans son étude que le *Principe de raison suffisante* est une expression commune pour quatre rapports de causalité totalement différents, chacun d'eux reposant sur une loi spéciale donnée *a priori*. Nous énoncerons ces quatre lois un peu plus loin. A la fin de

---

<sup>203</sup> A.S., *QR*, B, chapitre II.

<sup>204</sup> A.S., *QR*, B, §9.

<sup>205</sup> A.S., *QR*, A, §13; ce texte sera remanié en B, mais la pointe de la critique de Schopenhauer apparaît plus clairement dans la première version.

<sup>206</sup> A.S., *QR*, A, §1.

<sup>207</sup> E. KANT, *Critique de la Raison pure*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, « Quadrige », PUF, 2012, p.563 ; cité par SCHOPENHAUER, in *QR*, A, §2.

sa dissertation, au moment de récapituler ses résultats principaux, Schopenhauer reprend son analyse de l'erreur kantienne sur ce point, et nous livre quelques affirmations capitales. S'il est vrai, selon lui, que tout peut être subsumé derrière le *Principe de raison suffisante*, compris comme embrassant les différentes formes de raisonnement appropriés aux champs particuliers de phénomènes et d'investigations, cela ne signifie pas pour autant que nous ayons « le droit de parler d'une raison pure et simple, et il n'existe pas plus de raison en général qu'il n'existe de triangle en général... »<sup>208</sup> Les mots raisons et causes sont trop souvent confondus à l'usage, parce que l'on parle *en général* d'une raison et de ce qui est fondé sur une raison, peut-être « parce que l'on a **secrètement conscience de faire un usage transcendant ou injustifié**<sup>209</sup> de ses concepts. C'est ainsi que Kant lui-même parle de la fameuse chose en soi comme de la raison du phénomène ». Schopenhauer entend ainsi exhiber les cheminements obscurs des consciences de philosophes, qui les poussent à favoriser la prise de consistance ontologique de notions générales, par leurs confusions de langage<sup>210</sup> :

On serait en droit, me semble-t-il, d'exiger de tout philosophe qui, dans ses spéculations, bâtit un raisonnement sur le *Principe de raison suffisante* ou qui, d'une manière générale, parle seulement d'une raison, qu'il détermine quelle espèce de raison il a en tête.<sup>211</sup>

En reconnaissant que ce principe est sujet à une telle restriction, notre attention est attirée par un point d'importance : on ne peut en faire un usage transcendant, et, quelle qu'en soit la forme d'application, il ne peut pas s'étendre au-delà des frontières de l'expérience possible. Ce à quoi nous avons affaire est restreint ici au monde des phénomènes, le monde de la représentation : c'est seulement en référence à ce monde que les concepts clefs contenus dans le *Principe de raison suffisante* sous ses formes variées peuvent être caractérisés et leurs fonctions élucidées. Nous ne pouvons pas en tirer une autorisation à poser des questions qui nous entraînent au-delà de la réalité empirique. Il nous est impossible de l'utiliser pour affirmer par exemple que le monde pris dans sa totalité existe en vertu d'une raison ou d'une cause extérieure à lui-même, chemin que Kant semble avoir été tenté d'emprunter, comme nous l'a indiqué la citation précédente. En procédant ainsi, nous porterions les *principes a priori de l'intellect humain* au-dessus de Dieu lui-même, pour reprendre ici les termes selon lesquels Kant avait proscrit cette méthode comme illégitime. Ainsi, nous pouvons déceler entre autres un usage illégitime du *Principe de raison suffisante* sous-jacent à la 'preuve

<sup>208</sup> A.S., *QR*, A, §59.

<sup>209</sup> A.S., *QR*, B, §52; dans la réédition, le terme « injustifié » remplace le terme « transcendant ».

<sup>210</sup> Cette amorce de recherche des motifs inconscients ou obscurs poussant le philosophe à l'erreur doit être relevée au passage, nous y reviendrons dans les discussions du chapitre III.

<sup>211</sup> A.S., *QR*, A, §59 ou B, §52.

cosmologique' de l'existence de Dieu<sup>212</sup>, lorsque l'on affirme que, dans la mesure où rien ne saurait exister en l'absence d'une cause précédente, il doit donc exister une cause première, dont le monde entier procède comme son effet. Plus encore, la *causa prima*, ou *causa sui*, est une contradiction *in adjecto* :

car toute cause est un changement à l'occasion duquel on doit se demander quel est le changement qui l'a précédé et par lequel il a été produit et ainsi de suite *in infinitum, in infinitum* ! [...] La loi de causalité n'est donc pas assez complaisante pour qu'on puisse en user comme d'un fiacre que l'on congédie une fois qu'on est parvenu à destination. Elle ressemble plutôt à ce balai que l'apprenti sorcier anime, dans la ballade de Goethe, et qui, une fois mis en mouvement, ne cesse plus de courir et de puiser l'eau, si bien que le vieux maître sorcier peut seul le faire revenir au repos.<sup>213</sup>

Prenons maintenant le problème par l'autre bout. Tant que nous demeurons dans la sphère des phénomènes, la validité du *Principe de raison suffisante* est hors de discussion. Nous allons le voir de façon plus précise, Schopenhauer le considère comme prérequis à toute conception du monde comme représentation. La question de sa validité n'a donc pas de sens. Comment chercher une démonstration de ce principe dont découle, dans le contexte en question, la signification même de la notion de preuve ? Une approche plus raisonnable consiste à étudier la nature de ce principe, à se livrer à l'enquête la plus rigoureuse possible de toutes ses fonctions guidant et structurant nos processus de pensée et d'expérience. Tel est le propos de Schopenhauer. Celui de ses lecteurs – dont Wittgenstein – sera en partie d'examiner si son langage et l'usage qu'il fait lui-même de ce principe sont toujours exempts des confusions contre lesquelles il les a prévenus.

## 2) La division du sujet et de l'objet, forme commune de la représentation phénoménale

Le problème de la relation de connaissance entre l'esprit humain et la réalité est l'un des plus vieux de la philosophie. Parmi toutes les formulations possibles de ce problème, celle de la relation entre le sujet individuel connaissant et l'objet connu est au point de départ de toute recherche épistémologique. Schopenhauer l'introduit au tout début de son ouvrage principal, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, comme étant la seule forme de représentation possible du monde, commune à toutes les applications du *Principe de raison suffisante* :

La distinction du sujet et de l'objet est le mode commun à toutes, le seul sous lequel on puisse concevoir une représentation quelconque, abstraite ou intuitive, rationnelle ou empirique. Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour

---

<sup>212</sup> A.S., *QR*, B, §20

<sup>213</sup> *Ibid.*

la pensée, c'est-à-dire que l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot il est pure représentation.<sup>214</sup>

En insistant sur cette relation comme constituant la seule base possible de toute théorie de la connaissance, Schopenhauer veut attirer l'attention sur une vérité régulièrement passée sous silence dans l'histoire de la philosophie. Trop souvent, en effet, le sujet connaissant est évoqué comme s'il était une entité susceptible d'être isolée, une substance pensante autonome, considérée pour elle-même, et décrite sans référence à ce qui l'entoure, parfois même sans référence au corps dans lequel elle se trouve mystérieusement logée. Cette façon de concevoir la nature du sujet connaissant, qui suppose un fossé infranchissable entre lui et la réalité physique dans laquelle il se trouve pourtant plongé et qui peut l'affecter de différentes manières, est récurrente dans la philosophie cartésienne. C'est le fléau de la pensée moderne, qui, pour Schopenhauer, pose le problème de la connaissance dans les mauvais termes, et fausse à l'avance toute tentative de réfutation de ses thèses qui s'inscrirait dans le même cadre. Toute théorie qui place le sujet dans une situation indépendante est inacceptable pour le philosophe allemand. Elle assume implicitement son existence en tant qu'entité particulière, quoique non substantielle, et par là même lui concède la possibilité d'être connu et décrit comme toutes les autres choses. Mais cela soulève des difficultés insurmontables. Schopenhauer s'en explique ainsi :

Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le *substratum* du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet.<sup>215</sup>

L'existence du sujet est donc un présupposé de la possibilité de la connaissance et de l'expérience. Mais cela implique logiquement qu'il ne peut lui-même être traité comme s'il était un élément du monde, une entité capable d'être appréhendée parmi d'autres choses connaissables. Où se trouve alors le sujet ?

Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation. Il n'est en effet qu'un objet parmi d'autres objets, soumis aux mêmes lois que ceux-ci [...]. Mais le sujet lui-même, le principe qui connaît sans être connu, ne tombe pas sous ces conditions ; car il est toujours supposé implicitement par elles. On ne peut lui appliquer ni la pluralité, ni la catégorie opposée, l'unité. Nous ne connaissons donc jamais le sujet ; c'est lui qui connaît, partout où il y a connaissance.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.25.

<sup>215</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.27.

<sup>216</sup> *Ibid.*

D'une certaine façon, la relation du sujet au monde en tant que représentation, c'est-à-dire à la réalité empirique, est comparable à la relation entre l'œil et son champ de vision à tel point que Schopenhauer peut affirmer :

Le monde comme représentation, le seul qui nous occupe ici, n'existe à proprement parler que du jour où s'ouvre le premier œil ; il ne saurait, en effet, sortir du néant où il était plongé que par le moyen de la connaissance.<sup>217</sup>

Si l'on voulait néanmoins objecter que le sujet de la connaissance peut prendre conscience de lui-même par une sorte d'introspection, comme si le rayon lumineux de la connaissance pouvait être dirigé vers sa source, Schopenhauer répondrait que nous serions conduits dans une impasse, par l'utilisation d'expressions absurdes :

A l'objection : 'non seulement je connais ; mais je sais aussi que je connais', je répondrais que ces deux expressions 'je sais que je connais' et 'je connais' ne diffèrent que dans les mots. 'Je sais que je connais' signifie la même chose que 'je connais' sans détermination plus précise, ne dit rien d'autre que 'moi'. Si votre connaissance et le savoir que vous en avez sont deux choses distinctes, essayer donc une fois de les avoir chacune séparément, c'est-à-dire de connaître à un certain moment sans en avoir conscience, puis une autre fois de savoir que vous connaissez sans que ce 'savoir' soit en même temps le 'connaître'. On peut bien faire abstraction de toute connaissance particulière et arriver ainsi à la proposition 'je connais' qui est la dernière abstraction dont nous soyons capables ; mais cette proposition est identique avec celle-ci : 'il existe des objets pour moi' et cette dernière est identique avec cette autre : 'je suis sujet' qui ne renferme autre chose que le simple 'moi'.<sup>218</sup>

De la simple possibilité d'utiliser une certaine forme linguistique provient l'illusion d'accéder à un mode particulier d'appréhension du sujet connaissant. Notons, et c'est une réserve importante, que Schopenhauer ne veut pas écarter par là tout chemin d'introspection<sup>219</sup> : il ne vise qu'un certain mode de conscience réflexive, postulée dans un type particulier de théorie de la connaissance.

Considérons maintenant la question du point de vue de l'objet. Pour Schopenhauer, la notion de réalité objective, posée en vis-à-vis du sujet et pouvant être connue et décrite de manière indépendante de lui est tout aussi inacceptable. Que le monde existe encore, sans sujet connaissant, c'est ce qui semble évident au premier abord ; on pense cela *in abstracto* sans se rendre compte de la contradiction qu'il y a au fond de cette proposition. Mais lorsqu'on veut réaliser cette idée abstraite, c'est-à-dire la ramener à une représentation intuitive dont elle tiendrait (comme toutes les idées abstraites d'ailleurs) toute sa vérité et tout son contenu, et lorsqu'on cherche à s'imaginer un monde objectif, sans sujet connaissant,

---

<sup>217</sup> A.S., *MVR*, I, p. 59.

<sup>218</sup> A.S., *QR*, B, § 41.

<sup>219</sup> Pour l'étude de ces autres voies d'introspection, cf. : *infra* chapitre II C) 1 et de façon plus développée, l'étude des postures réflexives et de l'auto-connaissance du sujet dans le contexte du solipsisme au chapitre III.



alors on finit par se convaincre que ce qu'on imagine là est en réalité le contraire de ce qu'on se proposait, c'est-à-dire uniquement la démarche d'un sujet connaissant, qui se représente un monde objectif, en d'autres termes, c'est ce qu'on se proposait d'exclure.<sup>220</sup>

Compte tenu de ce qui a déjà été dit, une conclusion s'impose : la croyance en l'existence d'une sorte de relation causale entre le sujet et l'objet doit être rejetée. Les relations causales ne peuvent être revendiquées qu'entre les objets du monde phénoménal, connaissables dans la mesure où ils sont soumis au *Principe de raison suffisante*. On peut dire sans doute de notre propre corps qu'il interagit avec les autres objets du monde physique selon un mode de relations causales ; car dans la mesure où il appartient à la classe des entités phénoménales, il se plie aux formes universelles de la connaissance, la causalité étant l'une d'entre elles. On ne peut dire la même chose du sujet connaissant, qui, en tant que tel, n'est jamais connu, car « il ne tombe pas sous ces conditions, mais est toujours implicitement supposé par elles ».<sup>221</sup> Il est donc impossible de le représenter comme une cause agissante, ou comme l'effet causé par autre chose. Le principe de causalité ne s'applique pas ici, comme à chaque fois que l'on dépasse les possibilités de l'expérience. Ce point permet à Schopenhauer d'écarter toutes les théories philosophiques qui font dériver le sujet de l'objet, ou inversement. Certaines formes d'idéalisme sont ainsi renvoyées dos à dos avec des approches réalistes. L'idéalisme absolu de Fichte en est un bon exemple : nous le mentionnons ici, car il offre la version la plus explicite et épurée du solipsisme en philosophie, et nous servira de point de référence dans la suite de notre étude. L'*ego*, cette force particulière du moi, pose à la fois lui-même et le monde :

En toute conscience, je m'intuitionne moi-même ; car je suis moi : pour le subjectif, pour celui qui a conscience, c'est une intuition. Et l'objectif [...], c'est une fois de plus moi-même, le même moi qui est également ce qui intuitionne – à ceci près qu'il est objectif, flottant devant le subjectif.<sup>222</sup>

De la description de cette intuition, correspondant sans doute à une expérience psychologique ou intellectuelle d'un type particulier, nous y reviendrons, Fichte tire une conclusion ontologique, à savoir que seul le Moi existe, et que le monde entier ou Non-Moi est la création de son propre esprit :

Nul besoin de trembler plus longtemps devant une nécessité qui n'est que dans ton propre penser ; tu ne craindras plus longtemps d'être opprimé par des choses qui sont tes propres produits.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p. 674.

<sup>221</sup> A.S., *MVR*, livre I, p. 27-28.

<sup>222</sup> J.G. FICHTE, *La destination de l'homme*, Paris, Flammarion, 1995, p.74.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p.140.

Schopenhauer n'a que mépris pour ces « bouffonneries de la théorie de la science ou plutôt de l'absence de science. »<sup>224</sup> Pour lui, l'erreur de Fichte consiste à prendre le *Principe de raison suffisante* pour une *veritas aeterna*. C'est en son nom que le Moi est la cause du monde, du Non-Moi, de l'objet qui devient alors son effet et sa production. Or, « le *Principe de raison* n'étant en réalité que la forme générale de l'objet considéré comme tel, ce principe contient déjà implicitement l'objet ; n'ayant d'ailleurs aucune valeur antérieurement à l'existence de ou en dehors de celui-ci, il ne saurait l'engendrer ou le construire par une application légitime ». <sup>225</sup>

Puisque Schopenhauer rejette toutes ces erreurs, tant de l'idéalisme absolu que du réalisme ou du matérialisme, comment traite-il la question ?

La marche de ma pensée se distingue *toto genere* de ces deux observations opposées, voici comment : **je ne pars ni du sujet ni de l'objet pris séparément, mais du fait de la représentation, qui sert de base à toute connaissance, et a pour forme primitive et essentielle le dédoublement du sujet et de l'objet.** <sup>226</sup>

Le fait premier est donc celui de la représentation, qui se donne à voir et à comprendre dans le dédoublement du sujet et de l'objet. Ou, autrement dit, on ne peut séparer les questions concernant le caractère intelligible du monde des questions concernant nos propres modes de pensée et de perception. On peut échanger leurs formulations sans difficultés, car à la différence de ses prédécesseurs, Schopenhauer n'envisage pas par ces questions deux ensembles de problèmes distincts, mais un seul, vu alternativement selon deux perspectives opposées. <sup>227</sup> On ne peut isoler le sujet de l'objet, même par la pensée. Ils existent l'un par l'autre, et disparaissent l'un avec l'autre. Ce sont les deux pôles nécessaires et inséparables de la représentation, qui se limitent réciproquement :

Il s'ensuit qu'un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que des millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi. <sup>228</sup>

De même qu'avec le sujet, l'objet se trouve aussitôt posé (car sans cela le mot même n'a plus de signification) et réciproquement, l'objet avec le sujet ; et de même qu'être sujet signifie donc exactement la même chose qu'avoir un objet, et être objet, la même chose qu'être connu par un sujet ;

---

<sup>224</sup> A.S., *QR*, B, § 21.

<sup>225</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.63.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> Cf. P. GARDINER, *Schopenhauer*, Penguin books, 1967, p.84: "One could put the point by saying that in distinction from earlier epistemologists, he did not recognize the existence of two independent sets of problems – one set relating to the character of ourselves as observers and investigators, the other set relating to the world considered as the object of our observations and investigations. Rather there is a *single* set, which may indifferently be referred to as being concerned with the nature of our knowledge and perception or as being concerned with the nature of empirical reality."

<sup>228</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.28.

exactement de même, dès qu'un objet est déterminé de quelque façon que ce soit, le sujet est posé comme connaissant exactement de la même manière. Il revient donc au même de dire que les objets ont telles ou telles propriétés inhérentes particulières, ou que le sujet connaît de telle ou telle manière.<sup>229</sup>

Pour bien saisir ce qui est en jeu derrière cette équation des énoncés d'existence et de jugement, il faut se rappeler que le sujet connaissant n'est pas lui-même un objet d'expérience. Nous sommes invités par Schopenhauer à quitter les conceptualisations trop « matérielles » de ce dédoublement de l'expérience de la conscience. Nous avons déjà évoqué la métaphore de l'œil et de son champ de vision. Il faut s'en tenir à un œil invisible et sans consistance, foyer de l'activité mentale, point figurant l'« unité de l'aperception »<sup>230</sup> kantienne. De même, pour éviter la tentation de spatialiser ces deux pôles de la représentation de manière un peu figée, il est préférable de s'exprimer en termes plus dynamiques. Les formes sous lesquelles les objets nous apparaissent sont déterminées et correspondent aux puissances cognitives du sujet. Cette détermination, cette correspondance est décrite comme une activité, qui structure le monde, activité qui est l'œuvre de l'entendement.

### 3) L'entendement, maître d'œuvre de la représentation

Pour Schopenhauer, le monde empirique, le monde des phénomènes, n'est pas une image, il est **constitution d'une réalité**. Nous employons cette expression pour rendre compte d'un seul mot allemand employé par le philosophe dans ce contexte, *die Wirklichkeit*. Ce terme a une portée différente de l'autre mot allemand, *die Realität*. Le verbe *wirken* signifie agir : *die Wirkung* est l'effet de l'action, *die Wirklichkeit* est une réalité littéralement « activée », le fruit d'une activité. C'est l'entendement qui est à l'œuvre dans la constitution du monde phénoménal. Il en élabore la trame, qui est maintenue à l'aide de l'incessante recherche causale sous sa quadruple forme, suivant « les quatre classes dans lesquelles se répartit tout ce qui peut être pour nous objet, c'est-à-dire toutes nos représentations ».<sup>231</sup>

1. « La **première classe d'objets possibles** pour notre faculté de représentation est celle des représentations complètes, des **représentations constituant le tout d'une expérience**. »<sup>232</sup> Il s'agit ici vraiment du domaine de l'entendement, intuitif. La forme de ces représentations est celle du sens interne, le temps, et du sens externe, l'espace. Le *Principe de*

---

<sup>229</sup> A.S., *QR*, B, §41.

<sup>230</sup> A.S., *QR*, A, §17 ; cf. chapitre II, B), 2.

<sup>231</sup> A.S., *QR*, A, §17.

<sup>232</sup> A.S., *QR*, A, §18, remanié en B, §17 où l'expression en gras devient : **les représentations intuitives, complètes, empiriques**.

*raison* y régit le champ du devenir, avec l'exigence de la causalité physique. Nous allons revenir un peu plus loin sur cette première classe d'objets. Schopenhauer se glisse ici dans les catégories kantienne, mais avec des transformations radicales.

2. « La **deuxième classe d'objets possibles** pour notre faculté de représentation est formée par **les représentations de représentations : les concepts.** »<sup>233</sup> C'est là le domaine de la raison, abstraite et non intuitive, médiate et inféconde, où interviennent les concepts, leur maniement logique, et le langage. Les concepts sont liés par des jugements, plusieurs jugements enchaînés forment un raisonnement. « Le langage est la condition de conservation et de la communication des concepts qu'autrement rien ne fixerait. »<sup>234</sup> Nous n'en dirons pas plus ici sur le traitement de la question du langage par Schopenhauer, sur lequel nous reviendrons dans les deux chapitres suivants. Nous comprenons que les objets de cette classe sont vides, s'ils ne s'appuient pas sur le travail de l'entendement produisant les représentations complètes. En fait, ces représentations abstraites (*abstracta*) n'existent que dans leur rapport avec les représentations intuitives de la première classe (*concreta*), qui seules dérivent directement de l'intuition<sup>235</sup>, comme nous allons le voir. Dans le cas contraire, elles « tournent » à vide, et s'agitent dans tous les sens comme le balai de l'apprenti sorcier évoqué précédemment lors de la critique de la preuve cosmologique.

3. « La **troisième classe d'objets** pour la faculté de représentation est constituée par la partie formelle des représentations complètes, à savoir les intuitions données *a priori* des **formes des sens externe et interne, de l'espace et du temps.** »<sup>236</sup> C'est le domaine des formes *a priori* de l'espace et du temps, champ du sensible et fondement de la géométrie et de l'arithmétique suivant le *Principe de raison* d'être.<sup>237</sup> Cette troisième classe est distincte des deux premières du *Principe de raison*. Schopenhauer l'affirme à partir de l'étude de notre intuition de l'espace et du temps. Par exemple, que le passé ne puisse changer n'est ni un principe logique ni un principe causal, mais quelque chose d'évident venant de notre pure intuition du temps. De la même manière, que les côtés d'un triangle équilatéral soient tous égaux n'est pas une conséquence de la logique, ni évidemment l'effet d'une cause : mais

---

<sup>233</sup> A.S., *QR*, B, §27.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.71.

<sup>236</sup> A.S., *QR*, B, §36.

<sup>237</sup> *Ibid.*

dépend de notre intuition de l'espace.<sup>238</sup> L'espace et le temps sont des formes pures car on peut se les représenter comme vides de toutes sensations empiriques; et d'ordre sensible, non intellectuel, car elles conservent toujours quelque chose d'incompréhensible; les propriétés de l'espace et du temps sont des vérités parfaitement claires, dont il nous est cependant impossible de comprendre la raison. Nous sommes incapables d'en donner la moindre justification. Schopenhauer a saisi cette originalité de la théorie kantienne. Pour Kant, des intelligences finies, sensibles, mais différentes de la nôtre pourraient avoir une intuition spatiale tout à fait différente, et donc une géométrie différente.<sup>239</sup> Schopenhauer insiste donc à la suite de son maître sur le caractère intuitif des démonstrations mathématiques. La démonstration géométrique repose ainsi sur des principes qui ne peuvent pas être tous énoncés, et elle laisse toujours un sentiment d'insatisfaction, voire de frustration, car au terme, on n'a pas compris sa raison d'être, mais on a suscité le désir de la connaître !

Car la preuve consistant à indiquer la raison de la connaissance ne produit que la conviction, non la compréhension (*Einsicht*) ; par suite, il serait peut-être plus juste de l'appeler *elenchus*, que *demonstratio*. De là vient qu'elle laisse un sentiment désagréable, pareil à celui que donne la conscience d'un défaut de compréhension et, ici, l'on ne commence à sentir qu'on ignore pourquoi une chose est telle qu'au moment où l'on acquiert la conviction qu'elle est vraiment telle.<sup>240</sup>

4. « La **dernière classe d'objets** pour la faculté de représentation qui nous reste à considérer est d'une nature toute spéciale, mais très importante : elle ne comporte, pour chacun, qu'un seul objet ; **c'est l'objet immédiat du sens interne, le sujet de la volition** qui est objet pour le sujet connaissant et qui n'est d'ailleurs donné qu'au sens interne ».<sup>241</sup> Nous sommes ici au point où la description du monde de la représentation par Schopenhauer laisse entrevoir une échappée hors de la trame tissée par le *Principe de raison*, également nommé principe d'individuation. Cette appréhension du sujet de la volition par le sujet de la connaissance est très différente des autres. Il s'agit d'une connaissance intime de nous-même, qui n'est pas portée par l'intuition sensible, mais par la seule médiation du sens interne. Car c'est seulement dans le temps que nous pouvons regarder en nous, et nous trouver toujours voulant. C'est ici le domaine de la motivation, ou « causalité vue de l'intérieur ». Schopenhauer remarque à juste titre que lorsque nous voyons agir les uns et les autres autour de nous, nous nous jugeons autorisés à demander le pourquoi. A la vue des effets extérieurs de leurs actions, nous présumons des motifs, mais nous ne pouvons les connaître de

---

<sup>238</sup> A.S., *QR*, B, §36.

<sup>239</sup> Cf. note 2, p.33 de l'introduction commentée de F.-X. CHENET et Michel PICLIN à « *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* », Paris, Vrin, 1991.

<sup>240</sup> A.S., *QR*, B, §39.

<sup>241</sup> A.S., *QR*, B, §40.

l'extérieur, car nous restons nous-mêmes toujours au-dehors :

Nous n'en saurions pas plus sur les mouvements et les actions des animaux et des hommes et nous les verrions également provoqués par leurs causes (motifs) d'une manière inexplicable si l'accès ne nous en était pas ouvert pour arriver à saisir ce qui se passe à l'intérieur : l'expérience interne, faite sur nous-mêmes, nous apprend en effet que ce qui se passe est un acte de volition provoqué par un motif consistant en une simple représentation.<sup>242</sup>

Cette quatrième classe d'objets présente une difficulté encore plus grande, que nous ne ferons que mentionner pour le moment, et que Schopenhauer a tenté de résoudre tout au long de son existence. Puisque nous sommes sous la coupe du *Principe de raison*, les volitions, en tant qu'événement, devraient pouvoir s'enchaîner les unes aux autres. Mais, par cette étrange voie d'accès au sujet de la volition, il semble impossible de remonter, par le sens interne, la chaîne des décisions antérieures. Seule la volition, et non l'état qui la précède, est perceptible au sujet du vouloir. Par ailleurs, les volitions ne dépendent pas des représentations des trois autres classes, mais directement du seul sujet voulant. Cette dépendance est nommée « loi de motivation », ou « *Principe de raison suffisante* de l'agir », et elle seule influe « causalement » sur la décision, alors que les motifs, simples représentations, sont tout au plus des motifs de désir, et non de décision.<sup>243</sup> Le *Principe de raison suffisante* d'agir sert ici à mettre en relation, non des représentations entre elles, mais des représentations avec cet au-delà de son domaine, où règne ce qui est sans raison (*grundlos*). Nous examinerons ce point de contact, sorte de *no man's land* entre le monde de la représentation et la volonté, dans la troisième partie de ce chapitre.

La recherche causale en tant que questionnement est donc le moteur même de l'activité de la conscience, et Schopenhauer la voit à l'œuvre dans tout ce qui a trait à la constitution du monde, de ce monde phénoménal qui n'est qu'une bulle illusoire d'intelligibilité, voire pire, une prison. Notre intelligence est une pièce rapportée, qui ne sert qu'à tisser une réalité empirique fictive et assujettissante. La pensée de Schopenhauer est extrêmement claire sur ce point, le *Principe de raison suffisante* est l'origine de notre emprisonnement, de notre assujettissement, au sens propre du terme, la matière étant tissée en permanence par le jeu de la conscience avec elle-même :

Nous pourrions le considérer comme le germe le plus profond de toute dépendance, de toute relativité, de toute disposition au changement et de toute finitude des objets de notre conscience prisonnière <*befangen*> de l'intuition sensible, de l'entendement et de la raison, du sujet et de l'objet.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> A.S., *QR*, B, §43.

<sup>243</sup> A.S., *QR*, A, §46.

<sup>244</sup> A.S., *QR*, A, §59.

Examinons maintenant le processus de cette élaboration phénoménale, en pointant, chemin faisant, les écarts ou changements notables de concepts et de vocabulaire par rapport à l'analyse kantienne et particulièrement à sa théorie des catégories. Il est utile de se reporter au long appendice consacré par Schopenhauer à la critique de la philosophie kantienne, à la fin de la première édition du *Monde comme volonté et représentation*. Parmi les nombreux disciples de Kant, Schopenhauer est sans doute le seul à porter aux nues l'*Esthétique transcendantale*, au détriment de l'*Analytique transcendantale*. Sa critique vise d'abord la forme :

Quelle différence, à ce point de vue, entre l'Esthétique transcendantale et l'Analytique transcendantale ! Dans la première quelle clarté, quelle précision, quelle sûreté, quelle solide conviction franchement exprimée, infailliblement communiquée ! Tout y est lumineux, et Kant n'y a pas laissé de recoins obscurs ; il sait ce qu'il veut, et il sait qu'il a raison. Dans la seconde au contraire, tout est obscur, confus, vague, flottant, incertain ; l'exposition est timide, pleine de restrictions et de renvois à ce qui suit, ou même à des restrictions précédentes.<sup>245</sup>

Mais cette différence dans la forme reflète une différence de contenu, et surtout s'explique par le fait que Kant s'est en quelque sorte trahi lui-même, en cédant d'une part à un goût excessif des symétries architecturales, et d'autre part à sa crainte d'être ramené à une théorie empiriste comme celle de Berkeley. Schopenhauer attaque ici l'édifice inutile des douze catégories de l'entendement, dont la causalité est pour lui l'unique forme réelle, les onze autres étant comme de fausses fenêtres sur une façade.<sup>246</sup> Il remarque d'abord que les exemples pris par Kant pour illustrer sa théorie des catégories prennent presque toujours la forme de la causalité, ce qui leur permet de concorder parfaitement avec son propos. Kant s'emploie à montrer en effet de quelle manière l'entendement, en se guidant sur l'intuition fournie par la sensibilité et s'aidant de la pensée des catégories, arrive à constituer l'expérience. Mais sa démonstration comporte plusieurs erreurs :

Mais, chose tout à fait remarquable, il ne touche pas une seule fois dans toute cette étude ce qui doit frapper d'abord tout le monde, je veux dire le rapport de l'impression sensible avec sa cause extérieure. [...] Le motif secret de cette réserve, c'est qu'il met de côté l'enchaînement causal sous le nom de « raison du phénomène » (*Grund der Erscheinung*), afin de s'en servir dans sa fausse déduction de la chose en soi<sup>247</sup> ; d'ailleurs, si l'on admet l'idée d'une relation avec la cause, l'intuition devient intellectuelle, et c'est ce que Kant ne veut pas accorder. En outre, Kant semble avoir craint, s'il admettait l'existence d'un lien causal entre l'impression sensible et l'objet, de transformer par là même l'objet en chose en soi et d'être ramené à l'empirisme de Berkeley.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.559.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p.560.

<sup>247</sup> Nous avons déjà rencontré cette critique précédemment. Ici aussi, il dénonce un « motif secret », comme si Kant était guidé par une volition obscure plutôt que par son intelligence.

<sup>248</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.560.

Nous trouvons ici l'une des divergences principales entre les deux philosophes, et dont la portée est considérable. Schopenhauer accorde à l'intuition empirique une dimension intellectuelle. Ou plus exactement, comme l'entendement est déjà à l'œuvre au niveau de l'intuition empirique, celle-ci est donc appelée « intuition intellectuelle » :

Je m'accorde du reste avec Kant pour dire que la loi de causalité, en liaison avec les autres catégories, l'entendement en général par conséquent, rend possible ce tout de la connaissance objective que nous appelons expérience ; seulement, d'après moi, l'entendement ne le fait pas en unissant temps et espace par ses catégories, ne le fait pas par ses simples catégories en elles-mêmes. Le simple entendement ne procure pas l'expérience, mais seulement ses lois *a priori* connaissables ; elle est elle-même l'union produite par l'entendement du temps et de l'espace et n'est donc concevable que par l'application *simultanée* de l'entendement et de la sensibilité.<sup>249</sup>

Kant donnait pour tâche à l'entendement la synthèse de la diversité de l'intuition.<sup>250</sup> Pour Schopenhauer, cela est inutile. Il ne faut voir là qu'un résultat de la connaissance *a priori* du lien causal, connaissance qui est la seule fonction de l'entendement :

Grâce à elle, étant donné les différentes impressions reçues par les organes de nos différents sens, nous remontons cependant à une cause unique, commune à toutes ces impressions, et cette cause n'est autre que la constitution du corps qui se trouve devant nous, de telle sorte que notre entendement, malgré la diversité et la pluralité des effets, saisit néanmoins l'unité de la cause sous la forme d'un objet un et qui grâce à son unité se manifeste intuitivement.<sup>251</sup>

On comprend ainsi que la cohésion de la conscience n'est pas due à la juxtaposition ou à la surimpression de sensations, mais qu'elle se « caractérise par l'unité d'un projet qui ne cesse d'épier les phénomènes, pour y découvrir des règles d'apparitions, de sorte que la conscience ne peut trouver son unité qu'en la supposant déjà réalisée dans les choses ».<sup>252</sup> C'est là la source unique de cet ordre *a priori* du monde de la représentation. Ce faisant, Schopenhauer évite l'écueil de l'empirisme dans lequel Kant craignait de tomber :

Cette difficulté s'évanouit à la lumière de la réflexion, qui nous montre que la loi de causalité est d'origine subjective, de même que l'impression sensible elle-même, de même aussi que notre propre corps, dans la mesure où il se manifeste dans l'espace, appartiennent au monde des représentations.<sup>253</sup>

Unique outil de l'entendement, la recherche causale est à l'œuvre dans tout ce qui a trait à la constitution du monde comme *Wirklichkeit*, par la succession de ces prises de conscience progressives.

« La catégorie de causalité est donc le véritable point de départ, donc la condition de toute expérience, elle la précède à ce titre, elle n'en est pas d'abord tirée. C'est par la catégorie de causalité

---

<sup>249</sup> A.S., *QR*, A, §24.

<sup>250</sup> *Die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung.*

<sup>251</sup> A.S., *MVR*, Appendice, *Critique de la philosophie kantienne*, p.561.

<sup>252</sup> Cf. l'introduction de M. PICLIN à *QR*, p.35.

<sup>253</sup> A.S., *MVR*, Appendice, *Critique de la philosophie kantienne*, p.560.



tout d'abord que nous connaissons les objets comme effectifs (*wirklich*), c'est-à-dire comme agissant (*wirkend*) sur nous. »<sup>254</sup>

Le travail de l'entendement (*Verstand*) est intuitif, immédiat, intellectuel, et néanmoins s'effectue sans le secours de la réflexion, c'est-à-dire de la connaissance abstraite acquise au moyen des concepts [...], c'est-à-dire de la pensée et de la raison (*Vernunft*).<sup>255</sup> Ce caractère intellectuel de l'intuition empirique, donnant naissance au monde de la représentation concrète, ne doit pas être confondu avec l'exercice rationnel de l'intellect jouant avec les concepts. Il existe donc une intelligibilité du monde, antérieure à tout exercice de la raison, qui est accessible aussi bien à l'homme qu'aux animaux, quoique à des degrés divers. Ainsi, ce n'est pas l'usage de la raison qui rend possible la compréhension, mais l'inverse : « la compréhension, c'est la saisie immédiate, et par conséquent intuitive de l'enchaînement causal, bien qu'elle demande à être ensuite déposée dans des concepts abstraits afin d'être fixée ». <sup>256</sup> En revanche, le calcul, qui ne s'occupe que de purs concepts abstraits, ne fournit aucune compréhension du monde :

Le calcul déterminant la quantité et la grandeur n'a donc de valeur que pour la pratique, pas pour la théorie. On pourrait même dire : là où commence le calcul, la compréhension cesse.<sup>257</sup>

L'être humain se distingue ici seulement par sa capacité à représenter les représentations, aptitude qu'il peut exploiter pour le meilleur et le pire, nous y reviendrons. Nous avons déjà précisé le caractère intellectuel et intuitif du travail de l'entendement, il nous reste encore pour finir à éclairer son caractère immédiat.

Dans le couple Entendement/*Sense data* qui est à la source de la réalité empirique (*Wirklichkeit*), l'élément déterminant qui fait passer de l'état subjectif à l'état objectif/effectif est clairement l'entendement. Car quelle pauvre chose, en définitive, que la sensation !<sup>258</sup> Cette dernière ne contient rien par elle-même qui soit situé au-delà de la peau, et donc hors de nous ; qu'elle soit agréable ou pénible n'indique rien d'autre qu'un rapport avec notre volonté. Elle demeure donc quelque chose d'essentiellement subjectif :

Ce n'est que quand l'entendement, fonction propre, non à des extrémités nerveuses frêles et particulières, mais à ce cerveau bâti avec autant d'art et si énigmatiquement, qui pèse trois livres, cinq exceptionnellement, c'est seulement quand cet entendement entre en activité et qu'il vient appliquer sa seule et unique forme, la loi de causalité, qu'il se produit une immense modification par la

---

<sup>254</sup> A.S., *QR*, A, §24.

<sup>255</sup> A.S., *QR*, B, §21.

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Ibid.*

transformation de la sensation subjective en intuition objective. [...] C'est une opération intuitive et tout à fait immédiate.<sup>259</sup>

La sensation, en dépit de toute sa variété, n'exprime toujours qu'elle-même. L'intuition va nous donner la représentation d'un monde différent du moi, un monde rempli de formes multiples et complexes. C'est l'entendement qui, en vertu de sa forme fondamentale, la loi de causalité, demande une cause pour la sensation donnée, isolée, et qui ensuite, en se servant de la loi de l'espace inhérente à lui-même comme de quelque chose d'extérieur (*Auseinander*), considère cette cause comme quelque chose de situé en dehors de l'organisme. Les sens ne livrent rien d'autre que la matière brute qu'il retravaille au moyen de ses formes. L'intuition empirique, ce que nous voyons (percevons) comme monde objectif, est donc quelque chose que l'intellect (le cerveau) produit sur la base de son activité et de son équipement. Elle consiste en un phénomène visible, ordonné, pas une simple apparence, mais pas non plus une réalité en soi indépendante de l'intellect, et donc pas une chose en soi. Le processus même de cette production, on ne le perçoit pas. L'entendement transforme d'un seul coup en intuition, avant même toute réflexion consciente, le matériel amorphe des *sense data*. La loi de la causalité, (que l'on peut exprimer physiologiquement et matériellement comme une fonction du cerveau) intervient si involontairement en application qu'il semble que la réalité visible empirique existerait même sans l'activité de l'entendement. « L'authentique saisie intellectuelle ne réside pas dans le pouvoir mystique de saisir le supra-sensible mais dans cette puissance de l'entendement déterminée par des lois, puissance de façonner le sensible, en concevant et interprétant les données livrées par les sens isolés, au moyen des formes originelles de mise en rapport qui sont en lui-même. Cependant, lorsque nous concevons ainsi l'objet comme résultat d'un processus non pas optique ou sensuel mais « intellectuel ou cérébral », sa subjectivité exclusive et nécessaire n'en ressort que plus clairement. Le « monde » qui surgit de cette façon n'est que dans la représentation et pour la représentation, il n'est rien d'autre qu'un pur produit du cerveau. On ne dira jamais assez brutalement, on ne soulignera jamais assez nettement ce conditionnement physiologique qui est le sien. [...] Supposons le cerveau supprimé, alors l'ensemble de l'existence objective et le lien objectif de la réalité spatio-temporelle disparaissent avec lui. La lucidité philosophique n'est éveillée que chez celui qui s'est vraiment approprié cette vision des choses ».<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> E. CASSIRER, « Die Physiologie als Grundlage der Erkenntnistheorie », in *Materialien zu Schopenhauers* « Die Welt als Wille und Vorstellung », Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pp.212-230; je propose ici une traduction personnelle.

Ce dernier commentaire de Cassirer, qui saisit d'un coup l'originalité et la force de la pensée de Schopenhauer, se veut aussi une mise en garde. Nous ne connaissons qu'un monde qui se présente à nous dans la dépendance de la constitution de l'intellect humain, voire du cerveau. Cependant, il est important de dire que, avec cette dépendance, il ne s'agit pas de facteurs psychologiques subjectifs individuels, mais de conditions de connaissance valables universellement et pour tous les hommes de la même manière. Schopenhauer a d'ailleurs lui-même exposé cette dépendance « miraculeuse » de façon plaisante et curieuse, dans l'une de ses pages éditées à titre posthume, et dont nous donnons une traduction en appendice à notre travail.<sup>261</sup> Mais ce qu'il nomme le « miracle par excellence », et c'est avec lui que nous concluons cette première partie de notre exposé, c'est que le sujet de la connaissance, et le sujet voulant, s'accordent en un seul et même sujet :

Mais l'identité du sujet de la volition avec le sujet connaissant qui fait (nécessairement même) que le mot « moi » les renferme et les désigne tous les deux (nécessairement), constitue le nœud de l'univers (*Weltknoten*) et elle est, en conséquence, inintelligible. Seuls les rapports entre les objets, en effet, nous sont compréhensibles ; et deux objets ne peuvent en former qu'un seul que s'ils sont les parties d'un tout. Mais ici, où il s'agit du sujet, les règles de la connaissance des objets ne sont plus valables et une identité réelle de ce qui est connu comme voulant, c'est-à-dire du sujet avec l'objet, est *directement donnée*. Qui se représentera à quel point cette identité est inexplicable sera d'accord avec moi pour l'appeler le miracle κατ' ἐξοχήν.<sup>262</sup>

Le lecteur de la *Quadruple Racine du Principe de raison suffisante* va rester sur sa faim. Nous avons mentionné le caractère particulier de la quatrième classe d'objets pour le sujet, celle qui ne contient qu'un seul objet, le sujet du vouloir. Peu d'éléments nous sont donnés pour consentir sans discussion à ce miracle énoncé par l'auteur de cette dissertation. Il faut aller chercher dans la deuxième partie du *Monde comme volonté et représentation* pour mesurer toute la portée de cette affirmation de Schopenhauer. Il est probable que Wittgenstein en ait ressenti également la nécessité, car cette thèse de Schopenhauer l'a plongé dans une grande perplexité. L'impact en a été suffisamment fort pour que l'on en retrouve des traces jusque dans sa dernière philosophie. Mais avant de suivre cette évolution, nous allons d'abord examiner la réception par le philosophe autrichien de l'héritage kantien et de la méthode transcendantale que lui a léguées Schopenhauer.

---

<sup>261</sup> « Das Wunder des Kohlskopfs », manuscrit posthume de 1830, in *Materialen zu Schopenhauers* « Die Welt als Wille und Vorstellung », Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p.231-232; traduction proposée en annexe 1.

<sup>262</sup> A.S., *QR*, B, §42.

## **B) L'héritage néo-kantien de Schopenhauer : du *Principe de raison suffisante* à la forme logique de la proposition**

C'est en premier lieu la conception wittgensteinienne de la philosophie qui est interrogée lorsque l'influence de Kant est suggérée. H.-J. Glock, sur lequel nous avons appuyé notre état des recherches, introduit cette discussion à propos de la nature de la philosophie, de la logique et des mathématiques. Nous allons examiner son argument mis en œuvre pour justifier d'une certaine fidélité de Wittgenstein à Kant, qui serait plus forte que celle de Schopenhauer. Mais nous allons aussi reprendre de façon plus systématique le débat sur la filiation kantienne de Wittgenstein, car les positions de ses commentateurs sont loin d'être unanimes. En fin de compte, il est significatif que dès que l'on tente d'avancer l'hypothèse d'une dette de Wittgenstein à l'égard de Schopenhauer, en particulier pour sa conception de la philosophie<sup>263</sup>, des voix se lèvent aussitôt pour suggérer de la comparer plutôt au projet kantien de philosophie critique, à son rejet de la métaphysique spéculative, dont Schopenhauer a dans une certaine mesure hérité. Certains soutiennent ensuite que Wittgenstein a dépassé le maître dans cette voie.<sup>264</sup> Mais beaucoup s'opposent à cette idée. Il semblerait que la thèse la plus difficile à accepter par les commentateurs soit celle de l'influence kantienne sur la seconde philosophie de Wittgenstein<sup>265</sup>, et que la plus facilement défendable soit celle de son impact sur le projet du *Tractatus*. La tentative la plus convaincante à nos yeux pour établir la preuve d'une influence kantienne sur la contribution de Wittgenstein à la conception de la philosophie comme résultat d'une confusion conceptuelle est celle d'A. Janik. Concernant la première philosophie de Wittgenstein, la position la plus radicale est celle de Haller, qui s'oppose à Hacker et Pears, et dénie toute pertinence à un rapprochement entre les deux penseurs. Mais Hacker lui-même est revenu récemment sur ses premières positions.<sup>266</sup> Quant à Wittgenstein, il semble avoir entretenu avec le penseur de Königsberg un rapport respectueux mais un peu distant. On trouve une

---

<sup>263</sup> Cf. S.M. ENGEL, "Schopenhauer's Impact on Wittgenstein", p.236-254.

<sup>264</sup> Cf. H.-J. GLOCK, "Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will", pp.427- 435; cf. R.HANNA in *Kant, Wittgenstein, and Transcendental Philosophy*, 2011: «My conclusion will be that transcendental philosophy, as jointly done by Kant and Wittgenstein, not only constitutes a defensible, distinctive, and serious alternative to the other basic kinds of classical modern philosophy :i.e., Rationalism, Empiricism, and the more extreme forms of Idealism and/or Anti-Realism, but also provides a defensible, distinctive, and serious successor-discipline to Analytic philosophy.»

<sup>265</sup> Cf. S. SCHROEDER, *Wittgenstein: The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge: Polity, 2006, ch. 4.3; Cf. aussi R. HALLER, *op. cit.*, et A. JANIK., *op. cit.*, p. 83.

<sup>266</sup> P. M. S. HACKER, "Kant et Wittgenstein, le problème des arguments transcendants", in *Grammatical ou transcendental ?*, Cahiers de philosophie du langage, volume 8, 2012, Coordonnateurs Arley Moreno et Antonia Soulez, L' Harmattan, 2012.

mention de Kant dans les *Carnets*<sup>267</sup> et dans le *Tractatus*<sup>268</sup>, et une note dans les *Remarques Mêlées*, en 1931 :

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.<sup>269</sup>

Ray Monk situe une lecture de la *Critique de la Raison Pure* au moment de la fin de la guerre, dans cette période de transition et d'inactivité forcée entre les épreuves du front et le retour difficile à la vie ordinaire. Wittgenstein fait la connaissance de l'instituteur Ludwig Hänsel en 1918 dans un camp de prisonniers en Italie, alors qu'il se prépare à son avenir d'enseignant. Au cours d'échanges réguliers, Wittgenstein lui expose les idées du *Tractatus*, et ils lisent ensemble la *Critique de la raison pure*.<sup>270</sup> Brian McGuinness évoque plutôt l'automne 1915 et les conversations avec le cercle d'amis rassemblé autour de Paul Engelmann, à Olmütz. « Wittgenstein fit lire Frege à certains d'entre eux et leur parla de Kant et de Schopenhauer, qu'ils connaissaient aussi, bien sûr, comme tout homme normalement cultivé. 'Selon les termes même du grand Kant', disait-il toujours avant de le citer, comme il le faisait de temps à autre. »<sup>271</sup> Faut-il en déduire que Wittgenstein connaissait Kant par cœur ? On peut néanmoins constater qu'en 1931, c'est bien Schopenhauer qui apparaît dans la liste des penseurs qui l'ont influencé, et que son illustre prédécesseur n'est mentionné que dans la remarque citée précédemment.

La comparaison directe de Wittgenstein avec Kant est un problème difficile, et elle dépasse notre propos. Nous ne souhaitons traiter ici que de l'influence kantienne qui a pu être transmise par Schopenhauer. Notre point de départ sera de reconnaître simplement dans le projet<sup>272</sup> revendiqué du *Tractatus* de tracer une limite à la pensée et à sa représentation dans le langage, une similitude avec la tentative kantienne de déterminer les limites de la connaissance, et d'évaluer dans quelle mesure elle est réellement inspirée par elle, au moins indirectement, *via* l'exposé schopenhauerien de ces idées kantienne. Deux questions se posent alors. Peut-on parler d'une inspiration kantienne, si elle est transmise par Schopenhauer, sans se demander d'abord dans quelle mesure Schopenhauer a bien compris Kant et lui a été fidèle ? Et surtout notre but ici est de dégager tant les effets positifs que les

---

<sup>267</sup> L.W., *CP*, entrée du 19 octobre 1914.

<sup>268</sup> L.W., *Tr* 6.36111.

<sup>269</sup> L.W., *RM*, 1931, p.22.

<sup>270</sup> R. MONK, *Ludwig Wittgenstein : le devoir de génie*, p.162.

<sup>271</sup> B. MCGUINNESS, *Wittgenstein*, p.305.

<sup>272</sup> L.W., Préface du *Tractatus*.

faiblesses éventuelles de cet héritage indirect, et la façon dont ils vont aider ou contrarier l'évolution philosophique personnelle de Wittgenstein. Dans cette perspective, l'analyse critique de la loi de causalité, ou *Principe de raison suffisante* selon la vision de Schopenhauer, joue un rôle déterminant pour comprendre les transformations wittgensteiniennes successives de la notion de « forme de la représentation », depuis la « forme logique » du *Tractatus* jusqu'au concept de « forme de vie » et aux remarques des dernières années sur le doute et la certitude. Nous nous arrêterons aussi sur la question centrale des conditions *a priori* de la connaissance et de l'expérience.

### 1) Critique de la connaissance et « Police des frontières »<sup>273</sup> : vers la chose en soi

H.-J. Glock insiste sur la tentative schopenhauerienne de contournement des restrictions kantienne concernant la métaphysique, selon une démarche originale qui maintient la distinction posée entre le monde phénoménal et le monde nouménal, et le distingue radicalement des autres idéalistes post-kantiens dans son désir de réhabiliter la métaphysique.<sup>274</sup> Beaucoup de lecteurs de Kant lui avaient par ailleurs adressé le reproche de n'avoir pas respecté sa propre « Police des frontières »<sup>275</sup>, notamment concernant les relations de causalité entre noumènes et phénomènes. Nous avons mentionné dans notre première section la sévère critique de Schopenhauer sur ce point, lors de son examen minutieux de tous les usages illégitimes du *Principe de raison suffisante*. La persévérance de Schopenhauer à vouloir soulever le voile de *Maya* qui cache la chose en soi n'a d'égal que son obsession à maintenir l'application du *Principe de raison* à l'intérieur du monde phénoménal. Mais Glock, à l'instar de nombreux lecteurs du *Monde comme volonté et représentation*, maintient

---

<sup>273</sup> Cette expression s'inspire de la *Préface de la seconde édition* de la *Critique de la raison pure* (1787), dans laquelle son auteur défend l'utilité non seulement négative mais positive de la critique veillant à ce que la raison spéculative ne s'égaré pas au-delà des limites de l'expérience, ainsi que sur les domaines respectifs de la raison pure et de la raison pratique :

« C'est pourquoi une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle ; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est en réalité d'une utilité *positive* et très *importante*, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité – en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative – mais dans lequel aussi il faut qu'elle soit assurée contre toute opposition de la raison spéculative, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même. **Dénier cette utilité positive à ce service que nous rend la Critique équivaldrait à dire que la police n'a pas d'utilité positive**, parce que sa fonction principale n'est que de fermer la porte à la violence que les citoyens peuvent craindre les uns des autres, pour que chacun puisse faire ses affaires en toute tranquillité et sécurité. » E. KANT, *Critique de la Raison pure, Préface de la seconde édition*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, « Quadrige », PUF, 2012, p.22.

<sup>274</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.428: "Schopenhauer shared the desire to rehabilitate metaphysics beyond the strict limits set by Kant's critique. But he does so by building on a Kantian distinction between the world as it is in itself and the world as it appears."

<sup>275</sup> Cf. note 273.

que ce livre repose sur une transgression des limites de la connaissance, qui oppose ainsi son auteur radicalement à Kant, dans la mesure où il affirme que nous pouvons connaître l'essence du monde.<sup>276</sup> Avant de reprendre les propres déclarations de Schopenhauer sur ce point, pour la clarté de notre propos, résumons aussi brièvement et simplement que possible la position de Kant.

La métaphysique transcendante est impossible, car le point de départ de toute connaissance est l'intuition sensible : le phénomène. Sans les données sensorielles il n'y a pas de connaissance. Mais le phénomène est un paquet d'impressions, chaque fois différent. Cependant je peux les situer dans l'espace et le temps. Ainsi l'élément commun de ce « pur divers » ne vient pas du donné lui-même, il ne peut venir que de la sensibilité humaine. L'espace et le temps viennent de la faculté de connaissance ; ce ne sont pas des réalités objectives mais des manières de percevoir proprement humaines, à savoir les formes *a priori* de la sensibilité. Le donné est reçu *a posteriori*. La matière doit être mise en forme par les formes *a priori* de la sensibilité. Mais il faut ensuite objectiver l'intuition sensible, la référer à un objet, reconnaissable, universel et nécessaire. Un animal n'objective pas les impressions sensibles en se référant à un objet stable. Cette objectivation est le travail de l'entendement humain, qui range l'objet dans l'une de ses douze catégories fondamentales. Pour qu'il y ait connaissance, il faut donc qu'il y ait un donné sensible, mis en forme par les formes *a priori* de la sensibilité, et objectivé par l'entendement. L'entendement sans la sensibilité est vide, c'est un emballement de l'esprit qui tourne à vide. De même, la sensibilité sans l'entendement est aveugle : tel est le cas de la connaissance animale. Cette manière de connaître est celle de la science, et la seule à laquelle nous pouvons prétendre. Nous ne pouvons connaître que ce qui tombe sous notre sensibilité, et selon la manière dont cela tombe sous notre sensibilité, à savoir dans les formes *a priori* et les catégories de l'entendement. Nous ne connaissons ainsi que les phénomènes, et non les noumènes. Ces derniers ne sont évoqués que pour marquer la limite de notre connaissance. Et à ce point précis tout semble basculer. Car cette limite même, nous ne pouvons affirmer qu'elle existe puisque c'est encore une catégorie de l'entendement. La « chose en soi » est donc pensable, mais elle est pour toujours inconnaissable, et, comme tout concept, sans certitude aucune quant à son existence :

Je puis penser ce que je veux...quoique je ne puisse pas répondre que dans l'ensemble de toutes les possibilités, un objet corresponde ou non à ce concept. Pour attribuer à un tel concept une valeur objective (une réelle possibilité car la première n'était que logique), il faudrait quelque chose en

---

<sup>276</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p. 429: "Schopenhauer insists against Kant that we can know not only that there is a world in itself which appears to us, but also what its nature is."

plus. Mais, ce quelque chose de plus, on n'a pas besoin de le chercher dans les sources théoriques de la connaissance, il peut également se trouver dans les sources pratiques.<sup>277</sup>

Ce faisant, il ne s'agit pas de présupposer des réalités, mais des maximes ou des règles auxquelles l'action du sujet doit obéir ou tendre. Des impressions sensorielles jusqu'à la production des idées de la raison, en passant par l'activité de l'entendement, le fil rouge du projet critique kantien se perd vers les hauteurs, suivant les exigences de la raison à la recherche de l'unité, de la totalité, de l'inconditionné, de l'ensemble structuré des phénomènes connus. Tout en admirant la base de l'édifice, et les principes qui président à sa construction, Schopenhauer va littéralement le retourner tête en bas, pensant ainsi être plus fidèle à l'intuition géniale de son auteur que l'auteur lui-même! Lorsque Kant, ouvrant une porte vers l'absolu, le cherche du côté des postulats de la raison pratique, qui vont donner aux idées de la Raison théorique une consistance objective grâce à leur orientation morale, il ne pouvait prévoir que Schopenhauer irait jusqu'à nommer la chose en soi « volonté », en pensant à sa « Critique de la Raison pratique » et au « Fondement de la métaphysique des mœurs. »

Nous avons déjà vu dans la première section de ce chapitre que Schopenhauer avait réduit le complexe édifice des catégories de l'entendement à la seule loi de causalité. Ce faisant, il a visé avec beaucoup d'acuité la faiblesse du système kantien :

Le temps et l'espace, et tout ce qui se trouve représenté ou donné en eux, comportent des parties qui ne sont pas originairement séparées, mais qui au contraire sont unies entre elles [...]. Il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir une prétendue synthèse de cette diversité.<sup>278</sup>

Le philosophe de Königsberg, tendu vers l'unité et escaladant les différents niveaux de la réalité pour s'en approcher, ne cesse de trébucher sur les obstacles qu'il se crée lui-même en démultipliant les principes. L'unité ne peut se laisser appréhender par une succession de synthèses logiques des plus difficiles, on la saisit d'un coup, ou pas du tout. Au niveau de l'esthétique transcendantale tout d'abord, il ne s'agit pas de collationner et ordonner un flux de sensations, seule la recherche causale permet à la conscience de réaliser son unité dans l'intuition empirique immédiate, qui est pour cette raison appelée « intuition intellectuelle » par Schopenhauer. Mais il va plus loin. En comparant avec pertinence Kant à Platon<sup>279</sup>, il réaffirme que nous sommes prisonniers des sens et de l'entendement, nous ne pouvons connaître que les phénomènes. Il n'est pas question de franchir cette frontière, et l'on doit

---

<sup>277</sup> E. KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface de la seconde édition, note p.22-23.

<sup>278</sup> A.S., *MVR*, Appendice, critique de la philosophie kantienne, p.561.

<sup>279</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.220s.



donc aussi retirer des idées véritables toutes les catégories que Kant qualifie lui-même de mathématiques, parce qu'elles ont un lien avec l'espace et le temps, qui ne sont, redisons-le, que des formes *a priori* de la sensibilité. Tout ce qui est forme géométrique, devenir, nombre, ne peut contenir aucune vérité éternelle. Enfin, et surtout, il ne reste plus dans l'absolu aucune connaissance, car la connaissance implique toujours une dualité, sous la forme du sujet et de l'objet. L'absolu, pour être parfaitement un, ne peut être conçu que comme une sorte d'émanation aveugle. Pour Schopenhauer, Kant s'est trompé et ses erreurs l'ont amené à des inconséquences :

La chose en soi doit précisément, selon Kant, être dégagée de toutes les formes inhérentes à la connaissance en tant que connaissance, et ç'a été (comme nous le montrons dans notre Appendice) une véritable erreur de la part de Kant que de ne point mettre au nombre de ces formes et en tête de la liste la forme qui consiste 'à être un objet pour un sujet' ; car telle est la forme primitive et la plus générale de toute représentation ; par suite, il aurait dû expressément dépouiller sa chose en soi de la propriété d'être objet ; cela l'aurait mis à l'abri de cette grave inconséquence que l'on a signalée bientôt.<sup>280</sup>

Schopenhauer pointe ici encore cette notion de forme primitive et générale de la représentation – être objet pour un sujet – qui est l'origine de notre prison, et qui a échappé en tant que telle à la critique kantienne. Kant, hypnotisé par sa révolution copernicienne et sa quête de pureté épistémologique, a sans doute manqué d'acuité et de profondeur, et cette situation constitue les prémices de celle qui conduira plus tard Wittgenstein à adresser un reproche semblable à Schopenhauer. Reportons-nous à l'appendice en question pour mieux saisir l'erreur qui va permettre à Schopenhauer de reprendre et de mener à bien – selon lui – et pour son propre compte l'entreprise de son maître. Le point capital est rattaché à la troisième antinomie de la raison, opposant la volonté libre aux lois de la nature, sommet de l'édifice kantien :

Il est fort remarquable que Kant se trouve forcé, justement ici, à propos de l'idée de la liberté, de parler en détail de cette chose en soi, que jusque-là nous avons vue reléguée au second plan. Cela est très significatif pour nous qui avons identifié la chose en soi avec la volonté. D'une manière générale, c'est ici le point par où la philosophie de Kant sert d'introduction à la mienne, ou plutôt par où la mienne se rattache à la philosophie de Kant, comme l'arbre à la racine.[...] J'invite en outre le lecteur à mettre en regard de ce passage<sup>281</sup> *L'introduction à la critique du jugement*<sup>282</sup>, où Kant va jusqu'à dire : 'le concept de liberté peut représenter une chose en soi dans son objet – qui est la volonté – mais non dans l'intuition ; au contraire la conception de nature peut représenter son objet dans l'intuition, mais non comme chose en soi.' Au sujet de la solution des antinomies, je recommande particulièrement la lecture du §53 des *Prolégomènes* ; et après cela, que l'on me dise si tout le contenu

---

<sup>280</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.226.

<sup>281</sup> *Critique de la Raison Pure*, p.536-537 (5<sup>ème</sup> éd. p.564-565) : références données par Schopenhauer.

<sup>282</sup> *Introduction à la Critique du Jugement* (3<sup>ème</sup> éd., p.18-19 ; édition Rosenkrantz p.13) : référence donnée par Schopenhauer.

de ce passage n'a pas l'air d'une énigme dont ma doctrine est le mot. Kant n'avait pas mené sa pensée jusqu'au bout ; j'ai simplement continué son œuvre.<sup>283</sup>

Schopenhauer ne s'abuse-t-il pas lui-même, en se présentant comme le simple continuateur de Kant ? Si l'on veut rester fidèle à la comparaison qu'il a choisie, l'arbre schopenhauerien sorti de la racine kantienne a été le résultat d'une transplantation dans une terre étrangère. Tout d'abord, nous lui donnons raison dans sa dénonciation des erreurs de Kant, et il est juste aussi de dire qu'il n'a pas transgressé subrepticement les limites du *Principe de raison* pour atteindre la chose en soi :

Je n'ai pas atteint subrepticement la chose en soi, je ne l'ai pas déduite en m'appuyant sur des lois qui l'excluent, puisqu'elles en régissent la forme phénoménale ; ce n'est point par des détours, pour tout dire, que j'y suis arrivé ; j'en ai établi immédiatement l'existence, là où elle se trouve immédiatement, dans la volonté, qui apparaît immédiatement à tous comme le fond en soi de leur nature phénoménale.<sup>284</sup>

Nous détaillerons davantage dans la section suivante les caractéristiques de cette expérience immédiate et intime de la volonté. Notons seulement ici qu'elle ne relève en aucun cas des lois de la connaissance phénoménale, suivant la division du sujet et de l'objet :

C'est une connaissance d'un genre spécial, dont la vérité, pour ce motif, ne peut se ranger sous aucune des rubriques sous lesquelles j'ai disposé toute vérité, dans mon exposé du *Principe de raison*, à savoir : vérité logique, empirique, métaphysique et métalogue.<sup>285</sup>

Elle ne se démontre pas, ne se déduit d'aucune autre connaissance antérieure, et c'est d'elle que surgit dans la conscience humaine l'illusion de l'absolue liberté de l'individu. En quelques pages<sup>286</sup>, Schopenhauer balaye tous les efforts de Kant, qui ne visent qu'à fonder par une spéculation subtile la conviction intime des individus les plus ignorants. La raison a suivi son élan vers l'inconditionnel, en hypostasiant ce concept de liberté répandu dans la conscience du commun des hommes, qui confondent la volonté avec les manifestations de leurs aspirations particulières et temporelles. Seule la volonté en tant que chose en soi, située en dehors de la nature – hors d'atteinte du principe d'individuation – est une, libre, et toute puissante. Les volontés humaines individuelles n'en sont que les phénomènes déterminés par elle. La solution de la troisième antinomie de la raison n'est pas atteinte par Kant, car sa thèse comme son antithèse ne parlent pas de la chose en soi mais ne se préoccupent que de la phénoménalité. Seule l'antithèse fait sens, en cohérence avec les conditions naturelles de la connaissance sensible: le caractère empirique de l'homme, comme celui de toute autre cause

---

<sup>283</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.631.

<sup>284</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.633.

<sup>285</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.144.

<sup>286</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.630-638.

dans la nature, est immuablement déterminé, et ses actes en procèdent nécessairement. Mais la thèse ne peut se tirer d'affaire sans transgresser les conditions d'application de ces lois, et, requiert une apologie. Enfin il n'y a aucune explication causale qui puisse décrire le rapport entre la volonté et sa manifestation phénoménale. Cette relation est définitivement hors de toute explication possible, et ne relève que de l'expérience. C'est le point le plus important de la pensée de Schopenhauer et on ne peut jamais assez le souligner. Cet absolu que l'on nomme volonté, que l'on éprouve dans ses effets au plus profond de soi-même et que l'on identifie à l'être interne des phénomènes, est sans cause, sans but, et par nature insondable. Schopenhauer est catégorique sur ce point :

Peut-être quelqu'un poserait-il encore cette question : 'Mais d'où vient donc, enfin, cette volonté qui a la liberté ou bien de s'affirmer, apparaissant comme le monde présent, ou bien de se nier et de se subsumer, nous faisant alors comprendre, il est vrai, que ce monde apparent disparaît pour elle, mais ne nous permettant pas comme on l'a montré d'avoir une connaissance positive de ce qui serait alors son nouvel état ; d'où vient enfin, dans l'absolu, cet être total qui peut être et aussi ne pas être volonté ?' [...] Alors nous dirions : 'Une connaissance de cela est impossible non seulement **pour nous** ; elle n'est simplement pas possible dans l'absolu, jamais, nulle part, et sous aucune condition : cela n'est pas seulement **relativement** insondable, c'est **absolument** inconnaissable. Ce n'est pas que personne ne le sait ; c'est que sa nature même lui interdit à jamais **d'être su**. Car la possibilité même d'être connu, prise dans l'absolu, avec toute sa forme nécessaire de sujet et d'objet, n'appartient qu'au phénomène, à l'extérieur non pas à l'intérieur, absolument pas à l'être en soi de ce monde ni d'autres mondes possibles. [...] On voit alors qu'à la question : 'Que serais-je si je n'étais le vouloir-vivre ?', il ne peut et il ne pourra jamais y avoir de réponse. C'est bien le sentiment de l'obscurité répandue sur notre existence [...] qui suscite le besoin de la philosophie, et dont, à certains moments, des esprits philosophiques prennent une conscience si aiguë, qu'ils peuvent sembler quasiment fous aux yeux des autres.<sup>287</sup>

Avec ces dernières lignes, nous avons déjà un aperçu de la véritable nature des problèmes et difficultés rencontrées par Wittgenstein dès ses premiers travaux, et l'empreinte la plus puissante et la plus originale de Schopenhauer tient à ce verdict d'inintelligibilité posé sur la nature du monde et l'origine de toute existence, subordonnant sans aucun recours la raison humaine au vouloir-vivre. Le grand mérite de Kant selon Schopenhauer fut qu'en parlant de la chose en soi, « il se représentait déjà vaguement et dans les profondeurs les plus obscures de son esprit la volonté libre. »<sup>288</sup> Et l'exposé de sa tentative pour résoudre la « troisième prétendue antinomie » lui a par ailleurs donné l'occasion « d'exprimer avec une grande beauté les pensées les plus profondes de toute sa philosophie ».<sup>289</sup>

Schopenhauer a estimé être plus fidèle à Kant que Kant lui-même, en présentant un idéalisme presque matérialiste, où le sujet de la connaissance est l'entendement, compris

---

<sup>287</sup> A.S., « Eine letzte Frage », in V. SPIERLING, *Materialien zu Schopenhauers « Die Welt als Wille und Vorstellung »*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p.335-336; je traduis.

<sup>288</sup> A.S., *MVR, Appendice, Critique de la philosophie kantienne*, p.635

<sup>289</sup> *Ibid.*

comme une fonction du cerveau. On a reproché à Schopenhauer de basculer dans une forme psychologisante ou même physiologisante de la philosophie transcendante. Mais cette accusation relève en fait de la même tentation qui a entraîné Kant au-delà de ses limites, et qui consiste à confondre l'analyse transcendante avec l'affirmation des pouvoirs illimités de la conscience, alors qu'elle ne fait qu'en traduire la finitude. Il doit exister une condition d'arrêt à la déduction *a priori* de ses capacités cognitives. Schopenhauer s'est montré inflexible sur ce point et on ne peut que lui en être reconnaissant. En dépouillant le système kantien de ses artifices et de ses symétries forcées, il a fait émerger l'essentiel, la forme générale de la représentation selon la division du sujet et de l'objet, évitant ainsi la réduction de l'être à des catégories du sujet pensant. Il a su en même temps poser une distinction nette entre l'objet et l'être, ce dernier demeurant inaccessible comme chose en soi, et se faisant proche comme volonté. Le noyau intime de notre être ne devient donc objet qu'en entrant dans le champ de notre conscience.<sup>290</sup> Sa liberté intrinsèque s'exprime alors comme fatalité, puisque nous ne pouvons changer notre caractère nouménal. L'être n'est donc pas un sujet transcendant, ni un objet de connaissance, « il est l'immensité qui tout à la fois me dépasse, me traverse et m'anime. »<sup>291</sup> On pourrait comparer la méthode selon laquelle Schopenhauer résolut la troisième antinomie, avec l'un des récits officiels de l'action légendaire d'Alexandre à Gordios. N'étant pas capable de défaire le nœud qui liait le char à son joug, mais ne voulant pas semer le trouble dans son armée, « il ôta la cheville du timon, et sépara ainsi le joug du timon'. Puis Alexandre et sa suite 's'éloignèrent du char avec la conviction que l'oracle concernant le nœud était accompli.' Pendant qu'il accomplissait ce geste, le Grèce se dissolvait. Il partit, et le nœud resta intact, 'sans commencement ni fin', mais le char était séparé de son joug »<sup>292</sup>, comme la raison l'était désormais de ses racines éthérées, pour flotter péniblement à la surface de la sphère de l'affectivité sur laquelle Kant était resté muet. Celle-ci forme un domaine complètement antérieur à tout réseau causal, et c'est là qu'on entrevoit par une perception intime le vouloir-vivre et les ordres qu'il nous dicte, ce vouloir-vivre qui est par essence toujours frénétique et toujours insatisfait, entraînant à sa suite tous les problèmes de la vie. Il existe un danger à vouloir se saisir de cette analyse du vouloir-vivre en oubliant qu'elle est étroitement liée à la question épistémologique, et qu'elles constituent ensemble un unique problème. Certains héritiers de Schopenhauer, comme Freud par exemple, n'ont pas su en saisir la véritable portée. Wittgenstein en hérite également, mais il

---

<sup>290</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre II, p.892.

<sup>291</sup> Cf. Avant-propos de M.PICLIN à *QR*, p.33.

<sup>292</sup> Arrien, *Expédition d'Alexandre ou Anabase*, II, 3, 6-8 ; cité par R. CALASSO, in *Les noces de Cadmos et Harmonie*, tr. J.-P. Manganaro, Paris, Gallimard, 1988, p.128.

en déduit qu'il lui faudra résoudre ensemble les problèmes philosophiques et les problèmes existentiels.

## 2) Le projet du *Tractatus* est-il kantien ou schopenhauerien ?

L'un des opposants les plus déterminés à trouver une coloration kantienne dans la philosophie de Wittgenstein est R. Haller<sup>293</sup>. Il invoque comme argument principal ce qui est pour lui de l'ordre du fait et non de la raison, à savoir le conflit entre l'idée de Kant que les conditions de l'expérience comme de sa possibilité sont données *a priori* d'une part, et de l'autre la très solide conviction (dure comme le roc) de Wittgenstein, qu'en fait aucune partie de notre expérience n'est donnée *a priori*. Tout ce dont nous faisons l'expérience pourrait-être différent ! Wittgenstein aurait donc plutôt suivi l'appel de Mauthner, qui a opposé au « Retour à Kant », devise du néo-kantianisme, la devise : « Retour à Hume. » Haller invoque aussi comme preuve à l'appui de ses affirmations les notes de Wittgenstein sur le concept de cause, publiées par R. Rhees en 1976. A partir d'elles et des *Remarques mêlées*, il en déduit que Wittgenstein a plutôt suivi Spengler, et donc Goethe, que Kant. Si l'on veut découvrir quelles sont les conditions supportant notre compréhension du rapport de cause à effet, il ne faut pas demander ce qui est nécessairement contenu dans notre expérience d'un tel rapport et encore moins ce qui en conditionne la possibilité – le fait que A est la cause de B – mais plutôt chercher la réponse dans le retour au cas isolé.

Les remarques publiées par Rhees sont en effet importantes pour notre étude, et nous allons y revenir. Mais la lecture de Haller nous semble un peu rapide et schématique. S'il y a une influence goethéenne chez Wittgenstein – et la question est légitime – qui absorbe et neutralise les aspects kantien, le fil est compliqué à suivre, et encore une fois, entre ces deux penseurs, c'est d'abord Schopenhauer que l'on rencontre, avant Spengler. Nous aborderons ce point dans notre avant-dernier chapitre. Quant à la question des conditions *a priori* de la connaissance, la lecture du *Tractatus* nous atteste que Wittgenstein ne semble pas l'avoir prise à la légère, même si P. Engelmann a<sup>294</sup> cru comprendre qu'il ne croyait pas à l'existence des propositions synthétiques *a priori*. Quant à la référence à Mauthner, elle peut se justifier dans la mesure où le but poursuivi par Wittgenstein est différent de la critique kantienne, mais à l'exclusion de tout autre rapprochement. C'est sans doute une erreur de vouloir assimiler au

---

<sup>293</sup> R. HALLER, « War Wittgenstein ein Neo-Kantianer? », *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen philosophie*, B.V., Amsterdam, 1986, pp. 155-169.

<sup>294</sup> B. McGUINNESS, *Wittgenstein*, p.305; P. ENGELMANN, *Lettres, rencontres, souvenirs*, sous la direction d'Ilse Somavilla, tr. François Latraverse, coll. « Philosophie imaginaire », Paris, éd. de l'éclat, 2010, p.125.

concept kantien de critique de la raison et au but kantien de la responsabilité par la raison, la conception wittgensteinienne de la philosophie comme critique du langage :

*Tr* 4.0031 - Toute philosophie est « critique du langage » (mais certainement pas au sens de Mauthner).

Tout en tenant ses distances par rapport à Mauthner, il rejoint sa perspective sur la nature de la philosophie, et par là même s'écarte du sillage kantien. Le fait que Kant ne présente pas le langage avant tout comme objet de ses recherches fut déjà chez Hamann et Herder le point de départ d'une très violente critique. Et ce sont d'ailleurs ces auteurs que Mauthner intègre, à côté d'une série d'autres, dans l'arbre généalogique de ceux pour qui la critique du langage demeure l'*alpha* et l'*omega* de la philosophie, selon l'expression de Hamann. Ce que Wittgenstein entend par critique du langage ne dérive pas d'une compréhension de la critique de la raison, et n'a pas non plus le même but, quand bien même, naturellement, toute critique métaphysique se retrouve finalement dans un même objet. Mais la critique de la raison pure n'est pas une simple critique métaphysique ; au contraire, elle est aussi un traité de méthode, c'est-à-dire une justification des conditions de la Mathématique et de la Physique, comme disciplines fondamentales de la science de la nature, dans la mesure où elle est explicable par la loi de causalité. Reportons-nous à la *Préface* de la seconde édition à la *Critique de la Raison Pure* :

En tant qu'il doit y avoir de la raison dans les sciences, il faut qu'on y connaisse quelque chose *a priori*. [...] Il faut que la partie pure de chacune, si étendu ou si restreint que puisse être son contenu, à savoir, celle dans laquelle la raison détermine son objet entièrement *a priori*, soit exposée tout d'abord seule et sans mélange.<sup>295</sup>

Le programme de Kant est clair : plus une science peut faire abstraction des objets, plus elle est sûre, d'une part. Et plus on connaît les choses *a priori*, plus il y a de raison dans les sciences, d'autre part. Il donne ensuite l'exemple des mathématiques, entrées les premières dans la sûre voie de la science :

Le premier qui démontra le triangle isocèle (qu'il s'appelât Thalès ou comme on voudra) eut une révélation ; car il trouva qu'il ne devait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devait lui en apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser (ou construire) cette figure, au moyen de ce qu'il y pensait et s'y représentait lui-même *a priori* par concepts (c'est-à-dire par construction), et que pour savoir sûrement quoi que ce soit *a priori* il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept.<sup>296</sup>

De cette révélation découle le programme méthodologique de toutes les sciences de la nature :

---

<sup>295</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, Préface à la seconde édition, p.16.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.17.

La raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans. [...] Elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle ; car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacheront point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin. Il faut donc que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordants entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes, pour être instruite par elle, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais au contraire, comme un juge en fonction qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose.<sup>297</sup>

Enfin, il faut rappeler que le but de la philosophie kantienne est de fonder l'accord de la nature et de la morale, du bonheur et de la vertu, en permettant à l'homme, seule fin de la création, d'être autonome et responsable dans son action. Nous chercherions en vain chez Wittgenstein une tentative de fonder l'activité autonome de la raison et de justifier les maximes de l'action par son travail philosophique. Mais cela vaut la peine d'en préciser les raisons. Certains souvenirs de Paul Engelmann sur la genèse du *Tractatus* sont précieux. Rapportant quelques données de l'histoire de la philosophie récente, il mentionne les « combats d'arrière-garde » livrés par la métaphysique contre les progrès des sciences de la nature, et les tentatives déployées par ses contemporains ou prédécesseurs pour établir « une sorte de Ligne Maginot » destinée à protéger les humanités et les valeurs qui sont nécessaires à la vie de la société humaine des attaques déclenchées par les positivistes scientifiques. Parmi ces efforts déployés pour protéger la « sphère supérieure », Engelmann fait référence en premier lieu aux tentatives de Kant, « visant à faire passer en douce ces valeurs dans l'univers du discours en postulant des formes propositionnelles 'supérieures' (les jugements synthétiques *a priori* et les principes et postulats de la raison pure) supposées en principe venir d'une autre source, plus sublime, que les propositions tirant leur origine du domaine inférieur des sens et de l'empirique. »<sup>298</sup> Sur la tentative de « passage en douce », on reconnaît ici des accents de la critique schopenhauerienne des usages transgressifs du *Principe de raison*, transposée dans le domaine du langage. Engelmann poursuit :

Kant donnait en particulier des exemples de ces propositions supérieures empruntés aux mathématiques. Wittgenstein combat l'idée que ces propositions sont des fonctions de vérité de propositions empiriques et il affirme qu'en tant que formes limites des propositions (en tant que tautologies) elles sont vides de contenu et ne peuvent par conséquent rien exprimer de la réalité empirique ou transcendantale. Elles font par ailleurs référence aux supposés principes généraux synthétiques *a priori* des sciences de la nature, mais ceux-ci n'ont à leur tour aucune autre valeur que celle de règles arbitraires plus ou moins utiles et ne constituent pas des propositions scientifiques sensées.

Le fait de refuser, parce qu'elles sont dépourvues de sens, qu'il y ait en science des propositions synthétiques *a priori* entraîne la destruction du dernier pont branlant conduisant de la

---

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> P. ENGELMANN, *op. cit.*, p.158-159.

raison théorique aux principes de la raison pratique.<sup>299</sup>

Si Wittgenstein n'entre pas dans le projet kantien de législation morale universelle par la critique de la raison, il n'en est pas moins extrêmement sensible à la question éthique. Engelmann souligne combien « il ressent et chérit les valeurs qui sont ici en cause et qu'il est selon lui légitime de protéger »<sup>300</sup>, mais en même temps, « il s'oppose aux Lignes Maginot qu'il tient pour rien.»<sup>301</sup> Du fait de son exigence envers lui-même et de sa rigueur intellectuelle hors normes, sa tâche est très difficile. Et si l'on ajoute à cela sa connaissance et son attirance – peut-être pas toujours consciente – pour le traitement radical que Schopenhauer a infligé à la troisième antinomie de la raison, mettant un terme définitif à l'exaltation de la liberté de l'homme par la philosophie des Lumières, elle est quasiment impossible.

Pour commencer, Wittgenstein s'est attelé à travailler sur la logique, comme l'indique le titre complet du *Tractatus*. Car toutes les représentations du monde qui prétendent à une certaine objectivité présupposent une forme logique, comme l'ont soutenu Kant et Schopenhauer. Mais il faut s'entendre sur le sens même de ce qui est objectif. De plus, Schopenhauer a construit son œuvre sur la relation de dépendance mutuelle entre les aspects objectif et subjectif du monde tel qu'il l'a trouvé.<sup>302</sup> Nous avons insisté sur les origines subjectives, voire psychologiques ou même physiologiques de la forme de la représentation chez Schopenhauer. Wittgenstein est fortement imprégné de cette conception qui le trouble profondément, comme en témoignent les nombreuses questions qu'il se pose dans ses carnets. D'une certaine façon, même si le « sujet » schopenhauerien n'existe pas par lui-même mais seulement dans sa relation à un objet, même si Schopenhauer a insisté contre Kant pour reconnaître dans l'intuition sensible et l'expérience la source de la connaissance immédiate, mais uniquement dans sa relation à un objet, c'est bien la conscience individuelle qui pour lui forme le monde réel. Wittgenstein s'oppose d'abord instinctivement à cette thèse, puis de plus en plus consciemment. Pour certains de ses interprètes, cette opposition les incite à entreprendre la démonstration de la conversion de Wittgenstein de l'idéalisme au réalisme, au cours de la rédaction du *Tractatus*. Mais cela ne nous semble pas rendre compte de façon satisfaisante de ses premiers travaux, ni de leur évolution. Il est en revanche très clair que d'autres influences se conjuguent à cette période, pour le soutenir dans sa quête d'objectivité

---

<sup>299</sup> P. ENGELMANN, *op. cit.*, p.159.

<sup>300</sup> P. ENGELMANN, *op. cit.*, p.

<sup>301</sup> P. ENGELMANN, *op. cit.*, p.

<sup>302</sup> Cette expression fait écho à l'aphorisme *Tr* 5.631 de Wittgenstein.



et entretenir sa résistance à certaines thèses de Schopenhauer, notamment l'influence de Frege. Mais d'un autre côté, Schopenhauer n'insiste pas tant sur la conscience, que sur le fait même de la représentation. Le paragraphe suivant du *Monde comme volonté et représentation* est éclairant. Schopenhauer s'y interroge précisément sur la manière de fonder avec certitude les jugements sur lesquels vont reposer les sciences, à partir de la logique, science de la raison pure :

Dans toutes les autres sciences, la raison tire son contenu des représentations intuitives. En mathématique, elle le tire des rapports intuitivement connus, avant toute expérience de l'espace et du temps ; dans les sciences naturelles pures [...] le contenu de la science provient de la raison pure, c'est-à-dire de la connaissance *a priori* de la loi de causalité et sa liaison avec les pures intuitions de l'espace et du temps. Dans les autres sciences, tout ce qui n'est pas emprunté aux précédentes appartient à l'expérience. Savoir signifie en général : avoir dans son esprit, pour les reproduire à volonté, des jugements tels que leur *Principe de raison suffisante* de connaissance, c'est-à-dire le caractère auquel on les reconnaît comme vrais, soit en dehors d'eux-mêmes. Ainsi, la connaissance abstraite seule constitue le savoir ; la condition du savoir est donc ma raison, et tout bien considéré, nous ne pouvons pas dire des animaux qu'ils savent quelque chose, bien qu'ils aient la connaissance intuitive [...]. Nous leur accordons **la conscience, dont le concept – bien que le mot de conscience vienne de « science » - se confond par conséquent avec celui de la représentation en général, de quelque nature qu'elle soit**<sup>303</sup>.

De ces quelques lignes, nous pouvons conclure que tout philosophe soucieux d'établir les conditions permettant d'établir et de reproduire des jugements objectivement vrais dans les sciences, se doit d'entreprendre un travail sur les fondations de la logique et le concept de représentation, sur lequel repose toute connexion entre les pensées et la réalité. En ce sens, le programme du *Tractatus* est tout à fait schopenhauerien, et cela est d'autant plus pertinent à souligner que la plupart des difficultés importantes qu'il rencontrera dans sa réalisation proviennent aussi de Schopenhauer. Car nos applications de la logique au monde – dans la mesure où elles sont nos représentations – ne sont pas capables de représenter le monde tel que je l'ai trouvé dans sa totalité; le sujet représentant ne peut jamais être saisi dans l'acte de représentation, ni le fait absolument déconcertant que le monde est en même temps réalité objective, et mon monde. En bref, l'expérience humaine en tant que totalité et dans ses profondeurs devient de plus en plus complexe à mesure que nous la reflétons plus profondément.<sup>304</sup> Ces pensées vont amener peu à peu Wittgenstein à ses réflexions sur les limites du moi et du monde et aux aphorismes mystiques du *Tractatus*. Nous examinerons cet aspect dans notre prochaine partie. Mais ce sont d'abord les fondations de la logique qui présentent un problème, car, bien que nous sachions tous établir des vérités ordinaires, la façon dont les vérités nécessaires familières étayent les raisonnements quotidiens n'est pas

---

<sup>303</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.84.

<sup>304</sup> A. JANIK, *Assembling reminders*, p.73s.

claire. La plupart du travail préliminaire du *Tractatus* se trouve dans les *Carnets préparatoires*. Le texte, tel que nous le connaissons, s'ouvre le 22 août 1914 par une sentence célèbre :

La logique doit prendre soin d'elle-même.<sup>305</sup>

En d'autres termes, la logique est un système qui se contient lui-même et doit être validé uniquement de l'intérieur. Ses formules, donc, doivent être complètement différentes des sentences factuelles, qui doivent s'ajuster à quelque chose d'extérieur, le donné contingent du monde. C'est un simple contraste, mais les conclusions qu'il en tire vont très loin. S'il a raison, l'axiomatisation de la logique par Russell dans les *Principia mathematica* est fautive à plus d'un titre. Car lorsque le besoin s'en fait sentir, Russell s'aide lui-même par des axiomes additionnels, lesquels, explique Wittgenstein, sont, au mieux, vrais de façon contingente. Or une conclusion ne peut pas être plus forte que la faiblesse des prémisses dont elle est issue. Dès lors, à partir du moment où Russell ajoute des vérités contingentes à ses axiomes, les théorèmes ou formules qu'il établit appartiendront plus à la science qu'à la logique. Mais cela viole la distinction fondamentale entre les formules logiques et les sentences factuelles. Wittgenstein adresse aussi une autre critique à son maître. Même si aucun des axiomes n'était contingent, ils demeureraient tous improuvés, et dès lors la tâche qui consiste à prouver des théorèmes à partir d'eux ne mérite pas d'être entreprise. Schopenhauer avait déjà formulé ce reproche à l'encontre d'Euclide, en soutenant que si nous avions trouvé une méthode pour valider les axiomes – et nous avons besoin d'en trouver une – nous pourrions l'utiliser pour valider les théorèmes directement. Il en déduisait que l'axiomatisation de la géométrie par Euclide était non seulement incomplète – les axiomes étant suspendus dans les airs –, mais également non-nécessaire, rien d'autre qu'une « brillante absurdité »<sup>306</sup>, car les théorèmes n'ont jamais besoin de preuves à la première place. Axiomes et théorèmes se retrouvent donc au même niveau et ils ont également besoin d'une validation directe. En portant cette attaque contre Russell, Wittgenstein s'est certainement inspiré de Schopenhauer.<sup>307</sup> Mais il existe une différence importante: la méthode directe de validation en géométrie requise par Schopenhauer est la pure intuition spatiale, tandis qu'en logique, Wittgenstein requiert le test de la tautologie<sup>308</sup>, que nous allons examiner de plus près.

---

<sup>305</sup> L.W., CP, note du 22 août 1914.

<sup>306</sup> A.S., MVR, livre I, p.108.

<sup>307</sup> Cf. D. PEARS, *The False prison*, Close-up The early system, p.21ss; cf.: L. W., Tr 6.626-6.627.

<sup>308</sup> Tr 6.126.

Wittgenstein est fortement imprégné de Schopenhauer, mais il est engagé pour le moment dans une démarche de clarification très particulière, et son souci de mettre à nu les fondements de la pensée l'incite à dépasser les intentions de Schopenhauer et à le pousser dans ses derniers retranchements. Ce dernier avait une conception de la logique assez proche de celle de Kant, mais qui n'était pas à la hauteur de son programme et ne lui permettait pas de le mettre en œuvre. Selon lui, la logique concerne les relations entre les concepts abstraits, de telle sorte qu'elles puissent être complètement exprimées au moyen des diagrammes de Venn. Nous avons vu que c'est le propre de l'humanité, car seuls les humains sont capables de concepts abstraits. Dès lors la logique est entièrement sans référence, que ce soient des noms propres ou des perceptions intuitives. Pour cette raison elle est vide : elle ne peut rien faire d'autre qu'exécuter des opérations sur un matériau donné par la perception. Mais il s'agit d'une vision idéale, et Schopenhauer en est conscient. La clôture de son système n'est pas parfaite, et il semble ici avoir fait preuve d'un certain embarras :

Il n'y a de notions rationnelles parfaitement pures que les quatre principes suivants, auxquels nous avons accordé une vérité métalogique : le principe d'identité, le principe de contradiction, le principe du tiers exclu et le *Principe de raison suffisante*. En effet, les autres éléments de la logique ne sont déjà plus des notions rationnelles parfaitement pures, car ils impliquent les rapports et les combinaisons des sphères de concepts ; mais les concepts n'existent qu'après des représentations intuitives ; toute leur réalité vient de leur rapport avec ces représentations, qu'ils supposent par conséquent. Cependant, comme ce rapport que les concepts supportent intéresse moins le contenu déterminé des concepts que leur existence en général, la logique dans son ensemble peut être considérée comme la science de la raison pure.<sup>309</sup>

La dernière phrase mériterait bien à elle seule le reproche de superficialité que Wittgenstein a consigné en 1931. Quant aux quatre éléments rationnels « parfaitement purs », il faut reconnaître que la démonstration inductive de Schopenhauer a dû laisser à Wittgenstein un fort sentiment de frustration :

Que ces jugements sont l'expression des conditions de toute pensée et qu'ils se fondent donc sur elles, c'est ce que nous connaissons par une réflexion que j'appellerais volontiers une enquête de la raison sur elle-même. C'est, en effet, aux vains efforts qu'elle fait pour penser contre ces lois que la raison les connaît comme conditions de possibilité de toute pensée : de même que nous ne connaissons les différents mouvements possibles du corps que par les tentatives que nous faisons.<sup>310</sup>

Néanmoins, nous pouvons retenir que la difficulté majeure provient ici du statut des représentations intuitives (*Vorstellungen*), dans leurs relations aux vérités logiques. Mais revenons pour l'instant à la question initiale de savoir si Wittgenstein a rejeté toute approche *a priori*. Il se disait à lui-même le 1<sup>er</sup> juin 1915 :

---

<sup>309</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.83.

<sup>310</sup> A.S., *QR*, A, §35.

Voici le grand problème autour duquel tourne tout ce que j'écris : y a-t-il *a priori* un ordre dans le monde, et si oui, en quoi consiste-t-il ?<sup>311</sup>

Nous devons faire la distinction entre ce qui pourrait être un ordre *a priori* dont l'origine serait dans le monde, et un ordre issu d'une source transcendante. Dans le *Tractatus*, ce qui est difficile à appréhender ne relève paradoxalement pas de la dernière catégorie. Reportons-nous à la fin du traité :

*Tr* 6.41 - Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur – et si il y en avait une, elle serait sans valeur.

S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui lui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel.

Ce qui le rend non accidentel ne peut être dans le monde, car ce serait retomber dans l'accident. Ce doit être hors du monde.

Aux yeux de Wittgenstein, à ce moment-là, il existe donc un ordre *a priori* transcendant, et cette existence n'est pas le moins du monde établie par un processus critique ou une analyse rationnelle. Elle est ici l'expression d'une conviction, et le résultat de la destruction du pont conduisant aux principes de la raison pratique, dont parlait P. Engelmann. En rejetant l'éthique, l'esthétique, toutes les valeurs qu'il considère comme précieuses et légitimes, dans la sphère de l'ineffable, Wittgenstein les rend hors d'atteinte. « Il rend ainsi impossible toute attaque contre le transcendantal, mais en même temps il fait échouer toute tentative de le défendre par le discours, tout en indiquant un autre chemin qui permet de le faire de manière indirecte. »<sup>312</sup> Wittgenstein est d'accord sur ce sujet avec Schopenhauer au moins jusqu'à un certain point : ces valeurs ne peuvent pas être contenues en des propositions, des énoncés, ou des livres. La vraie sagesse ne réside pas dans la connaissance abstraite rationnelle, mais dans l'appréciation correcte et profonde du monde sous certains modes de perception hors du commun; Wittgenstein pourrait ajouter, dans l'appréhension du monde comme une totalité limitée, comme un tout, *sub specie aeternitatis*<sup>313</sup>. Nous reviendrons sur cette dernière expression dans notre prochain chapitre. Ce qui est moins clair, de prime abord, c'est le point de vue wittgensteinien sur ce en quoi consisterait notre connaissance d'un ordre *a priori* dans le monde. La proposition *Tr* 6.41 fait état de la contingence du monde en termes non équivoques. La proposition 6.375 répond directement à la question de juin 1915 :

---

<sup>311</sup> *CP*, 1er juin 1915: „Das große Problem, um welches sich alles dreht, was ich schreibe, ist: ist, *a priori*, eine Ordnung in der Welt, und wenn ja, worin besteht sie?“

<sup>312</sup> P. ENGELMANN, *op. cit.*, p.160.

<sup>313</sup> L.W., *Tr* 6.45

Tr 6.375 - De même qu'il n'est de nécessité que logique, de même il n'est d'impossibilité que logique.<sup>314</sup>

Il n'est pas si facile d'isoler directement dans le texte du *Tractatus* la conception de la logique qui est mise en œuvre, et on peut tenter un détour par les *Recherches philosophiques* pour y voir plus clair. Selon la méthode de ce recueil, Wittgenstein formule ses propres positions telles qu'il les avait déployées dans le *Tractatus* pour se livrer ensuite à leur critique :

La pensée est entourée d'un nimbe. – Son essence, la logique, représente un ordre, l'ordre *a priori* du monde, c'est-à-dire l'ordre des *possibilités*, qui doit être commun au monde et à la pensée. Mais cet ordre doit être, semble-t-il, d'une *extrême simplicité*. Il est *antérieur* à toute expérience, il doit traverser tout le champ de l'expérience et ne pouvoir être affecté par aucune impureté ou incertitude provenant de l'expérience. – Il doit bien plutôt être fait du cristal le plus pur. Et ce cristal apparaît non comme une abstraction, mais comme quelque chose de concret, et même comme ce qu'il y a de plus concret, et pour ainsi dire *de plus dur*.<sup>315</sup>

Selon les mots de son auteur, l'objectif du *Tractatus* est d'exhumer ce cristal, dans sa simplicité et sa pureté, en mettant en lumière son imperméabilité à l'expérience. Néanmoins, il doit pouvoir en traverser le champ, et n'est pas une pure abstraction. Ce qui apparaît comme un paradoxe est la conséquence du malaise que Wittgenstein éprouve à analyser et résoudre les difficultés de la théorie de la représentation de Schopenhauer, et son impossibilité à en faire abstraction. La recherche de l'ordre *a priori* des possibles communs au monde et à la pensée s'inscrit dans la filiation kantienne, et le détachement de l'intuition empirique semblerait marquer un retour à Kant en deçà de Schopenhauer. Mais en déplaçant la source de *l'a priori*, de la conscience subjective à un lieu inconnu, impersonnel, antérieur à l'expérience, Wittgenstein montre qu'il n'est pas en discussion avec Kant sur les lois *a priori* de la connaissance, mais qu'il ne considère que leurs formes, en particulier celle qui a été identifiée par Schopenhauer comme la forme de toute représentation :

La marche de ma pensée se distingue *toto genere* de ces deux observations opposées, voici comment : **je ne pars ni du sujet ni de l'objet pris séparément, mais du fait de la représentation, qui sert de base à toute connaissance, et a pour forme primitive et essentielle le dédoublement du sujet et de l'objet.**<sup>316</sup>

Notre objectif est de montrer maintenant comment Wittgenstein, en travaillant sur la quadruple racine schopenhauerienne du *Principe de raison suffisante* et en la simplifiant, passe de cette forme primitive dédoublée, à ce cristal pur et dur de la forme logique, en éliminant la relation du sujet à l'objet, poussant le rejet des formes extrêmes de l'idéalisme et du réalisme plus loin que Schopenhauer lui-même.

---

<sup>314</sup> „Wie es nur eine *logische* Notwendigkeit gibt, so gibt es auch nur eine *logische Unmöglichkeit*.“

<sup>315</sup> L. W., *RP* §97 ; *Tr* 5.5563.

<sup>316</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.63; cf. ci-dessus note 226.

Ce dernier énonce dans sa thèse :

**Le *Principe de raison suffisante* est, sous toutes ses formes, l'unique origine et l'unique support de toute nécessité.**<sup>317</sup>

Nous avons exposé dans notre première section les formes ou racines du *Principe de raison suffisante* qui sont différenciées par les différentes classes d'objets auxquelles il s'applique : connaissance, devenir ou changement, temps et espace, motivation. Ceci donne lieu par correspondance à quatre sortes de nécessités dans le monde phénoménal : nécessité logique, nécessité physique, nécessité mathématique, et nécessité morale. Schopenhauer affirme que deux des quatre racines du *Principe de raison* ont été traditionnellement confondues, et deux ignorées. Les deux qui ont été confondues sont la causalité dans l'ordre de la connaissance et la causalité dans l'ordre du changement. La causalité dans l'ordre de la connaissance est une preuve, relative à ce qui nous force à accepter un jugement comme vrai ; tandis que la causalité relative au changement est relative à ce qui force les choses à advenir. Elles doivent aussi être distinguées des deux racines ignorées jusqu'à présent, la raison d'existence et la raison de motivation. La raison d'existence, comme on l'a vu plus haut<sup>318</sup>, résulte de l'étude de notre intuition de l'espace et du temps. Enfin la raison de motivation n'est pas distincte de la loi de causalité, mais doit en être distinguée car notre source de connaissance par rapport à elle est différente. En motivation, la causalité est présentée de façon tout à fait différente, selon un autre rapport de connaissance. La motivation est la causalité vue *de l'intérieur*; elle consiste à sentir que certaines actions ont nécessairement lieu, car nous concevons le monde et nous-mêmes selon des modes particuliers : de là elles suivent nécessairement, produisant chaque caractère individuel.

Trois de ces quatre racines du *Principe de raison suffisante* sont réduites dans les chapitres 5 et 6 du *Tractatus*. C'est d'abord la causalité dans l'ordre du changement :

*Tr* 5.135 - On ne peut en aucune manière déduire de la subsistance d'une situation quelconque la subsistance d'une autre situation totalement différente.<sup>319</sup>

*Tr* 5.136 - Il n'y a pas de lien causal qui justifierait une telle déduction.

*Tr* 5. 1361 - Les événements futurs, nous ne pouvons les conclure à partir des événements présents. La croyance en un lien causal est un préjugé.

---

<sup>317</sup> A.S., *QR*, B, §49; paragraphe entièrement nouveau dans l'édition de 1847.

<sup>318</sup> Cf. p.83.

<sup>319</sup> *Tr* 5.135: Auf keine Weise kann aus dem Bestehen irgendeiner Sachlage auf das Bestehen einer von ihr gänzlich verschiedenen Sachlage geschlossen werden.

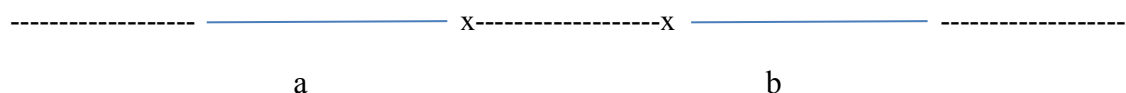
*Tr* 5.136 : Einen Kausalnexus, der einen solchen Schluß rechtfertigte, gibt es nicht.

*Tr* 5.1361 : Die Ereignisse der Zukunft können wir nicht aus den gegenwärtigen erschließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.

Plus loin, au chapitre 6, Wittgenstein fait référence au « cours du temps », en disant qu'une telle chose n'existe pas, et il poursuit en considérant l'espace, et enchaîne avec sa remarque sur le problème kantien de la non-congruence des contreparties :

*Tr* 6. 3611- Nous ne pouvons comparer aucun processus au « cours du temps » - qui n'existe pas – mais seulement à un autre processus (par exemple à la marche du chronomètre). C'est pourquoi la description du déroulement temporel n'est possible qu'en se fondant sur un autre processus. Il en va analogiquement de même tout à fait pour l'espace. Quand on dit, par exemple, qu'aucun de deux événements (qui mutuellement s'excluent) ne peut se produire, parce *qu'aucune cause* n'est donnée par laquelle l'un devrait se produire plutôt que l'autre, il est alors question en réalité de ce que l'on ne peut décrire l'un des événements si quelque asymétrie n'est donnée. Et si une telle asymétrie est donnée, nous pouvons alors la concevoir comme la cause de la production de l'un et de la non-production de l'autre.

*Tr* 6. 36111 - Le problème kantien de la main droite et de la main gauche, que l'on ne peut faire se recouvrir, subsiste déjà dans le plan, et même dans un espace à une dimension



où l'on ne peut pas non plus faire se recouvrir les deux figures non congruentes a et b sans les faire sortir de cet espace. Main droite et main gauche sont en fait parfaitement congruentes. Et que l'on ne puisse les faire se recouvrir n'a rien à y voir. On pourrait enfiler un gant droit de la main gauche, si l'on pouvait le retourner dans un espace à quatre dimensions.

Dans sa discussion sur le *Principe de raison suffisante* de l'être, Schopenhauer citait cet exemple de Kant à l'appui de notre connaissance intuitive de l'espace et du temps, inaccessible à l'entendement.<sup>320</sup> Wittgenstein répond ici directement à Schopenhauer, et se sépare en même temps du *Principe de raison d'être* – donc de la nécessité mathématique – et de l'intuition kantienne de l'espace et du temps. Ce processus de dislocation de la quadruple racine du *Principe de raison suffisante* est entrecoupé de citations explicites ou implicites des *Principes de la mécanique* de Hertz, qui lui apportent à ce moment de son travail les inspirations les plus heureuses pour assumer et contrebalancer l'influence de Schopenhauer.<sup>321</sup>

<sup>320</sup> A.S., *QR*, B, §36 ; uniquement dans l'édition de 1847.

<sup>321</sup> Il s'agit de *Tr* 6.361 : In der Ausdrucksweise Hertz' könnte man sagen: Nur gesetzmäßige Zusammenhänge sind denkbar ; et *Tr*. 6.3611 : Wir können keinen Vorgang mit dem "Ablauf der Zeit" vergleichen – diesen gibt es nicht –, sondern nur mit einem anderen Vorgang (etwa mit dem Gang des Chronometers). Daher ist die Beschreibung des zeitlichen Verlaufs nur möglich, daß wir uns auf einen anderen Vorgang stützen. Ganz Analoges gilt es für den Raum. Wo man z.B. sagt, es könne keines von zwei Ereignissen (die sich gegenseitig ausschließen) eintreten, weil *keine Ursache* vorhanden sei, warum das eine eher als das andere eintreten solle, **da handelt es sich in Wirklichkeit darum, dass man gar nicht eines der beiden Ereignisse beschreiben kann, wenn nicht irgendeine Asymmetrie vorhanden ist. Und wenn eine solche Asymmetrie vorhanden ist, so können wir diese als Ursache des Eintreffens des einen und Nicht-Eintreffens des anderen auffassen.**

Max Black relie *Tr* 6.361 avec le §109 des *Principles* de Hertz. Sa suggestion est d'autant plus plausible que le dernier alinéa de *Tr* 6.3611 refléterait également le §110 des *Principles*. P. Griffiths donne également comme référence possible dans ce contexte le §297 : « Time, space and mass are in no sense capable of being

Enfin, une première allusion à l'absence de raison de motivation est envisagée au chapitre 5 :

*Tr 5.1362* – Le libre arbitre consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une *nécessité interne*, comme celle de la déduction logique. Le rapport entre le fait de savoir et ce qui est su est celui de la nécessité logique.<sup>322</sup>

L'enjeu de cette réfutation est lié à la défense du libre-arbitre. C'est ici qu'intervient l'intuition principale de Schopenhauer, et, nous l'avons vu, sa remise en cause de l'édifice kantien. Il est impossible et impensable pour Wittgenstein de reconstruire ce qui a été mis à terre, mais il ne peut se résoudre à accepter le verdict de fatalité que Schopenhauer a fait peser sur la condition humaine. Toutefois les chemins qu'il emprunte pour tenter de sortir de l'étreinte du vouloir-vivre schopenhauerien sont tortueux, et le *Tractatus* n'offre pas d'issue claire et satisfaisante, en dehors de la négation de cette nécessité morale évoquée par Schopenhauer :

*Tr 6.373* - Le monde est indépendant de ma volonté.

*Tr 6.374* - Même si tous nos vœux se réalisaient, ce serait pourtant seulement, pour ainsi dire, une grâce du Destin, car il n'y a aucune interdépendance logique entre le vouloir et le monde, qui garantirait qu'il en soit ainsi et, l'interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir.

Le point culminant de cette réduction à l'unité de la quadruple racine du *Principe de raison suffisante* est atteint avec l'expulsion du sujet aux frontières du monde, cantonné à un point sans extension.<sup>323</sup> Relisons Schopenhauer :

Un seul sujet, plus l'objet, suffirait à constituer le monde considéré comme représentation, aussi complètement que des millions de sujets qui existent ; mais que cet unique sujet percevant disparaisse, et, du même coup, le monde conçu comme représentation disparaît aussi.<sup>324</sup>

La réduction du sujet pensant à un point sans extension n'est pas sans conséquences. Certes, il n'y a aucun ordre *a priori* dans les choses, mais c'est la consistance même de la réalité que nous voyons s'évanouir dans une contingence inquiétante, et par ailleurs, que devient

---

made the subjects of our experience, but only definite times, space quantities, and masses ». Cf. Max BLACK , *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge University Press, 1964, p.362-363 et P.GRIFFITHS, "Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 50 (1976), p.10-11.

<sup>322</sup> L.W., *Tr 5.1362* : Die Willensfreiheit besteht darin, dass zukünftige Handlungen jetzt nicht gewusst werden können. Nur dann könnten wir wissen, wenn die Kausalität eine innere Notwendigkeit wäre, wie die des logischen Schlusses. – Der Zusammenhang von Wissen und Gewussten ist der der logischen Notwendigkeit.

<sup>323</sup> L.W., *Tr 5.6331* et *Tr 5.634*.

<sup>324</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.28.



l'identité du porteur du sujet de la représentation ? Comment la seule nécessité logique peut-elle suffire à assurer la connexion entre l'esprit et le monde, entre la pensée et le réel ? Qu'en est-il du statut des objets ? Le *Tractatus* a-t-il permis à son auteur de surmonter Kant et Schopenhauer, et, pour reprendre cette image chère aux deux philosophes, de trouver un appui une fois arrivé en haut de l'échelle ?

Mais celui qui étudie uniquement pour arriver à un point de vue personnel, considère les livres et les études comme les degrés d'une échelle, qui doit le porter jusqu'au sommet de la connaissance. Dès qu'un échelon est dépassé, il ne s'en préoccupe plus. Ceux, au contraire, qui étudient uniquement pour remplir leur mémoire ne se servent pas des degrés de l'échelle pour s'élever plus haut, mais ils les recueillent avec soin et s'imposent la tâche de les emporter, ravis de sentir s'accroître la pesanteur de leur fardeau ; c'est pourquoi ils restent toujours à terre. Ils portent sur eux ce qui aurait dû les porter eux-mêmes.<sup>325</sup>

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

### 3) La forme logique et la requête de la détermination du sens

*Le leit motiv* de la philosophie de Schopenhauer est exprimé dans cette requête :

Nous voulons savoir la signification de ces représentations ; nous demandons si le monde ne les dépasse pas, auquel cas il devrait se présenter à nous comme un vain rêve, ou comme une forme vaporeuse semblable à celle de fantômes ; il ne serait pas digne d'attirer notre attention.<sup>326</sup>

On ne peut répondre à la question concernant l'existence du monde que si l'on a d'abord posé la question du sens. Comme cela a été dit en introduction, dans *Le Monde comme volonté et représentation*, les développements du livre I ne donnent leur mesure véritable qu'à la lecture du livre II ; et nous retrouvons la même structure dans le *Tractatus*, où les premiers aphorismes sont subordonnés à la partie centrale, sur la théorie de l'image et de la signification de la proposition. Le statut de la réalité « objective », ce qu'est le monde et ce qu'il contient, tout cela n'est abordé que par voie de conséquences et mis en lumière par le traitement du problème principal concernant les conditions du discours sensé, traitement qui se déploie autour de trois axes principaux : la détermination du sens, la notion de forme logique et celle d'image. Elles sont étroitement reliées entre elles dans le *Tractatus*, et l'une de ces principales connexions est donnée par la caractéristique de bipolarité des propositions.

---

<sup>325</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.758.

<sup>326</sup> A.S., *MVR*, Livre II, p. 139; *Wir wollen die Bedeutung unserer Vorstellungen*.

Peut-on dire en quoi consiste la forme logique ? Toutes ces questions, qui en fait se résument à une seule – la possibilité ou non de saisir et décrire la représentation logique de la réalité par le langage – traversent les écrits de Wittgenstein de part en part, non sans une certaine angoisse, jusqu'à la rédaction finale du *Tractatus*. On trouve d'abord dans les *Carnets préparatoires* les deux entrées suivantes :

La question revient pourtant à établir ce qui distingue la proposition d'une simple image.<sup>327</sup>

Je ne puis justement pas tirer au clair dans quelle mesure la proposition est l'image de l'état de choses. Je suis presque disposé à abandonner tout effort.<sup>328</sup>

Il est particulièrement intéressant de suivre l'avancement et l'évolution de sa recherche, qui s'oriente d'abord du côté de la représentation spatiale de la réalité, pour s'en affranchir peu à peu :

Dans la proposition, un monde est composé en vue d'une épreuve. (Comme lorsque dans un tribunal parisien un accident d'automobile a été représenté au moyen de poupées, etc...)<sup>329</sup>

Les jouets sur la table du tribunal sont mis à la place des piétons, des voitures, dans le but important de montrer la manière dont les protagonistes originaux de l'accident étaient situés les uns par rapport aux autres. L'arrangement spatial des jouets fait apparaître aux yeux des membres du tribunal la situation de l'accident, comme une image. Les jurés peuvent voir dans cet arrangement ce qui est arrivé, alors qu'ils n'étaient pas présents à ce moment-là. Ce qui donne du sens à cette reconstitution réside dans l'identité de la structure spatiale entre l'image et la situation représentée. Wittgenstein va glisser ensuite de la structure perceptible au sens externe, jusqu'à la structure logique, en exhibant cette dernière de la première :

La composition spatiale est-elle aussi composition logique ? Il semble bien que oui.<sup>330</sup>

C'est affirmé encore plus clairement dans le *Tractatus* :

*Tr* 3.1431 – L'essence du signe propositionnel devient très claire lorsque nous nous le figurons comme composé d'objets spatiaux (tels des chaises, des tables, des livres) au lieu de signes d'écriture. La position spatiale respective de ces choses exprime alors le sens de la proposition.

---

<sup>327</sup> L.W., *CP*, entrée du 2 décembre 1914.

<sup>328</sup> L.W., *CP*, entrée du 15 avril 1915.

<sup>329</sup> L.W., *CP*, entrée du 29 septembre 1914 ; G.-H. VON WHRIGHT relate les événements à l'origine de cette note dans « A biographical Sketch », p.8 : Wittgenstein lisait dans un magazine un article au sujet d'un procès parisien sur les suites d'un accident de voiture ; la reconstitution en miniature de l'accident présentée devant la cour servait de description à un événement possible, en présentant la capacité d'établir une correspondance entre certaines parties de la maquette et certains éléments de la réalité. Il vint à Wittgenstein l'idée que cela pouvait fonctionner en sens inverse, en disant qu'une proposition pouvait servir de modèle ou d'image en vertu d'une correspondance semblable entre ses parties et le monde.

<sup>330</sup> L.W., *CP*, entrée du 7 mai 1915.

Nous pouvons maintenant préciser un peu ce qu'il entend par « forme logique » :

*Tr 2.18* – Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – **correctement ou non** – c'est la forme logique, c'est-à-dire la **forme de la réalité**.

Arrêtons-nous un instant sur ce que nous avons mis en gras. Il y a là un trait essentiel de l'image, la possibilité de représenter correctement ou non un état de chose. La mise en relation de comparaison, de l'image avec la réalité implique la possibilité pour la première de ne pas ressembler à la réalité. C'est en cela que consiste précisément le mode de représentation « imagé » :

Quand une image représente, de la manière ci-dessus mentionnée, ce-qui-n'a-pas-lieu, c'est aussi seulement en représentant cela-même qui *n'a pas lieu*. Car l'image dit en somme : « Voici comment ce n'est pas », et la réponse à la question : « Ce n'est pas comment ? » est justement la proposition positive. **On pourrait dire : la négation se rapporte déjà au lieu logique<sup>331</sup> que détermine la proposition niée. Il faut seulement ne pas perdre le terrain ferme sur lequel on vient de s'établir !<sup>332</sup>**

On retrouve cela en effet mot pour mot en *Tr 4.0641*, que l'on rapprochera de :

*Tr 2.201* – L'image représente la réalité en figurant une possibilité de subsistance ou de non subsistance d'états de choses.

Si nous affirmons maintenant qu'une proposition est une **image primitive<sup>333</sup>** de la réalité, il est clair qu'il s'agit en plus d'une image très particulière. Ce qui est signifié ici, c'est la nature de la proposition, non seulement en tant qu'image, mais en tant **qu'image logique**. Les propositions n'appartiennent pas à l'espace physique, elles se meuvent dans l'espace logique immatériel qui est défini comme le lieu, le domaine de la bipolarité Vrai-Faux, le lieu où les états de choses peuvent être représentés de façon correcte ou incorrecte :

Le lieu spatial et le lieu logique s'accordent en ce que tous deux sont la possibilité d'une existence.<sup>334</sup>

P et  $\neg$  P sont comme une image et la partie de son plan infini qui lui est extérieure (le lieu logique). Cet espace infini extérieur, je ne puis le produire qu'au moyen de cette image, en le délimitant par elle.<sup>335</sup>

La proposition est une image logique, ce qui la distingue des autres images, par exemple simplement spatiales. Une peinture de paysage, par exemple, a quelque chose en commun avec la situation qu'elle représente; mais, évidemment, dans le plan du tableau il n'y a que deux dimensions, et les effets de volume et d'éloignement entre divers éléments seront

---

<sup>331</sup> *Logischer Ort*.

<sup>332</sup> L.W., *CP*, entrée du 3 novembre 1914.

<sup>333</sup> L.W., *Tr 4.01 : Urbild*.

<sup>334</sup> L.W., *CP*, entrée du 7 novembre 1914.

<sup>335</sup> L.W., *CP*, entrée du 9 novembre 1914.

obtenus au moyen de la perspective, selon certaines conventions, et les dimensions des objets représentés sont différentes de celles des parties correspondantes du paysage tout en conservant les proportions. La peinture représente la réalité avec ses moyens, sur la base de certaines conventions, du point de vue d'une certaine **forme de la représentation**. On peut envisager des représentations imagées plus abstraites, par exemple une reproduction en noir et blanc, où les rapports de couleurs ne sont plus exprimés que par des rapports de contrastes mais toujours figurés sur l'image. La forme de représentation la plus abstraite est celle qui n'exprime plus que des relations en général (non pas des relations spatiales avec des relations spatiales, etc.): c'est la **forme logique**, et une image qui aurait comme forme de représentation la forme logique est dite image logique.<sup>336</sup> Chaque image a ainsi une **forme de figuration**<sup>337</sup> qui lui est propre, et qui fait qu'elle n'est pas identique à la situation qu'elle représente. Mais en même temps, elle doit partager avec le fait une certaine forme logique ; sinon, elle ne pourrait le représenter. Chaque image est donc aussi logique<sup>338</sup>, parce que chaque image résulte d'éléments qui ont telle ou telle relation; le fait de pouvoir être représenté à travers des relations entre éléments, et donc d'avoir une structure, c'est la forme de la réalité.<sup>339</sup> Mais la plupart des images ne disent rien, elles ne font que représenter des états de choses, correctement ou non. Le cas de la proposition-image est très spécifique :

*Tr 4.022 – La proposition montre son sens.*

La proposition *montre* ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie. Et elle *dit qu'*il en est ainsi. La proposition-image ainsi comprise peut donc communiquer un sens par elle-même. La forme logique est communiquée par la proposition seulement dans la mesure où elle est image. Et ce qu'elle donne ainsi, c'est l'analyse complète du sens, de ce que je pense. La pensée est le *système*<sup>340</sup> de représentation dans lequel les images n'ont en commun avec les faits représentés que la structure au sens le plus abstrait du terme. En remontant peu à peu des relations concrètes, spatiales, jusqu'à la forme commune la plus abstraite de la réalité, celle qui n'exprime que les relations générales, Wittgenstein dépouille le sujet pensant individuel de tout l'équipement cognitif des catégories kantienne, en particulier ici de l'espace, qui ne sont plus nécessaires. Il s'affranchit ainsi de ce qui constitue également pour Schopenhauer le cœur même du principe d'individuation, et s'apprête à détacher la source *a priori* de la nécessité logique, du Moi concret, pensant et existant dans le monde. Le seul

<sup>336</sup> L.W., *Tr.* 2.181.

<sup>337</sup> L.W., *Tr.* 2.173.

<sup>338</sup> L.W., *Tr.* 2.182.

<sup>339</sup> L.W., *Tr.* 2.18.

<sup>340</sup> L.W., *CP*, entrée du 17 juin 1915.

véritable acteur de la représentation dans le *Tractatus*, c'est la proposition-image ou proposition-pensée, qui *dit*, ou *montre*. Il y a en effet un processus actif, transparaissant dans le langage, et qui permet de passer de la possibilité de l'existence à l'existence, et cette action est décrite par Wittgenstein comme une « projection » :

*Tr* 3.13 - A la proposition appartient tout ce qui appartient à la projection ; mais non pas le projeté. Donc la possibilité du projeté, non le projeté lui-même. **Dans la proposition, le sens n'est pas encore contenu, mais seulement la possibilité de l'exprimer.**

La proposition contient la possibilité d'exprimer le sens, et cette possibilité repose sur **la position des signes comme représentants des objets** :

*Tr* 3.12 - Le signe par lequel nous exprimons la pensée, je le nomme signe propositionnel. Et la proposition est le signe propositionnel dans sa relation projective au monde.

C'est donc en tant que signe propositionnel que la proposition contient la possibilité d'exprimer le sens, qu'elle contient **la forme de son sens**. Il faut être attentif ici à ne pas confondre le signe propositionnel avec les mots qui sont dans la proposition. La proposition n'est pas un mélange de mots, elle est articulée. Or ceci est masqué par la forme d'expression usuelle de l'écriture ou de l'imprimerie<sup>341</sup> :

*Tr* 3.14 - Le signe propositionnel consiste en ceci, qu'en lui ses éléments, les mots, sont entre eux dans un rapport déterminé. **Le signe propositionnel est un fait.**

Les significations des mots doivent nous être expliquées pour que nous les comprenions.<sup>342</sup> Mais nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué.<sup>343</sup> Le signe propositionnel contient la forme du sens, il peut donc être compris sans qu'il nous ait été expliqué préalablement. Il le peut car « il partage une forme logique avec la situation qu'il figure, il a la même multiplicité logico-mathématique, en accord avec les conventions de la syntaxe logique ». <sup>344</sup> On peut donc l'employer, le penser, le comprendre, en appliquant la méthode de projection :

*Tr* 3.11 - La méthode de projection est la pensée du sens de la proposition.

*Tr* 3.5 - Le signe propositionnel employé, pensé, est la pensée.

*Tr* 4 - La pensée est la proposition pourvue de sens.

---

<sup>341</sup> L.W., *Tr.* 3.143.

<sup>342</sup> L.W., *Tr.* 4.026.

<sup>343</sup> L.W., *Tr.* 4.02.

<sup>344</sup> H.-J. GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, tr. H. Roudier de Lara et P. de Lara, Paris, Gallimard, 2003. p.373 ; cf. L.W., *Tr.* 4.04.

L'allemand est ici beaucoup plus clair. En *Tr* 3.5 et *Tr* 4, c'est le substantif *Der Gedanke* qui est utilisé, et en *Tr* 3.11 il s'agit de l'infinitif substantivé *das Denken*, le fait de penser. La loi de projection ne se laisse saisir que dans l'action. Glock critique cette expression, en ce qu'elle lui paraît décrire un processus psychique et inclure une idée mentaliste selon laquelle c'est l'esprit qui donne son sens au langage.<sup>345</sup> Dans la triple correspondance entre la pensée, le langage, et le monde (réalité, états de choses), il lui semble que les éléments psychiques de la pensée sont projetés sur le monde, ou tout au moins laissent planer une « tension irrésolue entre l'appel à des actes de signification et l'idée de pensées intrinsèquement représentationnelles », tension qu'il attribue à l'influence de Schopenhauer et que Wittgenstein selon lui rejeta plus tard.<sup>346</sup> Il y a clairement description d'un processus actif de l'élaboration du réel intelligible au sein du langage-pensée, et cette insistance sur l'aspect dynamique nous semble bien refléter l'influence de Schopenhauer, notamment toute sa réflexion sur la réalité comprise comme « effective » ou « activée », par le travail de l'entendement au moyen de la recherche causale. Mais en même temps tout l'effort de Wittgenstein consiste, on l'a vu, à dépsychologiser et dépersonnaliser l'origine de ce processus, initié – certes assez obscurément – depuis le lieu logique. Retenons pour l'instant que la méthode de projection qui est au cœur de la logique de la représentation est en quelque sorte la dynamique interne de la pensée, saisissable dans la proposition sensée et en même temps ce qui la constitue comme telle :

*Tr* 2.1513 - Selon cette conception, la relation représentative appartient aussi à l'image, qu'elle constitue comme telle.

Enfin la relation de représentation, ou loi de projection, ne peut elle-même être figurée, elle se montre seulement, car :

*Tr* 2.172 – (Mais) sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter ; elle la montre.

*Tr* 2.174 - **L'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration.**

Avec cette dernière affirmation, Wittgenstein parvient à éliminer le principal paradoxe de la théorie des types de Russell. Ce dernier n'était pas parvenu à accéder à la forme logique par abstraction. Il la comprenait toujours à partir de « l'idée primitive » de **relation**, et cela le conduisait à la traiter elle-même comme **objet de connaissance**. « La forme est donc quelque chose puisque j'utilise la connaissance que j'en ai pour affirmer que

---

<sup>345</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.374.

<sup>346</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.375.

tels complexes ont la même forme ». <sup>347</sup> Mais elle n'est pas elle-même un constituant du complexe, elle est donc **une entité logique autonome** et comme telle devient le terme d'une relation d'*acquaintance*, susceptible d'intégrer une proposition. L'*acquaintance* est une relation de type cognitif entre le sujet et l'objet, dont la nature est équivoque. <sup>348</sup> Elle est logiquement impliquée par une ontologie relationnelle qui n'est pas neutre d'un point de vue épistémologique : si quelque chose est un objet, même abstrait, il faut bien que je sois en contact avec lui pour construire ma connaissance du monde. La question est de savoir quelle est la nature de ma relation avec cette partie de ma connaissance que sont les propositions ; autrement dit, si la relation de jugement est une espèce de l'*acquaintance* <sup>349</sup>, Russell se trouve ainsi engagé dans une sorte de régression à l'infini dans son analyse des propositions, et tombe déjà sous le coup de la critique schopenhauerienne, en essayant de connaître la loi de la connaissance sous sa forme de relation entre le sujet et l'objet :

La connaissance de la loi sous laquelle cette relation est placée est impossible parce que toute connaissance suppose déjà cette relation en tant qu'elle concerne les objets, et n'est donc possible que sous cette relation. <sup>350</sup>

Mais Schopenhauer lui-même n'échappe pas non plus aux équivoques engendrées par cette forme primitive de la représentation, qui met en relation le sujet et l'objet, et fait reposer ultimement la vérité d'un jugement sur les sensations, ou les formes pures de la sensibilité, ou un autre jugement. Wittgenstein élimine ces problèmes en substituant la notion **d'image primitive** à celle de **relation primitive**, au fondement de la logique de la représentation :

<sup>347</sup> B.RUSSELL, extrait du brouillon *What is logic ?*, de 1912, cité par J.SACKUR, in *Formes et faits, Analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin, 2005, p.244.

<sup>348</sup> Sur ce point, nous reprenons en partie dans les lignes qui suivent l'argumentation de J.SACKUR, *op.cit.*, p.220-230.

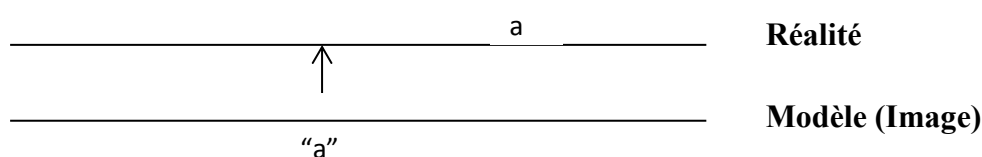
<sup>349</sup> La relation de jugement est une relation duale, mais la traduction russellienne des expressions comme « A juge que  $p$  » substitue au jugement la fonction propositionnelle  $J$  aux arguments multiples sous la forme :  $J(A, p, \varphi x)$ . La fonction  $J$  de jugement analyse les constituants de la proposition  $p$  mais non la proposition elle-même. Il est alors renvoyé à une deuxième étape, qui consisterait à trouver une traduction faisant apparaître la structure générale de la relation  $J$ . Dans celle-ci  $p$  n'apparaîtrait plus, la forme logique de la proposition exprimant un jugement serait à son tour exhibée par une relation duale. Au bout du compte, la proposition  $p$  devient un symbole incomplet, qui n'a **pas de sens** en lui-même, mais requiert un complément pour **acquérir ce sens**, et le complément est donné par les jugements possibles. Et pour que le jugement sain soit possible, pour que nous puissions assembler correctement des constituants selon certaines formes, il faut que nous soyons en *acquaintance* avec la forme abstraite des complexes duals. Enfin cet accès à la forme logique devrait permettre de pouvoir distinguer *les types* des constituants de la proposition (particuliers, universels, etc...) et ainsi éviter les jugements absurdes : par exemple, l'analyse de la proposition « Socrate est mortel », en  $J$  (*Socrate, mortalité,  $\varphi x$* ), ne permet pas de la différencier de  $J$  (*Mortalité, Socrate,  $\varphi x$* ), et donc de la proposition « Mortalité est Socrate » ; ou encore, l'*acquaintance* permettrait de choisir l'ordre des constituants, ce que la relation de jugement  $J$  elle-même ne peut pas faire car elle n'est qu'un *universel parmi d'autres*, et l'on pourrait ainsi reconnaître si « Othello juge que Desdémone aime Cassio » ou si « Othello juge que Cassio aime Desdémone » ; cf. J. SACKUR, *op.cit.*, p.222-225.

<sup>350</sup> A.S., *QR*, A, §25.

Tr 3.332 - Aucune proposition ne peut rien dire à son sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même (c'est là toute la 'théorie des types').

Tr 3.333 - Une fonction ne saurait par conséquent être son propre argument, puisque **le signe de fonction contient déjà l'image primitive de son argument** et ne peut se contenir lui-même. [...] **Ainsi se trouve éliminé le paradoxe de Russell.**

De tout ce qui précède, il suit que les propositions ne nous donnent pas un rapport en images de l'état du monde. La proposition est une image de la réalité, mais une image primitive.<sup>351</sup> Encore une fois, l'allemand (*Urbild*) est plus clair. Ce n'est pas la réalité qui se projette dans la proposition, mais l'inverse. Elle est une représentation de la réalité telle que nous nous la figurons. Autrement dit, il y a projection de l'image sur la réalité :



Cette ombre que l'image projette en quelque sorte sur le monde, comment puis-je exactement la saisir ? Il y a là un grand mystère. C'est le mystère de la négation : les choses ne se passent pas ainsi, et pourtant nous pouvons dire comment les choses ne se passent pas. La proposition n'est justement que la description d'un état de choses (mais tout cela reste encore en surface). Il n'est toujours ici question que de l'existence du lieu logique. Mais que diable est-ce donc que ce « lieu logique » ?<sup>352</sup>

Dans le *Tractatus* ces intuitions se sont approfondies et précisées :

Tr. 4.1 - La proposition figure la subsistance ou la non subsistance des états de choses.

Tr 3.4 - La proposition détermine un lieu dans l'espace logique. L'existence de ce lieu logique est garantie par la seule existence des parties constituantes, par l'existence de la proposition pourvue de sens.

En clair, elle détermine un lieu dans l'espace logique, en disant positivement « les choses sont ainsi » ou négativement « les choses ne sont pas ainsi », « ainsi » exprimant dans les deux cas la forme unique du sens de la proposition. Et c'est cela, cet « ainsi » identique dans les deux cas, qui donne à l'image d'être image, c'est-à-dire la possibilité d'être affirmée ou niée, la seule nécessité étant que les éléments de l'image soient en corrélation avec les objets qu'ils représentent. C'est cela qui donne à la proposition-image de projeter son ombre sur le monde :

Tr 4.023 - La réalité doit être fixée par oui ou par non grâce à la proposition. Il faut pour cela qu'elle soit complètement décrite par la proposition. La proposition est la description d'un état de choses. Alors que la description d'un objet se fait par des propriétés externes, la proposition décrit la réalité par ses propriétés internes. La proposition construit un monde au moyen d'un échafaudage

<sup>351</sup> L.W., Tr 4.01.

<sup>352</sup> L.W., CP, entrée du 15 novembre 1914.



logique, et c'est pourquoi l'on peut voir dans la proposition, quand elle est vraie, ce qu'il en est de tout ce qui est logique. On peut d'une proposition fautive tirer des inférences.

Tout cela nous démontre bien que la recherche de Wittgenstein ne commence pas avec des considérations sur la réalité, sur le monde, bien que cette impression puisse être produite par l'organisation des propositions et le plan même du *Tractatus*. Elle prend sa source dans l'étude du langage et l'analyse logique, qui sont les préoccupations premières de son travail, et c'est en puisant à cette source qu'il va se trouver peu à peu conduit à développer une conception du monde et de la réalité, à décrire cette « image de la réalité ». Il était conscient de ce mouvement, et il le note dans ses carnets dès 1916 :

Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde.<sup>353</sup>

Nous pouvons qualifier à juste titre d'isomorphisme la correspondance parfaite entre son ontologie et son analyse du langage, puisque les éléments ultimes constitutifs de la réalité sont en quelques sortes appelés « de l'intérieur », ou exigés intrinsèquement par les éléments ultimes du langage que son analyse a mis à jour. Mais il est hors de propos d'interpréter ce développement de son travail depuis l'analyse logique jusqu'à l'ontologie comme le passage d'un idéalisme néo-kantien vers un réalisme post-humien, car à aucun moment il n'entre dans l'une ou l'autre perspective. Nous reconnaissons dans le *Tractatus* et ses travaux préparatoires un effort intense pour recueillir, approfondir et purifier les intuitions de Schopenhauer, dont le plus grand mérite était précisément d'avoir déjà déplacé le champ de questionnement des fondements de la connaissance à la forme de la représentation. Dans ce travail, Wittgenstein ne prône aucun retour à Kant ou à Hume. Il a lu Schopenhauer pour lui-même, tout en puisant dans les travaux particulièrement novateurs du philosophe physicien H. Hertz, et ces deux courants de pensée confluent dans le *Tractatus*, laissant leur empreinte sur toute la théorie de la représentation qui en est le cœur.

L'impact de Hertz s'observe en premier lieu sur le changement de vocabulaire qui s'est opéré de Schopenhauer à Wittgenstein, de *Vorstellung* à *Darstellung*.<sup>354</sup> On parlera dans les deux cas de représentation, mais il faut distinguer celle que l'on se fait de quelque chose (*sich vorstellen*), en quelque sorte pour soi-même, immédiatement, et en un certain sens incompréhensible, et celle que l'on donne à quelqu'un pour lui traduire la première : la représentation de la représentation. On peut aussi employer *Mitteilung* dans ce dernier cas.

---

<sup>353</sup> L.W., *CP*, entrée du 2 août 1916.

<sup>354</sup> Ce passage s'effectue progressivement, et dans les *Carnets*, les deux termes coexistent un certain temps, et sont employés parfois encore alternativement l'un pour l'autre : cf. par exemple la note du 29 septembre 1914.

Schopenhauer emploie le terme de *Vorstellung* pour désigner la représentation intuitive, immédiate, intelligible et néanmoins non rationnelle et non conceptuelle qui est saisie par l'entendement. Hertz explique son usage du terme *Darstellung* dans les considérations préliminaires aux *Principes de la Mécanique* :

C'est la tâche la plus urgente et, dans un certain sens, la plus importante de notre connaissance consciente de la nature que de nous rendre capables de prévoir les expériences ultérieures et, cela fait, de nous permettre d'organiser nos actions présentes. [...] Le procédé de dérivation dont nous nous servons pour obtenir la prévision souhaitée est toujours le suivant : **nous nous faisons des images internes ou des symboles des objets extérieurs ; nous les faisons de telle sorte que leurs résultats, nécessaires à la pensée, deviennent à chaque fois les images qui sont elles-mêmes les résultats nécessaires à la nature des objets copiés.** Une fois que nous avons réussi, à partir de l'expérience passée, à dériver les images ayant la configuration souhaitée, nous pouvons, en les prenant comme **modèles**, prévoir en très peu de temps des résultats qui n'apparaîtront dans le monde extérieur, qu'après un terme plus long, voire qui apparaîtront comme des résultats de notre propre intervention [...]. **Ces images dont nous parlons sont nos représentations (*Darstellungen*) des choses** ; mais cette correspondance n'est rien d'autre que la satisfaction de notre exigence ; il ne leur est nullement nécessaire, pour atteindre leur fin, d'avoir un autre type de correspondance avec les choses. En fait, nous ne savons pas si nos représentations des choses concordent avec celles-ci autrement que dans cette seule relation fondamentale, et nous n'avons aucun moyen de l'apprendre.<sup>355</sup>

Wittgenstein est séduit par cette idée que nos représentations sont des images au sens de constructions conscientes (*Darstellungen*), et non simplement des images intuitives des perceptions (*Vorstellungen*). Ce qui a permis à ces images ou modèles hertziens d'occuper en physique la première place, et de faire si profonde impression sur un penseur comme Wittgenstein, était leur structure logique, qui garantissait leur aptitude à être utilisées pour comprendre le donné empirique. De plus, Hertz ne le cédait en rien à Mach pour ses compétences d'expérimentateur. Mais il est extrêmement important de souligner que Hertz entendait demeurer parfaitement fidèle à une conception kantienne de la *pure science de la nature*. Les représentations de Hertz sont l'expression d'un processus intellectuel complexe, qui ne rencontre l'expérience qu'une fois son but atteint :

Tous les énoncés exposés sont des jugements *a priori* au sens kantien. Ils reposent sur des lois de l'intuition interne et sur celles des formes logiques propres à l'énonciateur. Ils n'ont pas plus de connexion avec l'expérience externe que n'en ont ces intuitions et ces formes.<sup>356</sup>

La rencontre fructueuse entre Schopenhauer et Hertz, qui a lieu par l'intermédiaire de Wittgenstein, ne donne pas lieu à une opposition sur les conditions *a priori* de la connaissance ou de la représentation, mais plutôt sur ce qui est en jeu au niveau primitif ou primaire de celle-ci. Chez Schopenhauer, l'accent est mis sur la subordination de toute représentation

---

<sup>355</sup> H. HERTZ, *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, 1894, p.1 ; cité par E. CASSIRER, in *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. IV, « De la mort de Hegel à l'époque présente », tr. J. Carro et al., coll. « Passages », Paris, Cerf, 1995, p.133.

<sup>356</sup> H. HERTZ, *Die Prinzipien der Mechanik*, p.53, cité par E. CASSIRER, *op. cit.*, p.135.

conceptuelle valide au niveau primitif des représentations intuitives (*in concreto*) et immédiates tirées de l'expérience. Les représentations abstraites ou secondaires, élaborées par la raison, ne peuvent refléter le monde qu'à cette condition, sinon elles sont vides et ne disent rien. Avec Hertz, le rôle des représentations est orienté vers la prédiction, vers la communication, et elles peuvent atteindre ce but sans pour autant correspondre à un état-de-choses, si l'on reprend l'expression de Wittgenstein. Ainsi, cette discussion prélude en quelque sorte à la réflexion ultérieure de Wittgenstein sur les jeux de langage primaires et secondaires, et nous la retrouverons dans les considérations sur l'expérience privée des couleurs et la philosophie de la psychologie<sup>357</sup>. La difficulté majeure tient à ce que la notion d'image est considérablement chargée de significations complexes par les usages philosophiques, et c'est sur elle que se cristallise à juste titre, dès ses premiers travaux, l'attention de Wittgenstein pour identifier peu à peu comme perceptions délirantes certaines attitudes spécifiques de l'esprit philosophique. Dans le même ordre d'idée, Hertz sera utile aussi au philosophe autrichien pour comprendre que les problèmes philosophiques ne peuvent pas être résolus sur la base de théories, mais plutôt que leur dissolution devait être montrée sur la base de représentations alternatives de la problématique. En tout cas, Hertz devait aider Wittgenstein à comprendre les propositions comme des images, avec une capacité clairement limitée à dépeindre la réalité.

Si l'on ajoute maintenant le nom de Gottlob Frege, nous aurons ainsi mentionné les deux philosophes qui encadrent Arthur Schopenhauer dans la liste donnée par Wittgenstein en 1931. Il est admis que Frege a su insuffler à ce dernier l'élan nécessaire pour lutter contre le psychologisme de Schopenhauer. Mais là encore, nous voulons déjà mettre en garde contre la conclusion hâtive qui voudrait voir dans cette rencontre un passage de l'idéalisme au réalisme. Même si Frege a incontestablement soutenu Wittgenstein dans sa quête d'objectivité, et l'a aidé à se détacher des « *Vorstellungen* » et de leur quadruple racine, l'empreinte schopenhauerienne reste marquée de façon déroutante et même inconfortable au cœur du *Tractatus*, à un niveau suffisamment profond pour conduire plus tard Wittgenstein à une vision du langage et de la philosophie très différente de Frege.<sup>358</sup> Comme Hertz, Frege a insisté pour que l'objectivité de la logique soit fondée sur sa représentation complète en tant que système. La rencontre entre les modèles hertziens et la notion frégréenne de propositions bivalentes en elles-mêmes est heureuse, car elle rend possible la représentation de toutes les

---

<sup>357</sup> Cf. notamment L.W., *RPP* §230-237, *RP* §518-525 et §551-554, et aussi *RPP* §165.

<sup>358</sup> A. JANIK, *Assembling Reminders*, p.117-118.

fonctions de vérité en termes de matrices, lesquelles, en retour, seraient des procédures de décision mécaniques pour déterminer la validité des arguments. Cette idée a inspiré Wittgenstein pour concevoir les tables de vérité, qui représentent les relations entre les propositions de la logique (tautologies), les propositions empiriques et les pseudo-propositions (contradictions), de telle sorte que l'idée de propositions ontologiques, métaphysiques, nécessairement vraies apparaisse littéralement comme un non-sens :

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

Toute proposition est légitimée de l'intérieur d'elle-même dans la mesure où elle représente un état de choses dans l'espace logique, et donc contient une relation entre des signes primitifs. Cela étant posé, toutes les autres propositions sont les fonctions de vérité des propositions élémentaires, et ne sont gouvernées que par les fonctions de vérité appliquées aux signes primitifs. Et il est donc possible de donner par avance une description de toutes les propositions logiques « vraies ». <sup>359</sup> Il n'y a pas de surprises en logique. <sup>360</sup> La logique est donc constituée par essence d'un corps de vérités nécessaires et de règles. Et à la question qui se poserait alors naturellement : mais comment acquiert-on la connaissance de ces règles ? Comment peut-on les comprendre et les utiliser ? Wittgenstein répond en faisant mention d'une expérience, qui n'en est pas une :

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

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

Autrement dit, la perception de l'ordre logique se fait conjointement et simultanément avec la saisie de la réalité. Mais il semble bien que l'auteur ne veuille pas ici signifier la perception quotidienne et renouvelée du réel, mais plutôt une saisie originelle du « quoi », au moyen d'une expérience unique qui ne serait pas renouvelable, et qui ne peut donc être à juste titre qualifiée d'expérience, même au sens par exemple d'une expérience scientifique. Si la logique est « donnée » avec le « Quoi », il n'est pas évident que l'on puisse pour autant réduire cette double compréhension à une seule et même expérience, mais il est très clair que nous sommes invités au minimum à comparer, voire à décrire « l'expérience logique » en la situant du côté

---

<sup>359</sup> L.W., *Tr* 6.125.

<sup>360</sup> L.W., *Tr* 6.1251.

du « mystique »<sup>361</sup>, de « l'éthique » et de « l'esthétique ». L'énigmatique proposition 6.44 nous permet de l'affirmer :

*Tr 6.44 – Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit.*

Pierre Hadot rapproche cet aphorisme de la *Conférence sur l'éthique*, ainsi que d'une remarque des *Carnets* : « [...] Sans employer le mot « mystique », il parle de ce qu'il appelle son expérience par excellence : « Je crois que le meilleur moyen de la décrire c'est de dire que lorsque je fais cette expérience, *je m'étonne de l'existence du monde* ». Dans la même conférence, il parle d'une expérience qui consiste à « voir le monde comme un miracle ». On s'aperçoit d'ailleurs à ce sujet que, pour Wittgenstein, l'expérience mystique est tout à fait analogue à l'expérience esthétique, puisqu'on lit dans les *Carnets* (20 octobre 1916) : « Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait un monde. »<sup>362</sup>

Ces réponses à la question philosophique schopenhauerienne nous permettent de souligner la distinction radicale entre le plan de « l'expérience logique », au cours de laquelle le « sens » (la forme générale) est donné, et celui de l'application des règles logiques pour la construction des propositions langagières ou encore la démonstration des propositions logiques (même si ce sont deux choses totalement différentes). Dans ce dernier cas les opérations s'effectuent mécaniquement et donc sans surprises.

*Tr 6.126 - Lorsque nous « démontrons » une proposition logique, sans nous préoccuper de son sens ou de sa signification, nous construisons la proposition logique à partir d'autres propositions au moyen de règles portant seulement sur les signes.*

Les propositions de la logique ont donc un statut à part, ce sont des tautologies, purement analytiques, qui ne disent rien. Et c'est pour cela que l'espace logique est le seul espace dans lequel nous puissions atteindre la certitude.

*Tr 6.3 - L'exploration de la logique signifie l'exploration de toute capacité d'être soumis à des lois. Et **hors de la logique, tout est hasard.***

La seule nécessité existante est la nécessité logique, car c'est la seule qui ne dépende pas des états de choses, et c'est aussi la raison pour laquelle les propositions logiques n'ont pas de sens, ne traitent de rien, n'expriment aucune pensée. La proposition 6.24 récapitule tout ce développement :

*Tr 6.24 - Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le figurent. Elles ne traitent de rien. Elles présupposent que les noms ont une signification et les*

---

<sup>361</sup> Les guillemets signifient l'emploi de ces termes dans la pensée de Wittgenstein.

<sup>362</sup> P. HADOT, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006, p.17.

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

Le propos est cependant ici un peu plus subtil. Si nous n'exprimons rien par la logique, elle, en revanche dit quelque chose sur le monde, dans la mesure où elle détermine les limites du langage et par là même fixe aussi les limites du monde pensable. « Quelque chose » par elle se manifeste, « la nature des signes naturellement nécessaires », qui semble donc hors de notre portée, de notre volonté, de notre maîtrise. Les propositions logiques en tant que tautologies montrent les propriétés formelles de la langue, du monde.<sup>363</sup> On comprend mieux maintenant l'affirmation suivante :

*Tr 5.61* - La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières.

La logique consiste en un corps de tautologies, chacune montrant par elle-même sa nature tautologique, ce qui n'a rien de commun avec un corps d'énoncés dogmatiques sur le monde.

*Tr 6.13* - La logique n'est pas une théorie, mais une image qui reflète le monde. **La logique est transcendantale.**

Ceci ne veut pas dire que les propositions logiques sont des vérités transcendantales, mais seulement qu'elles montrent quelque chose qui « génère » tout le dicible mais n'est pas lui-même dicible. La thèse exprimée dans cette dernière proposition n'ouvre pas sur le réalisme, et ne consacre pas non plus l'idéalisme transcendantal au sens kantien. Ces deux voies connues sont précisément celles dont Wittgenstein est en train de se détourner non sans peine. L'idéalisme transcendantal est basé sur la distinction entre les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et les choses telles qu'elles nous apparaissent. En lui-même, le monde existe indépendamment de nous, mais son mode d'apparition est déterminé par nos facultés cognitives. Tous les objets sont expérimentés dans l'espace et le temps, et en accord avec les lois de causalité, et cela n'est pas dû à leur nature indépendante, mais imposé au monde par le sujet percevant. Cette doctrine, d'origine kantienne, reprise et transformée par Schopenhauer, n'est pas celle du *Tractatus*. Certaines affirmations de Wittgenstein

---

<sup>363</sup> L.W., *Tr 6.12*.

contredisent l'indépendance que l'idéalisme transcendantal accorde au monde en lui-même.<sup>364</sup> Mais d'un autre côté, bien qu'il ait été suggéré occasionnellement que la logique, dans le *Tractatus*, jouait le même rôle que l'espace, le temps et la causalité pour Kant et Schopenhauer, il n'en est pas ainsi. Dans la relation entre la logique et le monde, il n'y a pas de relation de cause à effet. La logique n'est pas décrite comme modelant le monde, mais simplement comme l'imprégnant<sup>365</sup> et le reflétant, ce qui suggère que le monde peut avoir une certaine extension indépendante de la logique, au sens où elle dépasserait ce que je peux en saisir par la pensée. Troisièmement, les limites du langage ne sont pas désignées comme étant les limites de mon monde, mais comme signifiant ces limites.<sup>366</sup> La logique et le langage reflètent la forme du monde, ils ne le produisent pas.<sup>367</sup> On ne peut donc tenir la thèse que la logique pourrait être subjective au sens transcendantal, à savoir imposée par nous au monde.

Schopenhauer a rejeté le système des catégories kantiennees comme superflues. Une seule d'entre elles est vraiment nécessaire, la causalité, qui est donnée conjointement à la représentation mentale. Celle-ci devient une expérience, car la causalité est la condition exclusive *a priori* de la représentation. Dit autrement, pour Schopenhauer, nous ne saisissons les perceptions que sur la base de connexions causales, que les physiciens désignent en tant que lois. A sa suite, Wittgenstein peut affirmer que la loi de causalité n'est pas une loi, mais la forme de la loi. Ainsi, pour les deux philosophes, la loi de causalité ne peut pas être étendue à la totalité de l'expérience ; celle-ci ne peut pas être représentée en tant que telle, seule sa forme peut être montrée. Aussi bien Kant que Russell font les frais de cette attention particulière portée aux limites de la raison humaine ainsi qu'aux motivations inconscientes et aux tendances innées des êtres humains à vouloir les transgresser. Il en résulte une remarquable convergence de vues chez Schopenhauer et Wittgenstein concernant le rôle et les limites de la science. Le professeur E. Anscombe a rapporté que Wittgenstein pensait dans sa jeunesse que le système de Schopenhauer était fondamentalement juste, à condition que quelques ajustements et clarifications y soient apportés. Si nous pouvons envisager la réduction de la quadruple racine du *Principe de raison suffisante* à la seule nécessité logique comme un « ajustement » ou une « clarification », ces propos confirment cette affirmation. Pour les deux penseurs, la science, de par sa nature, ne peut pas répondre aux questions traditionnelles de la métaphysique, car ses questions ont un statut entièrement différent des

---

<sup>364</sup> L.W., CS, entrée du 2 septembre 1916 et Tr 6.431.

<sup>365</sup> L.W., Tr 5.61 a.

<sup>366</sup> L.W., Tr 5.6 ; Tr 5.62c.

<sup>367</sup> L.W., Tr 5.511 et Tr 6.13.

questions scientifiques. Ce que la science cherche à faire, selon Schopenhauer, c'est formuler des concepts abstraits qui vont nous permettre de décrire le monde complètement, en mettant à profit les propriétés des sphères de concepts dans leurs rapports de réduction mutuels.<sup>368</sup> Et son but n'est pas la certitude, mais la complétude. Cela ne peut cependant être qu'une complétude de description ; en un certain sens, il n'y a pas d'explication en science, dans la mesure où chaque science doit s'arrêter devant une *qualitas occulta* acceptée. Il y a un point où la science laisse les choses comme elles sont et s'occupe uniquement du comment, et non de l'ultime incompréhensible irrationnel « pourquoi » du monde :

On peut descendre aussi loin qu'on voudra dans les principes particuliers, on n'augmentera pas la profondeur, mais seulement l'extension de son savoir. [...] Le but de la science n'est pas une plus grande certitude ; car la plus mince des connaissances particulières est aussi certaine. Son vrai but est de faciliter le savoir, en lui imposant une forme, et par là la possibilité pour le savoir d'être complet.<sup>369</sup>

Mais l'ajustement opéré par Wittgenstein à la conception Schopenhauerienne de la forme de représentation, notamment sous l'influence de Hertz et de Frege, ne peut être qualifié de mineur. En se détachant de la notion de représentation intuitive (*Vorstellung*) pour se concentrer sur la représentation comme image/modèle (*Darstellung*), et en réduisant la quadruple racine du *Principe de raison suffisante* à la seule nécessité logique, il a mis en péril ce qui, de Kant à Schopenhauer, permettait à la conscience de trouver son unité. Sans les catégories de l'espace et du temps, et le sujet métaphysique étant réduit à un point sans extension, que devient le principe d'individuation ? Enfin, même en isolant le sujet voulant du processus d'élaboration de la représentation, Wittgenstein n'en est pas moins exposé qu'un autre aux problèmes de la vie et de l'existence, et, une fois opérée la dissociation du sujet de la représentation avec le sujet porteur de l'éthique, ce n'est pas Frege qui peut l'aider à répondre à cette question : quelle est la relation de mes angoisses subjectives en face de la mort, avec ma situation objective ?

### **C) Wittgenstein et le « nœud du monde » schopenhauerien**

L'un des plus grands mérites de Schopenhauer est d'avoir pointé cette tendance obsessionnelle de la philosophie cartésienne à penser le sujet indépendamment de l'objet. Mais cette audace a un prix, car Schopenhauer n'envisage qu'une alternative : soit une

---

<sup>368</sup>A.S., *MVR*, livre I, p.82.

<sup>369</sup>A.S., *MVR*, livre I, p.98-99.



multitude de sujets en situation concurrentielle « aveugle » vis-à-vis des objets, situation qui est comme le *substratum* du monde de la représentation, la source de toute souffrance mais aussi de la vie elle-même, soit la disparition du sujet, liée à la disparition du monde de la représentation, et la réintégration dans l'unité primordiale par la prise de conscience du *tatvam asi*, principe fondamental de l'hindouisme. Mais cela implique la non-vie. Wittgenstein ne s'est pas abreuvé aux sources des *Vedas*, mais dans la conception du *Tractatus*, il a été profondément marqué par la vision schopenhauerienne selon laquelle le but essentiel de la philosophie est d'aller droit à la double nature du monde, exprimée dans le *als* répété deux fois : d'une part en tant qu'objet de pensée (*als Vorstellung*), et d'autre part en tant que vie bouillonnant à l'intérieur de moi-même (*als Wille*). Le point focal du système schopenhauerien, qui cristallise toutes les difficultés, se trouve au nœud de cette double manifestation du monde, exprimée dans l'identité du sujet de la connaissance et du sujet voulant. Comme nous l'avions annoncé précédemment, c'est le miracle par excellence qui assure l'unité du *Moi* :

Mais l'identité du sujet de la volition avec le sujet connaissant qui fait (nécessairement même) que le mot « moi » les renferme et les désigne tous les deux (nécessairement), constitue le nœud de l'univers (*Weltknoten*) et elle est, en conséquence, inintelligible. Seuls les rapports entre les objets, en effet, nous sont compréhensibles ; et deux objets ne peuvent en former qu'un seul que s'ils sont les parties d'un tout. Mais ici, où il s'agit du sujet, les règles de la connaissance des objets ne sont plus valables et une identité réelle de ce qui est connu comme voulant, c'est-à-dire du sujet avec l'objet, est *directement donnée*. Qui se représentera à quel point cette identité est inexplicable sera d'accord avec moi pour l'appeler le miracle *κατ' ἐξοχήν*.<sup>370</sup>

### 1) Vivre ou connaître, le dilemme du sujet schopenhauerien :

Le « nœud du monde » schopenhauerien, est tout autant, sinon plus, le nœud qui attache le galérien à son banc, que celui qui fait subsister le monde de la représentation. Au début du Livre II de son grand ouvrage, Schopenhauer revient sur ce qu'il a appelé « la causalité, vue de l'intérieur ». Le sujet connaissant, en tant qu'individu, a sa racine dans le monde, auquel il tient par son corps. C'est grâce à ce corps même, par son identité avec lui, que le sujet connaissant devient un individu. Ce corps, qui peut être connu comme objet, comme une représentation phénoménale parmi d'autres, entretient aussi un rapport très particulier avec le sujet, par le *medium* de l'action volontaire :

Tout acte réel de notre volonté est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel. [...] Oui, le corps entier n'est que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue perceptible. [...] Dans le livre précédent, et dans ma discussion sur le *Principe de raison*, j'ai appelé le

<sup>370</sup> A.S., *QR*, B, §42 ; cf. ci-dessus note 262.

corps objet immédiat en me plaçant à dessein au seul point de vue de la représentation. Ici, à un autre point de vue, je l'appellerai *objectivité* de la volonté. On peut encore dire en un certain sens : la volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté.<sup>371</sup>

On ne peut connaître la volonté autrement que par le *medium* du corps. Ni dans son unité, ni dans son essence, mais seulement dans la succession de ses actes isolés. Par ce constat, Schopenhauer justifie *a posteriori* l'identification du sujet et de l'objet qu'il avait considérée dans sa dissertation doctorale, en présentant la quatrième classe d'objets pour le sujet. Il va maintenant plus loin, et sur la base de cette identité de la volonté et du corps, il introduit la thèse centrale de sa philosophie. En reconnaissant ce rôle particulier du corps, qui, en tant qu'objet, s'offre à la connaissance par un double chemin, l'un extérieur, et l'autre intérieur, une question s'impose. Qu'en est-il des autres représentations phénoménales ?

Toute la question de la réalité du monde extérieur se réduit à ceci : les objets connus seulement comme représentation, par l'individu, sont-ils, ainsi que son propre corps, des phénomènes de volonté ? le nier, voilà la réponse de l'égoïsme théorique, qui considère tous les phénomènes, sauf son propre individu, comme des fantômes, tout de même que l'égoïsme pratique, qui, dans l'application, ne voit et ne traite comme réalité que sa personne, et toutes les autres comme des fantômes. On ne pourra jamais réfuter *l'égoïsme théorique*<sup>372</sup> par des preuves ; toutefois, il n'a jamais été employé en philosophie que comme sophisme sceptique, non exposé comme conviction. On ne le rencontrerait à ce titre que dans une maison d'aliénés ; et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter ; c'est pourquoi nous n'en tiendrons aucun compte, à cet égard, et nous le considérerons comme le dernier retranchement du scepticisme [...]. Cependant, notre connaissance, toujours liée à l'individu, et par cela même limitée, demande que l'individu, tout en étant un, puisse cependant connaître tout, et c'est même cette limitation qui fait naître le besoin d'une science philosophique ; aussi nous, qui cherchons justement dans la philosophie un moyen de reculer les limites de notre connaissance, nous ne regarderons cet argument de l'égoïsme théorique, que le scepticisme nous oppose ici, que comme un petit fort de frontière, qui sans doute est imprenable, mais aussi dont la garnison ne peut jamais sortir ; c'est pourquoi on passe sans l'attaquer ; il n'y a aucun danger à l'avoir sur ces derrières.<sup>373</sup>

Nous nous proposons de montrer que Wittgenstein n'a pas éprouvé le même sentiment de sécurité dédaigneuse à l'égard de ce « petit fort de frontière ». Schopenhauer présente ici une alternative: ou bien nous acceptons que la signification de toutes les représentations phénoménales soit donnée par la volonté, ou bien nous basculons dans le solipsisme. Il semble que son analyse ici manque encore de profondeur, et nous pouvons peut-être le comprendre, en raison de son empressement à développer son exposé sur le monde comme volonté. Au demeurant, nous percevons déjà une première difficulté, et non des moindres. Si l'attitude solipsiste est repoussée ici comme réduisant l'existence phénoménale à un état

---

<sup>371</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.141.

<sup>372</sup> C'est l'expression toujours employée par Schopenhauer pour désigner ce que nous entendons par *solipsisme*. Ce dernier terme n'apparaît que très tardivement dans son œuvre.

<sup>373</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.145-146.

fantomatique, est-ce moins troublant de faire reposer le « nœud du monde » sur un abîme sans fond ?

L'individu est, d'une part, le sujet de la connaissance, et par là, la condition complémentaire, la clef de voûte sur laquelle repose la possibilité du monde entier ; et, d'autre part, il est une des formes visibles sous lesquelles se manifeste cette même volonté, qui est présente en toute choses. Or, cette essence double qui est la nôtre n'a pas sa racine dans quelque unité réelle en soi : sans quoi nous prendrions conscience de notre moi en lui-même et indépendamment des objets de connaissance et de volonté ; mais c'est ce qui nous est impossible, de toute impossibilité : dès que nous nous avisons de pénétrer en nous-mêmes, et que, dirigeant l'œil de notre esprit vers le dedans, nous voulons nous contempler, nous ne réussissons qu'à aller nous perdre dans un vide sans fond ; nous nous faisons à nous même l'effet de cette boule de verre creuse, du vide de laquelle sort une voix, mais une voix qui a son principe ailleurs ; et au moment de nous saisir, nous ne touchons, ô horreur ! qu'un fantôme sans substance.<sup>374</sup>

Schopenhauer a parfaitement compris la portée du primat que Kant accorde à l'aperception transcendante, qui s'accomplit dans le « Je pense ». Ce « Je pense » n'est qu'une expression, dont on ne peut tirer aucune affirmation d'existence.<sup>375</sup> Nous avons vu qu'il a insisté très tôt dans sa philosophie, dès 1813, sur le fait que le sujet connaissant ne pouvait être connu, renvoyant ainsi dos à dos, réalisme et idéalisme. L'unité du sujet s'éprouve par chacun des actes posés, dans le temps et l'espace ; elle est donc totalement liée au *principium individuationis*, qui nous fait croire à notre existence individuelle, alors que la contemplation du sujet par lui-même ouvre sur le vide :

Car c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession.<sup>376</sup>

En revanche, la volonté, reconnue par Schopenhauer comme chose en soi (*Ding an sich*), essence du monde, signification ultime du monde phénoménal, est en dehors du *Principe de raison*, sous toutes ses formes. Elle est sans raison (*grundlos*), comme déjà évoqué, mais elle est aussi complètement indépendante de la pluralité, totalement en dehors du principe d'individuation, bien que ses manifestations phénoménales, ses objectivations, soient infinies. Et de là surgit une autre difficulté, avec la question naturelle, qui, comme le précise le philosophe allemand, se pose lorsque l'on éprouve des difficultés à entrer dans l'esprit de son exposé :

Toute volonté est la volonté de quelque chose ; elle a un objet, un but de son effort ; qu'est-ce donc que veut cette volonté qu'on nous donne comme l'essence du monde en soi, et à quoi tend-elle ?<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p. 353-354, note 1.

<sup>375</sup> Cf. Kant : « L'ego ne définit pas mon être, mais la seule représentation que j'en ai ». (tr. Delamare, *Critique de la raison pure*, en note p. 678) ; cf. aussi *Critique de la raison pure*, p.1453.

<sup>376</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.155.

<sup>377</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.214.

Mais poser cette question, une fois encore, c'est transgresser les limites du *Principe de raison suffisante*, en confondant l'être en soi et le phénomène. Cette question est un véritable non-sens. C'est l'aspect le plus difficile de la pensée de Schopenhauer, et c'est aussi ce qui en fait toute la force, car, à la lumière de l'expérience individuelle, elle apparaît souvent comme extrêmement pertinente :

Ainsi, l'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions ; il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas. Mais demandez-lui pourquoi il veut, ou pourquoi il veut être, d'une manière générale ; il ne saura que répondre ; la question lui semblera même absurde. [...] L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin.<sup>378</sup>

La multiplicité des objectivations de la volonté, à savoir, la diversité des représentations, se distingue par le degré de proximité consciente de chaque phénomène avec la chose en soi. Au degré le plus bas, elle apparaît comme une poussée aveugle, comme un effort mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience immédiate, et manifesté dans la nature inorganique.<sup>379</sup> À mesure que l'on s'élève de degré en degré, le lien entre les phénomènes n'est plus à proprement parler une cause, mais une excitation. L'objectivation demeure absolument inconsciente au stade végétal. Elle l'est encore dans la partie végétative des animaux. Mais la diversité toujours croissante des phénomènes individuels donne lieu à une telle foule et à une telle mêlée qu'ils se gênent mutuellement et que la chance de survivre devient trop peu favorable. L'animal doit pouvoir chercher et choisir les éléments de sa nourriture. Il doit se déplacer en fonction de motifs précis ; la connaissance lui est donc nécessaire, comme une auxiliaire indispensable à sa conservation. Elle apparaît avec le cerveau. Mais dès que ce dernier se manifeste, aussitôt le monde nous présente son autre visage, celui de la représentation. La volonté s'est dotée ici d'une arme à double tranchant. Écartant le désavantage résultant de la surabondance et de la variété des phénomènes, elle s'offre ici un recours, qui lui apporte en même temps l'embarras d'un nouveau monde, elle intervient dans l'enchaînement de ses phénomènes et engendre des illusions. L'animal disposant de la connaissance intuitive est déjà exposé à cette difficulté. Mais là où la volonté est parvenue à son plus haut degré d'objectivation, la situation devient d'autant plus tragique qu'elle est portée à la conscience de l'individu :

L'homme, cette créature compliquée, multiple d'aspect, plastique, éminemment remplie de besoins et exposée à d'innombrables lésions, devait, pour pouvoir résister, être éclairé par une double connaissance : à l'intuition simple devait venir s'ajouter, pour ainsi dire, une puissance élevée de la connaissance intuitive, un reflet de celle-ci, en un mot, la raison, la faculté de créer des concepts. Avec

---

<sup>378</sup> A.S., *MVR*, livre II, p. 215.

<sup>379</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.198.

elle se présente la réflexion, qui embrasse la vue de l'avenir et du passé, et, à sa suite, la méditation, la précaution, la faculté de prévoir, de se conduire indépendamment du présent, enfin la pleine et entière conscience des décisions de la volonté, en tant que telle.<sup>380</sup>

Au plus haut degré de son objectivation, la volonté produit la connaissance intuitive, puis raisonnée, « comme une pure μηχανή »<sup>381</sup>, entièrement asservie à son effort aveugle et sans fin. L'homme, prisonnier du *Principe de raison*, s'éprouve lui-même comme voulant et désirant, et avec son intelligence bornée au sens littéral du terme, il ne voit pas l'essence des choses, qui est une. Il voit les apparences, et la multiplicité des phénomènes. Il ne comprend pas que le monde n'est que le miroir de la volonté ; que toutes ses limitations, tous ses manques, toutes ses souffrances, ne sont qu'une traduction de ce qu'elle veut ; que l'existence est distribuée selon la plus rigoureuse justice entre les êtres. Alors il s'indigne, il s'insurge, et il demande : « Où est l'équité ? » Toujours désirant, toujours déçu, toujours insatisfait, toujours souffrant, son existence est misérable. Le lyrisme schopenhauerien se donne libre cours, lorsqu'il s'agit de décrire l'horreur de la condition humaine sous le joug du principe d'individuation :

Ainsi sur la mer courroucée, infinie de toutes parts, lorsque, écumeuse, hurlante, elle s'élève et engloutit des montagnes d'eau, le marin, sur son banc, se fie à son faible canot ; de même, au milieu d'un océan de douleurs, s'assied paisible l'homme encore à l'état d'individu ; il se fie encore au principe d'individuation, **c'est-à-dire à l'aspect que les choses prennent pour les yeux de l'individu**<sup>382</sup>, **l'aspect du phénomène**. L'univers sans bornes, plein d'une inépuisable douleur, avec son passé infini, son avenir infini, cet univers ne lui est rien. Il n'y croit pas plus qu'à un conte. La personne, **cette personne qui va s'évanouissant ; son existence présente, ce point sans étendue** ; son plaisir du moment, voilà la seule réalité qui existe pour lui ; c'est pour sauver tout cela qu'il fait tout, jusqu'au moment où une notion plus vraie lui dessille ses yeux. Jusque-là, il faut descendre dans les profondeurs dernières de sa conscience, pour y trouver l'idée, bien obscurcie, que tout cela ne lui est point tant étranger, qu'entre le reste et lui il y a des liens dont le principe d'individuation ne saurait le débarrasser. Là est l'origine de ce sentiment, si irrésistible, si naturel à l'homme (et peut-être aux plus intelligents des animaux), cette horreur qui nous saisit soudain quand, par quelque accident, nous commençons à douter du principe d'individuation, parce que le *Principe de raison suffisante*, sous une quelconque de ses formes, semble souffrir une exception ; par exemple si quelque changement paraît se produire sans cause, si l'on croit voir un mort qui revient, le passé ou le futur devenir présent, ce qui est loin se trouver près ; ce qui nous cause en ces occasions une si prodigieuse terreur, c'est que nous doutons de ces formes qui sont les conditions de la connaissance du phénomène, et qui seules établissent une distinction entre notre individu et le reste du monde. Mais justement, cette distinction n'est vraie que du phénomène et non de la chose en soi ; et c'est sur quoi repose l'existence d'une justice éternelle.<sup>383</sup>

Le diagnostic schopenhauerien sur la condition humaine est très dur. Mais il faut insister ici sur le fait que ce pessimisme qui retient souvent l'attention au détriment de

---

<sup>380</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.200.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> Traduction du passage en gras: *Die Weise wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung*; on ne confondra pas ici *aspect* avec l'emploi que fait Wittgenstein de ce terme dans sa seconde philosophie.

<sup>383</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p.444.

l'ensemble de sa pensée, et que l'on rattache à une aura romantique, ne doit pourtant sa force qu'à sa théorie de la représentation, et à la soumission de celle-ci à un *Principe de raison*, produit accessoire d'une volonté sans raison. On peut se référer ici au jugement que porte Clément Rosset sur la pensée et l'œuvre de Schopenhauer, qui admire en lui plutôt la puissance et l'efficacité d'une implacable philosophie de l'absurde. L'absurde ici est lié à la perception d'une contradiction apparente entre deux niveaux distincts : le plan phénoménal soumis au *Principe de raison suffisante*, et celui de la chose en soi. Le destin douloureux de l'homme, son impossible quête d'une vie heureuse est d'abord un problème lié à la conscience ou à l'oubli des frontières étroites et illusoire entre lesquelles sa vie lui devient compréhensible. Il est important ici de bien rapporter ce problème au sujet, afin d'éviter de lire cette contradiction comme une opposition réelle entre deux plans qui ne se rencontrent furtivement qu'au niveau de l'intellect. « Dire que le monde est absurde sous prétexte que la chose en soi présente des aspects qui contredisent ceux des phénomènes n'est pas recevable. L'absurde au sens du contradictoire serait effectif si et seulement si sur un même plan (celui des phénomènes ou, au contraire, celui de la chose en soi), une même réalité présentait des aspects contradictoires, ce qui n'est pas précisément le cas. La chose en soi telle que la saisit Schopenhauer ne contient aucune contradiction interne, prise en elle-même, pas plus qu'aucun phénomène du monde n'en contient, pris en lui-même. »<sup>384</sup> Ce sentiment douloureux d'absurdité qui rend la vie impossible appelle à chercher un remède, et Schopenhauer le trouve précisément dans le travail de la pensée qui fait le lien entre les représentations phénoménales et la volonté qui en est à l'origine. La quête philosophique du sens est la face thérapeutique d'une vision de l'existence humaine dont l'horizon se limite à la recherche incessante de la satisfaction de ses désirs, entrecoupée d'éclairs fugitifs de lucidité déconcertante.

C'est dans ces quelques lignes précédemment citées de Schopenhauer, où nous reconnaissons la description d'une expérience de modification de la perception de notre rapport au monde particulièrement angoissante, que nous identifions certains traits caractéristiques de l'expérience de la vision *sub specie aeternitatis*, et des angoisses qui y sont liées, telle que Wittgenstein a pu la connaître. Nous les détaillerons dans le chapitre suivant. Cependant, pour mieux comprendre Schopenhauer, et afin de respecter ses propres désirs, il

---

<sup>384</sup> C. BOURIAU, *Schopenhauer*, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, 2013, p.149 ; C. BOURIAU discute l'interprétation de C. ROSSET, en opposant sa lecture de Schopenhauer comme philosophe de l'absurde à celle de Schopenhauer philosophe du sens, défendue par M.-J. PERNIN, dans les pages 141 à 150 de son livre.

faut mentionner l'autre source importance de sa philosophie, à côté de Kant, et de Platon, et dont l'influence est particulièrement importante sur ce dont nous discutons :

Supposez un lecteur qui ait reçu le bienfait de la connaissance des Védas, de ce livre dont l'accès nous a été révélé par les *Upanishads* – [...] qui ait reçu les leçons de l'antique sagesse hindoue, et qui se les soit assimilées, alors il sera au plus haut point préparé à entendre ce que j'ai à lui enseigner.<sup>385</sup>

De ce point de vue, Wittgenstein n'était pas suffisamment équipé pour ne pas se sentir profondément dérouté par cet enseignement, et son esprit demeure trop profondément façonné par le monothéisme judéo-chrétien pour entrer aisément dans la perspective du *nirvana* védique ou bouddhique, au sens d'*extinction*, tel que Schopenhauer l'a compris. Mais il absorbe ces leçons, et on peut en mesurer l'impact dans les carnets et dans le *Tractatus*, lorsqu'il reprend l'idée maîtresse du sujet de la représentation, réduit à un point sans étendue. D'une part l'évanescence du sujet, et de l'autre la forme de la représentation maintenant assimilée à la forme logique, miroir du monde, attestent d'un effort réel pour surmonter le problème de la tension entre l'un et le multiple, que traduit l'opposition du complexe et du simple. Mais le *Tractatus* révèle aussi la difficulté pour son auteur à penser le principe d'individuation, et aboutit à la séparation stricte de deux domaines, celui des problèmes de la connaissance, et celui des problèmes de la vie. La tentative de résoudre ensemble ces problèmes conduit Wittgenstein à opérer la dissociation du moi en sujet connaissant (métaphysique) et sujet voulant (éthique), lesquels ont des rapports au monde irréductiblement différents.

Schopenhauer de son côté, a consacré les deux dernières parties du *Monde comme volonté et représentation* à ouvrir deux chemins de salut pour l'homme. Le premier est celui de la contemplation esthétique, le second, celui de la négation de la volonté. Ces deux chemins correspondent à deux types d'expérience de la conscience subjective, et nous analyserons en détail la première au début du chapitre suivant. Esquissons seulement ici le cœur de l'expérience esthétique, la contemplation intellectuelle pure, affranchie de la volonté. Il s'agit d'une contemplation affranchie du *Principe de raison*, qui se donne entièrement aux choses, en tant qu'elles sont de simples représentations, détachées des motifs :

C'est le moment où une seule et identique transformation fait de la chose particulière contemplée l'idée de son espèce, de l'individu connaissant, le pur sujet d'une connaissance affranchie de la volonté ; désormais sujet et objet échappent, en vertu de leur nouvelle qualité, au tourbillon du temps et des autres relations.[...] Heur et malheur sont évanouis, l'individu est oublié; nous ne sommes plus l'individu, nous sommes pur sujet connaissant ; nous sommes simplement l'œil unique du monde, cet œil qui appartient à tout être connaissant, mais qui ne peut, ailleurs que chez l'homme,

---

<sup>385</sup> A.S., *MVR*, préface de la première édition, p.5.

s'affranchir absolument de la volonté. [...] Cet asile, dans lequel nous échappons à toutes nos peines, est situé bien près de nous ; mais qui a la force de s'y maintenir longtemps ?<sup>386</sup>

En rapprochant ces deux dernières citations, deux caractéristiques se dégagent. L'une implique de ne plus se fier à l'aspect que les phénomènes prennent habituellement, de se laisser aller à accepter la perception de changements dans l'apparence des phénomènes, sans faire jouer le *nexus* de la recherche causale. L'autre caractéristique de cette contemplation affranchie de la servitude de la volonté, c'est qu'elle rend impossible une relation pratique aux phénomènes. Les envisager un instant sous l'angle de l'utilité qu'ils présentent signifierait retomber immédiatement dans la connaissance soumise au *Principe de raison*. Contemplation, passivité, et solitude absolue : c'est le remède provisoire, accessible aux artistes, aux philosophes, aux génies, à tous ceux chez qui le développement de l'intellect le permet.

Schopenhauer a admis l'irréfutabilité du solipsisme métaphysique, ou « égoïsme théorique ». Le laissant sur ses arrières, il ne peut s'en éloigner qu'en affirmant l'identité de tous les objets connus avec des phénomènes de volonté. Mais la voie qu'il propose pour échapper aux implications de cette identité sur la condition humaine, ne consiste-t-elle pas à fuir dans une attitude qui présente bien des symptômes solipsistes ! Schopenhauer a-t-il eu tort de ne pas s'approcher davantage de ce bastion imprenable sur ces arrières ? C'est l'avis de Wittgenstein, qui n'admettait pas cette dénégation facile. Il faut tenter de démêler les contours des réflexions de Wittgenstein sur ce problème, qui reflètent de prime abord la grande perplexité dans laquelle il a été plongé. On pourra même parler dans ce cas d'une certaine fascination, non pas tant pour une doctrine, que pour les tendances générales de l'esprit qui la sous-tendent, et qu'il cherche à déceler scrupuleusement, chez les autres, comme chez lui-même, selon une visée à la fois critique et thérapeutique.

## 2) La critique du sujet schopenhauerien de la connaissance dans le *Tractatus* et les *Carnets* : première approche du solipsisme

On peut revenir à présent sur la note citée au début de ce chapitre :

Il y a deux divinités: le monde et mon Je indépendant.  
Je suis heureux, ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal.  
Qui est heureux ne doit avoir aucune crainte. Pas même celle de la mort.  
Seul celui qui ne vit pas dans le temps mais dans le présent est heureux.  
Pour la vie dans le présent il n'est pas de mort.  
La mort n'est pas un événement de la vie. Elle n'est pas un fait du monde. (Cf. *Tr* 6.311)

---

<sup>386</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.253.



[...]

Pour vivre heureux il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* « être heureux ».

Je suis alors, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que « j'accomplis la volonté de Dieu ».

La crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise.<sup>387</sup>

Il nous semble difficilement contestable que la quasi-totalité des questions posées au cours de l'été 1916 par Wittgenstein aient été suscitées par Schopenhauer, en particulier concernant cette étrange nature du moi au double caractère de sujet connaissant et sujet voulant, miraculeusement identifiés l'un à l'autre. Il avait écrit deux jours auparavant dans ses carnets intimes :

Labeur colossal ces derniers mois. J'ai beaucoup réfléchi à toutes les choses possibles, mais sans jamais parvenir à établir un lien significatif avec mes raisonnements mathématiques.<sup>388</sup>

Et le 7 juillet, il note :

Mais ce lien sera établi ! ce qui ne peut se dire ne peut se dire !<sup>389</sup>

Wittgenstein cherche une connexion entre la solution de ses problèmes logico-mathématiques, et celle de ses problèmes existentiels. Allan Janik<sup>390</sup> l'interprète comme la quête d'une technique comparable à la méthode de représentation des tables de vérité, qu'il avait développée selon des axes suggérés par Frege dans les *Begriffsschriften*, une méthode limpide, infaillible et strictement mécanique pour déterminer le statut logique d'une proposition, on l'a vu précédemment. Il lui faut donc trouver une solution similaire au problème du sens de la vie, qui pourrait consister à faire disparaître ce problème simplement en vivant la vie elle-même. Toutefois, en y regardant de plus près, on le voit insister sur le fait qu'il doit établir, et non découvrir, le lien entre la logique et la vie. Comment pouvons-nous faire disparaître le problème de la vie ? Sa réponse est de l'ordre de la conviction : il doit exister une manière de vivre telle que ces problèmes existentiels ne se présentent plus à la première place. Cette investigation est donc en parfaite cohérence avec l'aspiration eudémonologique qui traverse les derniers *Aphorismes sur la Sagesse dans la vie* de Schopenhauer. La conception wittgensteinienne du bonheur est dépendante de la négation de la volonté, et pour le dire en termes schopenhaueriens, elle est compliquée par la nature insaisissable et abyssale du moi. Après la note wittgensteinienne du 8 juillet 1916, vient une réflexion développée sur les relations entre le Moi et le monde, dont quelques traits marquants

---

<sup>387</sup> L.W., CP, entrée du 8 juillet 1916.

<sup>388</sup> L.W., CS, entrée du 6 juillet 1916.

<sup>389</sup> L.W., CS, entrée du 7 juillet 1916.

<sup>390</sup> A. JANIK, *Assembling Reminders*, p. 119-120.

sont à retenir. Premièrement, il s'agit du Moi comme l'une des deux divinités, l'autre étant le monde. Deuxièmement, il s'agit de quelque chose de profondément mystérieux :

Le *Je*, le *Je*, voilà le profond mystère.<sup>391</sup>

Troisièmement, le moi est un problème philosophique dans la mesure où le monde est mon monde, expression schopenhauerienne par excellence (12 août 1916). En conséquence, le *Je* est comme détaché de l'histoire, il n'entretient qu'une relation contingente avec les développements temporels autour de lui :

Que m'importe l'Histoire ? Mon monde est le premier et le seul monde !<sup>392</sup>

Ces trois caractéristiques esquissent les contours d'une prise de position solipsiste par rapport au monde.

Schopenhauer n'est pas le seul à avoir attiré l'attention de Wittgenstein sur le solipsisme. Dès 1913, il a découvert les opinions de Russell sur cette question, ce dernier ayant observé que l'expérience personnelle d'un objet donné est quelque chose de plus que cet objet. Depuis, l'intérêt de Wittgenstein pour la façon dont le moi est corrélé au monde n'a cessé de s'accroître. Toutefois, pendant la première guerre mondiale, une transformation radicale est survenue dans son attitude, et Allan Janik<sup>393</sup> fait remarquer à juste titre que la façon dont Russell conçoit le problème de la relation entre le moi et le monde peut difficilement inspirer cette sorte « d'obsession des limites » présente dans les *Carnets*, et qui va caractériser toute sa philosophie future. Pears<sup>394</sup> impute cette transformation à l'influence de Schopenhauer qui a modifié la façon de penser de Wittgenstein sur ce sujet ainsi que l'intensité avec laquelle il s'attache à cette question. De façon générale, l'influence de Schopenhauer sur la question du solipsisme dans le *Tractatus* est sans aucun doute l'aspect de notre thème qui a été le plus discuté jusqu'à présent.<sup>395</sup> Certains auteurs, assez nombreux parmi les wittgensteiniens, soutiennent que Wittgenstein a évité le solipsisme au profit du réalisme.<sup>396</sup> Nous entrerons ici dans le débat pour tenter de réfuter ces affirmations. La compréhension du rôle de la volonté est aussi déterminante pour cette discussion. C'est avec elle que l'on saisit le glissement qui s'opère par rapport à Schopenhauer, et Glock<sup>397</sup> y voit les germes de la pensée future de Wittgenstein concernant l'intentionnalité.

---

<sup>391</sup> L.W., *CP*, entrée du 5 août 1916.

<sup>392</sup> L.W., *CP*, entrée du 2 septembre 1916.

<sup>393</sup> A. JANIK, *Assembling Reminders*, p.84 et note 60 p.232.

<sup>394</sup> D. PEARS, *The false prison*, p.5.

<sup>395</sup> Cf. l'état des recherches au chapitre précédent.

<sup>396</sup> Cf. P.-P. SIMPSON, « Schopenhauer and Wittgenstein on self and object », *Schopenhauer Studien* 6, 1996.

<sup>397</sup> H.-J., GLOCK, 'Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will', p.449-455.

La thèse à laquelle nous souhaiterions apporter quelques arguments fera déjà sienne celle de Glock, concernant le développement d'une forme de solipsisme transcendantal, suscitée par la pensée de Schopenhauer. Cela présuppose aussi de ne pas contester toute trace de la filiation transcendantale néo-kantienne de Wittgenstein, étudiée précédemment. On verra d'autre part que la discussion sur le solipsisme, éclairée par l'héritage schopenhauerien, fait le lien entre les deux parties du *Tractatus* que certains cherchent parfois à séparer, avec d'un côté l'exposé sur la logique et le langage, et de l'autre les pensées plus déconcertantes sur la vie, l'éthique, le mystique ; cette dernière partie est souvent laissée de côté comme présentant un faible intérêt philosophique, et une empreinte trop visible de la pensée de Schopenhauer, ces deux considérations allant de pair. On soulignera également que les aspects étranges du *Tractatus* qui sont restés incompréhensibles à Russell et à Frege sont dus précisément à la tentative wittgensteinienne de manifester ce que le solipsisme veut exprimer, et *de facto* à la nature auto-réfutante du solipsisme. En définitive, notre propos n'est pas simplement de repérer des traces de quasi-solipsisme schopenhauerien dans le *Tractatus*, mais de soutenir que le projet d'ensemble du traité ne peut pas être compris dans sa cohérence sans prendre en compte la réaction de Wittgenstein aux thèses schopenhaueriennes ci-dessus résumées, et, en outre, que le travail ainsi amorcé à cette période conduit de façon continue jusqu'au cœur des pensées les plus achevées de Wittgenstein.

Notons déjà que l'intérêt de Wittgenstein pour l'idéalisme à proprement parler va perdurer un certain temps: il est très fort dans la période du *Tractatus*, et il en subsistera encore des traces dans ses écrits au début des années Trente. Cela n'entre pas nécessairement en conflit avec la déclaration rapportée par Von Wright<sup>398</sup>, au sujet du réalisme conceptuel de Frege qui l'aurait conduit à abandonner ses premières vues idéalistes. Wittgenstein avait déjà étudié en profondeur les écrits de Frege au cours de ses années de Cambridge précédant la guerre, or l'idéalisme est bien présent dans les carnets et le *Tractatus*. Cette coexistence sur la même période de traits frégréens et d'attitudes schopenhaueriennes s'explique si l'on retient pour l'étude de la philosophie de Wittgenstein un usage particulier du concept « d'influence », comme nous l'avons préconisé dans le premier chapitre de notre étude, en suivant A. Janik. En revanche, cela n'incite pas outre mesure à décrire l'évolution de Wittgenstein comme un basculement de l'idéalisme dans le réalisme, passant par la correction de l'analyse schopenhauerienne. Etudions à cet effet les propositions 5.6 à 5.641 du *Tractatus*, qui traitent

---

<sup>398</sup> G.-H. VON WRIGHT, 'A Biographical Sketch', in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, 1984.

directement du solipsisme. Ces propositions concluent le chapitre 5, sur l'analyse des fonctions de vérité. Elles précèdent le chapitre 6, sur la forme générale de la proposition, qui inclue dans ses sous-propositions les réflexions sur la nature transcendantale de la logique et le caractère tautologique de ses propositions, et s'achève sur les considérations au sujet de la nature transcendantale de l'éthique, de l'esthétique, du mystique, et enfin sur l'ultime consigne de silence de la proposition 7. Au cœur de ce passage, la proposition suivante retient l'attention :

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

Car ce que le solipsisme veut *signifier* est tout à fait correct, seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre.<sup>399</sup>

La distinction entre ce qui se laisse dire et ce qui se montre domine l'analyse des propositions de la logique au chapitre 6. Il semble naturel de penser que la discussion sur le solipsisme se veut une préparation de cette analyse et une clef de lecture. Nous rencontrons enfin à la suite de la proposition 6.3, sur la nécessité de la logique, la discussion critique sur les autres formes du *Principe de raison* ou de causalité (*Satz von Grunde*) en termes kantien et schopenhauerien. Enfin, la question éthique et le problème de la volonté surgissent à la suite de la proposition 6.4, sur l'équivalence de toutes les propositions. Si le but principal de ce traité est bien, comme l'indique l'auteur en avant-propos, de tracer une frontière à l'expression de la pensée, en exhibant la forme générale de toute proposition, c'est donc que la distinction entre ce qui se laisse dire et ce qui se montre est le point culminant de l'ouvrage. Or, la pertinence de cette distinction est liée ici par Wittgenstein à la justesse de ce que le solipsisme veut dire. Nous pensons que ce lien a été perçu au cours de la confrontation avec Schopenhauer.

L'idéalisme schopenhauerien identifie le monde avec notre expérience du monde, notre représentation (*Vorstellung*) mentale de lui. C'est la première phrase de l'ouvrage principal de Schopenhauer, reprise sous forme synthétique par Wittgenstein dans ses carnets préparatoires, le 17 octobre 1916 :

De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde.

Dans le *Tractatus*, il utilise aussi le mot « vie » pour désigner, non seulement la vie physiologique ou psychologique, mais une plus vaste expérience personnelle du monde, qui est identifiée avec le monde en *Tr 5.521*, et auparavant dans la note du 24 juillet 1916, toujours dans les carnets préparatoires :

---

<sup>399</sup> L.W., *Tr 5.62* : „Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nun läßt er sich nicht *sagen*, sondern er zeigt sich.“

Le monde et la vie ne font qu'un.

Il découle de cette identification la chose suivante : sans un sujet qui en fait l'expérience, il n'y a pas de monde et pas de vie. Nous avons vu précédemment de quelle manière le sujet supporte le monde pour Schopenhauer. Le jeune Wittgenstein est d'accord avec lui, le sujet est un présupposé de l'existence du monde :

De même que le sujet n'est point une partie du monde, mais un présupposé de son existence, de même le bien et le mal sont des prédicats du sujet, non des propriétés du monde.<sup>400</sup>

Wittgenstein souligne dans la foulée de cette remarque l'opacité du sujet dont l'essence est tout à fait voilée. Dans la même note du 2 août 1916, il avoue aussi l'obscurité de ses propres propositions sur ce point, qui le plonge dans une grande perplexité. En concevant la représentation à la manière de Schopenhauer, il apparaît une distinction fondamentale, celle du sujet et de l'objet, qui distingue le premier du monde, en le plaçant en quelque sorte en opposition et à l'extérieur de lui, bien qu'en totale dépendance de lui. Schopenhauer avait pris conscience de cela, épistémiquement, en définissant le sujet comme inconnaissable par principe. Il utilisait la métaphore de l'œil qui ne peut se voir lui-même. A vrai dire, il l'a utilisée à différentes reprises dans son œuvre, et elle présente un intérêt pour lui qui va bien au-delà de l'image spatiale. Il est important ici de citer l'une de ses occurrences les plus célèbres, avec les lignes qui la précèdent :

Selon la manière dont je comprends ce mot « moi », je puis dire : « La mort est ma fin absolue », mais également : « Je ne suis qu'une partie infiniment petite du monde ; de même ma forme personnelle n'est qu'une parcelle de mon être véritable. » Mais le moi, voilà le point noir de la conscience, tout ainsi que dans le tissu de la rétine c'est précisément le point d'insertion du nerf optique qui est aveugle, que la substance même du cerveau est d'une complète insensibilité, que le corps du soleil est sombre, et que l'œil enfin, qui voit tout, est incapable de se voir lui-même.<sup>401</sup>

Dans cet extrait du chapitre intitulé « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi », Schopenhauer identifie dans ce point noir de la conscience le lieu obscur d'où jaillit la peur de la mort et du néant. Ce point obscur est aussi le lieu d'où jaillit la lumière de la connaissance du monde : conscience troublée de la mort, crainte et conscience voilée du sujet sont liées, ainsi que la connaissance objective et la compréhension du monde et de ce qu'il contient. La métaphore de l'œil et de son champ de vision a plusieurs niveaux de lecture, et Wittgenstein continuera à s'en servir jusque dans ses écrits plus tardifs.<sup>402</sup> Dans le *Tractatus*, il la reprend de façon similaire et la combine avec

---

<sup>400</sup> L.W., *CP*, entrée du 2 août 1916 ; „Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind Gut und Böse Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften der Welt.“

<sup>401</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre IV, p.1237.

<sup>402</sup> Cf. par exemple *CBB*, p.131.

l'image spatiale du sujet situé en dehors du monde de l'expérience (comme l'œil en dehors du champ visuel) :

*Tr 5.633* – Où, *dans* le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ?  
Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu *ne le vois pas*.

Et rien, *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un œil.<sup>403</sup>

Cet usage de la métaphore vient à l'appui de la proposition précédente :

*Tr 5. 631* –Le sujet pensant, représentant, n'existe pas.<sup>404</sup>

Ainsi, bien que nous sachions *a priori* que nous avons un sujet – c'est une vérité logique que sans sujet il ne pourrait y avoir d'expérience – ce sujet ne peut être rencontré dans l'expérience. Ou encore, nous pouvons résumer cette position ainsi : toute la réalité de l'expérience qu'une personne peut **faire**, aussi indéniable soit-elle, n'induit pas l'existence de soi que cette personne **est**. Ce n'est pas un objet qui pourrait se tenir dans une relation de possession à ses propres expériences :

Le Je n'est pas un objet.<sup>405</sup>

Wittgenstein reprendra cette idée plus tard, dans le cadre de réflexions plus abouties encore sur le solipsisme :

L'idée d'une personne n'entre pas dans la description de celle-ci, pas plus qu'un œil physique n'entre dans la description de ce qui est vu.<sup>406</sup>

Dans le *Tractatus*, la formulation est plus sèche, mais l'essentiel du projet est déjà là, toujours en *Tr 5.631* :

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

Dès lors, le sujet doit être identifié avec ses expériences, ce qui donne une proposition à la tonalité résolument solipsiste en *Tr 5.63* :

Je suis mon monde. (Le Microcosme)

A l'inverse, le sujet peut être regardé comme une frontière extérieure du monde :

---

<sup>403</sup> „Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?

Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts am Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge wird.“

<sup>404</sup> Nous donnons une autre traduction que celle de l'édition *tel* qui est trop éloignée de l'original : **Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation.**

<sup>405</sup> L.W., *CP*, entrée du 7 août 1916.

<sup>406</sup> Rapporté par G.E. MOORE, dans « Les cours de Wittgenstein en 1930-1933 », in *Philosophica I*, TER, 1997, p.121.

*Tr* 5.632 - Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde.

La caractérisation du 'sujet métaphysique' par Wittgenstein oscille donc entre ces deux métaphores de l'indicible, strictement parlant. Nulle part dans le monde, ni dans le domaine physique ni dans le domaine mental, je ne rencontre un sujet métaphysique. En fait, ce n'est pas simplement une donnée empirique que le sujet n'est pas repérable dans le monde, il ne pourrait pas en être autrement. Que toute expérience dépende d'un sujet est une vérité *a priori*, mais une vérité *a priori*, en tant que telle, ne peut jamais être apprise par l'expérience. Après un croquis du champ visuel présenté comme faux, car incluant l'œil dans son espace, Wittgenstein ajoute :

*Tr* 5.634 - Ce qui dépend de ceci, à savoir qu'aucune partie de notre expérience n'est en même temps *a priori*.

La proposition *Tr* 5.631 reflétant la conception du sujet métaphysique, ou du sujet de la représentation, par le jeune Wittgenstein, sonne dans une tonalité schopenhauerienne. En posant le *credo* solipsiste de *Tr* 5.63, il semble outrepasser la ligne de défense établie par son prédécesseur. Il aurait pu envisager par exemple que le *Je*, en tant que sujet, existât, puisqu'il est un présupposé de l'existence du monde, mais pas de la même façon que les objets de l'expérience. Or, ici, rien ne vient parler en faveur d'autre chose que le monde dont on fait l'expérience. Tout ce qui excède cette expérience s'évanouit dans l'irréalité, hors du monde. C'est bien ici un trait caractéristique de l'expérience solipsiste que Wittgenstein est en train de décrire, et dont il tire les conclusions ultimes. Le solipsisme rigoureux, en toute logique et cohérence avec lui-même, ne peut pas tenir pour acquis l'existence du soi, ni d'ailleurs celle d'autres sujets pensants, mais uniquement de ce qui tombe sous son champ de vision, sous peine de se contredire. Cette conclusion rejoint bien la proposition dont la formulation paradoxale suscite toujours beaucoup de commentaires :

*Tr* 5.64 - On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le *je* du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée.

Un grand nombre de lecteurs du *Tractatus* ont refusé de croire que Wittgenstein avait réellement soutenu une telle doctrine. Ils interprètent ses propositions comme une mise en garde contre une tentation, clairement identifiée comme une erreur. Nous pouvons mentionner ici par exemple Max Black<sup>407</sup> ou David Pears<sup>408</sup> pour les wittgensteiniens. Mais, loin

---

<sup>407</sup> M. BLACK, *op. cit.*, p.309.

<sup>408</sup> D. PEARS, *op. cit.* p.188: "Nor, of course, is the early Wittgenstein an idealist. He introduces idealism in the *Notebooks* merely as a philosophical theory produced, like solipsism, by letting the subject float free of any physical attachment. This, of course, is only one of idealism's many aspects, and he supplies its aetiology

d'annoncer un tournant réaliste dans la pensée de Wittgenstein, cette proposition invite au contraire à se pencher plus avant sur l'intérêt manifesté pour le solipsisme, en s'attachant en détail aux transformations qu'il impose au sujet schopenhauerien de la représentation.

Chez Schopenhauer, le sujet de la connaissance était porteur du monde comme représentation, mais il était individué en raison du rapport nécessaire au corps du sujet connaissant.<sup>409</sup> L'abandon de la position particulière du corps humain, en particulier de « mon corps », conduit Wittgenstein à dire qu'il n'y a pas de sujet pensant et représentant, qu'il n'est à coup sûr qu'une vaine illusion.<sup>410</sup> Les deux qualifications du sujet (*vorstellend, denkend*) ainsi nié ne sont pas synonymes – le sujet représentant est le sujet voyant, entendant, touchant, goûtant et sentant ; le sujet pensant est le sujet jugeant. En détachant l'image logique des représentations intuitives (*Vorstellungen*), Wittgenstein n'a en aucun cas tenté de nier que le donné primaire nous vient de la perception des sens : au contraire, justement, le monde ainsi donné est « mon monde ». Simplement, la teneur qualitative des perceptions des sens ne peut pas être exprimée directement. Elle ne peut qu'être signifiée par les moyens de présentation conférant seuls à l'expérience son objectivité.

L'ineffabilité de tout contenu qualitatif des perceptions sensibles est une conséquence de la thèse de Wittgenstein sur l'image logique du monde et – on l'a vu – inspirée de Hertz. Car la théorie générale de la re-présentation (*Darstellung*) que cette thèse implique dit que ce qui peut être reproduit, pensé et dit, ne peut l'être qu'en tant que structure et au moyen de structures.<sup>411</sup> Ainsi, même si le nom « représente » l'objet, les noms ne peuvent signifier quelque chose que **dans** la proposition. Les noms sont comme des points, sans étendue, seules les propositions sont étendues, comme des flèches, et ont donc un sens.<sup>412</sup> De même, le sujet représentant n'est qu'un point, un élément qualitativement affecté de l'expérience, parmi d'autres, uniquement saisissable dans la manifestation du processus de pensée complexe au moyen de la description propositionnelle. Le sujet pensant n'existe pas non plus pour la même raison – il n'est pas quelque chose d'unifié, mais un complexe de faits mentaux (*Gedankentatsachen*). Wittgenstein conçoit l'acte de penser (l'expression au sens de processus n'apparaît que deux fois dans le *Tractatus*, en 3.11b et 4.01b) comme un processus d'objectivation du réel, au moyen des structures du calcul des fonctions de vérité. Il ne reste

---

because it's a continuation of the etiology of solipsism, and in this case too it would be a gratuitous mistake to suppose that he subscribed to the theory. He is, of course, a realist, as he implies in 5.64.”

<sup>409</sup> Cf. A.S., *QR*, B, §22.

<sup>410</sup> Cf. L.W., *Tr* 5.631 et *CP* du 5 août 1916.

<sup>411</sup> L.W., *Tr* 2.15.

<sup>412</sup> L.W., *Tr* 3.144.



donc – puisque toute expérience est monde et n’a pas besoin du sujet<sup>413</sup> – que le sujet métaphysique, comme point sans étendue, point de référence de l’unique (re)-présentation du monde à travers le langage.<sup>414</sup> Mais il faut bien maintenant que ce point entre en philosophie, en même temps que Wittgenstein, par le fait « que le monde est mon monde ». <sup>415</sup> Notons toutefois que son entrée est discrète, compte tenu de la place restreinte qui lui est laissée :

Le *Je* philosophique n’est ni l’être humain, ni le corps humain, ni l’âme humaine dont s’occupe la psychologie, mais c’est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde.<sup>416</sup>

Mais ce *Je* philosophique étrange est doté d’une faculté surprenante : la capacité de s’étendre aux dimensions du miroir logique reflétant le monde. Nous rencontrons cette métaphore du miroir d’abord chez Schopenhauer, en lien avec l’expérience esthétique. Lorsque l’on s’élève, par la force de l’intelligence, renonçant à considérer les choses de la façon vulgaire, à la lumière du *Principe de raison*, oubliant son individu, sa volonté,

on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l’objet, de telle façon que tout se passe comme si l’objet existait seul, sans personne qui le perçoive.<sup>417</sup>

L’image du monde que la connaissance esthétique renvoie serait dans cette mesure « Image réfléchie » d’un miroir, qui doit être la totalité du monde concret comme manifestation de la volonté :

Alors ce qui est ainsi connu, ce n’est plus la chose particulière, c’est l’idée, la forme éternelle, l’objectivité immédiate de la volonté.<sup>418</sup>

Wittgenstein utilise d’abord cette métaphore lorsqu’il demande :

Comment la logique, qui embrasse toute chose et reflète le monde, peut-elle avoir recours à des manipulations et à des instruments si particuliers ? Simplement parce qu’ils se relient tous dans un réseau infiniment fin, dans le grand miroir.<sup>419</sup>

Ici la logique elle-même est désignée comme miroir, mais Wittgenstein précise plus tard, lorsqu’il conclut son explication de la logique sous la proposition 6.13 déjà citée :

La logique n’est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendantale.

On trouve aussi une autre occurrence du terme *Spiegelbild*, (*image-miroir*) dans les *Carnets*, à l’entrée du 6 mars 1915 :

---

<sup>413</sup> L.W., *CP*, entrée du 9 novembre 1916.

<sup>414</sup> L.W., *Tr* 5.64.

<sup>415</sup> L.W., *Tr* 5.641 b.

<sup>416</sup> L.W., *Tr* 5.641 c.

<sup>417</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.231.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> L.W., *Tr* 5.511.

Les problèmes de la négation, de la disjonction, du vrai et du faux, ne sont que des reflets du grand problème unique, dans les miroirs diversement placés, grands et petits, de la philosophie.

On a vu comment Wittgenstein avait identifié la forme logique à la forme de la réalité (*Wirklichkeit*), et la logique à une image réfléchie du monde. Or toute image suppose une instance susceptible de la capter, et donc, en dernier recours, le miroir logico-philosophique n'est autre que le sujet métaphysique. En tant que tel il est en effet objectivement l'unique point de référence de la représentation (*Darstellung*) du monde à travers le langage ; il n'est donc ni un sujet représentant (*vorstellendes*) affecté passivement, ni un sujet actif pensant (*denkendes*), construisant la représentation, au sens du travail de l'entendement schopenhauerien.

Schopenhauer avait caractérisé son sujet de la connaissance esthétique comme sujet de la connaissance pure, sans volonté, sans douleur, intemporel :

A ce degré, par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps.<sup>420</sup>

Le sujet métaphysique de Wittgenstein est, pour ainsi dire, le résultat de la transposition du sujet schopenhauerien de la connaissance esthétique dans le contexte de la représentation logico-philosophique du monde. Il sera étudié sous cet angle au chapitre suivant, pour achever la démonstration de sa nature solipsiste. Mais voici déjà d'autres arguments à l'appui de cette thèse. Nous avons en effet proposé une première justification évidente, en citant la proposition *Tr* 5.62, où le solipsisme est implicitement appelé « une vérité », et explicitement décrit comme quelque chose d'« entièrement correct » et qui se « montre lui-même ». Peut-on vraiment traiter cette affirmation comme une quantité négligeable ? Considérons la proposition suivante :

*Tr* 6.431 – Ainsi, dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse.

Cette affirmation ne serait pas assumée par Schopenhauer. Pour un idéalisme non solipsiste, il faut tenir en même temps que le monde continue à exister dans l'esprit des autres personnes. C'est le point d'insistance de Schopenhauer dans le texte donné en annexe à ce travail, intitulé « Le miracle de la tête de chou ».<sup>421</sup> Mais il existe encore une autre raison digne d'intérêt : le fait que, selon les critères mêmes du *Tractatus*, toute formulation du solipsisme doit être écartée comme non-sens n'empêche pas, pour Wittgenstein, la doctrine d'être vraie – en

---

<sup>420</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.231.

<sup>421</sup> Cf. Annexe 1.

accord avec la propre situation de l'auteur lui-même dans tout le *Tractatus* selon la proposition déjà citée :

*Tr* 6.54. - Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées.

Ses propositions sont des non-sens, mais il livre en même temps dans la préface sa conviction de la vérité des pensées qu'elles expriment :

Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive.<sup>422</sup>

Cela vient du fait que l'auteur du *Tractatus* a donné un critère extrêmement restrictif de sens, en accord avec lequel seules les propositions contingentes et empiriques sont pleines de sens, et non les vérités nécessaires de la logique et de la philosophie. Enfin, une dernière raison est apportée par les écrits et les lectures de Wittgenstein après 1929, qui donnent des preuves en abondance de la manière convaincante selon laquelle le solipsisme lui est apparu, et des difficultés qu'il a rencontrées pour se libérer lui-même de son emprise. En décembre 1929, il considère encore le solipsisme comme une vérité indicible :

Cette proposition: seule l'expérience présente a de la réalité, semble contenir l'ultime conséquence du solipsisme. Et en un certain sens, il en est bien ainsi; seulement elle en dit tout aussi peu que le solipsisme. Car ce qui constitue l'essence du monde ne se laisse précisément pas dire.<sup>423</sup>

Même plus tard, ayant reconnu dans le solipsisme la forme exemplaire de la maladie philosophique, il ne se laissera pas aller à le considérer comme une erreur triviale. La ténacité avec laquelle il a poursuivi cette discussion au cours des années montre clairement que pour lui, surmonter ses inclinations solipsistes constituait un très grand défi philosophique.

### 3) La critique de la volonté schopenhauerienne dans les *Carnets* : seconde approche du solipsisme

La discussion de Wittgenstein avec la grande thèse de Schopenhauer commence par cette entrée du 11 juin 1916, qui se déploie comme une curieuse profession de foi sous les auspices de la recherche éthique d'un sens de la vie :

Que sais-je de Dieu et du but de la vie ?  
Je sais que le monde existe.  
Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel.

---

<sup>422</sup> L.W., Avant-propos au *Tractatus*, p.32.

<sup>423</sup> Manuscrit non publié, numéroté selon le catalogue de Von Wright, et réimprimé dans : *Philosophical occasions, 1912-1951*, 1993, pp.480-510, traduction personnelle : 'Jener Satz, daß nur die gegenwärtige Erfahrung Realität hat scheint die letzte Konsequenz des Solipsismus zu enthalten. Und in einem Sinne ist das auch so; nur kann er ebensowenig sagen, wie der Solipsismus. — Denn was zum Wesen der Welt gehört läßt sich eben nicht sagen.'

Qu'il y a quelque chose en lui de problématique,  
que nous appelons son sens.  
Que ce sens ne lui est pas intérieur mais extérieur.  
Que la vie est le monde.  
Que ma volonté pénètre le monde.  
Que ma volonté est bonne ou mauvaise.  
Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde.  
Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde,  
nous pouvons lui donner le nom de Dieu.  
Et lui associer la métaphore d'un Dieu père.  
La prière est la pensée du sens de la vie.  
Je ne puis plier les événements du monde à ma volonté, mais je suis au contraire totalement impuissant. Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements.

Le premier point d'ancrage schopenhauerien de cette note est lié au nouvel emploi de la métaphore de l'œil qui se tient dans le champ de vision. Parce que je (le sujet) suis dans ce rapport au monde, ma vie – c'est-à-dire les expériences que je fais – est elle-même le monde. Le monde est ma représentation, et ma volonté pénètre le monde. Puis le texte passe à la problématique éthique du sens de la vie que l'on pourrait appeler Dieu. Mais, dans ce contexte, est aussitôt formulée la thèse qui paraît en contradiction avec la précédente: celle de l'indépendance de la volonté par rapport au monde. Reportons-nous directement à la note du 17 octobre 1916 :

Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde.  
Mais cette volonté est, en un sens supérieur, ma volonté.

« En ce sens » fait allusion au cheminement de la pensée de Wittgenstein, esquissée dans la note précédente du 15 octobre 1916, note qui sera reprise sous une forme légèrement modifiée en *Tr* 5.64. De l'idéalisme au réalisme, nous l'avons vu, il existe une connexion, et celle-ci passe par le solipsisme :

La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi seul ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde ; d'un côté il ne reste donc rien, de l'autre, le monde en tant qu'être unique. Ainsi, l'idéalisme rigoureusement développé conduit au réalisme.

En suivant cette connexion, Wittgenstein outrepassé cette fois dans l'autre sens la thèse de Schopenhauer. Il semble se tenir ainsi dans une position paradoxale, avec d'un côté l'indépendance de la volonté par rapport au monde, et de l'autre l'identité de sa volonté avec la volonté du monde. Le point de basculement, ou d'équilibre instable entre ces deux positions, permettant de les embrasser d'un point de vue unique, coïncide avec l'attitude du solipsisme rigoureux.

Les deux derniers paragraphes de la note du 11 juin 1916 ont fait le constat de l'impuissance de la volonté devant les événements du monde :

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

Je ne puis me rendre indépendant du monde – et donc en un certain sens le dominer – qu'en renonçant à influencer sur les événements.

Ils s'achèvent sur la conclusion éthique que la volonté doit se rendre indépendante du monde en renonçant à « influencer les événements », ou, serait-on tenté de dire avec Schopenhauer, en se renonçant elle-même. L'entrée suivante du carnet, en date du 5 juillet 1916, livre des informations déterminantes :

Même si tout ce que nous désirons se trouvait réalisé, ce ne serait pourtant, pour ainsi dire, qu'une grâce du Destin, car aucune connexion logique n'existe entre le vouloir et le monde, qui garantirait ce succès, et la connexion physique supposée, nous ne pouvons assurément pas la vouloir.

Ce début de note sera repris en *Tr* 6.373-374. La proposition suivante du *Tractatus* permet d'éclairer ce passage des carnets :

*Tr* 6.375 - De même qu'il n'est de nécessité que *logique*, de même il n'est d'impossibilité que *logique*.

La dépendance de la volonté et du monde relève d'une impossibilité logique, car il n'en existe pas d'autre sorte. Nous savons en effet que, des quatre formes du *Principe de raison suffisante*, seule la dernière<sup>424</sup> a été conservée par Wittgenstein. Il n'a voulu retenir que le lien de nécessité entre les « représentations tirées de représentations » (*Darstellungen*), et non ceux qui s'établissent avec les représentations intuitives (*Vorstellungen*). La possibilité ou l'impossibilité de la dépendance entre la volonté et le monde ne peut donc se jouer pour lui qu'à ce niveau secondaire. C'est pourquoi il en tire aussitôt les conséquences sur la façon dont la volonté éthique qui est indépendante du monde et impuissante peut cependant avoir un effet sur le monde. Nous lisons la suite de la note du 5 juillet 1916 :

Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde, et non sur les faits ; sur ce qui ne peut être représenté par le langage, mais seulement montré dans le langage.

La volonté ne peut changer que les frontières du monde, affirmation qui sera reprise en *Tr* 6.43. La question qui se pose immédiatement face à la solution qui se profile ainsi au

---

<sup>424</sup> La notion d'ordre renvoie ici au classement systématique donné par Schopenhauer dans sa dissertation inaugurale en *QR*, A, §22 : « L'ordre systématique dans lequel les catégories de raisons devraient se suivre est le suivant. D'abord le principe de raison d'être et, en premier lieu son application au temps [...], comme étant l'archétype de tout ce qui est fini. Après avoir aussi exposé la raison d'être dans l'espace, il faudrait établir la loi de causalité, puis celle de motivation et, tout à la fin, le principe de raison suffisante de connaissance ; car tous les autres se rapportent à des représentations immédiates, tandis que ce dernier se rapporte à des représentations tirées de représentations. »

problème de la volonté est : comment la volonté doit-elle être pensée (autrement que chez Schopenhauer) si, malgré son indépendance du monde, elle peut avoir un effet sur lui en modifiant ces limites ? La fin de la note, reprise partiellement en *Tr* 6.43 ouvre une piste :

En bref, le monde doit alors devenir totalement autre.  
Il doit, pour ainsi dire, croître ou décroître dans son ensemble. Comme par l'acquisition ou la perte d'un sens.

Comme la seule marge de manœuvre possible réside maintenant dans la capacité à représenter nos représentations, nous pouvons induire que ces changements du monde, sa croissance ou sa décroissance sont indexés sur les modifications du regard que l'on pose sur lui. La volonté pourrait donc être comprise comme une prise de position interprétant le monde dans sa globalité, comme une instance de ce que Wittgenstein expliquera plus tard par l'expression « voir comme ». <sup>425</sup> Cette comparaison sera développée dans les chapitres suivants. Revenons maintenant au point de départ de la thèse principale de Schopenhauer, afin de mieux saisir l'enjeu de cette note.

Wittgenstein revient sur cette question de l'acquisition du sens, avant la fin de ses carnets, entre le 9 octobre 1916 et le 21 novembre 1916. De l'avis de P. Griffiths <sup>426</sup>, il prend déjà très au sérieux à cette période, la notion schopenhauerienne du « Monde en tant que volonté » :

Les choses acquièrent de la « signification » par leur relation avec ma volonté. <sup>427</sup>

Comment les choses acquièrent-elles leur signification ? Parce que, dit Schopenhauer, en étant attentif à la nature « intérieure » de mon corps, je suis attentif à ma volonté ; je deviens immédiatement attentif - et non médiatement – à la nature d'un objet dans le monde, à savoir mon propre corps, au moyen de ma volonté, en tant qu'il en est l'expression. Je vois à partir de là toutes les choses dans le monde comme expression de la volonté, et de là je deviens attentif à la nature intérieure du monde dans sa totalité, non plus seulement de mon propre corps. Mais quelle est la connexion entre ma volonté et mon corps ? Je suis attentif à mon corps et à ses mouvements non seulement en tant qu'un objet parmi les autres, mais comme l'expression de ma volonté individuelle ; et c'est à travers cela que j'apprends la causalité de motivation, qui est la même forme de causalité que j'apprends seulement médiatement

---

<sup>425</sup> Cf. L.W., *RP*, II, xi.

<sup>426</sup> P. GRIFFITHS, "Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics", in G. Vesey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, London, Macmillan, 1974, pp. 96-116.

<sup>427</sup> L.W., *CP*, entrée du 15 octobre 1916.

quand j'observe de l'extérieur les autres animaux.<sup>428</sup> Mais ce type de prise de conscience n'est pas adéquatement représenté par les concepts abstraits. Elle m'est donnée « intuitivement » par un sentiment. Pour cette raison, la physionomie ne peut pas faire plus que brosser quelques règles générales<sup>429</sup>, tandis que la signification du visage comme du reste du corps n'est que ressentie ; mes dents expriment mon désir caractéristique de mordre, mes mains celui de saisir et manipuler, etc. Telle est la discussion reprise par Wittgenstein dans les *Carnets* en ce mois d'octobre 1916 :

Un point de vue : de même que je puis inférer mon esprit (mon caractère, ma volonté) de ma physionomie, de même je puis inférer de la physionomie de chaque chose son esprit (sa volonté).

Mais puis-je inférer mon esprit de ma physionomie ?

La liaison n'est-elle pas purement empirique ?

Mon corps exprime-t-il vraiment quelque chose ?

Un mauvais visage est-il mauvais en soi, ou simplement parce qu'il est empiriquement associé à une mauvaise humeur ?

Mais il est clair que le lien causal n'est aucunement un lien.<sup>430</sup>

L'interrogation de Wittgenstein a la forme suivante : mon corps exprime-t-il quelque chose ? Seulement s'il y a une relation nécessaire entre mon esprit et mon corps, telle que la relation entre « p » et p. Il considère ensuite un exemple particulier, celui du visage en colère. Est-il en colère par lui-même, ou seulement parce qu'il est relié empiriquement à un mauvais tempérament ? Si une telle relation existait, elle devrait être empirique, car mon corps fait partie du monde, et le monde est indépendant de ma volonté. Wittgenstein continue ainsi :

Est-il donc vrai que mon caractère, selon la conception psychophysique, ne s'exprime que dans la structure de mon corps ou de mon cerveau, et non dans celle du reste du monde ? Il y a là un point très remarquable.

Ce parallélisme a donc lieu, à proprement parler, entre mon esprit, c'est-à-dire l'esprit, et le monde.

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

A vrai dire, la question se pose maintenant de savoir pourquoi j'ai donné au serpent précisément cet esprit.

Et la réponse ne peut être donnée que par le parallélisme psychophysique. Si je ressemblais extérieurement au serpent et agissais comme lui, c'est bien ainsi que je serais.

Il en est de même pour l'éléphant, la mouche, la guêpe.

Mais on peut se demander, derechef, si mon corps n'est pas justement ici sur le même plan que celui du serpent et de la guêpe (il l'est sûrement), de sorte que je n'ai pas eu à inférer du corps de la guêpe au mien ni de mon corps à celui de la guêpe.

Est-ce la solution de l'énigme posée par l'éternelle croyance de l'homme en un esprit commun à l'ensemble du monde ?

Il serait alors, sans doute, également commun aux choses inanimées.<sup>431</sup>

---

<sup>428</sup> Il s'agit donc de la causalité vue de l'intérieur, exposée au début de ce chapitre.

<sup>429</sup> A.S., *MVR*, livre II, §57.

<sup>430</sup> Cf. aussi *Tr* 5.136.

<sup>431</sup> L.W., *CP*, il s'agit toujours de l'entrée du 15 octobre 1916.

La position de Schopenhauer impliquerait que je peux inférer du serpent jusqu'à un esprit individuel ; de l'éléphant, de la mouche, de la guêpe, jusqu'aux autres ; mais on ne peut pas le faire. On ne peut faire aucune inférence de ce type ; on ne peut penser, comme le fait Schopenhauer, que la volonté est différenciée à travers le monde selon la multiplicité des formes référées aux idées platoniciennes ; on peut seulement penser que le monde dans sa totalité est relié à la volonté dans sa globalité, mais bien sûr de façon tout à fait mystérieuse. D'où l'idée d'un esprit commun à tout le monde, aux étants animés comme aux inanimés. Mais de fait toutes les choses sont à égalité, et aucune ne prédomine : l'esprit du monde ne nous dit rien de la multiplicité du monde, il manifeste seulement sa totalité ; de même la multiplicité du monde ne nous dit rien de la volonté supérieure, elle montre seulement sa totalité ; et rien de cela ne peut être dit. Wittgenstein achève cette note du 15 octobre 1916 par la réflexion suivante déjà citée :

La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi-seul ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi-aussi au reste du monde ; d'un côté il ne reste donc *rien*, de l'autre le monde en tant qu'être unique. Ainsi, l'idéalisme rigoureusement développé conduit au réalisme.

L'enjeu est donc finalement de déterminer les conditions suffisantes du principe d'individuation. L'idéalisme isole les hommes du monde, et entre eux, car seuls ils conçoivent dans le temps et dans l'espace ; le solipsisme m'isole, car je conçois mon corps en relation immédiate avec ma volonté, et donc me différencie de tout le reste ; mais, quand je réalise ensuite qu'il n'y a pas de connexion intelligible entre moi-même, sujet connaissant ou voulant, et mon corps, mais seulement une connexion indicible entre la volonté dans sa totalité et le monde dans son unité et sa globalité, je me retrouve non plus avec l'idéalisme, mais avec ce que Wittgenstein nomme « réalisme » : uniquement avec le monde en tant que mon monde, mais dont le sujet porteur est en fait réduit à néant. Mais ce n'est plus le principe d'individuation de Schopenhauer. Ma volonté est la volonté-monde comme mon idée est le monde, incluant dans mon idée du monde tout ce qui existe, de la guêpe à l'arbre en passant par mon corps. Et ma volonté est mienne simplement de la même façon que toutes ces choses sont miennes. Wittgenstein a, semble-t-il, éprouvé des difficultés à se maintenir de façon durable dans cette position. Alors qu'il affirme le 9 novembre 1916 :

Toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet,  
il s'interroge dix jours plus tard :

Sur quel genre de fondement repose l'hypothèse d'un sujet de la volonté ?  
Et mon monde ne suffit-il pas à l'individuation ?<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> L.W., *CP*, entrée du 19 novembre 1916.



Si le sujet connaissant est exclu du monde, Wittgenstein a été ramené encore à la considération du sujet voulant, par la considération de la notion d'acte de volonté, en se ralliant aux vues de Schopenhauer, dans une longue note du 4 novembre. Chez ce dernier, la situation particulière du « corps propre » du sujet connaissant avait une raison du point de vue de la théorie de la représentation mais aussi de l'action.<sup>433</sup> En théorie de la connaissance, le corps était l'objet immédiat. En théorie de l'action, les actes de la volonté étaient des mouvements immédiats du corps, et nous avons vu qu'une généralisation de cette intuition conduisait à la thèse fondatrice de la métaphysique de la volonté, à savoir que le corps tout entier est une objectivation de la volonté, et même son objectivation la plus immédiate.<sup>434</sup> Le point de départ de cette démarche, qui conduit à la thèse de l'objectivation se rapportant à la volonté dans tous les objets ou représentations, est la thèse – du point de vue de la théorie de l'action – que Wittgenstein acceptera, à savoir que l'acte de volonté et le mouvement du corps ne sont pas dans un rapport de cause et effet.

C'est clair, il est impossible de vouloir sans déjà accomplir l'acte volontaire.  
L'acte volontaire n'est pas la cause de l'action, mais l'action même.<sup>435</sup>

Si le philosophe autrichien refuse l'élargissement métaphysique d'une thèse acceptable du point de vue de la théorie de l'action, c'est sans doute d'abord parce qu'elle conduit à un rapport incompréhensible et absurde entre la volonté et le monde (et d'abord le corps). Mais, dans la dernière phrase du paragraphe<sup>436</sup> où Schopenhauer développe sa pensée, on peut trouver une deuxième raison pour le verdict d'absurdité prononcé par Wittgenstein. La doctrine de la volonté chez Schopenhauer part d'une action intentionnelle (d'un mouvement du corps répondant à des motifs) et amène en résultat le nivellement de la différence entre mouvements intentionnels et non intentionnels (c'est-à-dire des mouvements répondant involontairement à de simples excitations). Le philosophe allemand semble ici témoigner d'une certaine méconnaissance du rôle effectivement joué par l'intention dans les actions humaines : « Il ne peut pas véritablement définir le motif lui-même en termes d'intention ou de désirs – car ce serait y introduire la volonté, ce qui lui est interdit par la stricte distinction qu'il a préalablement opérée entre l'intellect et la volonté, nos motifs et nos volitions. Le motif qui relève de l'intellect, est certes ce qui donne son but ou oriente la volonté, laquelle est en elle-même aveugle, mais le désir ou l'intention ne peuvent venir que de la volonté.

---

<sup>433</sup> A.S., *MVR*, livre I, p. 100.

<sup>434</sup> A.S., *MVR*, livre II, §18.

<sup>435</sup> L.W., *CP*, 4 novembre 1916.

<sup>436</sup> A.S., *MVR*, livre II, §18.

Autrement dit, quelle que soit la réélaboration du concept de volonté à laquelle procède Schopenhauer, son analyse de l'action humaine reste adossée à une théorie des facultés des plus traditionnelles. C'est la volition, et elle seule, qui peut chez lui être intentionnelle. [...] Il semble que Schopenhauer, s'il rompt, et l'un des tout premiers, avec le 'mythe des volitions', reste toutefois prisonnier de ce que l'on pourrait appeler le 'mythe des motifs'. »<sup>437</sup>

Wittgenstein aura vu clairement que ce nivellement chez Schopenhauer d'une différence essentielle pour la signification de l'expression « volonté » résultait nécessairement du problème de l'égoïsme théorique, comme nous l'avons montré dans la première section de ce chapitre. Fuyant le solipsisme métaphysique, Schopenhauer affirme le primat du vouloir, saisi dans l'intuition de son unité et de son identité. Seule la thèse selon laquelle des objets différents du corps du sujet connaissant sont aussi des manifestations de la volonté accorde à ceux-ci de ne pas être de simples représentations ou phantasmes. Mais cette adjonction concerne les autres objets ontologiquement, *in toto*, sans qu'une distinction puisse être faite entre les effets volontaires et involontaires de ces objets – car il s'agit en fait de leur réalité en tant qu'objets en totalité et non pas du caractère de certains de leurs effets. Mais si tous ces objets, de ce fait, ne sont pas de simples fantômes, mais aussi des objectivations d'une volonté, alors cela vaut *a fortiori* du corps comme objet immédiat, du « corps propre », car au sens strict, il n'est *en tant qu'objet* connu que médiatement, il n'est donné que comme représentation à la raison ou à l'entendement qui contemple. Pour la défense de Schopenhauer, nous insisterons sur le fait que la façon dont il a utilisé le terme de volonté, traduction de l'allemand *Wille*, a engendré beaucoup d'incompréhension, voire de contre-sens dans l'interprétation de sa doctrine. Il faut en tout cas réussir à se débarrasser de toutes nos « représentations » habituelles de la volonté, qui présupposent une activité consciente, alors que la caractéristique de la volonté schopenhauerienne est précisément d'englober toutes les forces du monde et de la nature, conscientes ou non. Par ailleurs, la notion d'énergie morale lui est totalement étrangère. Il est probable que Wittgenstein, influencé de surcroît par Weininger, n'a pas pris toute la mesure de ce terme et de l'enjeu qu'il comporte. Au demeurant, Wittgenstein peut dénoncer l'absurdité de la volonté schopenhauerienne, car c'est en cela que réside la puissance du concept. « L'impasse philosophique créée par le *credo* du Vouloir unique favorise la représentation d'un monde entièrement irrationnel et absurde, qui demeure le dessein profond de Schopenhauer : ce qui l'intéresse d'abord n'est pas d'expliquer les phénomènes par l'influence du Vouloir, mais de décrire le Vouloir lui-même dans son

---

<sup>437</sup> C. BONNET, « Causes et raisons », in C. BONNET, J. SALEM (dir.), *La Raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*, Paris, Vrin, 2005, p.130.

absurdité précisément inexplicable. »<sup>438</sup> Wittgenstein a problématisé dans ses Carnets le trouble dans lequel l'a jeté cette conception si étrange du vouloir, et qui porte en elle le germe de la théorie freudienne de l'inconscient. Il nous semble que se dévoile ici une ligne de démarcation très profonde entre la pensée de Schopenhauer et celle de Wittgenstein, et qui entre en ligne de compte dans la genèse de deux philosophies de l'action bien distinctes. Nous y reviendrons. Quant aux difficultés soulevées par le caractère aveugle de la volonté, Schopenhauer avait répondu de la façon suivante :

L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin. [...] Le but atteint n'est jamais que le point de départ d'une carrière nouvelle, et cela à l'infini. [...] Un éternel devenir, un écoulement sans fin, voilà ce qui caractérise les manifestations de la volonté. Il en est de même des efforts et des désirs de l'homme ; leur accomplissement, but suprême de la volonté, miroite devant nous ; mais dès qu'ils sont atteints, ils ne sont plus les mêmes ; on les oublie, ils deviennent des vieilleries, et, qu'on se le cache ou non, on finit toujours par les mettre de côté, comme des illusions disparues. Trop heureux celui qui garde encore un désir ou une aspiration ; il pourra continuer ce passage éternel du désir à sa réalisation, et de cette réalisation à un nouveau désir ; quand ce passage est rapide, il est le bonheur ; il est douleur s'il est lent. Mais au moins il n'est pas cette immobilité qui produit un ennui affreux et paralysant, un désir sourd sans objet déterminé, une langueur mortelle.<sup>439</sup>

Dans cette première période de son activité philosophique, Wittgenstein propose donc en ce mois de novembre 1916 ses réponses du moment sur la doctrine de la volonté :

Il est clair que, pour ainsi dire, nous avons besoin pour la volonté, d'un point d'appui dans le monde.

La volonté est une prise de position à l'égard du monde.

Le sujet est le sujet de la volonté.

[...]

L'on ne peut vouloir sans agir.

S'il faut que la volonté ait un objet dans le monde,  
ce peut être l'action même qu'elle vise.

Et il faut que la volonté ait un objet.

Sans quoi nous n'aurions aucun point d'appui et ne pourrions savoir ce que nous voulons.

Ni ne pourrions vouloir des actions différentes.

Dans ces quelques lignes, il a modifié du point de vue de la théorie de l'action l'interprétation de l'identité entre acte de la volonté et mouvement du corps qui était le point de départ des réflexions de Schopenhauer. Ce dernier, on le sait, considérait comme l'atout majeur de sa doctrine de la volonté d'avoir renversé le rationalisme des conceptions philosophiques précédentes de la volonté.<sup>440</sup> Il expliquait notamment la présentation constamment erronée de toutes les philosophies précédentes par le fait que le courant de la pensée chrétienne s'était efforcé d'accentuer la différence entre l'homme et l'animal. Mais

---

<sup>438</sup> Cl. ROSSET, *Ecrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, p.96.

<sup>439</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.216.

<sup>440</sup> Cf. *MVR*, livre II, §18.

l'inversion faite par Schopenhauer du rapport de conditionnement entre intellect et volonté a également un sens phylogénétique. La volonté, la chose en soi, s'est dotée d'un intellect à un certain niveau de sa manifestation, en tant que simple mécanisme, comme un moyen en vue du maintien de l'individu et de l'espèce.<sup>441</sup> Cette perspective phylogénétique avait conduit Schopenhauer à tenter de résoudre le problème de l'unité du sujet de la connaissance et du sujet du vouloir – car dans cette perspective « le sujet de la connaissance est pour la volonté en tant que chose en soi [...], elle-même ou sa manifestation. »<sup>442</sup> Les deux qualités que Schopenhauer reconnaissait à sa doctrine de la volonté – établissement de la primauté du vouloir sur l'intellect d'une part, compréhension de l'unité des deux par l'explication de l'intellect comme objectivation de la volonté à un certain degré de sa manifestation d'autre part – ces deux qualités présupposent qu'on entende par volonté « une force aspirante et agissante. »<sup>443</sup> C'est justement cela que révisé Wittgenstein à ce moment de son itinéraire, lorsqu'il comprend « volonté » dans chaque cas comme une prise de position du sujet par rapport au monde.<sup>444</sup>

Toutefois, il serait beaucoup trop hâtif d'en conclure que Wittgenstein revient à une conception situant la volonté comme quelque chose qui demeure dans le *continuum* de la rationalité. Il est loin d'être évident que l'on puisse entendre dans l'usage de l'expression « voir comme » une action rationnelle au sens des théories de l'action antérieures à Schopenhauer. On développera ce point un peu plus loin. Wittgenstein, pour l'instant, lutte avec la solution schopenhauerienne au problème du solipsisme, en exhibant les racines du mal qui se trouvent ici dans l'articulation délicate entre la volonté (*Wille*) aveugle et absurde qui porte le monde et le gouverne – bien qu'elle ne puisse justement être comprise comme un sujet capable de gouverner, au sens classique – et les motivations plus ou moins conscientes de nos actes. Agir en tant que sujet conscient ou « être agi » par un autre, c'est le dilemme du solipsiste, celui dont il cherche à s'affranchir, car, dans un cas comme dans l'autre, il serait amené à se contredire lui-même dans sa position centrale et unique, et donc à se nier lui-même. La vision schopenhauerienne ne lui offre que la possibilité d'un agir « virtuel », qui ne l'engage pas ontologiquement au-delà des frontières du monde de sa représentation ou de la soumission à une force agissante et obscure, non-représentable en tant que sujet. Mais l'existence du « nœud du monde », ou, pour le dire autrement, ce qui est censé garantir une certaine consistance au monde « réel » chez Schopenhauer, est compris comme un effort pour

---

<sup>441</sup> Cf. *MVR*, livre II, p.225.

<sup>442</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p.386.

<sup>443</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.171.

<sup>444</sup> L.W., *CP*, entrée du 4 novembre 16 et *CS*, p.182.

lutter contre le piège du solipsisme, et se trouve donc encore déterminé par les mêmes structures, les mêmes dynamismes.

Ainsi, à la suite de Schopenhauer, Wittgenstein pense que l'acte de volonté doit avoir un objet ; avec cette différence que cet objet n'est pas nécessairement un événement, mais une simple idée. La volonté individuelle n'est pas une attitude envers un objet particulier dans le monde, et elle n'est pas nécessairement connectée à un quelconque événement du monde. Tout en acceptant, et en revenant lui-même à la doctrine de Schopenhauer, d'après laquelle l'acte de volonté n'est pas distinct de l'action, il propose, en partant de son observation sur le dessin d'un carré avec ses diagonales dans un miroir<sup>445</sup>, une variante de cette thèse. La volonté doit avoir un objet : sans cela, je ne pourrais me concevoir moi-même comme voulant une chose plutôt qu'une autre. Mais en dessinant le carré – qui est un objet de la volonté en un certain sens, que le dessin soit exécuté dans le miroir ou non – nous avons à accomplir deux actes de volontés différents dans chaque cas : l'un, en respectant le monde visuel, et l'autre, en suivant la sensation musculaire qui en fait partie. De la sorte, deux actes de volonté différents sont reliés à une seule et même action ; et ce qui se produit physiquement est relié de manière contingente à l'acte de volonté. Ainsi, tandis que la volonté doit en un certain sens avoir un objet dans le monde, cet objet n'a pas besoin d'être un événement, mais seulement l'action projetée. Le lien entre l'action projetée et l'action réelle est pure coïncidence. L'accompagnement obligé de l'action, que nous appelons volonté, est un accompagnement – en fait identique à elle – de l'action projetée ; ce n'est pas un accompagnement du désir, en regard d'une action future. Même si le souhait était accompagné d'un quelconque processus envisagé comme efficient, ce processus ne serait pas voulu, mais semblerait parfaitement accidentel. La volonté, entendue comme volonté individuelle, n'apparaît donc pas comme ayant un quelconque effet sur le monde. Le sujet connaissant sous ses divers aspects (croyant, pensant, etc.) ne fait pas partie du monde, car il n'est pas susceptible d'être expérimenté, ce que Schopenhauer affirmait déjà ; mais, ajoute Wittgenstein, l'acte de volonté n'est pas non plus dans le monde : son centre, le sujet voulant, ne peut pas être lié au corps comme un objet – même particulier – parmi les objets, car il serait alors objet de l'expérience comme tous les autres objets.<sup>446</sup> Wittgenstein abandonne par là même l'affirmation de Schopenhauer sur l'objet immédiat, le corps propre du sujet qui connaît tout de par sa position particulière, son lien intime avec la volonté. Le corps du sujet voulant retourne ainsi au niveau de tous les autres objets :

---

<sup>445</sup> Relevée le 4 novembre 1916 dans les *Carnets préparatoires*, elle sera reprise dans *CBB*, p.153-154.

<sup>446</sup> Cf. B. McGUINNESS, *Wittgenstein*, p. 348ss.

Qui voit cela ne voudra pas faire une place privilégiée à son corps ou au corps humain.<sup>447</sup>

Quelle raison reste-t-il alors à l'auteur du *Tractatus* pour assumer un sujet voulant ? Si le drame du solipsisme a été perçu aussi intensément par Schopenhauer, c'est qu'il est animé par l'exigence d'une conception éthique de l'existence, à la différence des interprétations qu'en donnent Fichte ou encore Stirner. Mais, chez Schopenhauer, cette exigence ne pourra aboutir que dans la négation du vouloir-vivre, en cohérence avec la logique *a contrario* qui supporte tout le raisonnement. Si le solipsiste est dans une impasse existentielle, le sujet éthique schopenhauerien n'est-il pas voué aussi à s'exclure de la condition humaine ordinaire, ou, en anticipant sur le langage wittgensteinien de la maturité, existe-t-il une forme de vie possible pour lui ?

Mais peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter (disons : voir) mais ne pourrait aucunement vouloir ? En un certain sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique.<sup>448</sup>

Le sujet de la connaissance a donc été rejeté par le philosophe autrichien comme non-existant, il est « simple superstition »<sup>449</sup> ou « illusion vaine »<sup>450</sup>. Mais il faut qu'il y ait un sujet voulant, car autrement « il n'y aurait pas ce centre du monde que j'appelle moi, et qui est le porteur de l'éthique. »<sup>451</sup> Le « Je », le porteur du vouloir, n'est pas objet d'expérience. Cela veut dire qu'il n'est pas un processus qui pourrait être observé intérieurement comme « la causalité vue de l'intérieur », mais une prise de position par rapport au monde accompagnant les mouvements du corps. De cette prise de position, l'auteur du *Tractatus* insiste sur son caractère ineffable :

*Tr* 6.423 – Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire. Et le vouloir comme phénomène n'intéresse que la psychologie.

Wittgenstein rattache les actes isolés de la volonté en tant que processus objectif au domaine de la psychologie empirique. Il pense autrement la prise de position de la volonté éthique constitutive du sens de la vie, dans la mesure où celui-ci doit être un centre d'activité – mais il se refuse à en donner une explication tandis qu'il le renvoie à l'indicible qui ne fait que se montrer. En 1918, l'auteur pense avoir résolu, pour l'essentiel, les problèmes qui se posaient à lui de manière décisive. Revenons sur les remarques qui précèdent *Tr* 6.423. On trouve d'abord :

---

<sup>447</sup> L.W., *CP*, entrée du 2 septembre 1916 §g, et *CS* p.177.

<sup>448</sup> L.W., *CP*, entrée du 21 juillet 1916.

<sup>449</sup> L.W., *CP*, entrée du 4 août 1916 §a, et *CS* p.174

<sup>450</sup> L.W., *CP*, entrée du 5 août 1916 §a, et *CS* p. 175.

<sup>451</sup> L.W., *CP*, entrée du 5 août 1916.

Tr 6.373 - Le monde est indépendant de ma volonté.

Puis :

Tr. 6.41 - Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur.

Enfin :

Tr 6.421 - Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale.

Ces propos s'inscrivent nettement dans la logique de la discussion précédente avec Schopenhauer, lorsque l'on peut **observer la prise de position fondamentale du sujet** par rapport au monde non pas comme quelque chose d'intérieur au monde et qui s'y trouve déjà mais parce qu'elle se montre à travers ses attitudes, ses actions, ses manifestations. Mais ne peut-on **percevoir d'autres sujets**, non seulement comme objets mais bien comme des sujets constituants le sens de leur vie – et dans quelle mesure ceux-ci ne sont-ils pas dans le monde ? Wittgenstein, avec l'hypothèse de la transcendance du sens du monde, demeure attaché à un héritage énigmatique de Schopenhauer, qui avait fondé son évolution de la théorie de la connaissance vers la métaphysique sur l'inconsistance de la science et de la connaissance du monde comme représentation. En tout cas, l'idée que « le monde est mon monde » demeure absolument centrale à l'auteur du *Tractatus*. Il y a une étrange relation entre le moi et le monde qui peut au mieux être exprimée de la manière suivante : voir le monde de façon correcte consiste à le sentir comme une totalité limitée, de la même façon que je sens mon pouls<sup>452</sup>, à travers le flux et le reflux des frontières, l'extension et la concentration de l'espace imparti au sujet métaphysique/miroir du monde ou au sujet voulant, porteur de l'éthique. Je sens littéralement que je suis le microcosme mais je ne peux rien en dire, excepté peut-être que c'est ainsi que je saisis le monde.

---

<sup>452</sup> Comparaison empruntée à A. JANIK, in *Assembling reminders*, p.84.

## CHAPITRE III

### L' EXPÉRIENCE DES LIMITES

#### CHEZ L'ARTISTE, LE FOU ET LE PHILOSOPHE

*Le philosophe traite une question comme on traite une maladie.*

L. W., *RP*, §255.

En suivant Schopenhauer et Wittgenstein, nous avons atteint les limites de la représentation. En examinant leurs descriptions respectives de ces frontières, des points d'accord essentiels sont apparus. Tout d'abord, ils affirment à l'unisson que le domaine propre de la connaissance est limité au comment du monde, dont l'exposé est le but des sciences matérielles.<sup>453</sup> Schopenhauer soutient en particulier que la science est une explication étiologique qui consiste à décrire les phénomènes au fil de la causalité. Tant chez l'un que chez l'autre, la connaissance scientifique présente une insuffisance radicale : elle ne présente qu'une explication purement superficielle qui ne parvient jamais au fond des choses. Elle relève de l'exercice, non de la solution<sup>454</sup>, et ne parvient même pas à effleurer les problèmes majeurs de notre vie.<sup>455</sup> Plus le besoin de parvenir à expliquer le monde se fait cruellement ressentir, plus on s'approche d'une limite, d'un fondement inexplicable de toute explication. À ce point ultime, le comment du monde se heurte au quoi, à l'essence même du monde, au-delà de la configuration phénoménale.

L'insuffisance de la représentation marque une différence radicale entre la position de Schopenhauer et de Wittgenstein d'un côté, et celle du positivisme de l'autre. Nous pourrions qualifier la vision positiviste comme le modèle d'une « raison satisfaite d'elle-même » qui considère son activité cognitive comme suffisante et complète. Pour Wittgenstein et pour Schopenhauer, comme d'ailleurs pour Kant, il s'agit bien plutôt du contraire : la connaissance demeure en quelque sorte incomplète et mutilée, la raison n'est pas satisfaite. Pour eux trois, le problème de l'irrationnel ne consiste pas tant dans la possibilité de son existence que dans la possibilité de se manifester dans l'exercice même de la connaissance rationnelle. Pour le dire

---

<sup>453</sup> L.W., *Tr* 4.11.

<sup>454</sup> L.W., *Tr* 6.4321.

<sup>455</sup> L.W., *Tr* 6.52.



avec la terminologie de Wittgenstein, le problème de l'irrationnel réside dans le fait de pouvoir se montrer, et se montrer dans le monde, de même que le sens se montre dans la proposition. Mais à la différence de Kant, l'insuffisance de la représentation pour accéder à ces questions ultimes n'est pas due à une limitation de la faculté humaine de connaissance, mais à la nature même de ces questions. Selon Schopenhauer, la raison ne peut accéder par elle-même à la chose en soi, tout simplement parce que la chose en soi est irrationnelle, et l'intelligence une pure réalité secondaire. Pour Wittgenstein de son côté, le mystique ne peut pas être représenté parce que justement il se montre<sup>456</sup> ; et ce qui peut se montrer ne peut pas se dire.<sup>457</sup> Schopenhauer et Wittgenstein ont accès à l'irrationnel et à l'indicible à travers une même voie : celle du sujet. Le thème du sujet constitue le point focal des deux philosophies. Il établit le lien entre la représentation et la volonté, entre ce que l'on peut dire et ce qui se montre.

C'est ici que la pensée de Schopenhauer présente son aspect le plus troublant et le plus opaque, et l'esprit scrupuleux de Wittgenstein s'attachera à dissiper ces brumes avec passion. Non sans audace, et en trahissant même son propre concept de la représentation, Schopenhauer soutient la possibilité d'une philosophie, c'est-à-dire d'un savoir à caractère rationnel, lequel, moyennant des jugements très généraux, puisse reproduire, *in abstracto*, l'essence du monde :

Il n'y a qu'une saine méthode de philosopher sur l'univers ; il n'y en a qu'une qui soit capable de nous faire connaître l'être intime des choses, de nous faire dépasser le phénomène : c'est celle qui laisse de côté l'origine, le but, le pourquoi, et qui ne cherche partout que le *quid* dont est fait l'univers ; qui ne considère pas les choses dans leur devenir et leur disparition, bref sous l'un des quatre aspects qu'éclaire le *Principe de raison suffisante* ; mais tout au rebours, elle écarte toutes les considérations qui se rattachent à ce principe, et s'attache à ce qui reste alors, à ce qui apparaît dans toutes ces relations, mais qui en soi leur échappe, à l'essence universelle du monde, laquelle a pour objet **les idées présentes dans ce monde**. De cette forme de connaissance naît, avec l'art, la philosophie, et même [...], cette disposition du caractère qui seule nous amène à la véritable sainteté et à la délivrance du monde.<sup>458</sup>

Cette position implique un éloignement seulement partiel et momentané de l'irrationalisme. En premier lieu parce que cette essence du monde ne peut être saisie ou captée que par une expérience étrange, de nature intellectuelle, mais échappant aux lois du *Principe de Raison* : l'expérience de la saisie des idées. Et deuxièmement, parce que ce n'est pas la philosophie mais une autre voie à caractère complètement irrationnel qui nous permet

---

<sup>456</sup> L.W., *Tr* 6.522.

<sup>457</sup> L.W., *Tr* 4.1212.

<sup>458</sup> A.S., *MVR*, livre IV, §53, p.349.

d'accéder aux questions ultimes de la valeur et du sens. La philosophie schopenhauerienne n'abandonne jamais la théorie au sens premier du terme, elle est pure contemplation :

Son essence, c'est de garder, en face de tout objet qui s'offre à elle, le rôle du simple spectateur, du chercheur ; donner des préceptes n'est pas son fait. [...] Dès qu'il s'agit de la valeur ou de la non-valeur d'une existence, de salut ou de damnation, ce qui emporte la balance, ce ne sont plus des concepts sans vie, c'est la partie intime, l'essence même de l'homme, le démon, comme dit Platon, le démon qui le conduit, et non pas malgré lui, le démon de son choix. [...] La vertu ne s'enseigne pas, non plus que le génie ; pour elle, comme pour l'art, le savoir est par lui-même sans valeur ; c'est un pur instrument, il reste à savoir le manier. Aussi bien fous serions-nous si nous comptions sur nos systèmes de morale pour faire des hommes vertueux et nobles, des saints ; non moins fous que de compter sur l'esthétique pour créer des poètes, des statuaires et des musiciens.<sup>459</sup>

On peut rapprocher ce texte de l'extrait suivant des conversations de Wittgenstein avec les membres du Cercle de Vienne :

Quoi que l'on me dise, du moment que c'est une théorie, je répondrai : non, non! Cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas – elle ne serait en aucun cas *ce que* je cherche.

Ce qui est l'éthique, on ne peut l'enseigner. Si je ne pouvais expliquer à quelqu'un l'essence de ce qui est éthique que par une théorie, alors ce qui est l'éthique n'aurait absolument aucune valeur. (...) *Pour moi* la théorie n'a aucune valeur. Une théorie ne me donne rien.<sup>460</sup>

Ces dernières lignes attestent encore d'une profonde unité de vue entre les deux auteurs en ce qui concerne la dualité traversant toute leur philosophie. La délimitation entre ce que l'on peut dire et ce qui se montre, laquelle, d'après le témoignage de Wittgenstein à Russell, constitue la principale tâche de sa première philosophie,<sup>461</sup> prend pour Schopenhauer la forme de l'exposition d'une pensée unique, à savoir *Le Monde comme volonté et représentation*, ce qui revient au même : séparer ce que l'on peut exprimer de ce qui est ineffable, la science de l'éthique, la physique de la métaphysique, les idées factices des idées sensées. Cependant cette problématique déjà présente chez Kant a adopté désormais une issue particulière : si chez le philosophe de Königsberg la distinction entre phénomène et chose en soi, entre le sensible et l'intelligence, entre le naturel et le moral finissait par induire une distinction entre raison théorique et pratique, il s'avère que nous avons perdu en chemin la raison pratique ; pour Schopenhauer et pour Wittgenstein il n'y a pas d'autre domaine de rationalité que la connaissance : la raison pratique au sens éthique a été éliminée. En son lieu et place émerge chez Schopenhauer une forme de connaissance mystérieuse, source unique dont jaillissent aussi bien l'art que la philosophie, la vertu et la sainteté, et qui a pour objet les

---

<sup>459</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p.346.

<sup>460</sup> L.W., in *L. Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1991 p.90-91.

<sup>461</sup> Cf. l'introduction de Russell au *Tractatus*, p.27 de l'édition *Tel* ; Russell confesse que cette distinction et l'usage qu'en fait Wittgenstein le laisse avec un sentiment d'inconfort intellectuel.

« idées présentes dans le monde ».<sup>462</sup> C'est à l'étude de cette connaissance que sera consacré le présent chapitre, ainsi qu'à son interprétation par Wittgenstein. En approchant au plus près, et au risque de son équilibre personnel, de ce qui apparaissait à Schopenhauer comme « la seule méthode saine de philosopher », Wittgenstein va dégager peu à peu le diagnostic le plus lucide sur les pathologies de l'activité philosophique et la tentation du solipsisme.

C'est surtout dans ses travaux des années Trente-Quarante qu'il va rassembler de façon cohérente l'ensemble des traits caractéristiques de l'expérience solipsiste, et livrer son analyse la plus profonde de la question, en mettant à jour ses racines. Anticipant la célèbre image des *Recherches philosophiques*, illustrant la résolution d'un problème philosophique par le fait de montrer à une mouche comment sortir du piège<sup>463</sup>, il écrit en 1935:

Le solipsiste bat des ailes, il bat des ailes dans la cloche à mouches, il se heurte aux parois, il bat des ailes de nouveau. Comment faire pour le calmer ?<sup>464</sup>

Si le solipsiste n'est plus désigné nommément dans la remarque 309 des *Recherches philosophiques*, n'est-ce pas simplement parce que Wittgenstein a reconnu en lui le type même du philosophe souffrant, atteint d'une tendance irrépressible et pathologique ? Schopenhauer avait rencontré dans la doctrine de Fichte la version la plus explicite et épurée du solipsisme théorique, affirmant en même temps que le solipsisme pratique ne pouvait se rencontrer que dans une maison de fous. Wittgenstein parle quant à lui du solipsisme comme « d'un trouble du langage grave et profondément enraciné »<sup>465</sup>, une maladie métaphysique à laquelle il a été lui-même enclin, et à laquelle il est peut-être resté sujet.

Dans quelle configuration globale de l'esprit doit-on se trouver pour se sentir profondément touché par la vérité d'idées telles que « le monde est mon monde », ou que « moi seul sent une douleur véritable » ? A quelle sorte d'expérience du monde cette doctrine peut-elle faire écho ? Pour dissoudre les questions oiseuses concernant la vérité ou la fausseté du solipsisme en tant que doctrine métaphysique, Wittgenstein invite à considérer la contrepartie expérientielle de la doctrine métaphysique, à savoir le mode d'existence sur laquelle la doctrine prend appui, soit qu'elle la motive, soit qu'elle la justifie. Puisqu'il s'agit ici de la doctrine de Schopenhauer, c'est donc l'étude de l'expérience philosophico-esthétique de la contemplation des idées, au cœur de sa pensée, qui permet d'éclairer les soubassements existentiels et la modification de notre attitude envers la réalité externe, qui accompagnent

---

<sup>462</sup> A.S., *MVR*, livre IV, §53, p.349.

<sup>463</sup> L.W., *RP*, § 309.

<sup>464</sup> L.W., *NEPSD*, p.28.

<sup>465</sup> L.W., *NEPSD*, p. 58.

selon lui l'activité philosophique en quête d'objectivité. L'affinité schopenhauerienne entre l'art et la philosophie, conjointe au paradoxe d'un discours conceptuel issu d'une expérience transcendant les limites de la raison, conduira Wittgenstein, peu à peu mais non sans peine, du diagnostic à l'élaboration de la thérapie :

Le philosophe, est celui qui doit soigner en lui de multiples maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux notions du sain entendement humain.<sup>466</sup>

### A) La représentation considérée hors du *Principe de raison* : expérience esthétique et connaissance objective

Le troisième livre du *Monde comme volonté et représentation* présente dès les premières lignes de son introduction une difficulté majeure, et plonge son lecteur dans la perplexité. Alors que Schopenhauer a longuement démontré que le *Principe de raison suffisante* est la forme générale de toute représentation, et que le sujet individuel ne peut exercer sa faculté de connaissance que dans ce cadre, il introduit ici une nouvelle relation de connaissance entre un sujet énigmatique, affranchi de toute individualité, et des objets non moins énigmatiques – identifiés aux idées platoniciennes – étrangers à la pluralité comme au changement. Tout le Livre III est consacré à l'explication de cette forme de connaissance étrange, dont la possibilité même repose sur une transformation du sujet qui ne peut que susciter de nombreuses interrogations :

Les idées sont complètement étrangères à la sphère de connaissance du sujet considéré comme individu. Aussi la condition nécessaire pour que les idées deviennent objet de connaissance est-elle la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant.<sup>467</sup>

Le sujet métaphysique du *Tractatus*, déjà rencontré dans le chapitre précédent, offre des caractéristiques qui peuvent l'apparenter à un tel sujet. Distinct du sujet psychologique et du sujet de la volonté, il semble bien dépouillé de toute individualité. Le sujet dont parle ici Schopenhauer est celui de la connaissance esthétique, et l'on peut déjà appréhender l'originalité de la position schopenhauerienne qui développe une philosophie de l'art d'un point de vue essentiellement cognitif :

Ce mode de connaissance, c'est l'art, c'est l'œuvre du génie. [...] Son origine unique est la connaissance des idées ; son but unique, la communication de cette connaissance.<sup>468</sup>

---

<sup>466</sup> L.W., *RFM*, p.252.

<sup>467</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.220.

<sup>468</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.239.

Il s'agit donc d'un mode de connaissance propre, cependant l'approche de Schopenhauer demeure inchangée. Le point d'attention porte ici sur la forme de la relation du sujet à l'objet, sur la nature de l'expérience particulière qui la sous-tend, et ne vise pas à poser dans l'existence un tel sujet, ou à incarner les objets qui lui sont corrélés dans l'acte cognitif. On procédera donc comme précédemment, en cherchant à éclairer cette relation, alternativement du point de vue du sujet et de celui de l'objet, suivant la démarche adoptée par Schopenhauer dans son développement. En parallèle, nous reviendrons sur la nature du sujet métaphysique, de la forme logique du *Tractatus* et de l'expérience logique évoquée par Wittgenstein. On cherchera ce faisant à préciser dans la mesure du possible, le processus par lequel Schopenhauer envisage le passage de la connaissance du sujet ordinaire au sujet artiste ou génial.

### 1) Du côté du sujet

Le problème principal se pose en ces termes. Sous le joug du *Principium individuationis*, le sujet se présente doté d'un intellect dont la seule fonction est de servir la volonté, en appréhendant la réalité uniquement par le prisme des différentes sortes de connexions causales possibles. Comment donc Schopenhauer peut-il lui attribuer maintenant une capacité différente, transcendant les limites sur lesquelles il s'est montré aussi inflexible ? Le philosophe allemand ne manifeste aucun embarras, et propose une réponse simple et d'autant plus déconcertante : on ne saurait attribuer au sujet de la connaissance esthétique les mêmes capacités qu'au sujet de la connaissance ordinaire, ou scientifique, car il a subi un changement radical par rapport à ce dernier :

Si nous sommes capables de nous élever de la connaissance des choses particulières jusqu'à celle des idées, cela ne peut se faire que par une modification intervenue dans le sujet, modification analogue et correspondant à celle qui a transformé la nature de l'objet et en vertu de laquelle le sujet, dans la mesure où il connaît une idée, n'est plus un individu.<sup>469</sup>

Il faut bien souligner la simultanéité de la transformation qui s'opère dans le sujet et dans l'objet, révélant ainsi qu'il s'agit bien d'une modification de la forme de la représentation elle-même. De même que le sujet et l'objet étaient donnés ensemble et conjointement dans la représentation ordinaire, le sujet esthétique et l'idée surgissent en même temps dans l'expérience esthétique. Le changement du sujet n'intervient pas avant le début de cette expérience, mais c'est le fait même de connaître – ou re-connaître en contexte platonicien – une idée qui transforme le sujet. Et il en va de même de l'objet contemplé, qui

---

<sup>469</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.228.

change à l'instant même où ce regard étranger à toute individualité se pose sur lui. En précisant ce qu'il entend par là, Schopenhauer ne manque pas d'opposer la connaissance esthétique à la connaissance ordinaire ou scientifique du monde, qui n'a de cesse de considérer toutes choses de façon « vulgaire », scrutant les relations des objets entre eux, se focalisant sur certains aspects particuliers, projetant et construisant des hypothèses incessantes sur le lieu, le temps, le pourquoi et l'à-quoi-bon des choses, relations qui se réduisent toujours, en dernière analyse, à la relation des objets avec notre volonté propre.<sup>470</sup> Les deux types de connaissance sont incompatibles, et la transformation du sujet implique également qu'on ne permette plus ni à la pensée abstraite ni au principe de raison d'occuper la conscience, mais, qu'au lieu de tout cela, on tourne toute la puissance de son esprit vers l'intuition :

Lorsqu'on s'y plonge tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice ou tout autre ; du moment qu'on s'abîme dans cet objet, qu'on s'y perd (*verliert*), comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie **par une vision unique et intuitive** [...] ; à ce degré, par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu (car l'individu s'est anéanti dans cette contemplation même), c'est le sujet connaissant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps.<sup>471</sup>

Dans cet état, il n'est donc plus possible de distinguer le sujet de l'intuition de l'intuition elle-même, de l'expérience qu'il est en train de vivre. C'est dans ce contexte que Schopenhauer fait appel à la formule bien connue de Spinoza, pour tenter de dissiper le trouble que sa proposition pourrait entraîner chez son lecteur, en lui permettant de « devenir plus claire et paraître moins étrange » :

C'est aussi ce que, petit à petit, Spinoza découvrait, lorsqu'il écrivait : *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit.*<sup>472</sup>

Il est clair néanmoins, qu'une fois engagé dans une telle contemplation, l'artiste ou l'individu quel qu'il soit se « perd » lui-même, en perdant la conscience d'être un sujet vis-à-vis d'un objet, un individu capable d'agir sur cet objet ou tout au moins de le désirer, de le rejeter, ou d'entrer en relation avec lui d'une façon ou d'une autre. Le sujet connaissant individuel est toujours situé à un endroit précis, à un instant précis, et inséré dans la chaîne

---

<sup>470</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.231.

<sup>471</sup> A.S., *Ibid.*, p.231 : en allemand, *einem einzigen anschaulichen Bilde*.

<sup>472</sup> Eth., V, pr 31, sch) ; A.S., *Ibid.*, p.231.

des causes et des effets. Et, en conséquence, il ne connaît que des choses particulières, elles-mêmes situées dans le temps, dans l'espace, et dans le *nexus* causal :

Le sujet connaissant pur et son corrélatif, l'idée, sont affranchis de toutes ces formes du principe de raison ; le temps, le lieu, l'individu qui connaît, celui qui est connu, ne signifient rien pour eux.<sup>473</sup>

Il peut venir assez naturellement à l'esprit que le sujet connaissant pur soit difficile à fréquenter pour les sujets ordinaires. Et il semble ainsi cohérent de la part de Schopenhauer de poursuivre et d'approfondir ses réflexions sur l'art en lien avec la caractérisation de l'homme de génie, dans les suppléments au *Monde comme volonté et représentation*, et dans les *Parerga et paralipomena*. Si le contraste posé entre la connaissance ordinaire ou scientifique et la connaissance esthétique était déjà bien accusé, l'opposition entre l'homme ordinaire et l'homme de génie ou l'artiste prend parfois l'allure d'un violent réquisitoire contre l'homme ordinaire, ce « produit industriel que la nature fabrique à raison de plusieurs milliers par jour »<sup>474</sup>, et qui ne peut utiliser son intellect que de façon subjective :

La plupart des hommes ne sont certes capables que d'aucun autre usage de leur intellect, parce que celui-ci n'est qu'un instrument au service de leur volonté, et se donne à fond dans ce service sans laisser de reste. C'est ce qui rend les individus si secs, si bêtement tristes et incapables de tout entretien objectivement intéressant ; si bien que le lien étroit entre l'intellect et la volonté est même visible sur leur visage. L'expression de restriction qui, de ce fait, s'impose à nous souvent de façon terrassante ne désigne précisément que la réduction de leur faculté de connaître aux affaires de la volonté. [...] Conformément à cela, l'intellect sombre alors aussi dans l'inactivité, dès que la volonté ne le motive plus. Ils ne prennent absolument pas en compte un intérêt *objectif*.<sup>475</sup>

Dans le cerveau de l'homme ordinaire, les rives du Rhin ne sont qu'une barre transversale, le pont une ligne qui vient la couper, et le monde lui fait l'effet d'un beau paysage sur le plan d'un champ de bataille.<sup>476</sup> Le regard que le génie pose sur le monde est d'un tout autre ordre, qui permet à celui-ci d'apparaître dans son entière et exacte signification. Son intellect s'exerce de façon claire objective, dégagé de la volonté, planant librement au-dessus des objets, sans le stimulant du vouloir, mais, et c'est le point crucial, « non sans une énergique activité ».<sup>477</sup> Comment, en effet, atteindre cet état ? Et quelle est la nature de cette activité ? Schopenhauer donne une première réponse à la fois concise et cruelle :

Pour avoir des idées originales, extraordinaires, peut-être même immortelles, il suffit de s'isoler si absolument du monde et des choses pendant quelques instants, que les objets et les événements les plus ordinaires vous paraissent complètement nouveaux et inconnus, et révèlent ainsi

---

<sup>473</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.232.

<sup>474</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.242.

<sup>475</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V*, in *Esthétique et métaphysique*, « Pensées se référant sous tout rapport à l'intellect », tr. A. Dietrich, coll. Le livre de poche, LGF, 1999, p.135-136.

<sup>476</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre III, p.1110.

<sup>477</sup> *Ibid.*

leur véritable essence. Cette exigence n'est pas difficile à remplir ; mais son accompagnement n'est nullement en notre pouvoir, et elle est précisément la marque du génie.<sup>478</sup>

La dernière phrase écarte résolument toute possibilité, pour celui qui n'aurait qu'un simple talent, d'acquérir cette capacité attribuée au seul génie. En plusieurs passages de son œuvre, Schopenhauer revient sur cet aspect de la question, qui nous intéresse particulièrement. De l'homme ordinaire au génie, il y a un abîme. Mais de l'homme talentueux au génie, la distance, qui nous semblerait pourtant moins grande, demeure toujours infranchissable. Car l'homme de talent reste attaché au service de la volonté, qui est à l'œuvre par le truchement de l'esprit de son époque, auquel il s'empresse de satisfaire :

Le talent a la force de créer ce qui dépasse la faculté de production, mais non la faculté de perception des autres hommes ; aussi trouve-t-il dès le premier moment des gens pour l'apprécier. L'œuvre du génie dépasse au contraire non seulement la faculté de production, mais encore la faculté de perception des autres hommes ; aussi les autres ne le comprennent-ils pas tout d'abord. Le talent, c'est le tireur qui atteint un but que les autres ne peuvent toucher ; le génie, c'est celui qui atteint un but que les autres ne peuvent même pas voir.<sup>479</sup>

On peut relire dans ce contexte certaine remarque de Wittgenstein sur sa propre identité juive, et qui résonnait de façon si étrange. Ce qu'il notait entre autres en 1931 :

*Le « génie » juif n'est qu'un saint. Le plus grand penseur juif n'est qu'un talent. (Moi, par exemple).<sup>480</sup>*

On a vu au chapitre I que Wittgenstein souffrait de ne pas se considérer lui-même comme un génie. Quant à la forme de génialité propre à l'identité juive – la sainteté – elle est dépréciée en regard d'une autre, qui n'est pas définie explicitement par Wittgenstein, mais que nous reconnaissons maintenant dans les descriptions de Schopenhauer. Cependant, même en acceptant le caractère inné et exceptionnel du génie, Schopenhauer tient à préciser que ce dernier, à lui seul,

ne peut pas plus avoir de pensées originales que la femme à elle seule ne peut engendrer d'enfants ; mais l'occasion extérieure doit venir, comme fait le père, féconder le génie, afin qu'il engendre.<sup>481</sup>

La nature de cette occasion extérieure n'est pas claire, et la pensée de Schopenhauer sur ce point n'est pas sans obscurités. Il semble d'un côté tenir à isoler le génie en le marquant du sceau du destin, caractérisant le détournement de l'usage de son intellect comme une anomalie de la nature :

Ce n'est que lorsque l'intellect dépasse la mesure nécessaire que la connaissance devient plus ou moins un but en soi. D'après cela, c'est un événement totalement anormal lorsque, chez un individu

---

<sup>478</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V.*, in *Esthétique et métaphysique*, p.145.

<sup>479</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre III, p.1121.

<sup>480</sup> L. W, *RM*, 1931, p.32.

<sup>481</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V.*, in *Esthétique et métaphysique*, p.145 en note.



quelconque, l'intellect abandonne sa détermination naturelle, c'est-à-dire le service de la volonté et par conséquent la conception des simples relations aux choses, pour s'exercer de façon objective. Mais là est précisément l'origine de l'art, de la poésie et de la philosophie, qui sont donc produits par un organe qui ne leur est pas *a priori* (*ursprunglich*) destiné.<sup>482</sup>

Le génie est hors norme, il est à proprement parler anormal. Schopenhauer insiste avec un certain plaisir dirait-on, sur cette opposition entre l'homme normal, doué pour la vie ordinaire, et le génie, qui se tient à l'opposé de la faculté pratique d'agir :

Le rapport du génie à l'être humain normal s'exprimerait peut-être le plus clairement de la façon suivante : un génie est un être qui a un double intellect : l'un pour lui-même, au service de sa volonté, et l'autre pour le monde dont il devient le miroir, en le concevant au point de vue purement objectif.<sup>483</sup>

Mais il se trouve de ce fait plutôt embarrassé pour user de son intellect subjectif, et l'accroissement « tout à fait anormal »<sup>484</sup> des forces cognitives l'en empêche. Aussi le génie est-il pour la vie pratique courante « une mauvaise dotation et comme toute anomalie un obstacle »<sup>485</sup>. Il résulte de tout cela que le génie ne peut apparaître que « comme une exception tout à fait isolée et presque monstrueuse »<sup>486</sup> : un monstre *per excessum*<sup>487</sup>, en raison de l'excédent de son activité intellectuelle. Le contraste entre les aptitudes à vivre de l'homme ordinaire et celles du génie conduit alors Schopenhauer à remarquer la parenté entre le génie et la folie, parenté « qui repose avant tout sur cette séparation essentielle au génie, mais contraire à la nature, de l'intellect d'avec la volonté. »<sup>488</sup> Nous reviendrons plus loin sur ce rapprochement. Mais il faut mentionner une autre parenté, qui offre à l'homme de génie un secours et une consolation dans son isolement : celle de ses pairs. Schopenhauer consacre plusieurs pages, en différents endroits de son œuvre, à caractériser les traits communs des hommes de génie :

L'expression du génie, qui constitue chez tous les hommes bien doués une frappante ressemblance de famille, vient de ce que l'on lit clairement sur leur physionomie l'affranchissement, l'émancipation de l'intellect du service de la volonté, la prédominance de la connaissance sur le vouloir.<sup>489</sup>

Le modèle par excellence du grand homme incarnant ce type est Goethe, qui, au milieu du tumulte des champs de bataille, pendant la campagne de France, observe des phénomènes relatifs à sa « théorie des couleurs », et qui, aussitôt qu'il lui est permis de faire un instant trêve à la misère infinie de cette campagne et de se reposer un peu dans la forteresse de Luxembourg, reprend son travail de rédaction.<sup>490</sup>

---

<sup>482</sup> *Ibid.*, p.133.

<sup>483</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V, in Esthétique et métaphysique*, p.141.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>486</sup> A.S., *MVR*, suppl. au livre III, p.1122.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p.1105.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p.1117.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p.1109.

<sup>490</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V, in Esthétique et métaphysique*, p.142.

Comment ne pas établir ici un parallèle avec le jeune Wittgenstein, luttant contre son environnement et aussi contre lui-même, pour parvenir à travailler à ses notes sur la logique au cœur des hostilités de la guerre de 1914-1918 ? Mais le philosophe autrichien doutait de lui-même et de son génie, et cette incertitude n'a cessé de le tourmenter, on l'a vu dans le chapitre I, bien des années après la guerre. Tel n'était pas le cas de Schopenhauer, qui s'est inscrit avec confiance dans le sillage de Goethe, bien que n'ayant lui-même jamais traversé l'épreuve de la guerre en première ligne :

Il nous a laissé ainsi un modèle que nous devons suivre, nous qui sommes le sel de la terre, en vaquant sans trouble à notre vie intellectuelle, quelque emportée dans la tourmente du monde que soit notre vie personnelle, en n'oubliant jamais que nous sommes les fils non de la servante, mais de la femme libre. Je propose de prendre pour notre emblème et pour notre blason familial un arbre violemment agité par la tempête, et qui n'en montre pas moins sur chacune des branches ses fruits dorés.<sup>491</sup>

Schopenhauer a bien défini la ligne de démarcation entre la foule des hommes ordinaires ou seulement talentueux et la famille d'élection des quelques génies trop rares qui se rencontrent de temps en temps, au détour d'un siècle, comme Goethe et Schopenhauer, dans le salon de la mère de ce dernier, à Weimar. Mais il nous donne peu d'éléments pour éclairer l'instant qu'il appelle « l'éveil du génie », « l'heure de la consécration », « le moment de l'inspiration », celui où l'intellect s'affranchit de la volonté.<sup>492</sup> Car si le génie est inné, il peut très bien demeurer en sommeil, sans cette circonstance extérieure évoquée précédemment. De plus, Schopenhauer semble osciller entre deux positions très différentes quant à la durée de cet état. En certains passages, il semble n'accorder à l'intellect qu'un très court instant<sup>493</sup>, pour travailler seul et libre. A d'autres endroits, il évoque au contraire un état qui « se produit à un haut degré et de façon constante ».<sup>494</sup> Il faudrait admettre alors des distinctions au sein de cette famille des hommes exceptionnellement doués de cette capacité de connaissance objective, certains en disposant par intermittence, d'autres de façon permanente. Il serait alors tentant de chercher à identifier cette capacité intellectuelle totalement tournée vers l'intuition, avec l'imagination, afin de résoudre cette difficulté. Il est certain que la composante imaginative doit jouer un rôle dans cette transformation du sujet, dans la mesure où elle est indispensable à toute création artistique authentique. Mais Schopenhauer se montre assez dissuasif quant à cette inclination à réduire la contemplation esthétique à un excès d'imagination, car cette dernière peut très bien fonctionner en un sens

---

<sup>491</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V.*, in *Esthétique et métaphysique*, p.143

<sup>492</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre III, p.1109.

<sup>493</sup> *Ibid.*

<sup>494</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre III, p.1110.

radicalement opposé à la libération de l'intellect, en flattant les instincts égoïstes et sensuels par le raffinement des rêves et des fantasmagories. Il s'agit plutôt de discerner l'usage qui en est fait, afin d'écarter les productions médiocres, par exemple les nouvelles qui ne visent qu'à satisfaire un public avide d'identifications avec des héros de fictions, et recherchant une satisfaction d'amour propre par substitution. Tout ce qui stimule l'appétit de la volonté supprime la contemplation esthétique, et Schopenhauer le définit comme le « joli » :

Il fait déchoir le contemplateur de l'état d'intuition pure qui est nécessaire à la conception du beau ; il séduit infailliblement sa volonté par la vue des objets qui la flattent immédiatement.<sup>495</sup>

Le joli « positif » excite l'appétit, comme les tableaux d'intérieur des peintres hollandais qui présentent entre autres des comestibles, ou lorsque la peinture présente des nudités de manière à exciter la lubricité des spectateurs. Le joli « négatif » excite la volonté en lui présentant des objets qui lui font horreur, il consiste dans l'ignoble.<sup>496</sup> Précisons toutefois que dans la perspective de Schopenhauer, et étant toujours envisagé ici le point de vue du sujet, ce qui est en cause ici n'est pas l'objet représenté, mais la manière dont il est présenté, attestant de l'intention de stimuler le plaisir ou le dégoût du spectateur, de lui procurer satisfaction ou désagrément. Ces remarques sont déjà suffisantes pour permettre d'écarter aussi tout rapprochement avec la théorie freudienne de la sublimation, qui ne peut fonctionner pour Schopenhauer qu'au moyen de productions pseudo-artistiques. Ainsi, l'imagination, quoique présente dans l'expérience esthétique, ne permet pas à elle seule de comprendre la transformation qui s'opère dans le sujet connaissant. En suivant Schopenhauer, il faut alors chercher du côté de l'exact opposé du « joli », et s'arrêter sur son analyse du « sublime » :

Voici ce qui distingue le sentiment du sublime de celui du beau ; en présence du beau, la connaissance pure se dégage sans lutte ; car **la beauté de l'objet**, c'est-à-dire sa propriété de faciliter la connaissance de l'idée, **relègue à l'écart** sans résistance, par conséquent **à notre insu**, la volonté ainsi que les relations qui contribuent à son service ; la conscience reste alors à titre de sujet connaissant pur, de sorte que de la volonté il ne survit pas seulement un souvenir ; au contraire, en présence du sublime, la première condition, pour parvenir à l'état de pure connaissance, est de **nous arracher consciemment et violemment** aux relations de l'objet que nous savons défavorables à la volonté ; nous nous élevons, par un essor tout plein de liberté et de conscience, au-dessus de la volonté et de la connaissance qui s'y rapporte. Il ne suffit pas que nous prenions consciemment notre essor, **il faut encore le maintenir** ; il est accompagné d'une réminiscence constante de la volonté, non d'une volonté particulière ou individuelle, telle que la crainte ou le désir, mais de la volonté humaine en général, dans la mesure où elle se trouve exprimée par son objectivité, le corps humain. Supposons qu'un acte volontaire réel et particulier se manifeste dans la conscience par l'effet d'une détresse véritable de l'individu, d'un danger que les objets extérieurs lui font courir ; tout aussitôt la volonté individuelle, effectivement atteinte, reprend le dessus ; la contemplation sereine devient impossible ; c'en est fait de l'impression du sublime ; elle est remplacée par l'angoisse, et l'effort de l'individu pour se tirer d'affaire relègue à l'écart toutes ses autres pensées.<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.267

<sup>496</sup> *Ibid.*, p.267-268.

<sup>497</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.260-261.

Deux chemins conduisent à la connaissance pure, deux modalités de transformations sont ici déployées, deux types aussi de relations entre le sujet contemplant et l'objet contemplé. Il semble bien cependant que, dans les deux cas, le choix d'adopter l'une ou l'autre soit déterminé par l'objet. La première situation donne à l'évidence l'initiative de la transformation à l'objet, dont la beauté provoque l'arrachement inconscient et sans effort de l'intellect à la volonté. Le sujet individuel semble être littéralement opéré sous anesthésie, et se « réveille » à l'état de sujet connaissant pur, sans mémoire de la volonté. Cela nécessiterait quelques explications supplémentaires, ne serait-ce que pour justifier la possibilité d'une activité intellectuelle inconsciente. On approfondira cet aspect ultérieurement.<sup>498</sup> L'autre situation soulève aussi une difficulté, et non des moindres. L'initiative de la transformation est encore une fois attribuée à l'objet, cette fois du fait de son hostilité et de son caractère menaçant pour la volonté. Il appelle donc une réaction consciente, et un effort de la part du sujet individuel. Celui-ci a le choix entre lutter pour se tirer d'affaire, donc, pratiquement se soustraire physiquement à l'influence de l'objet – ce qui est impossible si la menace est trop directe – ou lutter pour se soustraire consciemment aux relations de l'objet défavorables à la volonté, ce qui signifie élever sa conscience au-dessus de la connaissance de ces relations. Le point d'attention sera évidemment porté à la réminiscence constante de la volonté. On peut donc en déduire qu'il existe ici deux niveaux de conscience possibles pour le sujet, l'un où l'intellect évolue parfaitement seul, l'autre où l'intellect s'efforce de repousser la mémoire des relations de l'objet à la volonté humaine en général sous son objectivité immédiate, le corps. Et aussitôt, la question se pose : comment le sujet connaissant pur peut-il se maintenir dans cet état, sans faire appel à sa volonté individuelle ? On aura recours plus loin à quelques exemples empruntés directement à l'art pour essayer d'éclaircir ce point. Mais à ce stade, on peut tenir pour acquis l'importance de la capacité personnelle du sujet contemplant à orienter sa vision, afin de mériter pour son œuvre l'épithète de « sublime ».

Car si l'on a insisté jusqu'à présent sur l'origine de l'expérience esthétique, le moment de l'intuition, de la transformation du regard, il faut se rappeler que le but unique de cette expérience est la communication de cette connaissance.<sup>499</sup> Pour Schopenhauer, l'artiste, le génie, n'est pas seulement l'homme doué pour appréhender la véritable essence des choses, mais il est aussi celui qui peut concrétiser cette vision sous certaines formes, de telle sorte que

---

<sup>498</sup> Cf. ch. III, B et ch. IV, C de cette étude.

<sup>499</sup> Cf. A.S., *MVR*, livre III, p.239.

d'autres puissent à leur tour en bénéficier. Le philosophe allemand se montre ici plus indulgent avec l'homme ordinaire, lui accordant – quoique dans une moindre mesure – l'aptitude au plaisir esthétique dans la contemplation d'une œuvre d'art :

Par suite, à moins qu'il y ait des gens complètement incapables de tout plaisir esthétique, nous devons accorder à tous les hommes ce pouvoir de dégager les idées des choses et par le fait de s'élever momentanément au-dessus de leur personnalité.<sup>500</sup>

Mais seul le génie a la capacité de mobiliser son intelligence pour reproduire dans l'œuvre d'art ce qu'il a directement contemplé dans la nature par le moyen de la connaissance pure. Répétant volontairement et intentionnellement sa vision dans son œuvre, il « nous prête ses yeux pour regarder le monde »<sup>501</sup> :

L'œuvre d'art n'est qu'un moyen destiné à faciliter la connaissance de l'idée, connaissance qui constitue le plaisir esthétique. Puisque nous concevons plus facilement l'idée par le moyen de l'œuvre d'art que par la contemplation directe de la nature et de la réalité, il s'ensuit que l'artiste, ne connaissant plus la réalité, mais seulement l'idée, ne reproduit également dans son œuvre que l'idée pure ; il la distingue de la réalité, il néglige toutes les contingences qui pourraient l'obscurcir.<sup>502</sup>

Schopenhauer s'éloigne des positions idéalistes de certains philosophes de l'art, qui limitent la capacité spécifique de l'artiste à vivre des expériences illuminatrices particulières et intimes. Il le définit au contraire comme celui qui peut communiquer de façon suffisamment convaincante ce qu'il a connu, pour que son destinataire accède à cette connaissance. Mais l'aspect le plus original de la théorie de Schopenhauer, provient de la conséquence qu'il en tire : la nature de l'expérience contemplative ne change pas selon qu'elle est obtenue directement dans la nature ou au moyen de l'œuvre d'art. La transformation du sujet connaissant individuel peut être suscitée par la vue d'une montagne réelle, ou peinte. L'expérience du beau ou du sublime ne dépend pas de la nature « réelle » de l'objet, et on peut étudier ce qui se passe dans l'homme à leur contact sans en tenir compte :

Quant à la question de savoir si ce contact s'opère par la contemplation de la nature ou de la vie, ou bien si l'on n'y atteint que par l'intermédiaire de l'art, elle porte sur une différence tout extérieure, nullement essentielle.<sup>503</sup>

Il faut donc en réalité distinguer deux versants de l'expérience esthétique, le versant contemplatif, et le versant effectif ou communicatif. Dans la nécessité de cette distinction, et dans la description de la tâche de l'artiste, isolant l'idée de toutes les contingences qui pourraient l'obscurcir, on peut sans doute déceler le souci principal de Schopenhauer, d'éviter toute contamination par les affects et la volonté. Quant à la dimension contemplative, partagée

---

<sup>500</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.251.

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*

<sup>503</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.252.

par l'artiste et son spectateur, elle invite à comparer ces deux points de vue.<sup>504</sup> Ceux-ci doivent logiquement avoir en commun la mise à l'écart des préoccupations de la vie ordinaire, et le renoncement au statut d'observateur intéressé poursuivant des fins individuelles. Dans le cas en particulier d'une mise en contact avec une œuvre sublime, il faut donc également concéder au simple spectateur la capacité de la regarder dans un état de concentration telle qu'elle apparaît isolée de tout ce qui l'entoure, sans connexions aucune avec des éléments du monde extérieur, au point même d'être perçue comme l'unique, totale et vraie réalité objective. Et enfin, le sujet esthétique doit s'efforcer de persister dans cette attitude. Pour aller plus loin dans l'analyse de cette transformation, et envisager ses conséquences, il faut maintenant se tourner du côté du contenu de la connaissance esthétique, de cette réalité objective qui se rencontre indifféremment et selon les mêmes modalités essentielles dans la nature, dans la vie, ou dans l'œuvre d'art.

## 2) Du côté de l'objet

L'introduction des idées schopenhaueriennes comme objet de connaissance est particulièrement troublante. Elles ne font partie d'aucune des quatre classes d'objets pour le sujet connaissant déjà répertoriées, puisque la condition de leur saisie est justement la disparition du sujet individuel corrélé à ces quatre classes. Il n'est pas question non plus de confondre les idées avec la volonté, puisque cette dernière ne peut jamais être l'objet d'une connaissance directe. Une fois encore, il faut tenir à ce principe fondamental de la théorie de la représentation schopenhauerienne : l'idée n'existe pas de façon autonome, elle n'a aucune consistance ontologique propre, sinon dans sa relation à un sujet qui la perçoit :

L'idée et le sujet connaissant pur se présentent toujours ensemble à la conscience ; à partir de ce moment toute différence de temps disparaît, car l'idée et le sujet connaissant pur sont complètement étrangers *au Principe de raison*, considéré sous toutes ses formes.<sup>505</sup>

Il est donc difficile de situer l'idée, ou de la décrire, puisque elle est déconnectée de tout, sinon du sujet connaissant pur, qui se trouve dès lors également déconnecté de tout. Tant que l'idée est perçue par le sujet, il est impossible à ce dernier de reconnaître, comprendre ou analyser quoi que ce soit d'autre. Tout est à proprement parler sans raison et sans intérêt :

Si je considère un arbre esthétiquement, c'est-à-dire avec des yeux d'artiste ; alors, du moment où ce n'est pas lui que je considère mais son idée que je dégage, il devient indifférent de savoir si l'arbre que je considère est bien celui qui est ici présent ou son ancêtre qui fleurissait il y a mille ans ; je ne me demande point non plus si l'observateur est bien celui-ci même ou tout autre individu placé à un point quelconque du temps ou de l'espace ; en même temps que le principe de raison, la chose

---

<sup>504</sup> Cf. par exemple le commentaire de Kleist au tableau de C.D. FRIEDRICH, présenté dans la section B de ce chapitre.

<sup>505</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.269.

particulière et l'individu connaissant ont disparu ; il ne reste que l'idée et le sujet connaissant pur, qui forment ensemble l'objectivité adéquate de la volonté à ce degré. Et ce n'est pas seulement au temps, mais aussi à l'espace que l'idée est soustraite ; car ce n'est pas une image spatiale et fugitive, c'est son expression, c'est sa signification pure, c'est son être intime qui se manifeste à moi et qui me parle ; tel est ce qui constitue à proprement parler l'idée, tel est ce qui peut toujours être identique, malgré toute la différence des rapports d'étendue que présente la forme.<sup>506</sup>

La pensée de Schopenhauer est d'autant plus difficile à suivre qu'il a maintenu avec autant de force la nécessité de la quadruple racine du *Principe de raison suffisante* comme seule condition possible de la représentation. Mais il est possible, pour approcher de plus près sa définition de l'idée, de faire appel à Wittgenstein, qui, dans son opération de réduction des formes de la nécessité à la seule nécessité logique, a fait apparaître une notion bien précise : l'image logique.<sup>507</sup> Cette dernière a pour forme de représentation la forme la plus abstraite, n'exprimant que les relations en général. L'image logique est la forme primitive de la réalité, celle qui se montre dans la proposition sensée, mais qui ne se dit pas. Le seul « spectateur » de l'image logique est dans le *Tractatus* le sujet métaphysique, dépouillé de toute individualité. Sur la base de ce qui a été exposé au chapitre II, et dans le contexte de la discussion présente sur la connaissance esthétique chez Schopenhauer, on peut donc affirmer, que si la position initiale de Wittgenstein était proche de la théorie de la représentation de Schopenhauer, sous la domination du *Principe de raison suffisante*, la version achevée de ses premiers travaux déploie une conception esthétique de la logique et du langage très nettement inspirée de la théorie esthétique de Schopenhauer. Le déplacement du mode de représentation commun au mode de représentation esthétique pur, qui devient à ce moment pour Wittgenstein le mode général de toute représentation, accompagne le mouvement qui a lieu en parallèle dans son existence, et qui vise à repousser les limites de l'activité intellectuelle dans un contexte particulièrement hostile à cet exercice, et menaçant pour le sujet lui-même. La recherche de l'état de libération intérieure, qu'il traduit par la « grâce du travail »<sup>508</sup> dans ses *Carnets secrets*, offre toutes les caractéristiques de la transformation du sujet qui survient au contact du sublime schopenhauerien. « Ainsi que nous le trouvons dans le *Tractatus*, le rapport entre la logique et l'expérience renvoie directement à la question posée par Schopenhauer (et reprise par Nietzsche) du dépassement de l'individualité – assujettie à la multiplicité spatio-temporelle du monde phénoménal – moyennant une ascèse éthique et esthétique. Le *Tractatus* relie logique, éthique et esthétique dans une vision 'sub specie aeternitatis'. Il s'agit d'un rapport effectif, formel au sens technique et non pas simplement

---

<sup>506</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.270.

<sup>507</sup> Se reporter aux développements du ch. II, B), 3.

<sup>508</sup> L.W., *CS*, 14-7-1916.

littéraire, empathique ou allusif. »<sup>509</sup> L'expérience logique et l'expérience esthétique ou éthique sont liées de façon effective, car elles sont suscitées par le même processus qui modifie la relation du sujet ordinaire individuel à l'objet connu ou voulu, relation qui structure la forme de la représentation.

Il existe chez Wittgenstein, comme chez Schopenhauer, une conscience très nette de la distinction radicale qui sépare les objets de la connaissance logico-esthétique – ou propositions logiques – des objets de la connaissance ordinaire. Et l'on peut comparer les premiers aux idées schopenhaueriennes, qui ne disent rien non plus sur le monde. L'idée ne fait que se montrer dans la structure sensible de l'objet contemplé, comme la règle de logique se montre dans le signe propositionnel :

La forme même et la couleur, éléments immédiats cependant dans la perception intuitive de l'idée, n'en font pas au fond partie ; elles en sont un moyen d'expression, car rigoureusement l'espace lui est aussi étranger que le temps.<sup>510</sup>

N'oublions pas cependant que Schopenhauer a emprunté un concept platonicien. Mais cela pourrait induire certaines ambiguïtés qu'il est nécessaire de dissiper. Si les vues des deux philosophes s'accordent pour ne reconnaître qu'un statut contingent au monde de la perception ordinaire, il n'y a aucune ressemblance entre le réalisme platonicien des idées éternelles et celui des idées schopenhaueriennes, qui sont toujours du côté de la représentation. Dans son essence, le monde est volonté. Les choses particulières qui se manifestent sous le *Principe de raison* sont des objectivations indirectes de la volonté. Entre les deux se tient l'idée :

L'idée est la seule objectivité immédiate de la volonté ; car elle ne comporte aucune forme particulière de la connaissance en tant que connaissance, si ce n'est la forme générale de la représentation, c'est-à-dire celle qui consiste à être un objet pour un sujet. Par suite, l'idée est aussi et elle est seule l'objectivité la plus adéquate possible de la chose en soi ; elle est même toute la chose en soi, avec cette seule réserve qu'elle est soumise à la forme de la représentation.<sup>511</sup>

Le statut intermédiaire des idées, entre les représentations particulières et la chose en soi, permet encore une comparaison avec le statut de la logique dans le *Tractatus* comme le grand miroir du monde. Si l'on fait abstraction momentanément du fait que Wittgenstein n'identifie pas explicitement la chose en soi avec la volonté, on a néanmoins trois domaines distincts dans le *Tractatus*, celui de l'ineffable ou mystique, celui du monde des faits, et celui de la logique. Ce dernier se trouve à la frontière entre les deux premiers, frontière qui délimite en

---

<sup>509</sup> A. G. GARGANI, « Le paradigme esthétique dans l'analyse philosophique de Wittgenstein », in *Rue Descartes*, n°39, Wittgenstein et l'art, PUF, 2003, p.62.

<sup>510</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre III, p.1090.

<sup>511</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.227.



même temps le pensable et l'impensable. Le sujet métaphysique wittgensteinien ou le sujet connaissant pur, respectivement corrélés à la forme logique ou à l'idée, sont les seuls en situation d'assurer cette police des frontières dont parlait Kant. Et ces frontières sont mouvantes, s'éloignant ou se rapprochant en fonction des aptitudes du sujet intellectuel pur à se maintenir ou non dans un certain état d'autonomie par rapport à ce qui se produit dans le monde. Les variations dimensionnelles étonnantes de ces mouvements d'extension et de rétraction du sujet vont quasiment du point zéro (sans étendue) à l'infini (au sens de la dimension nécessaire pour refléter le monde entier). On proposera dans la section suivante une première description de la contrepartie existentielle de ce type d'expérience cognitive, ou – pour anticiper l'usage d'un concept wittgensteinien plus tardif – des caractéristiques de la forme de vie qui lui serait associée.

Arrêtons-nous encore un peu sur les idées. Elles compliquent considérablement la doctrine de Schopenhauer, mais sans doute est-ce leur statut intermédiaire entre le monde des phénomènes et celui de la volonté qui leur confère tout leur intérêt pour scruter les glissements qui s'opèrent imperceptiblement entre réalité et illusion. Selon le mode commun de perception, seuls les objets particuliers sont connus. Dans l'art, en revanche, le sujet devient conscient de l'existence et de la nature des idées elles-mêmes. Mais précisément, « toutes ces idées se manifestent dans une pluralité d'individus, d'existences particulières, pour lesquelles elles sont ce qu'est le modèle pour la copie ». <sup>512</sup> Schopenhauer ne prétend pas que la connaissance esthétique est indépendante de la perception normale des individualités particulières. Il tient plutôt, et ceci est extrêmement important, que l'artiste atteint la connaissance et la compréhension de l'idée *dans* et *par* le phénomène individuel et l'expérience quotidienne. Mais comment cela est-il possible? Lorsqu'un artiste peint le paysage qu'il a sous les yeux, il représente *en même temps* et *par là même*, quelque chose qui échappe au regard ordinaire. Il ne peut s'agir d'une simple reproduction de ce paysage, dans un souci d'imitation ou d'exactitude, comme le ferait par exemple une photographie. Schopenhauer insiste sur ce point pour souligner la différence entre un artiste véritable et un simple copiste. Dans sa discussion sur la représentation artistique des formes humaines, il développe sa pensée en discutant de la sculpture grecque, et en montrant que cet idéal de la beauté classique n'est pas le fruit d'essais répétés de reproduction des formes empiriques :

Non ; nous ne pouvons acquérir purement *a posteriori*, par la seule expérience, aucune connaissance de la beauté ; cette connaissance nous vient toujours, du moins en partie, *a priori*, bien

---

<sup>512</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.219.

qu'elle soit toujours d'un tout autre genre que les expressions du principe de raison qui nous sont également connues *a priori*.<sup>513</sup>

Schopenhauer définit cette connaissance *a priori* comme un pressentiment de ce que la nature, identique avec la volonté constitutive de notre propre essence, s'efforce de réaliser<sup>514</sup> :

A ce pressentiment, le génie, digne de ce nom, joint une incomparable profondeur de réflexion ; à peine a-t-il entrevu l'idée dans les choses particulières, aussitôt il comprend la nature comme à demi-mot ; il exprime sur le champ d'une manière définitive ce qu'elle n'avait fait que balbutier ; cette beauté de la forme qu'après mille tentatives la nature ne pouvait atteindre, il la fixe dans du marbre, il la place en face de la nature, à laquelle il semble dire : 'Tiens, voilà ce que tu voulais exprimer' ; – 'Oui, c'est cela', répond une voix qui retentit dans la conscience du spectateur.<sup>515</sup>

C'est ainsi que le génie grec est parvenu à fixer un canon de la beauté humaine dans sa sculpture, reconnaissant par anticipation ce que la nature avait imparfaitement réalisé. C'est ce pressentiment qui constitue l'idéal, c'est-à-dire l'idée. Celle-ci se dégage donc en partie *a priori*, et en partie *a posteriori*, les données de la nature complétant le pressentiment de l'homme de génie.<sup>516</sup> La possibilité même du pressentiment provient de l'identité d'essence entre l'artiste, le spectateur et la nature. On peut donc le qualifier de connaissance par connaturalité. Ce pressentiment ne doit pas être confondu avec la connaissance *a priori* des formes du *Principe de raison* :

Celles-ci concernent la forme générale du phénomène, en tant que cette forme constitue la condition générale de la possibilité de la connaissance ; elles concernent le « comment », question générale et universelle qui vise le phénomène ; [...] au contraire, cet autre genre de connaissance *a priori* qui rend possible la réalisation du beau concerne non la forme, mais le contenu des phénomènes ; non le comment, mais la nature même de la représentation.<sup>517</sup>

Comment ne pas rapprocher ces dernières lignes de l'aphorisme 6.44 du *Tractatus* :

*Tr 6.44 – Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit.*

Cela confirme la pertinence de la comparaison esquissée à la fin du chapitre précédent entre l'expérience logique dans la saisie originelle du « quoi » et l'expérience esthétique. Cependant, l'aspect le plus singulier de la théorie de Schopenhauer concerne la capacité de l'artiste à donner à voir au spectateur ce qu'il ne pouvait voir habituellement, cette aptitude à susciter une nouvelle vision des choses, étrange et non familière. Il est opportun de rappeler que ses théories sur l'art ne sont pas exposées pour elles-mêmes, mais plutôt comme un point de vue alternatif sur le monde. On ne saurait donc les cantonner dans une interprétation étroite, qui conduirait à les critiquer pour leur incapacité à s'adapter à l'évolution des critères

---

<sup>513</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.285

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.286.

<sup>516</sup> *Ibid.*

<sup>517</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.285

artistiques et des processus créatifs. Schopenhauer ne songe pas à définir la sculpture grecque comme un sommet dont on ne peut que redescendre, ou à figer les canons de la poésie à l'époque de Shakespeare. Il condamne au contraire sévèrement les pseudo-artistes qui ne recherchent que la conformité à l'esprit des maîtres du passé, les assimilant à des plantes parasites ! Encore une fois, les idées ne sont pas pour lui figées de façon inaltérable dans un monde immuable et parfait. Elles sont données avec le regard qui les perçoit, et celui-ci, peut être formé par ses prédécesseurs mais n'est pas dispensé d'entrer au contact immédiat de la vie et du monde :

Il n'y a que les œuvres véritables, puisées directement au sein de la nature et de la vie, qui restent éternellement jeunes et toujours originales, comme la nature et comme la vie elles-mêmes ; car elles n'appartiennent à aucune époque, elles sont à l'humanité.<sup>518</sup>

Ce qui pourrait apparaître comme l'expression d'un lyrisme assez banal, recouvre en fait une distinction épistémologique tout à fait capitale : celle qui oppose l'idée au concept. Seule l'idée est le réceptacle des intentions de la nature vivante, autrement dit de la volonté. Tandis que le concept n'est qu'un « réceptacle inanimé », dont on ne peut tirer (par les jugements analytiques) rien de plus que ce qu'on y a mis (par la réflexion synthétique). Schopenhauer met en lumière ce qui manque aux artistes d'ordre inférieur, qui partent du concept, et se formulent à eux-mêmes verbalement ce qu'ils ont l'intention de représenter, avant de se mettre au travail. Ils ont repéré à l'avance ce qui plaît, l'ont analysé, et enfin produisent un résultat ennuyeux et décevant. Ils auraient pu aussi bien indiquer en paroles ce qu'ils voulaient exprimer par l'art.<sup>519</sup> Autrement dit, là où la pensée articulée suffit, l'art est inutile. On ne peut être pleinement satisfait par une œuvre d'art que s'il en reste une partie qu'aucune réflexion ne peut rabaisser à la précision d'un simple concept. C'est le cas lorsqu'elle conduit à la perception d'une idée :

L'idée, au contraire, révèle à celui qui l'a conçue des représentations toutes nouvelles au point de vue de concepts du même nom ; elle est comme un organisme vivant, croissant et prolifique, capable en un mot de produire ce que l'on n'y a pas introduit.<sup>520</sup>

L'idée est vivante, et bien qu'elle partage avec le concept la capacité à communiquer quelque chose d'universel, son contenu est tel qu'il ne peut être traduit dans les limites imposées à la communication verbale articulée. Elle ne peut se dire. Elle est saisie intuitivement, et ne peut être discutée rationnellement. Toute tentative pour décrire et expliquer par des mots une

---

<sup>518</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.303.

<sup>519</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre III, p.1142.

<sup>520</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.302.

œuvre d'art est vouée à l'échec, et nombres de critiques d'art ou de commissaires d'expositions pourraient méditer cette déclaration sans appel de Schopenhauer :

Tout passage de l'idée au simple concept ne peut être qu'une chute.<sup>521</sup>

Ces réflexions aident aussi à comprendre la préférence de Schopenhauer pour les premiers croquis et les esquisses des grands artistes, qui, dans leur rapidité d'exécution instinctive, concentrent la quintessence de leur vision, et offrent à l'imagination du spectateur une correspondance idéale plus pure et plus suggestive. Maintenant, par le biais de cette description schopenhauerienne de l'idée comme organisme vivant, c'est sa conception même de la matière et de la réalité qui suscite de nouveaux questionnements. Un nouveau rapprochement avec celle du *Tractatus* peut dans cette perspective s'avérer féconde.

Chez Wittgenstein le domaine du dicible est constitué par le monde compris comme pure réalité dynamique, c'est-à-dire en devenir : le monde est tout ce qui a lieu, la totalité des faits et non des choses.<sup>522</sup> L'éventualité du monde, le fait d'en exclure toute entité fixe et persistante, apparaît dans le *Tractatus* comme une exigence de sa description à travers les propositions élémentaires : c'est uniquement la contingence des faits, ce qui arrive ou peut également ne pas arriver, qui garantit les conditions de vérité et le sens des propositions qui le décrivent. Mais, en même temps, la représentation figurée du monde exige paradoxalement une partie fixe, une substance qui puisse empêcher que le sens de certaines propositions s'appuie sur la vérité d'autres propositions, entrant ainsi dans une régression à l'infini :

*Tr* 2.021 - 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.

*Tr* 2.0212 - Il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse).

Cette substance subsiste indépendamment de ce qui a lieu, elle est forme et contenu, elle est constituée par les objets, simples.<sup>523</sup>

L'existence des objets logiquement simples comme substance fixe du monde, constitue l'autre requête de la représentation. On a donc une double perspective représentationnelle dans le *Tractatus*, l'une fixe, avec l'objet, et l'autre instable, avec les états de choses.<sup>524</sup> Mais ce caractère fixe et subsistant des objets n'est pas lié à des propriétés physiques, il est au contraire purement immatériel, et correspond à leurs propriétés internes, c'est-à-dire leurs possibilités d'occurrence dans les états de choses, comme par exemple la capacité d'être

---

<sup>521</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.305.

<sup>522</sup> L.W., *Tr* 1, et *Tr* 1.1.

<sup>523</sup> L.W., *Tr* 2.024, 2.025, 2.021, 2.02.

<sup>524</sup> L.W., *Tr* 2.0271.

colorés.<sup>525</sup> Wittgenstein identifie cela comme étant la forme des objets. En tant que subsistant, l'objet est sans couleur. Mais il ne nous apparaît jamais ainsi. Car les objets ne sont connus que dans les configurations d'état de choses représentées par les propositions. Les objets simples constituent ainsi un *a priori* du monde, quelque chose qui s'y trouve, non pas au-delà mais en deçà de toute représentation linguistique, et qui en constitue le cœur ; ils font partie de l'ensemble des conditions de possibilité de la représentation envisagée depuis le versant objectif, en relation au fait que le monde soit ou en relation au fait qu'il y ait quelque chose à représenter. Inexprimables dans le langage articulé, ils sont le « quoi » du monde, qui rend possible la description du « comment ». Cette construction du rapport entre le sujet logique et le monde a une correspondance au niveau des noms réels, qui signifie quelque chose d'ontologiquement simple, à savoir les objets. Ils ne peuvent plus en effet, à la différence des noms, être rien de volontaire pour les complexes. Wittgenstein emploie pour cette raison le verbe *vertreten* (représenter au sens de « se tenir à la place de »), à côté des expressions sémantiques *nennen* et *bedeuten* pour décrire la relation du nom et de l'objet :

*Tr* 3.221 - Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer (*aussprechen*). Une proposition peut seulement dire *comment* est une chose, non *ce* qu'elle est.<sup>526</sup>

Le rapport de représentation (*Vertretung*), est pensé à partir de l'objet, le rapport de dénomination ou de signification est pensé à partir du nom.<sup>527</sup> Afin que ce rapport de représentation puisse être effectif, afin que les choses soient réellement représentées,<sup>528</sup> il faut qu'il y ait une instance réceptive pour la forme des objets. Et cette instance est le sujet métaphysique en tant que miroir, dans lequel la forme des objets est reflétée en tant que forme logique des noms.<sup>529</sup>

En face de ces objets, on trouve donc l'ensemble des conditions de possibilité de représentation du côté subjectif, constitué principalement par le sens, la forme logique et le sujet de la représentation, déjà évoqués au chapitre précédent. Or l'une des difficultés majeures du *Tractatus* vient de ce que Wittgenstein mentionne la possibilité d'une connaissance des propriétés internes de ces objets, ou de leur forme :

*Tr* 2.0123 - Si je connais l'objet, je connais aussi l'ensemble de ses possibilités d'occurrence dans les états de choses.

---

<sup>525</sup> L.W., *Tr* 2.0123, 2.0251.

<sup>526</sup> L.W., *Tr* 3.221.

<sup>527</sup> L.W., *CP*, entrée du 22 juin 1915, §j.

<sup>528</sup> L.W., *CP*, entrée du 4 novembre 1914, §e.

<sup>529</sup> Cette conception singulière du *Benennen*, rend compréhensible le fait que Wittgenstein l'ait plus tard critiquée comme étant pour ainsi dire magique : PU §38 d.

Tr 2.01231 - Pour connaître un objet, il ne me faut certes pas connaître ses propriétés externes – mais bien toutes ses propriétés internes.

De quelle nature est cette connaissance ? Elle est nécessairement différente de celle des états de choses, et n'obéit pas aux lois de la représentation dans le langage. L'exposé de Wittgenstein sur ce point est demeuré très elliptique. Mais compte tenu des éléments rassemblés jusqu'à présent dans cette étude, nous pouvons affirmer qu'elle est assez similaire à la connaissance des idées chez Schopenhauer. Dans la théorie de la représentation du *Tractatus* se rejoignent ainsi deux niveaux de lecture, deux points de vues correspondant respectivement à ceux du livre I et du livre III du *Monde comme volonté et représentation*. Derrière cette double perspective se cache une conception tout à fait complexe de la réalité, liée étroitement à la forme de la représentation dissociée en sujet et objet, qui gouverne aussi bien la connaissance ordinaire que la connaissance objective de l'artiste ou du philosophe.

Si le monde de Wittgenstein est l'ensemble des faits, de ce qui arrive, celui de Schopenhauer est l'ensemble des phénomènes. Le concept schopenhauerien du phénomène inclut une acception kantienne, selon des modalités déjà exposées; une deuxième acception procéderait de la philosophie orientale, sur laquelle nous reviendrons ; enfin, une troisième acception, particulièrement intéressante ici, correspond à la conception wittgensteinienne du phénomène considéré dans sa contingence. Pour Schopenhauer, la condition phénoménale du monde naturel ne suppose pas uniquement son idéalité transcendante et son caractère de pure apparence, elle suppose aussi que le monde n'est pas un ensemble d'êtres, de choses, ou d'identités, mais un ensemble d'états, liés entre eux par la loi de la causalité; cette loi, et le philosophe allemand le souligne avec insistance, se rapporte uniquement à des états, et ne régit que la succession des changements de ces états. Mais de quels états s'agit-il ? La réponse est catégorique : de la matière. Le mot que l'on a déjà rencontré et qui est employé par Schopenhauer pour décrire la réalité du monde vue sous cet angle dynamique et changeant est : *Wirklichkeit*.<sup>530</sup> Mais la matière est aussi – comme les objets du *Tractatus* – la substance du monde. Substance et matière sont même pour Schopenhauer des termes synonymes. Le concept de substance est d'après lui une simple abstraction, un genre supérieur du concept de la matière, élaboré dans le but équivoque d'en déduire le concept d'une possible substance immatérielle. Cependant, le fait que le concept supérieur soit moins compréhensible n'implique pas que son extension soit plus importante. La matière va continuer à être l'unique

---

<sup>530</sup> Cf. ci-dessus chapitre II, section A.

contenu réel et légitime du concept de substance. Le concept schopenhauerien de matière se révèle ainsi extrêmement complexe. Il ne s'agit pas d'une matière avec des qualités, mais d'une matière pure, absente de qualités et de déterminations, conçue *in abstracto* comme support commun de tous les phénomènes, sur lesquels ont lieu les états et les changements. Ainsi, comme la substance du monde dans le *Tractatus*, elle peut uniquement déterminer une forme, et non des propriétés matérielles.<sup>531</sup> La matière constitue le soubassement formel de tous les objets possibles de l'expérience, et le présupposé de tout ce que nous pouvons nous représenter. En opposition à l'inconsistance des phénomènes enracinés en elle, la matière persiste toujours comme l'énoncé *a priori* du principe de la permanence de la substance. Mais il est clair qu'un tel présupposé de la représentation est lui-même irréprésentable : puisqu'elle n'est pas perceptible, elle ne peut pas faire partie de l'expérience. La matière pure, soutient Schopenhauer, n'est pas un objet, mais une condition de l'expérience à l'instar de l'espace et du temps : et de nouveau, en deçà de la représentation.<sup>532</sup> Donc, la matière manifeste dans le *Monde comme représentation* de Schopenhauer, une nature et des fonctions semblables à celle des objets dans le *Tractatus* : elle constitue le contrepoids de l'absolue contingence des objets de la représentation, et accorde au monde une consistance logico-gnoséologique, condition *sine qua non* et non représentable de la représentation même. De telle sorte que si le monde du *Tractatus* est composé de configurations d'objets (états de choses), celui de Schopenhauer est formé par des états de la matière.

Pour comprendre comment ces supports formels de la représentation se remplissaient de contenu, on a étudié en quoi consistait la représentation même. A côté de l'espace, du temps et de la causalité, formes *a priori* des objets que l'on retrouve aussi chez Wittgenstein<sup>533</sup>, Schopenhauer postule une forme générale de la représentation, la distinction sujet-objet. Cette forme générale de la représentation, dont la considération fait disparaître les oppositions illusoire entre idéalisme et réalisme, suppose qu'il n'y ait pas de priorité du sujet sur l'objet, et *vice versa*, mais bien que les deux s'expliquent également dans et depuis la représentation, qui est la donnée originelle et préalable aux deux. La réciprocity du sujet et de

---

<sup>531</sup> Cf. A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.1024-1025 : « Toute l'essence de la matière consiste donc dans l'action : c'est par l'action seule qu'elle remplit l'espace et persiste dans le temps ; elle est de part en part pure causalité. [...] Mais en ce sens la matière n'est pas non plus, à vrai dire, l'objet mais la condition de l'expérience, comme l'entendement pur lui-même, dont elle est dans cette mesure la fonction. Aussi la matière ne donne-t-elle lieu qu'à un concept, et non à une intuition : elle rentre dans toute expérience externe, elle en est un élément nécessaire, sans pouvoir être donnée par aucune expérience ; elle ne peut être que pensée, et cela comme absolument inerte, inactive, dénuée de formes et de qualités, tout en étant le support de toutes formes, de toutes qualités et de toute action. » Cf. L.W., *Tr* 2.0231.

<sup>532</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.1025.

<sup>533</sup> L.W., *Tr* 2.0521, *Tr* 6.34.

l'objet ne signifie pas seulement que l'un n'existe pas sans l'autre, mais qu'il y a aussi une parfaite correspondance entre leurs structures. Avec *un* objet déterminé doit apparaître aussi *un* sujet qui connaît de manière déterminée. Le fait de parler des différentes déterminations et caractéristiques des objets est équivalent au fait de parler des différentes puissances cognitives en vertu desquelles le sujet peut connaître.<sup>534</sup> Cette idée se trouve aussi dans le *Tractatus* sous forme d'isomorphisme logique : de même que Schopenhauer part de la représentation, Wittgenstein part de la figuration, pour en déduire les structures logiques du monde, qui doivent coïncider forcément avec celle du langage, qui les décrit.

On a trouvé chez Arthur Schopenhauer une distinction radicale entre la connaissance scientifique d'une part et la connaissance esthétique et philosophique d'autre part : la première demeure à la surface des phénomènes, les deux autres ont accès à l'essence objective des choses. L'expérience esthétique est ainsi d'ordre métaphysique, comme l'expérience philosophique, moyennant la perte du caractère individuel du sujet connaissant. Toutefois, on pourrait éprouver une certaine gêne à constater que Schopenhauer place même la philosophie au-dessus de l'art, dans la mesure où elle donne à cette connaissance objective la forme universelle du concept. En effet, n'a-t-il pas assez dénigré le concept pour son abstraction, sa généralité creuse et sans vie ? Comment pourrait-il rendre compte de la saisie de l'idée, vivante et vraie, perçue dans l'acte de pure contemplation intuitive et intellectuelle ? Or telle est bien la tâche assignée au philosophe. Aussi la clef de ce paradoxe réside essentiellement dans la conception schopenhauerienne du langage. Mais une critique de cette conception du langage ne peut qu'entraîner des modifications de la notion de réalité qui lui est associée. On a relevé le double aspect de cette notion, envisagée de façon dynamique en tant qu'activité, mais fixe en tant que substance, cette dernière étant la contre-partie nécessaire à sa représentation conceptuelle. De même que la forme de représentation chez Schopenhauer prend simultanément en compte le sujet et l'objet, le philosophe pense ensemble la réalité empirique et la théorie du langage qui doit en rendre compte, ce qui est aussi le cas du *Tractatus*. Aussi doit-on s'attendre à ce que la critique thérapeutique du solipsisme par Wittgenstein fasse évoluer en même temps la forme de la représentation, la théorie du langage et la conception de la réalité héritées de Schopenhauer.

---

<sup>534</sup> A.S., *QR*, B, §41.



## **B) Génie, folie et philosophie : les formes et les symptômes du vécu solipsiste**

### 1) Le cas d'Otto Weininger

Si Schopenhauer a toujours affiché un mépris certain pour la doctrine du solipsisme, l'attitude de Wittgenstein envers elle est très différente. On trouve déjà une première trace de cette préoccupation dans une entrée de son journal intime du 8 décembre 1914 :

Il est clair que le christianisme est la seule voie certaine vers le bonheur. Mais qu'advient-il dans l'hypothèse où l'on refuse ce type de bonheur ? Ne vaudrait-il pas mieux périr dans le malheur, en s'opposant désespérément au monde extérieur ? Mais une telle vie est dépourvue de sens. Pourquoi, cependant, ne pourrait-on pas vivre une vie dépourvue de sens ? Est-ce une chose indigne ? Comment cela s'accorde-t-il avec le point de vue rigoureusement solipsiste ?<sup>535</sup>

Ici, le point de vue solipsiste, et même strictement solipsiste – loin d'être rejeté comme folie – est traité comme un paradigme permettant d'évaluer une position éthique. Par ailleurs, l'emploi de ce terme 'solipsisme' dans le *Tractatus* soulève aussi l'hypothèse d'autres influences que celle de Schopenhauer, qui, on l'a vu, ne l'utilise jamais mais préfère parler « d'égoïsme théorique ». Nous pouvons alors y voir probablement une référence au solipsisme moral de Weininger, cet autre héritier de Schopenhauer, et dont la pensée exerce à cette époque une grande attraction sur Wittgenstein.<sup>536</sup> Dans l'éthique de Weininger, toute hétéronomie est rejetée : je ne suis responsable ni devant Dieu ni devant quiconque, seulement devant mon propre moi en tant que source de la loi morale :

Vérité, pureté, fidélité, sincérité à l'égard de soi-même : c'est là la seule éthique pensable. Il n'y a de devoirs qu'envers soi-même, devoirs qu'a le moi empirique envers le moi intelligible, et qui apparaissent sous la forme de ces deux impératifs sur lesquels vient buter tout psychologisme : la loi logique et la loi morale.<sup>537</sup>

Au cours de son exposé, Weininger, qui affirme placer toute son étude au point de vue de la philosophie morale de Kant, se livre d'ailleurs à un exercice difficile, dans le but éminemment schopenhauerien de purifier la doctrine kantienne de ses trahisons envers elle-même. Plus précisément, il s'efforce de manifester ce que la doctrine kantienne voulait montrer et n'a pu – ou voulu – exprimer, à savoir que la possibilité même du comportement éthique reposait sur l'engagement conscient et accepté dans une attitude existentielle solipsiste :

A un endroit célèbre de la *Critique de la raison pratique* où Kant établit l'homme comme partie intégrante du monde intelligible ('Devoir ! nom sublime...'), on se demandera donc avec raison d'où il tient que la loi morale est une émanation de la personnalité. La seule réponse qu'il donne en l'occurrence est qu'on ne saurait lui trouver d'origine qui soit plus digne d'elle, ne prenant pas la peine

---

<sup>535</sup> L.W., CS, 8-12-1914.

<sup>536</sup> Cf. A. JANIK, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985.

<sup>537</sup> O. WEININGER, *Sexe et caractère*, tr. D. Renaud, éd. L'âge d'homme, Paris, 1975, p.140.

d'expliquer davantage comment l'impératif catégorique peut représenter pour lui la loi donnée par le noumène, si ce n'est en affirmant qu'ils ne font manifestement qu'un dès le départ. Or la raison de cela est à chercher dans la nature même de l'éthique. Celle-ci veut en effet que le moi intelligible se dépouille entièrement de la gangue de l'empirique, et ainsi, ce n'est que dans l'éthique que ce même être que la logique annonce devient vraiment réel et effectif dans sa pureté.

Mais ce que signifiait profondément pour Kant la doctrine des monades ou des âmes, combien il y a toujours tenu comme à la vraie seule philosophie et n'a fait dans sa théorie du 'caractère intelligible' (qu'on a si souvent mal comprise, la tenant pour une découverte de lui ou même une invention destinée à donner une issue à sa propre philosophie) qu'en retenir ce qu'on en pouvait scientifiquement retenir, son silence même n'empêche pas de l'apercevoir.

Il n'y a d'obligation ou de devoir qu'envers soi-même ; de cela, il est impossible que Kant n'ait pas été persuadé dès sa prime jeunesse. [...] Kant, comme le montre toute sa vie, durant laquelle il n'a jamais fait, en tout, qu'obéir à sa propre loi, était si pénétré de la conviction que l'homme n'est responsable que devant lui-même qu'il considérait ce point de sa doctrine comme le plus évident, le moins contestable. Et c'est bien cependant sur ce point qu'il a contribué lui-même par son silence à ce que son éthique, la seule tenable d'un point de vue introspectif et psychologique, la seule précisément qui ne cherche pas à étouffer sous toute la rumeur du multiple la pure voix intérieure, dure et sévère, de l'un, ait été, néanmoins, si peu comprise.<sup>538</sup>

Voici en quelque sorte Kant mis à nu, dépouillé de toutes les considérations bienveillantes et raisonnables que l'on porte au philosophe éclairé, en qui l'on veut reconnaître un maître de la morale sociale et de l'humanisme moderne, de la concorde et de l'équilibre dans les relations politiques. En citant longuement la célèbre conclusion de la *Critique de la raison pratique*, où Kant révèle les deux objets de son admiration, le ciel étoilé au-dessus de lui et la loi morale au-dedans, Weininger nous livre un portrait saisissant du héros kantien :

Il n'a pas de but en dehors de lui-même, pas d'autre raison de vivre que lui – il a définitivement quitté la sphère où il serait encore possible de vouloir être esclave, d'en accepter l'idée, ou même de s'en faire un devoir : loin derrière lui dans l'Histoire ont disparu toute société humaine et toute éthique sociale : il est seul d'une solitude *absolue*.

Mais de ce fait il est précisément un et tout ; et c'est là également la raison pour laquelle, loin d'être tout entier volonté arbitraire et caprice, il a en lui une loi, il est lui-même tout loi. Et c'est lui qui se commande à lui-même de suivre cette loi intérieure qui est la loi même de son moi, de ne faire qu'un avec elle, sans considération ni calcul. Il n'y a – et c'est bien là ce qui fait à la fois la grandeur et l'horreur de cette idée – aucun sens *en dehors de cela* à ce qu'il suive la voix intérieure du devoir. Il n'y a rien au-dessus de lui, puisqu'il est, par excellence, l'être solitaire (*der Alleine*), c'est-à-dire celui qui est tout en un (*der All-Eine*). Et il n'en a pas moins le devoir de répondre à cet impératif intérieur devant lequel il n'y a pour lui aucune échappatoire possible et que Kant a appelé pour cette raison même catégorique.<sup>539</sup>

En tant qu'agent moral, l'homme est seul dans l'univers. L'éthique requiert que l'on prenne conscience de cette solitude totale. Dans les dernières pages<sup>540</sup> écrites avant de se donner la mort, Weininger arrive naturellement à la conclusion que toute réfutation du solipsisme serait incompatible avec l'éthique. Le jugement est sans appel : s'éloigner du solipsisme, c'est être incapable de donner à la vie une valeur indépendante, incapable d'une

---

<sup>538</sup> *Ibid.*, p.140-141.

<sup>539</sup> O. WEININGER, *op. cit.*, p.143.

<sup>540</sup> O. WEININGER, *Über die letzten Dinge*, Munich, Matthes & Seitz, 1997, p.147-148.

riche solitude, c'est avoir besoin de se cacher dans la foule, de disparaître dans le grand nombre, de descendre. C'est lâche. On ne peut ici que s'étonner de trouver chez Weininger des accents plus schopenhaueriens que chez Schopenhauer lui-même ; ou, pour le formuler différemment, on lui doit d'avoir percé à jour avec une lucidité aveuglante ce que son maître s'était caché à lui-même. En effet, celui qui veut prendre Schopenhauer au sérieux ne doit-il pas reconnaître dans le livre IV du *Monde comme volonté et représentation* le programme de vie pratique que l'art et la philosophie ne peuvent lui donner ? Car le renoncement au vouloir-vivre, seule voie de libération définitive, ne s'apprend pas par l'art ou la philosophie. Il procède de la compassion, et découle d'une intuition de l'unité de tous les êtres, que la philosophie décrit, mais ne peut en aucun cas provoquer.<sup>541</sup> Or si tel est le cas, à quoi sert donc la philosophie ? Weininger, plus cohérent que Schopenhauer, tire les conclusions qui s'imposent. En dehors du renoncement au vouloir-vivre, et en dehors de l'éthique de la pitié, la seule forme de vie éthiquement possible est le solipsisme, qui s'appuie sur le point de vue théorique du même nom. Weininger affronte ici de façon radicale le mystère du nœud du monde schopenhauerien, que l'on peut reformuler en posant la question suivante : comment concilier ce que je sais de la vie avec le fait même de vivre ? Weininger, en valorisant l'héroïsme d'une attitude en retrait du monde et d'un splendide isolement, en extirpe sans ménagement les racines solipsistes. Cela même est incontestablement le fruit d'une expérience extrêmement douloureuse, comparable en tout point à celles qui peuvent susciter la prise de conscience du *tat vam asi*, fondement de la morale schopenhauerienne, et dont l'attitude weiningerienne n'est finalement que le côté sombre.

Au début de la guerre, Wittgenstein, confronté à un environnement hostile, se sentant incapable de se maintenir sur cette ligne de crête, n'hésite pas à envisager l'auto-destruction comme une issue probable et même inéluctable :

C'était épouvantable. J'ai compris une chose : il n'y a pas un seul type convenable dans tout l'équipage. Comment faudra-t-il donc que je me comporte, à l'avenir, avec eux tous ? Dois-je simplement endurer ? Et si je ne veux pas me plier à cela ? Alors, il me faudra vivre dans une lutte continue. Que vaut-il mieux ? Dans le second cas, je ne peux que me détruire. Dans le premier, peut-être pas. Il faut que je m'attende à des temps extrêmement difficiles, car je suis désormais, de fait, aussi perdu et abandonné que jadis à l'école, à Linz.<sup>542</sup>

Toutefois, il se ressaisit, et conclut sa réflexion en se donnant un seul impératif pour se maintenir dans l'existence :

---

<sup>541</sup> A.S., *MVR*, livre IV, §68.

<sup>542</sup> L.W., *CS*, 25-8-14.

Une seule chose est nécessaire : être capable d'observer tout ce qui peut arriver. SE CONCENTRER.<sup>543</sup>

Le verbe est inscrit en capitales par Wittgenstein lui-même. Observation et hyper-concentration, tels sont les mots d'ordre pour se maintenir au niveau de l'exigence éthique de l'attitude solipsiste.

Certes, si l'on prend en compte le fait que l'auteur de ce programme, Weininger, a opté *de facto* pour le suicide peu après en avoir exprimé l'idée, on peut être enclin à laisser de côté ces développements sans les prendre plus au sérieux que comme symptômes d'une grande souffrance et d'un état pathologique de l'esprit. Mais nous avons à dessein montré la dépendance étroite du solipsisme éthique de Weininger avec sa réception attentive de la morale kantienne *via* Schopenhauer. Il a vu à juste titre une tendance profonde de cet idéalisme transcendantal en exhibant sans concession les attitudes existentielles qui le supportent, et qui présentent certains traits particuliers du vécu solipsiste. Il a le mérite également d'observer que ce point est justement celui que Kant n'a pu exprimer de façon à être compris, ce qui, nous y reviendrons, tient à la nature même de cette expérience.

Wittgenstein, préparé par Weininger, n'entend pas rejeter purement et simplement comme folie quelque chose qui, semble-t-il, existe bel et bien dans le monde, sinon explicitement en tant que doctrine professée publiquement, du moins en tant que vécu. Wittgenstein, comme Weininger, perçoit un décalage, ou plutôt une ombre portée qui s'exprime imparfaitement à travers des propositions de l'idéalisme transcendantal comme, entre autres, « le monde est ma représentation ». Cette ombre correspond à un donné, un fait d'une grande importance dans la vie humaine, à savoir l'expérience de la centralité du soi dans sa relation au monde. L'auteur du *Tractatus* a, nous semble-t-il, tenté d'appréhender de manière à la fois empathique *et* intellectuelle, sans préjugé, l'ensemble de cette expérience, afin d'aller le plus loin possible dans l'élucidation des rapports du sujet avec le monde. Telle est l'attitude de Wittgenstein vis-à-vis de l'énigme que Schopenhauer lui soumet, et telle sera toujours son attitude face aux problèmes inextricables – en apparence du moins – de la philosophie. Nous pensons trouver ici l'une des raisons de la remarque désobligeante énoncée par Wittgenstein beaucoup plus tard, concernant Schopenhauer :

Schopenhauer est, pourrait-on dire, un esprit tout à fait grossier. Je veux dire : Il a certes du raffinement, mais à une certaine profondeur celui-ci cesse brusquement, et il devient de la dernière

---

<sup>543</sup> L.W., CS, 25-8-14.

grossièreté. Là où commence la profondeur authentique, là s'arrête la sienne. On pourrait dire de Schopenhauer qu'il ne descend jamais en lui-même.<sup>544</sup>

La superficialité reprochée consiste en un défaut de lucidité sur soi-même, et aussi en un changement brusque de fonctionnement de l'esprit. Quelque-chose est visé par cette remarque, un tournant de la pensée, un moment précis où l'esprit du philosophe allemand s'enraye, ou change de perspective, d'une façon tout à fait inopportune selon Wittgenstein. Et ce changement ou cet arrêt, l'empêche d'accéder à un niveau plus profond :

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>545</sup>

Il s'agit pour Wittgenstein d'extirper les racines de l'énigme du Moi (*Ich*) ; et, au plus proche de cette origine, on trouve l'expérience solipsiste, dont il reste à déterminer la nature véritable pour obtenir la solution. Une première réponse pouvait être à la portée de Wittgenstein, dans le sillage de Weininger. Ce dernier cite, comme exemples rares de héros de l'éthique kantienne, Nietzsche et Max Stirner. Ils incarnent l'acceptation sans faille de la solitude absolue, et cette aptitude porte selon lui l'empreinte du « dionysiaque »<sup>546</sup>. L'exigence éthique jaillirait ainsi de la zone ténébreuse, du niveau infra-conscient et des sources instinctives de la vitalité. La véritable moralité, la vertu héroïque consisterait à faire face à cet impératif intérieur insatiable dans un combat sans fin et sans gloire, car il est absurde d'attendre qu'il soit reconnu par un autre que soi. Le diagnostic de Weininger est-il juste ? Wittgenstein doit d'abord se l'appliquer à lui-même pour en éprouver l'acuité. Mais pour mieux comprendre l'itinéraire de Wittgenstein, un détour par l'univers d'un de ses contemporains, dont l'œuvre artistique fut directement inspirée par Schopenhauer et Weininger, sera très utile.

## 2) Le cas de Giorgio de Chirico : *Stimmung* et art métaphysique

Giorgio De Chirico naît en Grèce, à Volo, en 1888. Italien né hors d'Italie, il a livré les clefs de sa peinture dans un long roman autobiographique, *Hebdomeros*, publié en 1929. Il y confie notamment l'influence déterminante de son père, homme très cultivé, qui voulut donner à ses enfants une conscience vive de leur italianité. Il reçut ainsi de lui la capacité à insérer son histoire individuelle dans le monde de la Grèce antique, ce qui l'amène à saisir chaque situation en fonction d'un passé et d'un lieu mythique. « Toute réflexion sur l'histoire

---

<sup>544</sup> L.W., *RM*, 1939-1940, p.52 et cf. ci-dessus note 2.

<sup>545</sup> L.W., *RM*, 1946, p.65.

<sup>546</sup> O. WEININGER, *Sexe et caractère*, p.143.

de l'art est associée pour lui au génie d'un peuple, à la spécificité ethnique d'une sensibilité, voire aux caractères d'une civilisation tels qu'ils subsistent dans l'architecture, expression concrète de l'esprit collectif.»<sup>547</sup> Cette affinité particulière avec l'esprit d'un peuple, s'accompagne également d'une certaine difficulté à intégrer des événements vécus qui ne seraient pas reliés à un savoir culturel au moyen de l'une ou l'autre de ses représentations, à des situations, des personnages ou des thèmes mythiques. On gardera à l'esprit cette influence à double tranchant de son enfance.

Après la mort de son père en 1905, il est conduit par sa mère avec son frère à Munich, pour poursuivre ses études à l'académie des Beaux-arts. Il y demeure de 1906 à 1909 et y découvre les écrits de Schopenhauer, Nietzsche, et Weininger. Au terme de ces trois années, il se rend en Italie, notamment à Florence, où il connaît la « révélation » de l'art métaphysique. Son premier tableau « métaphysique » est réalisé peu de temps après à Milan. En quoi consiste la méthode de la peinture métaphysique ? *Hebdomeros* en livre le secret :

Quand vous avez trouvé un signe, tournez-le et retournez le de tous les côtés ; regardez-le de face et de profil, de trois quart et en biais, faites disparaître et observez quelle forme prend, à sa place, le souvenir de son aspect.<sup>548</sup>

C'est la lecture de Weininger qui a attiré l'attention de De Chirico sur le mot « métaphysique ». Il tient l'auteur de *Sexe et caractère* pour le plus grand psychologue de son époque. Mais sa réflexion se nourrit aussi de l'autre livre de Weininger, *Des fins ultimes*, publié en 1904, après le suicide de l'auteur. On trouve dans cet ouvrage une réflexion sur les deux figures de l'artiste, l'artiste-chercheur et l'artiste-prêtre. Le peintre allemand Böcklin, dont l'œuvre exerce sur de Chirico une réelle fascination pendant ses études munichoises, est classé dans cette seconde catégorie, dans la mesure où son travail relève de la « révélation » et de la « voyance ». Weininger utilise le terme « métaphysique » pour définir une pensée capable d'élucider le sens profond des choses, sur la base de l'axiome suivant : « Les phénomènes psychiques possèdent une réalité plus grande que les phénomènes physiques. » Les événements extérieurs, les objets, n'acquièrent de véritable signification qu'en relation à l'activité psychique. On reconnaît sans peine ici l'inspiration schopenhauerienne, selon laquelle tous les éléments de la réalité peuvent relever d'un certain état transcendant, lequel est indissolublement connecté à l'état psychologique de celui qui les perçoit. Giorgio de Chirico en fait l'expérience, et vérifie pour son propre compte la pertinence de cette thèse

---

<sup>547</sup> G. LISTA, *Giorgio de Chirico*, suivi de *L'Art métaphysique, Anthologie de textes du peintre*, Paris, Hazan, 2009, p.23

<sup>548</sup> Cité par G. LISTA in *Giorgio de Chirico*, p.133-134.

notamment dans le cas des formes géométriques<sup>549</sup>, ou encore d'un certain état de la nature, notamment sous l'exposition de la lumière éclatante de midi dont le penseur viennois avait décelé l'inquiétante particularité :

Quant à la paix de midi, où tous les sons paraissent atténués, elle est inquiétante par sa perfection (apparente), l'absence de désir, l'accomplissement (apparent). A cette inquiétude du midi (Pan) correspond peut-être la peur éprouvée face à la lucidité intellectuelle totale, à la connaissance de toutes les réponses.<sup>550</sup>

Weininger et Nietzsche le mènent à la rencontre de Schopenhauer, en suivant le chemin inverse de Wittgenstein. Sous l'influence conjointe de ces trois philosophes, il s'efforce de transformer un pressentiment ou un état psychique trouble en une pensée. Ce processus le conduira d'ailleurs peu à peu à l'arrêt de cette période typique de son œuvre, engendrée précisément par cet état psychique trouble, et à la disparition des symptômes psychophysiologiques qui l'accompagnaient. De 1909 à 1918, la création métaphysique s'est accompagnée de nombreuses crises de dépression, de mélancolie, et de douleurs gastro-intestinales. C'est au cœur de ces années, en 1911, qu'il visite à Turin les lieux où Nietzsche a basculé dans la folie, afin de chercher à s'en approprier l'atmosphère. Car il tient pour une vérité incontestable que la folie est un phénomène inhérent à toute manifestation profonde de l'art, vérité qui tient de l'axiome. Le concept commun à l'art et à la folie est celui de révélation :

Une révélation peut naître tout à coup, quand nous l'attendons le moins, et peut être aussi provoquée par la vue de quelque chose comme un édifice, une rue, un jardin, une place publique etc. - Dans le premier cas elle appartient à un genre de sensations étranges que moi, je n'ai observé que dans un seul homme : Nietzsche. - Lorsque ce dernier parle de la conception de son *Zarathustra*, et qu'il dit : j'ai été surpris par *Zarathustra*, dans ce participe *surpris* se trouve toute l'énigme de la révélation qui vient soudainement. - Lorsque la révélation résulte de la vue d'une disposition de choses, alors l'œuvre qui se présente dans notre pensée est liée d'un lien étroit avec ce qui a provoqué sa naissance ; elle lui ressemble aussi, mais d'une façon fort étrange. Comme la ressemblance qu'il y a entre deux frères – ou plutôt entre l'image que nous voyons en rêve d'une personne que nous connaissons et cette personne dans la réalité ; c'est, et en même temps ce n'est pas, la même personne ; il y a comme une légère et mystérieuse transfiguration dans les traits.<sup>551</sup>

---

<sup>549</sup> On peut faire ici le lien avec la différence entre l'œil physique et l'œil géométrique dans le *Cahier Bleu*, chez Wittgenstein. On y reviendra dans la dernière section de ce chapitre.

<sup>550</sup> O. WEININGER, *Des fins ultimes*, tr. J. Le Rider, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981, p.184 ; G. de Chirico avoue privilégier la lumière de midi dans ses tableaux, en raison de son mystère beaucoup plus grand que celui d'une pièce sombre, mystère qui provient en partie de son caractère inexorable et de la fossilisation qu'elle imprime aux êtres et aux choses. Avec son aide, il cherche ainsi à encadrer et minéraliser totalement l'univers. In *Art métaphysique et Science occultes suivi d'une épode*, édité par G. LISTA, in *Giorgio de Chirico*, p.274-278.

<sup>551</sup> Extrait des manuscrits autographes du peintre, écrit sur une demi-feuille de papier fin, non lignée et déchirée, à Paris, peu après son arrivée dans la capitale, à son retour de Turin en 1911 ; édité in G. LISTA, *Giorgio de Chirico*, p.232.

S'il reconnaît seulement chez Nietzsche les traces de la révélation esthétique, c'est avec Schopenhauer qu'il a découvert le concept de *Stimmung*, qui donne une signification absolue à cette poésie du « mystère » que son père d'abord, et la lecture de Nietzsche ensuite, lui ont appris à voir dans les places désertes sous le soleil de midi. Une fois encore, on ne peut que souligner la différence entre le maître, Schopenhauer, et ses disciples, Nietzsche ou Weininger, qui ont cherché à leurs dépens à résoudre la tension abyssale entre la connaissance et la vie, tension qu'il leur avait léguée sans l'avoir lui-même expérimentée jusque dans ses ultimes conséquences. Quoi qu'il en soit, la typologie schopenhauerienne de l'artiste ou philosophe mélancolique, incarnée par Nietzsche, correspond exactement à la période métaphysique de De Chirico. Il s'efforce ainsi de fixer les instants fugaces de sa contemplation affranchie de la douleur du vouloir-vivre. Chez l'artiste italien, la corrélation du sujet objectif avec le monde dans l'expérience esthétique s'accompagne de l'apparition de troubles dans la condition psycho-physiologique du sujet. La transformation qui s'opère dans le sujet se répercute ainsi selon toutes les dimensions de l'existence individuelle. L'état psychique conjoint, que l'on qualifiait autrefois de mélancolie, consiste avant tout dans le sentiment aigu de l'inconsistance de la réalité des êtres et des choses. Rien n'existe en soi que le regard que l'on porte sur l'apparence du monde. Il s'agit ici bel et bien d'une expérience vécue, très concrètement. Se pose alors de nouveau la question de l'accès à ces instants de révélation, à l'élément déclencheur de ces expériences. Dans ses derniers écrits, Schopenhauer revient sur cette question :

D'une manière générale, l'état de la santé, le sommeil, la nourriture, la température, l'état du temps, les milieux, et bien d'autres conditions extérieures influent considérablement sur notre disposition, et celle-ci à son tour sur nos pensées. De là vient que notre manière d'envisager les choses, de même que notre aptitude à produire quelque œuvre, est à tel point subordonné au temps et même au lieu. Goethe dit:

*Nehmt die gute Stimmung wahr  
Denn sie kommt so selten.*<sup>552</sup>

La description qu'en donne De Chirico rencontre en tout point l'analyse de Schopenhauer. Il en appelle à l'impact des choses, à la surprise provoquée par les objets rencontrés, comme il a été évoqué à la section précédente, au sujet de l'expérience esthétique. Avec le philosophe allemand, le peintre découvre que « ce qui échappe au grand fleuve du monde, des perceptions et des objets, ce sont des sensations dues à des choses, mais des choses qui

---

<sup>552</sup> A.S., *AS*, p.116 : *Saisissez la bonne disposition, car elle arrive trop rarement.* Nous avons choisi de laisser le texte allemand, pour faire apparaître le terme *Stimmung*, dont la traduction par le terme « disposition » dans l'édition citée appelle quelques explications que nous donnerons un peu plus loin.



apparaissent précisément comme coupées du monde ». <sup>553</sup>

A l'automne 1912, peu après avoir exposé au salon d'automne, De Chirico cherche ce en quoi pourrait consister la peinture de l'avenir, quel pourrait être son but. Avant tout, elle doit s'attacher à la recherche de nouvelles sensations, obtenues par « révélation ». Dans cette quête de nouveauté, il est impératif de quitter tout repère, toute règle, et finalement, de tout voir, même l'homme, en tant que *chose*.

Lorsque Nietzsche parle du plaisir qu'il trouve à lire Stendhal, ou à écouter la musique de *Carmen*, on sent, si on est psychologue, ce qu'il entendait par là : ce n'est plus un livre, ce n'est plus un morceau de musique ; c'est une chose qui donne une sensation ; on pèse, on juge cette sensation, on la compare à d'autres plus connues et on la choisit car on la trouve plus nouvelle. <sup>554</sup>

Mais s'il se réclame de la méthode nietzschéenne, c'est en fin de compte Schopenhauer qu'il invoque pour expliquer son projet, en citant un passage des *Parerga* :

Une œuvre d'art vraiment immortelle ne peut naître que par révélation. C'est peut-être Schopenhauer qui a le mieux défini, et aussi, pourquoi pas, expliqué un tel moment, lorsqu'il dit dans ses *Parerga et Paralipomena* : « Pour avoir des idées originales, extraordinaires, peut-être même immortelles, il suffit de s'isoler si absolument du monde et des choses pendant quelques instants que les objets et les événements les plus ordinaires nous apparaissent comme complètement nouveaux et inconnus, ce qui révèle leur véritable essence. » Maintenant, au lieu de la naissance d'idées originales, extraordinaires, immortelles, figurez-vous la naissance dans la pensée d'un artiste d'une œuvre d'art, peinture ou sculpture, et vous aurez le principe de la révélation en peinture. <sup>555</sup>

Les commentaires de De Chirico sur la philosophie de Schopenhauer sont d'autant plus intéressants qu'ils offrent une clef pour comprendre le difficile problème de la nature du plaisir esthétique chez ce dernier, problème dont Schopenhauer lui-même n'a pris conscience qu'assez tard, justement dans ses *Parerga et Paralipomena* :

Le problème de la métaphysique du Beau se pose en ces termes très simples : comment est-il possible de prendre plaisir à un objet sans que celui-ci ait quelque rapport avec notre volonté ? <sup>556</sup>

Certes, le détachement de la volonté offre un abri loin de la souffrance, et, en cela déjà, on peut ressentir de la joie, même si ce n'est que de manière négative. Or Schopenhauer insiste sur une dimension plus positive de cette joie, liée directement à la connaissance de l'idée enfin dévoilée. Beaucoup de commentateurs se sont penchés sur ce second aspect du plaisir esthétique, pour tenter de sauver la thèse de Schopenhauer, ou au contraire pour en souligner les faiblesses. <sup>557</sup> Mais dans la perspective chiriquienne, on peut apporter un élément

---

<sup>553</sup> G. LISTA, *op. cit.*, p.50.

<sup>554</sup> G. LISTA, *op. cit.*, p.251.

<sup>555</sup> G. LISTA, *op. cit.*, p.253 ; la citation de Schopenhauer est extraite des *PP II, SW B.V*, traduction in *Esthétique et métaphysique*, p.145.

<sup>556</sup> A.S., *PP II, SW B.V*, in *Esthétique et métaphysique*, p.164.

<sup>557</sup> Schopenhauer lui-même propose comme solution de faire coïncider cette joie née de la saisie du Beau avec la disparition de la volonté de notre conscience. Elle serait donc consécutive à l'éloignement de la possibilité de la

supplémentaire au débat. Dans la mesure où l'activité de la volonté consistait à poursuivre la satisfaction de désirs tyranniques, et que le seul plaisir qui pouvait en être retiré se trouvait aussitôt submergé par l'ennui consécutif à l'obtention du but, on peut reconnaître dans l'insistance sur la sensation de nouveauté radicale offerte par l'expérience de la révélation la source d'une joie purement cognitive, qui offre au sujet d'échapper non seulement à la douleur, mais aussi d'apporter un remède substantiel à l'ennui, sans le concours de la volonté. Dans tout cela, il faut encore tenir compte de la réalité de la suspension de la volonté dans l'expérience esthétique, et notamment dans le cas de l'expérience du sublime, qui, comme cela a déjà été mentionné, présente beaucoup d'ambiguïtés sur ce point, et appelle des éclaircissements ultérieurs.

Le concept schopenhauerien de *Stimmung* est employé pour qualifier précisément l'unité ou l'intégration momentanée du sujet et de l'atmosphère du monde environnant, liée à l'acte de la représentation elle-même. Loin de la vision romantique, cette conception de la *Stimmung* remonte à Pythagore, et aux anciens écrits de l'hindouisme, en évoquant l'identité du microcosme et du macrocosme, qui suppose la possibilité de mettre en accord l'âme humaine avec l'harmonie cosmique. Chez les Grecs, c'est la musique qui produit cette réconciliation, dont l'artisan est Orphée, agissant sous l'inspiration d'Apollon. Cet accord momentané guérit la mélancolie, l'espace d'un instant. On peut rechercher des suggestions sur la traduction de *Stimmung* en français en faisant appel à Heidegger, dont la réflexion sur le *pathos* de la philosophie grecque a toujours intéressé les théoriciens et les praticiens de la psychiatrie :

Il est téméraire, comme toujours en pareilles occurrences, de traduire *pathos* par *Stimmung*, par quoi nous entendons le fait d'être disposé et, à même cet accord, déterminé. Mais il faut toutefois risquer cette traduction, parce qu'elle seule nous préserve de nous représenter le *pathos* au sens de la psychologie moderne.<sup>558</sup>

Il s'agit de comprendre le *pathos* grec, dans son essence même, étrangère à toute scission du normal et du morbide, et selon sa forme la plus typique de cet étonnement en philosophie, qui, dit-on parfois, nous laisse sans voix : le *thaumazein* grec, la question

---

souffrance, et serait donc, comme le bonheur, de nature essentiellement négative. Cf. A.S., *Ibid.*, p.164-165. J. FERRARI souligne l'incohérence de cette thèse, avec les propos qu'emploie Schopenhauer lui-même pour décrire le plaisir esthétique en d'autres passages de ses œuvres où il n'hésite pas à parler de « béatitude », de « joie profonde », etc. (Cf. *MVR*, livre III, p.273 et p.327.) Mais si le plaisir esthétique a quand même une valeur positive, en quoi consiste-t-elle ? Cf. ROSSET l'assimile à une forme de ressentiment, « la revanche de la représentation sur la volonté (du moi généralement brimé sur le moi dominant) ». Cf. J. FERRARI, *L'art dans « Le monde comme volonté et représentation » d'Arthur Schopenhauer*, SCÉREN-CNNDP, 2011, p.38-43, et Cf. ROSSET, *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2001, p.184.

<sup>558</sup> M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, in Questions II, Paris, Gallimard, 1974, p.25

grecque. Heidegger affirme à plusieurs reprises la liaison essentielle de la *Stimmung* et de la philosophie.

La philosophie et le philosophe appartiennent à cette dimension de l'homme que nous nommons *Stimmung* (au sens d'être disposé et, à même cet accord, déterminé).<sup>559</sup>

La *Stimmung* grecque de l'étonnement, s'oppose ainsi au *pathos* de la certitude, dont la philosophie cartésienne fut le premier fruit et le plus typique. Heidegger entend ainsi par *Stimmung* non une simple impulsion, mais un véritable principe de pensée (au sens d'*Archê*), et qui ne cesse de dominer ce qui est issu de lui. La *Stimmung* n'a pas seulement de signification pour la philosophie ; en contexte heideggérien, « toute tentative d'approcher ce qu'elle a de remarquable coïncide en fin de compte avec l'exigence de métamorphoser complètement notre appréhension de l'homme ». Le philosophe allemand propose donc de traduire *pathos* par *Stimmung*, littéralement comme la position de toute dis-position (*Ge-Stimmtheit*). Ce serait très exactement le sens en anglais de *attunement* ou de *to be attuned* (être disposé, être accordé en arrêt), comme frappé d'immobilité dans la perfection d'un état d'ajustement du sujet à l'objet. Cette condition est requise par Heidegger comme le préalable à toute activité intellectuelle valable et surtout exprimable:

Tout penser essentiel requiert que ses pensées et ses thèses soient à chaque fois, tel l'airain, frappées nouvellement au départ de la disposition fondamentale (*Grundstimmung*). Si celle-ci reste absente, tout n'est alors qu'un babillage forcé de concepts et de cosques de mots.<sup>560</sup>

La réception chiriquienne du concept schopenhauerien de *Stimmung* anticipe de quelques années cette analyse de Heidegger. Si l'idée principale demeure chez ces trois auteurs, par le biais d'une fidélité incontestable à la culture grecque qui laisse de côté sans remord l'héritage cartésien, celle d'un accord, d'un ajustement entre le sujet et l'objet contemplé, fruit d'une disposition particulière et à proprement parler étonnante, un aspect de cette question demeure toujours énigmatique. Peut-on dire que la *Stimmung*, à la source du regard métaphysique, est quelque chose qui arrive au sujet, ou celui-ci est-il en mesure de la provoquer ?

Il est bien connu que les surréalistes se sont inspirés des visions chiriquiennes, et qu'ils s'exerçaient à cultiver cette humeur : la méditation des œuvres de De Chirico était une de leur méthode pour entrer dans le *mood* surréaliste, qu'ils reconnaissaient dans les mots du peintre italien :

---

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, Ière section, 6, cité par M. GENNART, in « *Stimmung – Verstimmung – Ungestimmtheit*, Remarques sur la phénoménologie heideggérienne de la disposition affective et de son usage en psychothérapie », *Le contact*, éd. J. Schotte, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990, p.66, note 3.

**Vivre dans le monde comme dans un immense musée d'étrangetés, plein de jouets curieux, bariolés, qui changent d'aspect**, que quelquefois comme des petits enfants nous cassons pour voir comment ils étaient faits dedans. Et déçus, nous nous apercevons qu'ils étaient vides.<sup>561</sup>

Cependant cet effort des surréalistes pour capter la *Stimmung* propice à leur création ne s'accommode pas vraiment avec l'idée de révélation surprenant l'artiste, à l'instar de Nietzsche surpris par Zarathoustra. Mais à d'autres moments, De Chirico semble, comme avant lui Schopenhauer, exiger de son intellect qu'il fournisse un effort pour s'affranchir des conditions ordinaires de la connaissance :

Il faut que la pensée se détache tellement de tout ce qu'on appelle la logique et le sens, qu'elle s'éloigne tellement de toutes les entraves humaines, de sorte que les choses lui apparaissent sous un aspect nouveau comme illuminées par une constellation brillante pour la première fois.<sup>562</sup>

On a évoqué dans cette même perspective la lutte de Wittgenstein pendant la guerre pour obtenir ou se maintenir dans l'état d'esprit propice à son travail philosophique, en recherchant l'état de concentration le plus intense, conjoint à une vigilance de chaque instant face à l'environnement extérieur. Mais on trouve aussi dans ses carnets l'expression « la grâce du travail », qui suggère que cet état est donné, sans que l'on ne puisse rien faire pour l'atteindre. Cette ambiguïté, caractéristique de toutes ces expériences, nous plonge au cœur du vécu solipsiste. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein identifie avec précision la racine du problème, et livre en même temps une clef importante pour comprendre sa méthode :

Pour avoir les idées claires sur des problèmes philosophiques, il est utile de prendre conscience des détails apparemment sans importance des situations précises dans lesquelles nous sommes enclins à faire une assertion métaphysique donnée. Il se peut ainsi que nous soyons tentés de dire « Ceci seulement est réellement vu » quand l'environnement que nous contemplons ne change pas, alors que nous ne serions peut-être pas du tout tentés de dire cela quand nous regardons autour de nous en marchant.<sup>563</sup>

La posture de l'observateur immobile induit une tentation, qui se traduit par une déclaration solipsiste du sujet à propos de ce qu'il voit : « Ceci seulement est réellement vu ». Wittgenstein mentionne encore un autre aspect de l'attitude expérientielle qui correspond au solipsisme, à savoir une intensité anormale de notre façon de regarder :

J'entends la phrase « je vois ceci » au sens où nous la considérons parfois quand nous nous appesantissons sur certains problèmes philosophiques. Nous nous accrochons alors, par exemple, à une impression visuelle particulière en fixant un objet donné et il nous semble qu'il n'y a rien de plus naturel que de nous dire « je vois ceci », bien que nous ne sachions pas à quoi cette phrase pourrait ensuite nous servir.<sup>564</sup>

---

<sup>561</sup> G. de Chirico, in G. LISTA, *op.cit.*, p.93-94.

<sup>562</sup> G. de Chirico, in G. LISTA, *op.cit.*, p. 256.

<sup>563</sup> L.W., *CBB*, p.121.

<sup>564</sup> L.W., *CBB*, p.268.

Fixer du regard est un phénomène étroitement lié à l'ensemble du puzzle solipsiste.<sup>565</sup>

Wittgenstein insiste bien sur le caractère redondant de la phrase : « Je vois ceci ». Il poursuit sa discussion en prenant un exemple particulièrement adapté à l'expérience du peintre italien. C'est comme si la phrase distinguait la couleur particulière de ce qui était vu, l'éclairage particulier d'une pièce, ou encore l'expression particulière d'un visage, à la manière d'un échantillon qui serait présenté à l'observateur. Mais un échantillon n'a pas d'utilisation, les mots de la phrase n'ont pas d'importance, ils ne servent qu'à présenter l'échantillon :

Je reviens à notre phrase : « Ce visage a une expression particulière. » Dans ce cas non plus je n'ai ni comparé, ni mis en contraste mon impression avec quoi que ce soit, je n'ai pas utilisé l'échantillon qui se trouvait devant moi. La phrase était l'expression vocale d'un état d'attention.

Voici ce qu'il faut expliquer : pourquoi parlons-nous à notre impression ? – Tu lis, tu te mets dans un état d'attention, et tu dis : « Incontestablement, il se passe quelque chose de singulier. » Tu es enclin à continuer : « Ça a quelque chose de lisse » ; mais tu sens que ce n'est qu'une expression inadéquate et que rien ne peut remplacer l'expérience.<sup>566</sup>

Ces deux aspects de l'expérience solipsiste identifiés par Wittgenstein, l'attitude passive et la fixation du regard, décrivent parfaitement la *Stimmung* qui prélude à l'éveil de la contemplation esthétique ou métaphysique :

Pendant un clair après-midi d'hiver je me trouvais dans la cour du palais de Versailles. Tout était calme et silencieux. Tout me regardait d'un regard étrange et interrogateur. Je vis alors que chaque angle du palais, chaque colonne, chaque fenêtre avait une âme qui était une énigme. Je regardai autour de moi les héros de pierre, immobiles sous le ciel clair, sous les rayons froids du soleil d'hiver qui luit sans amour comme les chansons profondes. Un oiseau chantait dans une cage suspendue à une fenêtre. Je sentis alors tout le mystère qui pousse les hommes à créer certaines choses. – Et les créations me parurent encore plus mystérieuses que les créateurs. – On a beau expliquer scientifiquement certaines choses, on n'arrive à rien. Moi, j'avais trouvé le palais tel que je me le figurais. J'avais un pressentiment qu'il devait être comme cela, qu'il ne pouvait pas être autrement.<sup>567</sup>

Ainsi, lorsque l'on se maintient dans un état de passivité, le monde peut paraître relativement différent. L'attitude de De Chirico est un cas exemplaire de l'expérience solipsiste, décrite dans le *Cahier brun*. Plus il fixe du regard les choses, et plus elles lui semblent avoir un coefficient de subjectivité, plus elles en viennent à lui paraître des « choses vues ». A regarder fixement devant soi, le champ de conscience en tant que tel s'impose au premier plan : du coup, c'est comme si la lentille de l'attention devenait floue et que le monde au-delà prenait la qualité diaphane d'un rêve. A ce moment-là, on peut dire en suivant Wittgenstein que le peintre fait l'expérience de l'expérience, plutôt que du monde : qu'il a

---

<sup>565</sup> L.W., *NEPSD*, p.40.

<sup>566</sup> L.W., *CBB*, p.271

<sup>567</sup> De Chirico, cité par G.LISTA, *op. cit.*, p.251.

l'impression de voir non le palais qui existe mais le palais visuel, le palais-comme-je-le-vois. Le surgissement de l'aspect particulier coïncide avec l'entrée dans la contemplation, et donc la modification de la forme de la représentation.

On voudrait bien reconnaître dans cette situation une illustration du « voir comme » ou d'un « voir l'aspect », mais ces expériences décrites par Wittgenstein dans la deuxième partie des *Recherches philosophiques* ont une dimension en quelque manière, volontaire. Il y a précisément, dans l'analyse du cas présent, un nœud que le philosophe autrichien doit dissoudre, pour atteindre la simplicité et la transparence du compte-rendu de ses derniers travaux. Cette difficulté à saisir l'articulation entre le rôle de la volonté et les modifications de la forme de la représentation, a été perçue par lui dès ses premiers travaux, au cours de la discussion sur la volonté dans les carnets préparatoires au *Tractatus*, abordée au chapitre précédent. On peut résumer maintenant ce débat de la façon suivante : comment peut-on penser la volonté si, malgré son indépendance du monde, elle peut avoir un effet sur lui en modifiant ces limites ? La fin de la note, reprise partiellement en *Tr* 6.43, ouvrait une piste :

Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage.

En bref, le monde doit alors devenir par-là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble.

Mais c'est dans une note du 29 juillet 1916 que nous avons trouvé la formulation la plus concise et la plus percutante du problème :

Voir constitue-t-il une activité ?<sup>568</sup>

La question est d'importance, en effet, si vouloir ou ne pas vouloir, être heureux ou malheureux, et en définitive basculer d'un monde à l'autre est une question de regard, de vision, et de la maîtrise que nous en avons. Sommes-nous acteurs, ou purement passifs dans cette contemplation ? Les discussions du *Cahier bleu* et du *Cahier brun* s'inscrivent résolument dans la continuité de cette interrogation. La *Stimmung* solipsiste coïncide avec la perception d'un ou de plusieurs aspects particuliers, mais il semble que dans ce cas les aspects ou les interprétations sont reconnues comme la seule réalité qui existe. Dans cette situation, tout l'objet de l'attention tend à être ressenti comme s'il dépendait de moi d'une manière spéciale, et qu'il appartenait à ma conscience à la façon d'une possession privée et en quelque

---

<sup>568</sup> L.W., *CP*, 29-7-1916.

sorte interne.<sup>569</sup> Dans une analyse ultérieure, Wittgenstein revient sur ce point, et en donne une explication qui souscrit à la distinction schopenhauerienne entre l'intellect ordinaire subjectif ou intéressé, et l'intellect objectif ou désintéressé :

Il est peu probable que cette sorte d'expérience vous arrive quand vous vous intéressez à un objet quelconque du monde, mais plutôt quand ce qui domine est le désengagement pratique et l'introversion – quand vous vous êtes concentrés..., plutôt que de voir directement, à travers vos sensations, un monde rempli d'objets réels, intéressants, et là pour servir.<sup>570</sup>

L'examen minutieux des attitudes existentielles qui donnent naissance au solipsisme philosophique révèle que Wittgenstein est en train d'établir un diagnostic à visée thérapeutique. Ce qu'il nomme des tentations sont des symptômes de ce qu'il identifie comme une maladie de l'entendement, au sens où ce dernier est l'instrument qui élabore la représentation, selon la doctrine de Schopenhauer. Pourtant, bien que cette dimension de thérapie inhérente à son projet soit souvent évoquée, il semble que la portée de ses remarques établissant un parallèle entre philosophie et maladie mentale ait été minimisée, ou tout au moins qu'on ne les ait pas prises au sérieux, ou tout simplement comme voulant dire ce qu'elles disent. En dehors des travaux de Stanley Cavell,<sup>571</sup> aucune étude n'a marqué un quelconque intérêt pour ce rapprochement, jusqu'aux travaux de L.A. Sass,<sup>572</sup> Pourtant, Schopenhauer lui-même n'avait-il pas renvoyé la réfutation du solipsisme à la charge des maisons de fous ?<sup>573</sup>

Dans son ouvrage consacré aux rapports entre les mouvements artistiques rattachés au courant moderniste et les psychopathologies contemporaines, notamment la schizophrénie, Sass mentionne le cas de Giorgio De Chirico comme emblématique de l'un des symptômes majeurs de la schizophrénie. Il s'agit de cette expérience perceptive que nous venons de décrire, et qui se trouve associée à un mode particulier d'action, le *Wahrnehmungstarre*, c'est-à-dire ce mode particulier de vision qui l'accompagne.<sup>574</sup> Il reprend le terme de *Stimmung* pour décrire le phénomène qui contient en germe la plupart des qualités qui vont se maintenir pendant le cours de la maladie. On notera la coïncidence entre la description de la *Stimmung* comme *Archè*, chez Heidegger, et cette analyse psycho-pathologique qui attire l'attention sur la capacité de persistance et de développement de cette humeur perceptive au cours du temps. Or il est bien caractéristique de la schizophrénie de se reconnaître précisément dans son

---

<sup>569</sup> L.W., *CBB*, p.155.

<sup>570</sup> L.W., *RP*, §412.

<sup>571</sup> S. CAVELL, *Dire et vouloir dire*, tr. Sandra Laugier et Christian Fournier, coll. « Passages », Paris, Cerf, 2009.

<sup>572</sup> L.- A.SASS, *Les paradoxes du délire, Schreber et l'esprit schizophrénique*, tr. P.- H. Castel, Ithaque, 2010.

<sup>573</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.251-252.

<sup>574</sup> L.- A. SASS, *Madness and modernism, Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New York, Basic books, 1992, p. 43-46

évolution au cours du temps.<sup>575</sup>

Sass s'appuie sur l'étude de nombreux cas de patients dont le vécu présente les mêmes caractéristiques que ceux de G. De Chirico, et il s'attarde sur le moment initial de la modification, la phase précédant le passage à l'humeur délirante. Il note que les ruptures schizophréniques sont souvent précédées d'une aura, d'un pressentiment, comparé parfois au trac qu'un acteur éprouve avant d'entrer en scène. En ces instants, le patient est agité, instable et soupçonneux. Les émotions normales telles que la joie et la tristesse ont disparu, son humeur est instable et oscille entre l'anxiété et une exaltation électrique. En général, la personne a l'impression d'avoir perdu le contact avec les choses, ou encore que tout autour de lui a subtilement changé. Le monde visuel apparaît comme nimbé d'une étrangeté particulière, extraordinairement signifiant, attirant, et peut-être même insidieusement terrifiant. Le patient est fasciné par cette vision, et il entre ainsi dans un état de contemplation intense, manifestant ainsi le premier symptôme de la maladie que l'école allemande de psychiatrie a nommé la *Wahrnehmungstarre* (*truth-taking stare*). Ce regard étrangement fixe peut aussi se porter sur l'image du sujet reflétée dans un miroir, symptôme nommé pour cette raison, le *signe du miroir*.<sup>576</sup> La personne devient alors assez calme, encore que quelques troubles dans l'attitude extérieure puissent apparaître. Cet état est parfois suivi du développement de délires, particulièrement le symptôme du « percept délirant », dans laquelle une perception relativement normale est expérimentée comme ayant un sens particulier relatif au sujet percevant.<sup>577</sup> C'est une atmosphère étrange et énigmatique. Aux dires des patients, le monde apparaît en un sens de façon quasiment normale, ils ne font pas l'expérience d'hallucinations,

---

<sup>575</sup> Deux conceptions classiques de la schizophrénie non exclusives l'une de l'autre se sont développées successivement, celle d'E. Kraepelin (1856-1926) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis celle d'E. Bleuler (1857-1939), qui introduit le terme « schizophrénie ». Pour Kraepelin, les maladies mentales sont des pathologies du cerveau, pour lesquelles il esquisse une classification. La *dementia praecox* présente des symptômes évolutifs d'indifférence et de repli sur soi aboutissant à un état déficitaire final en matière d'affectivité et de volonté, correspondant à la démence. La maladie doit donc être jugée en fonction de son terme. Bleuler insiste plus sur les aspects dynamiques propres à la maladie et à la personne, et il s'inspire pour les comprendre des théories de Freud. Il existe pour lui une continuité entre la schizophrénie et la normalité, et tous les symptômes n'ont pas la même signification. Les symptômes essentiels (émoussement des affects, autisme, etc.) sont présents à chaque instant et dans chaque cas ; les autres, comme le délire ou les hallucinations, peuvent n'apparaître que par épisodes et être présents dans d'autres maladies. Bleuler cherche la signification de certains troubles, il a le mérite de faire voir la schizophrénie comme un processus curable et les symptômes comme porteurs de sens, tandis que la conception de Kraepelin attire le regard vers les causes. Cf. B. GRANGER et J. NAUDIN, *La schizophrénie*, Paris, Le cavalier bleu, 2006, p.16-18 ; dans ce travail, nous suivons plutôt l'approche d'E. Bleuler.

<sup>576</sup> L. - A. SASS, *Madness and modernism*, p.44.

<sup>577</sup> L.- A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.150-151, et note 41 : par exemple, l'attitude d'un passant dans la rue donne l'impression d'être un cas exemplaire, ou l'illustration de quelque chose = x. Il peut arriver que le patient en reste avec cette impression vague que « cela fait sens », ou bien il peut y lire un signe sans pour autant être capable de dire ce que signifie ce signe, ou encore il peut franchir une étape en lui attribuant un sens délirant spécifique. Le sentiment de détermination claire est tellement intense qu'il est impossible d'attribuer le geste du passant ou son attitude au hasard.



et leur comportement n'est pas vraiment dérangeant ou perturbant. Pourtant, tout est totalement transformé : la constitution de l'espace est différente, le sentiment de la réalité s'est intensifié, pulsant avec une force inimaginable, ou au contraire diminuant jusqu'à s'évanouir – les choses apparaissent simultanément et paradoxalement, en même temps irréelles et extra-réelles. Le problème qui se pose dans le cas des symptômes de type schizoïdes est le même que celui relevé par Wittgenstein dans le cas du philosophe solipsiste, et sur ce point, le rapprochement entre ces deux situations est très utile.

La *Stimmung* semble, en un sens, être plus une affection qu'un acte, puisqu'elle arrive à quelqu'un, au moment où le regard se fige, et le sujet est comme happé par l'objet de sa contemplation. Toutefois, l'état dans lequel le schizophrène se trouve est comme empreint d'une sorte d'hyper-intentionnalité, traduite par la rigidité compulsive et le contrôle anxieux du comportement, qui pourrait indiquer une intensification des facultés normales volontaires, telles que l'attention. Ses facultés de concentration consciente ne semblent pas diminuées, bien au contraire, elles sont sollicitées de façon anormale et excessive. Mais cette hyper-concentration interrompt de fait le cours normal des autres activités mentales ou physiques, par une vigilance constante et une répression de tout processus spontané. Cela est particulièrement significatif dans le cas où le regard du sujet se porte sur son propre reflet, manifestation connue comme le « signe du miroir » mentionné plus haut.

Jusqu'à présent, les symptômes évoqués se rapportaient à l'observation du monde extérieur par le sujet, et particulièrement la contemplation de paysages. Il faut maintenant soulever le cas spécifique de l'auto-contemplation, qui, dans le cadre de l'expérience esthétique, est le préalable à la réalisation d'un autoportrait. Si l'on suit fidèlement la théorie de la représentation exposée au livre III du *Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer, ne se trouve-t-on pas conduit, ainsi que le décrit Wittgenstein, à tenter ce qu'il nous a formellement présenté comme impossible, à savoir la connaissance réflexive du sujet de la représentation ?

Mais que peut bien signifier : « diriger mon attention sur ma conscience » ? Peut-il y avoir chose plus surprenante que celle-là ! Ce que j'ai nommé ainsi (car cette expression n'est évidemment pas employée dans la vie ordinaire) était un acte de vision. Je regardais fixement devant moi – mais aucun point ni aucun objet déterminés. J'écarquillais les yeux, mais ne fronçais pas les sourcils (comme c'est souvent le cas quand je m'intéresse à un objet déterminé). Aucun intérêt de ce genre n'avait précédé ma vision. Mon regard était vacant ou analogue à celui d'un homme qui admire la luminosité du ciel et s'abreuve de cette lumière.<sup>578</sup>

---

<sup>578</sup> L.W., *RP*, §412.

L'attitude de vigilance exacerbée et de concentration passive (laquelle ne saurait nécessairement exclure la tension de l'effort nécessaire pour s'y maintenir), produit une impression diffuse, comme le sentiment d'éprouver l'expérience elle-même, plutôt que le monde extérieur, ce dernier semblant ne plus exister qu'en se rapportant intégralement et exclusivement au moi. Cette expérience s'insère dans une forme de conscience suraiguë de soi comme conscience, et en même temps profondément détachée, qui ne peut pas coïncider avec les stades précoces du développement mental, intellectuel ou émotionnel, comme l'avait déjà envisagé William James :

Il est si loin d'être vrai que notre première façon de ressentir les choses soit de les ressentir comme subjectives ou mentales, que c'est plutôt l'exact opposé qui paraît la vérité. Notre sorte de conscience la plus précoce, la plus instinctive, la moins développée, c'est l'objective ; c'est seulement à mesure que la réflexion se développe que nous prenons conscience qu'il existe bien un monde intérieur... La conscience de soi objective, consciente d'elle-même en tant que subjective, n'existe tout d'abord pas.<sup>579</sup>

C'est l'examen de cette forme d'auto-attention du sujet, qui va conduire Wittgenstein plus loin dans son diagnostic du solipsisme comme maladie de l'entendement, et en même temps au cœur de la doctrine schopenhauerienne de la volonté.

### 3) Connaissance et conscience de soi dans l'expérience de l'artiste et du philosophe

Le problème de la prise de conscience du sujet par lui-même est la clef de voûte de la philosophie de Schopenhauer. C'est en portant son attention sur lui-même, en tournant sa conscience vers l'intérieur de lui-même, que l'homme a reconnu la volonté comme constituant son essence intime, vraie et indestructible. Plus exactement, Schopenhauer évoque ici une double perception du corps, l'une comme objet ou représentation phénoménale parmi d'autres, l'autre comme objectivation de la volonté. Il évoque ainsi une connaissance *a priori* et une *a posteriori*. Dans les *Suppléments au Monde comme volonté et représentation*, publiés en 1844, il revient longuement sur cette thèse et s'attache à préciser les rôles respectifs de l'intellect et de la volonté dans cette prise de conscience réflexive du sujet. La question le mérite en effet, car qui dit connaissance dit activité de l'intellect, or l'intellect est soumis au *Principe de raison suffisante*, qui n'accède qu'à des représentations. Si le sujet de la connaissance ne peut s'éprouver comme connaissant, il se connaît comme voulant, par la perception intime de ses volitions ; autrement dit la volonté s'offre à sa conscience, de manière objective, comme représentation. Mais alors, comment l'identifier à ce qui est en

---

<sup>579</sup> W. JAMES, *The Principles of Psychology*, 1890, tr. de P-H. Castel, cité in L.A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.72.

deçà de toute représentation ? Pour Schopenhauer, la conscience que j'ai de mon corps en tant qu'objectivation de la volonté ne souffre la comparaison avec aucune autre forme de connaissance.<sup>580</sup> Mais le trouble persiste dans la mesure où il décrit cette expérience avec un vocabulaire conceptuel, qui présuppose évidemment le support de représentations intuitives, et donc la possibilité d'un compte-rendu rationnel de cette expérience :

Cette identité du corps et de la volonté, [...] nous l'avons élevée de la conscience immédiate de la connaissance *in concreto* au savoir rationnel, ou, en d'autres termes, nous l'avons transportée dans la connaissance *in abstracto* ; mais quant à la démontrer, c'est-à-dire à la tirer comme connaissance immédiate d'une autre connaissance médiante, sa nature s'y oppose parce qu'elle est elle-même la plus immédiate de nos connaissances, et si nous la saisissons et ne la fixons comme telle, nous essaierons en vain de la déduire, par un moyen quelconque, d'une connaissance antérieure. C'est une connaissance d'un genre spécial.<sup>581</sup>

L'expression, « nous la saisissons et la fixons comme telle » décrit exactement l'action par laquelle le philosophe travaille à transmettre le fruit de son intuition obtenue aux limites de la représentation, et c'est pour cela qu'il est apparenté à l'artiste. Dans ce passage de l'intuition immédiate à l'abstraction, c'est le langage qui joue le rôle déterminant. C'est sur lui que repose en fin de compte la qualité de la représentation du monde qui sera offerte à la volonté comme le miroir où elle va prendre connaissance d'elle-même.<sup>582</sup> Or la conception schopenhauerienne du langage, en tant que pur instrument nécessaire à la fixation du concept, à sa représentation, au sens strict où il le rend présent à la conscience<sup>583</sup>, ne peut que susciter des interrogations, sinon des doutes, sur la capacité de cet outil à produire ce qu'on attend de lui. Schopenhauer lui-même a perçu cette faiblesse majeure :

Parole et langage, voilà donc les instruments indispensables de toute pensée claire. Mais comme tout moyen, comme toute machine, ces instruments sont en même temps, une gêne et une entrave. Le langage en est une, parce qu'il contraint à entrer dans certaines formes fixes, les nuances infinies de la pensée toujours instable, toujours en mouvement : et en les fixant, il leur ôte la vie.<sup>584</sup>

C'est bien là que la pensée de Wittgenstein s'arrête, à ce point précis où celle de Schopenhauer continue, en essayant de contourner l'incontournable. Les pages qui suivent la citation précédente dans le *Monde comme volonté et représentation* ont certainement fait l'objet d'une étude très attentive de la part du philosophe autrichien, et l'on se proposera au chapitre suivant d'y découvrir l'une des sources de la notion wittgensteinienne de *forme de vie*. Mais afin de mieux cerner ce passage de la notion de *forme de la représentation* à celle de *forme de vie*, qui est l'un des objectifs principaux de cette thèse, il faut mieux éclairer le

---

<sup>580</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.144

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p.349.

<sup>583</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.741.

<sup>584</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.742

problème de la conscience de soi, qui en détient les clefs. L'acte philosophique est celui par lequel la volonté prend conscience d'elle-même, en se trouvant reflétée dans cette copie du monde que lui offre le discours *in abstracto*. Il s'agit d'une prise de conscience paradoxale, dans la mesure où la volonté n'est pas un sujet, puisqu'elle est impersonnelle, aveugle et ne voulant rien. Pour atteindre cet objectif, il faut donc que l'intellect du sujet philosophe dépasse les limites de son individualité, et la retrouve ensuite pour faire usage de sa raison et s'exprimer dans un langage conceptuel. On est confronté ici exactement à la même situation que dans le cas de l'expérience esthétique, où le peintre doit transmettre à autrui le fruit de sa contemplation de l'idée, ce qui est logique puisque les idées sont des objectivations de la volonté. Mais il s'agit bien ici de son objectivation la plus immédiate. Si l'on suit bien Schopenhauer, et notamment ses dernières pensées, on s'aperçoit qu'il envisage en fait un dédoublement de la conscience de soi-même, en plus de la dualité déjà identifiée qui oppose la conscience représentative des autres choses à la conscience de soi-même comme sujet voulant.

Jusqu'à présent, il a été fait état de deux directions de la conscience, la première dirigée vers l'extérieur, et qui est à l'œuvre dans la construction du monde de la représentation phénoménale et spatio-temporelle. Dans ce mouvement centrifuge, du sujet vers le monde, on a distingué la connaissance selon les lois du *Principe de raison suffisante*, et la contemplation de l'idée par le pur sujet de la connaissance, affranchi de son individualité. En suivant maintenant le mouvement inverse, la seconde trajectoire de la périphérie vers le centre, on a rencontré d'abord ce chemin détourné de perception intime de la volonté pulsant en l'individu. Or Schopenhauer pose maintenant une distinction capitale :

Il y a en fait deux manières opposées de devenir conscient de sa propre existence : la première, dans l'intuition empirique, comme on se la représente de l'extérieur, celle d'un être infiniment petit, dans un monde illimité dans l'espace et dans le temps ; celle d'un être unique parmi les mille millions d'êtres humains qui courent çà et là sur ce globe terrestre pour bien peu de temps, se renouvelant tous les trente ans.<sup>585</sup>

L'autre manière consiste à descendre au plus profond de soi-même, en s'éloignant toujours plus des zones qui précisément permettent la connaissance :

Pourquoi notre conscience gagne-t-elle en netteté et en précision à mesure qu'elle se rapproche de l'extérieur ? Elle atteint en effet sa plus grande distinction dans l'intuition sensible, qui appartient déjà à demi aux choses externes. Pourquoi s'obscurcit-elle au contraire dans sa marche vers l'intérieur, et nous conduit-elle si nous la poursuivons jusqu'à ses dernières limites, au milieu de ténèbres où cesse toute connaissance ? C'est à mes yeux parce que la conscience suppose

---

<sup>585</sup> M.-J. PERNIN-SEGISEMENT – « Enjeux métaphysiques et religieux de la volonté « inconsciente » dans la philosophie de Schopenhauer », in J.-C. BANVOY, C. BOURIAU et B. ANDRIEU (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient, Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Presses Universitaires de Nancy, 2011, p.85.

l'individualité. [...] La partie intime de notre être a au contraire ses racines dans ce qui n'est plus phénomène, mais chose en soi, là où n'atteignent pas les formes phénoménales, là où manquent par suite les conditions principales de l'individualité. [...] En ce point racine, en effet, cesse toute diversité des êtres, comme au centre d'une sphère celle des rayons ; et de même que dans la sphère la surface commence là où les rayons finissent et se brisent, de même la conscience n'est possible que là où la chose en soi aboutit au phénomène. [...] Dès que nous nous éloignons, au contraire, la conscience nous abandonne – dans le sommeil, dans la mort, en quelque mesure aussi dans l'action magnétique ou magique ; car ce sont là autant de chemin vers le centre.<sup>586</sup>

Sur ce chemin périlleux d'investigation en eaux profondes, la conscience de soi individuée s'efface, et laisse la place à la conscience « d'être tout en tous et véritablement le seul être réel », en accord avec le *tat vam asi* des *Upanishads* : « Toi aussi, tu es cela. » Atteindre le paroxysme de cette expérience éminemment solipsiste n'exclut pas pour autant la possibilité de rebrousser chemin. En fait, Schopenhauer n'hésite pas à présenter le génie, et donc le vrai philosophe, comme étant celui qui par excellence peut descendre au plus profond pour remonter jusqu'au point le plus éloigné du centre de la sphère. Il utilise ailleurs une image très parlante :

Un autre terme de comparaison nous sera fourni par la plante. Celle-ci a, comme on le sait, deux pôles, la racine et la partie aérienne, celle-là recherchant l'obscurité et le frais, celle-ci le jour, la sécheresse et la chaleur : le point d'indifférence des deux, où elles se séparent, est le collet qui se trouve au ras du sol. La racine est l'élément essentiel et primitif dont la mort entraîne celle de la fleur, elle est donc primaire ; la fleur, elle, est l'élément apparent mais dérivé, elle meurt sans que la racine disparaisse, elle est donc secondaire. La racine représente la volonté, la fleur l'intellect ; quant au point d'indifférence des deux au collet, ce serait le moi, point terminal commun à l'une et à l'autre. Ce moi est le sujet identique *pro tempore* du connaître et du vouloir, identité qui a été mon premier étonnement philosophique.<sup>587</sup>

Appliquée à la nature de l'homme, cette image permet de comprendre comment l'intellect génial objectif s'élève d'autant plus haut et s'épanouit davantage que ses racines s'enfoncent plus profond, et justifie la coïncidence des grandes facultés intellectuelles avec des natures douées d'une volonté violente et passionnée.<sup>588</sup> On voit aussi par cet exemple, que la prise de conscience solipsiste s'accomplissant bel et bien au centre de l'individu n'exclue pas le fait d'exister encore en tant qu'individu, même si elle peut conduire au seuil de la mort. Schopenhauer emploie ici une autre image, assez brutale, pour illustrer sa définition de l'homme comme *animal compositum*. L'intellect humain, loin de le valoriser, le rapproche ainsi de ces formes d'existences dont bien des polypes flottants offrent le modèle :

Ici, la partie supérieure, la tête, isole chaque animal ; la partie inférieure au contraire, avec l'estomac commun, les relie tous en un corps, en une vie unique. De même, chez l'homme, c'est le cerveau avec la conscience qui isole les individus ; la partie inconsciente au contraire, la vie

---

<sup>586</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p. 1047-1048.

<sup>587</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.899.

<sup>588</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.900.

végétative, le système ganglionnaire, dans lequel, durant le sommeil, disparaît la conscience cérébrale, semblable au lotus qui la nuit se plonge dans les flots, voilà la vie commune à tous.<sup>589</sup>

Comme le souligne M.-J. Pernin, « la dualité rebondit alors que nous pensions nous en débarrasser. Nous sommes encore deux : l'individu phénoménal et l'individu inséparable des autres comme le polype, au sein de la volonté. »<sup>590</sup> On a vu comment le résultat de la prise de conscience obscure de la volonté indivise était transporté par le philosophe jusqu'aux lumières de la rationalité, mais, à l'inverse, on peut se demander comment le moi individuel est présent au sein de ces profondeurs. « Dans cette conscience obscure des profondeurs, avons-nous complètement disparu, ou, en d'autres termes, l'individu est-il complètement phénoménal, simple spécimen de l'espèce ? Schopenhauer ne le dit pas vraiment. »<sup>591</sup> Son propos est en effet assez imprécis :

L'homme nous apparaît comme une manifestation particulière et caractérisée de la volonté, dans une certaine mesure, comme une idée particulière.<sup>592</sup>

On doit garder à l'esprit que le point culminant de l'expérience solipsiste schopenhauerienne, ou introspection des profondeurs, ne consiste pas en un déferlement de forces instinctive ou d'émotions, mais en la prise de conscience de l'homme en tant qu'idée. Le paradoxe, qui nous conduit directement au rapprochement avec le vécu schizophrénique, provient du détachement apparent entre l'esprit et le corps, au moment précis où la conscience est descendue vers les couches organiques de l'être. La conscience individuelle flotte, comme dépossédée du corps, ce dernier étant en quelque sorte le point d'enracinement dans le tout indifférencié du monde. « C'est seulement si l'on se met à imaginer cette sorte de monde vécu que l'on peut commencer à comprendre comment les schizophrènes sont capables d'accomplir certaines actions dans le monde réel qui, pour une personne normale, dépasseraient toute horreur imaginable. Dans des cas extrêmes, de tels patients peuvent gravement s'auto-mutuler ».<sup>593</sup> L'un de ces patients déclarait : « Corps et âme n'ont rien à faire ensemble ; il n'y a pas d'unité. »<sup>594</sup> Sans être allé jusqu'à de telles actions, bien des réflexions de Wittgenstein dans ses carnets au moment de la guerre témoignent d'un état d'esprit

---

<sup>589</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.1048.

<sup>590</sup> M.-J. PERNIN-SEGISSEMENT, *op. cit.*, p.85.

<sup>591</sup> M.-J. PERNIN-SEGISSEMENT, *op. cit.*, p.86.

<sup>592</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.177.

<sup>593</sup> L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.83.

<sup>594</sup> Déclaration de l'un des patients de Manfred Bleuler, rapportée par L.-A. SASS, *in Les paradoxes du délire*, p.83.

similaire, et d'une tendance à vouloir-vivre uniquement sur le plan de l'esprit, selon les conseils de Tolstoï.<sup>595</sup>

Mais les comparaisons avec les patients schizophrènes ne doivent pas faire oublier ici que Schopenhauer a en tête l'explication d'une intuition philosophique de premier ordre. S'il est indéniable que bon nombre de disciples de Schopenhauer déjà rencontrés – comme Nietzsche, Weininger, Giorgio de Chirico, et bien sûr Wittgenstein – ont eu à affronter des périodes de graves troubles psychiques ou même physiologiques, certains allant jusqu'à se donner la mort, on ne saurait minimiser la pertinence de sa « pensée unique », qu'il expose tout au long de son œuvre. Par ailleurs, si Schopenhauer revendique l'exclusivité et la primeur de sa doctrine, on ne peut négliger la présence, parmi ses contemporains, de personnalités géniales ou de grands artistes au sens où lui-même l'entend, dont l'œuvre présente de grandes affinités avec la sienne. En l'occurrence, c'est le peintre Caspar-David Friedrich, qui, sans avoir lu le *Monde comme volonté et représentation*, peut apporter les derniers éléments nécessaires à une compréhension rigoureuse de l'expérience esthétique telle que l'a pensée Schopenhauer, et un témoignage en faveur des thèses qui situent l'émergence de cette forme particulière de *Stimmung* solipsiste au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>596</sup>

Le philosophe allemand publiait la première partie de son principal ouvrage entre la fin de l'année 1818 et le début de 1819. Parallèlement nous rencontrons un artiste presque inconnu mais incontestablement doué de génie, Caspar David Friedrich, qui a développé son œuvre également entre 1810 et 1840. Etant donné que Schopenhauer est né en 1788 et mort en 1860, il est d'ailleurs tout à fait plausible qu'il ait eu l'occasion de connaître ne serait-ce que par ouï dire la peinture de Friedrich.

Le tableau le plus célèbre de ce peintre, *Le Voyageur au-dessus de la mer de nuages*, fut achevé en 1818, juste une année avant la parution de la première édition du *Monde comme volonté et représentation*. Le fragment suivant, extrait d'une correspondance de Schopenhauer avec sa mère, précède en revanche de quelques années le travail du peintre. Il est assez

---

<sup>595</sup> Nous ne voulons pas dire que cette lecture de l'*Abrégé des évangiles* est parfaitement fidèle à l'intention de son auteur, même si l'anthropologie de Tolstoï est marquée d'un dualisme incontestable.

<sup>596</sup> Les premières descriptions des manifestations comportementales apparentées à la schizophrénie sont dues à un physicien français nommé Philippe Pinel (1745-1829). En 1809, il caractérise des sujets qui sont des cas typiques de schizophrénie. Durant les décennies suivantes, il publie plusieurs bonnes descriptions de la maladie mais attribue à chacune d'entre elles des noms différents. Certaines de ces descriptions attirent l'intérêt de la population et servent d'inspiration aux romanciers et aux hommes de théâtre de l'époque. Cf. A. RIOUX « Défi et découverte: le siècle de la schizophrénie et de la psychanalyse », in *Bulletin Vers la santé mentale*, n°. 38, été 2011, p.4 ; on reviendra sur la relation entre la littérature – et plus généralement le contexte culturel – et ces descriptions scientifiques au chapitre IV.

séduisant d'associer ces quelques réflexions sur une excursion en montagne, à une présentation du tableau de Friedrich, pour mieux entrer dans la conception esthétique de la philosophie chez Schopenhauer :

La philosophie est un col de montagne élevé ; c'est uniquement un sentier abrupt qui y conduit ; il chemine entre pierres pointues et épines, il est solitaire et plus on monte, plus il devient désertique, celui qui l'emprunte ne connaîtra pas la peur ; il abandonnera tout derrière lui, et avec persévérance, il faudra qu'il se fraie un passage à travers la neige froide. Souvent, il s'arrêtera subitement face à l'abîme, et observera la vallée verte, là-bas, au plus profond. Le vertige alors le surprendra, le menaçant de le tirer vers le bas, mais il saura le maîtriser si nécessaire, clouant même sur les rochers ses plantes de pieds ensanglantés. En échange il verra bientôt le monde sous lui, les déserts et les marais vont s'estomper, les inégalités sembleront s'égaliser et les notes dissonantes ne le gagneront point ; la terre entière s'étendra sous son regard. Lui-même se maintiendra toujours enfoui dans le pur air alpin et pourra ainsi saluer le soleil alors que la nuit noire s'étendra sous ses pieds.<sup>597</sup>

On assiste dans ce court extrait au passage, au sens propre, de la connaissance *in concreto* à la connaissance *in abstracto*, de l'intuition à la conceptualisation. On se souvient en effet du voyage que le jeune Schopenhauer a effectué avec ses parents, sillonnant l'Europe pendant deux ans, comme prix de son renoncement aux études, et du sacrifice de sa vocation intellectuelle à la volonté paternelle de le voir lui succéder dans le commerce. Le jeune Schopenhauer avait noté méticuleusement tout ce qu'il avait vu, et l'ensemble est publié sous le titre *Journal de voyage*.<sup>598</sup>

On pourrait dire, en lisant cette lettre écrite quelques années plus tard, que tel le *Voyageur au-dessus de la mer de nuages*, Schopenhauer pense être parvenu à s'élever (au-delà des expressions qui font référence à ce qui est *subliminal*, à ce qui touche ou frôle la limite), depuis les abîmes terrifiants des profondeurs du monde, au-delà des brumes de la simple représentation sensible et aussi du savoir conceptuel ; le terrain préparé par la métaphysique de la beauté chez Schopenhauer est la contemplation de la vérité ; de tout ce qui est transparent (diaphane) en tant que détaché du sensible, et finalement ce qui est éloigné de notre moi égoïste et ennuyeux :

Le sentiment du sublime provient de ce qu'une chose parfaitement défavorable à la volonté devient objet de contemplation pure, contemplation qui ne peut se prolonger, à moins qu'on ne fasse abstraction de la volonté et qu'on ne s'élève au-dessus de ses intérêts ; c'est là ce qui constitue la sublimité d'un pareil état de conscience.<sup>599</sup>

La peinture de Friedrich offre la meilleure illustration possible de la métaphysique du sublime schopenhauerien, et, à l'instar du philosophe allemand, il occupe une place à part

---

<sup>597</sup> A.S., *Epistolario de Weimar (1806-1819), Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*, (tr. prof. y notas de L. F. Moreno Claros), Madrid, Valdemar, 1999, p.156 ; traduction française de Marie Llado.

<sup>598</sup> On peut se reporter notamment au récit de l'ascension de la mer de glace : A.S., *Journal de voyage*, tr. D. Raymond, Mercure de France, 1989, p.165-166.

<sup>599</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.267.



dans les discussions esthétiques de ses contemporains. Il introduit une image du monde déconcertante, troublante, et qui laisse l'observateur dans l'étonnement et la perplexité. C'est Goethe lui-même, et non un quelconque amateur d'art, qui reprocha au peintre le fait que ses tableaux « pouvaient aussi bien être vus à l'envers ».<sup>600</sup> Sortant une autre fois de l'atelier du peintre, ce même esprit génial qualifiait « d'étonnant paysage »<sup>601</sup> l'un des tableaux le plus énigmatique de Friedrich, *Le moine au bord de la mer*.<sup>602</sup> Or, dans la langue de Goethe, l'adjectif *wunderbar* n'avait nullement la signification élogieuse et univoque qui lui est prêtée actuellement. Pourtant, au sein de ses contemporains, il était peut-être le plus à même d'entrer dans cette perception unissant des symboles isolés au sein d'un ensemble plus vaste, en exhibant les connexions et les rapports entre les divers éléments. Mais précisément, chez Friedrich, la synthèse proposée est loin de tendre à une vision morphologique stabilisée et pacifiée. « Le peintre découvre dans la corrélation entre l'homme et la nature des symboles de la distanciation, de l'éloignement et de l'étrangeté. Chez lui aussi l'élément isolé est subordonné à un ensemble plus grand, mais Friedrich ne procède pas à un mélange organique ni à un échange de propos fondé sur la confiance [...]. Il donne à sa perception une distance qui rend le monde de l'expérience incertain et les faits, en dépit de leur exacte imitation, énigmatiques. »<sup>603</sup> Or c'est très volontairement que Friedrich cherche à découvrir dans la nature des conflits et des contradictions, dont il répercute ensuite l'effet sur l'action ou la méditation de ses personnages. Ce qu'ils semblent ressentir et transmettre au spectateur correspond pour Hazan à ce que John Dennis appelait *delightful horror*<sup>604</sup>, ce sentiment mêlé du sublime dont Schiller avait déjà donné en 1802 la définition suivante :

C'est une association de douleur qui, à son degré le plus élevé, prend l'expression de l'effroi, et de joie pouvant aller jusqu'au ravissement, et qui, si elle ne devient pas aussitôt vrai plaisir, est largement préférée par les âmes sensibles à tout plaisir.<sup>605</sup>

Mais l'analyse du sublime par Schiller est loin de pouvoir livrer les clefs de la peinture de Friedrich, qui ne concède à son spectateur aucun élément pour éprouver un tel plaisir, aussi

<sup>600</sup> W. HOFMANN, *Caspar David Friedrich*, Paris, Hazan, 2000, p.56.

<sup>601</sup> Cité d'après Richard BENZ, in *Goethe und die romantische Kunst*, R. Piper & Co. Verlag, 1943, p. 136. L'adjectif *wunderbar*, traduit ici par «étonnant», n'avait nullement dans la langue de Goethe la signification élogieuse et univoque qu'on lui connaît maintenant : il pouvait aussi bien exprimer la louange que le blâme. Cf. É. DÉCULTOT, « Genèse d'un discours nouveau sur la peinture de paysage. La réception du « Moine au bord de la mer » de Caspar David Friedrich (1808-1810) », *Revue germanique internationale* [En ligne], 7, 1997, note 11; URL : <http://rgi.revues.org/620>.

<sup>602</sup> Une reproduction de ce tableau est jointe en annexe à ce travail.

<sup>603</sup> W. HOFMANN, *op. cit.*, p.25.

<sup>604</sup> W. HOFMANN, *op. cit.*, p.26.

<sup>605</sup> *Ibid.*

complexe et ambigu soit-il. Un commentaire de Marie Hélène Von Kügelgen, dans une lettre de 1809, ne laisse aucun doute à ce sujet :

Je vis aussi [dans l'atelier de Friedrich] une grande peinture à l'huile qui ne m'agrée point. Un ciel large, infini. En dessous, la mer agitée et au premier plan une bande de sable clair sur laquelle erre un ermite habillé de sombre ou couvert d'une capuche. Le ciel est pur et indifféremment calme : nul tempête, nul soleil, nulle lune, nul orage. Oui, un orage aurait-été pour moi une consolation et un plaisir. Cela aurait introduit quelque vie et quelque mouvement dans l'ensemble. Sur la surface calme de la mer, on ne voit aucun bateau, aucun navire, pas même un monstre marin. Dans le sable ne pousse pas un seul brin d'herbe. Seules quelques mouettes volent de-ci de-là et rendent cette solitude plus solitaire encore, et plus terrifiante.<sup>606</sup>

Nul plaisir vulgaire, nulle satisfaction devant ce tableau, car, dirait Schopenhauer, il n'offre aucune prise à la volonté. Et, en effet, cette amatrice d'art éclairée fait l'expérience du vide et de l'absence de « choses vues » d'une façon cruelle, et qui trouble sa pensée, car elle évoque tour à tour et à quelques lignes d'écart la « mer agitée » et « la surface calme de la mer ». Certains de ses amis rapportent qu'elle se serait même écriée devant le tableau : « Mais il n'y a rien à voir ! » Parmi eux, toujours dans le cercle des intimes de Goethe à Weimar, la mère de Schopenhauer, Johanna, assiste à la présentation du tableau à Berlin, à l'automne 1810, et ses remarques révèlent curieusement la même indécision quant à l'aspect de la mer :

Le ciel forme au-dessus [de la mer Baltique] une voûte très haute. Elle n'est pas déchaînée, mais n'a pas non plus la surface d'huile propre au calme plat. Les vagues courtes, si particulières à cette mer, forment d'innombrables moutons frangés d'écume, se chassant les uns les autres. Au premier plan s'étend le rivage plat, aride et sablonneux, sur lequel marche un ermite. Voilà tout le tableau.<sup>607</sup>

On aimerait connaître la réaction d'Arthur Schopenhauer – sans doute guère positive – entendant ces propos. Néanmoins, on peut trouver quelques circonstances atténuantes à ces incompréhensions, dans la mesure précisément où les tableaux de Friedrich, et particulièrement *Le Moine au bord de la mer*, n'obéissent à aucun des critères jusqu'alors convenus pour la peinture de paysages, qu'ils soient champêtres ou grandioses. De plus, le peintre bannit de ses toiles tous les indices concrets qui permettraient de rapporter la vision à des situations clairement identifiables. La lumière des toiles de Friedrich permet rarement de dire s'il s'agit de l'aube ou du crépuscule, la perspective n'est pas structurée, le regard ne trouve pas de point où se reposer. Dans le *Moine au bord de la mer*, tous les artifices pour établir des liens entre les différents plans du tableau sont absents, ni diagonale, ni chemin, ni sillon de navire ne peuvent guider le regard. Enfin, l'unique personnage représenté tourne le dos, figé, inerte dans sa contemplation solitaire, à laquelle il ne semble pas inviter

---

<sup>606</sup> Lettre du 22 juin 1809, cf. É. DECULTOT, *op. cit.* note 3.

<sup>607</sup> É. DECULTOT, *op. cit.*, note 12: [Johanna Schopenhauer], Über Gerhard von Kügelgen und Friedrich in Dresden. Zwei Briefe mitgeteilt von einer Kunstfreundin, in *Journal des Luxus und der Moden*, 1810, p. 692.

l'observateur. Seule voix enthousiaste au milieu des critiques lapidaires et des malentendus, le rédacteur en chef du *Berliner Abendblätter*, Kleist, fait paraître le 13 octobre 1810 un texte intitulé *Sentiments face au paysage maritime de Friedrich* :

Il n'est rien de plus triste et de plus pénible que cette position dans le monde : unique étincelle de vie dans le vaste royaume de la mort, centre solitaire d'un cercle solitaire. Le tableau est là, avec ses deux ou trois objets emplis de mystère, semblable à une Apocalypse, comme s'il était animé par les pensées nocturnes de Young, et n'ayant, dans son uniformité et absence de rivage, d'autre premier plan que le cadre, c'est comme si l'on vous avait découpé les paupières.<sup>608</sup>

La dernière expression de Kleist évoque une expérience monstrueuse, celle d'un regard littéralement écarquillé par le découpage des paupières, et qui rend compte de l'ouverture à l'infini du tableau dans l'axe horizontal. Les strates superposées du rivage, de la mer et du ciel s'étendent vers les bords sans que rien ne conduise vers un point de fuite. Le regard pénètre directement dans le tableau comme dans un gouffre, mais il se heurte aussi de manière abrupte à des limites dissuasives. Car l'absence au premier plan d'axes intermédiaires crée une perspective paradoxale, et ce premier plan bascule brutalement en un lointain impénétrable. Ce tableau semble traduire un rêve d'ubiquité optique, d'un œil au champ visuel cylindrique, universel. Le commentaire de Kleist attire ainsi l'attention sur le seul point de contact qui existe entre le spectateur et le moine solitaire, et la seule voie d'accès à sa vie intérieure. Car le moine est immobile, et il n'exprime aucun sentiment. Seul son regard l'unit au paysage qui l'enveloppe. Et le rapport entre le spectateur et le tableau est analogue à celui entre le moine et la nature. Unique trace de verticalité dans le tableau, ce personnage est le seul à pouvoir ordonner les espaces infinis qui l'entourent. Et l'on décèle ici une contradiction. Bien que réduit à l'insignifiance par sa taille et perdu sur la rive étroite et sablonneuse, écrasé par la mer et le ciel, il est pourtant dans une position dominante.

Il est merveilleux, dans une infinie solitude sur le rivage marin, sous un ciel brouillé, de porter son regard sur un désert d'eau sans limites. Encore faut-il être allé là-bas, devoir en revenir, vouloir passer de l'autre côté, ne pas le pouvoir, être dépourvu de tout ce qui fait vivre, et percevoir néanmoins la voix de cette vie dans le grondement des flots, le souffle de l'air, le passage des nuages, le cri solitaire des oiseaux. Il faut pour cela une exigence du cœur et cette déception que, pour m'exprimer ainsi, la nature vous inflige. Mais tout cela est impossible devant le tableau lui-même, je ne le trouvais qu'entre moi et le tableau, à savoir une exigence adressée par mon cœur au tableau et une déception que m'infligeait le tableau. Je devins ainsi moi-même le capucin, le tableau devint la dune, mais l'étendue où devaient se porter mes regards mélancoliques, la mer, était totalement absente.<sup>609</sup>

---

<sup>608</sup> Cf. É. DECULTOT, *op. cit.*, p.149, et W. HOFMANN, *op. cit.*, p.56: Il s'agit en fait d'une introduction à un dialogue fictif dans le style de la critique de salon parisienne, composé par Clemens Brentano et Achim von Arnim. Déçu par cette conversation superficielle qui rapportait l'ensemble des opinions critiques sur Friedrich, de façon ironique, Kleist remania l'article et en publia une version raccourcie et commentée par lui-même. Si le dialogue lui-même manifeste l'incapacité de Brentano et Arnim à entrer dans la vision de Friedrich, les corrections de Kleist peuvent être qualifiées de géniales, au même titre que le tableau.

<sup>609</sup> H. Von KLEIST, extrait de *Sentiments face au paysage maritime de Friedrich*, cité par É. DECULTOT, *in op. cit.*, p. 151.

Kleist s'ouvre ici à la visée essentiellement réflexive du tableau, qui ne représente pas un paysage, mais son élaboration par le regard du moine placé au bord de la mer. « Pour la première fois, le paysage est analysé comme un méta-paysage. »<sup>610</sup> La réflexivité du tableau semble confirmée par un élément particulier. Le *Moine au bord de la mer* est un autoportrait. « Comme s'il avait voulu s'identifier de manière ostentatoire au personnage de moine, Friedrich dessina vers 1810 le dernier de ses autoportraits en se donnant l'apparence d'un moine dont le regard produit un effet envoûtant. Une moitié du visage est dans l'ombre, et l'autre dans la lumière. »<sup>611</sup> Certains critiques et biographes du peintre y ont vu la fêlure de l'artiste et conclus à « un conflit, une *Schize* »<sup>612</sup>. Il n'est pas nécessaire dans le cadre de ce travail de soumettre la vie de Friedrich au jugement des psychiatres ; seuls ses propos nous intéressent ici :

Ce peintre-ci sait ce qu'il voit tandis que celui-là sait ce qu'il fait ; si l'on pouvait de ces deux peintres n'en faire qu'un seul !<sup>613</sup>

Que l'art doive procéder de l'intériorité de l'homme, qu'il dépende de son engagement éthique dans la religion, voilà qui est pour certains, quelque chose de fou. Car, de même que seul un miroir pur et sans tâche est capable de restituer une image pure, de même une œuvre d'art authentique ne pourra procéder que d'une âme pure.

[...] Ferme l'œil de ton corps afin de voir d'abord avec l'œil de ton esprit. Fais ensuite apparaître au jour ce que tu as vu dans l'obscurité, de sorte que cela agisse en retour sur d'autres de l'extérieur vers l'intérieur.<sup>614</sup>

Sous réserve que l'on puisse préciser davantage ce qu'il entend par « engagement éthique dans la religion »<sup>615</sup>, on peut conclure de ces quelques maximes que l'œuvre de Friedrich est en affinité parfaite avec l'esthétique schopenhauerienne. Mais plus encore que l'expérience du beau, c'est bien l'expérience du sublime qui en est le cœur. Le meilleur et le plus percutant des commentaires au *Moine au bord de la mer*, est donné par les lignes suivantes :

C'est devant un pareil spectacle qu'un témoin intrépide constate le plus nettement la double nature de sa conscience : tandis qu'il se perçoit comme individu, comme phénomène éphémère de la volonté, susceptible de périr à la moindre violence des éléments, dépourvu de ressources contre la nature furieuse, sujet à toutes les dépendances, à tous les caprices du hasard, semblable à un néant fugitif devant les forces insurmontables, il a en même temps pris conscience de lui-même à titre de sujet connaissant éternel et serein ; il sent qu'il est la condition de l'objet, et par suite le support de ce monde tout entier, que le combat redoutable de la nature ne constitue que sa propre représentation et que lui-même demeure absorbé dans la conception des idées, libre et indépendant de tout vouloir et de toute misère. Telle est à son comble l'impression du sublime.<sup>616</sup>

---

<sup>610</sup> É. DECULTOT, *op. cit.*, p.152.

<sup>611</sup> W. HOFMANN, *op. cit.*, p.57.

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> W. HOFMANN, *op. cit.*, p.26.

<sup>614</sup> Ces dernières lignes sont écrites en 1830 ; ces notes de C.-D. FRIEDRICH sont publiées dans W. HOFMANN, *op. cit.*, p.270.

<sup>615</sup> Ce qui mériterait une étude à part entière, que l'on ne pourra développer ici.

<sup>616</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.264.

On serait même tenté d'aller plus loin, en affirmant que Friedrich, avec ce tableau, a réussi de façon magistrale à communiquer cette expérience, en offrant ainsi le miroir parfait où la volonté aveugle peut prendre conscience d'elle-même, ce qui est le but éminent de la philosophie pour Schopenhauer. L'expérience personnelle de Kleist devant le tableau confirme par ailleurs ce que le philosophe nous a enseigné sur la transformation opérée dans la vision esthétique lorsqu'elle touche au sublime, à savoir que ce fruit est le résultat d'une lutte violente et consciente pour s'arracher à la connaissance désagréable de tous les rapports entre l'objet et la volonté, et qui nécessite d'accepter et de surmonter la grande déception infligée au désir inscrit au cœur de l'homme, et traduite ici par l'absence totale de la mer au terme de sa contemplation. Ce dernier point de la réflexion de Kleist est comme un écho des propos suivants :

En réalité, l'intellect ressemble à la surface unie d'une rivière, la masse d'eau elle-même étant la volonté ; les commotions de cette dernière enlèvent toute pureté au miroir qui la reflète, en trouble et obscurcit les images.<sup>617</sup>

Si l'on rapproche les contradictions de Madame Von Kügelgen, les hésitations de Johanna Schopenhauer et le constat final de Kleist, on pourra convenir que la performance de Friedrich consiste à représenter les changements d'aspects de l'objet contemplé en fonction de l'état du sujet qui l'observe, l'absence de la mer coïncidant pour Kleist avec le retrait, ou plutôt la suspension, des effets de l'influence de la volonté sur l'intellect. La volonté n'est pas réellement absente, elle est même l'élément premier et essentiel de la connaissance, puisqu'elle est la racine même de l'intellect. Mais à ce stade, qui correspond pour Schopenhauer à la création esthétique géniale et philosophique, l'élément secondaire de la connaissance, qui est l'intellect ou sujet connaissant issu de la volonté par surcroît, prend conscience de ce qu'il est dans cette opération délicate de détachement, de distanciation entre la fleur et la racine, pour reprendre l'image employée précédemment par Schopenhauer. Cette scission consciente et volontaire (!) de l'intellect et de la volonté, principe vital, ne peut aboutir qu'à la dématérialisation de la réalité perçue par le sujet, car dans la mesure où il se tient désormais séparé de la volonté, il se tient séparé du corps, qui est fonction de la volonté, et qui le lie à la réalité phénoménale. Dans cette situation de dématérialisation, le monde est alors réellement perçu comme dépendant de la conscience du sujet pour exister. C'est ce que Kleist voulait sans doute exprimer lorsqu'il imaginait que le paysage de Friedrich avait été peint avec « sa propre craie et sa propre eau ».<sup>618</sup>

---

<sup>617</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.915.

<sup>618</sup> W. HOFMANN, *op. cit.*, p.57.

#### 4) Panorama de la symptomatologie du solipsisme

De toutes les situations décrites précédemment, le point commun consiste d'abord en l'épreuve d'une solitude absolue, non celle d'un être isolé parmi d'autres, ni même celle du dernier survivant d'une catastrophe universelle, mais celle de celui qui se découvre comme la seule réalité existante. C'est par l'intime conviction que ce vécu n'est pas à prendre à la légère que l'on pourra saisir la vanité de toute tentative d'argumentation contre des thèses solipsistes. De façon assez curieuse, c'est Schopenhauer le premier qui insiste avec aplomb sur cet aspect de la question :

On ne pourra jamais réfuter l'égoïsme théorique par des preuves.<sup>619</sup>

Dialoguer avec un solipsiste de façon sensée est une entreprise vouée à l'échec, si bien sûr le « sens » est celui donné de l'intérieur de la forme de représentation ordinaire, par le *Principe de raison suffisante*. Dans une telle confrontation, le solipsiste ne peut que témoigner d'une attitude insensée, en exprimant des idées que l'on qualifiera de délirantes. Dans le cadre d'une relation thérapeutique, ce sentiment d'incompréhension totale face au patient a même été retenu plus tard par Jaspers<sup>620</sup> comme l'un des critères infaillibles pour déceler la schizophrénie. Cette situation déroutante pour le psychiatre, cette impossibilité à appréhender son patient pendant l'entretien provient de ce qu'il nomme « l'incorrigibilité schizophrénique spécifique », manifestée dans le délire proprement dit, par la croyance inébranlable, au-delà de toute discussion.

Dans la perspective esthétique schopenhauerienne, évidemment, l'approbation d'un tiers n'est pas nécessaire pour une expérience qui, paradoxalement, est en même temps absolument singulière et à visée universelle. Dans le cas du solipsisme, ma conscience est littéralement *Un le Tout*, pour reprendre l'expression des *Vedas* citée par Schopenhauer. Les autres n'existent que comme fantômes, insaisissables, ou simplement non existants. Leur avis ne compte donc pour rien. Il est assez curieux que la nature des idées délirantes, qui sont peut-être de tous les symptômes psychiatriques les plus largement connus, soient en même temps les moins bien compris. L. Sass mentionne une définition intéressante de M. Spitzer : « Une affirmation solipsiste est une affirmation portant sur la réalité extérieure énoncée comme une

---

<sup>619</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.146 ; cf. note 365.

<sup>620</sup> K. JASPERS, in *Psychopathologie générale*, Paris, Tchou, 2000, p. 428 : « Ces sujets ont toujours quelque chose de particulièrement incompréhensible, d'étrange, de froid, d'inaccessible. Ils paraissent durs, rigides, même lorsqu'ils sont réfléchis et se laissent aborder, même lorsqu'ils parlent volontiers. On croit éventuellement comprendre les caractères qui sont très éloignés du nôtre, mais entre ces hommes et nous, nous sentons un abîme impossible à préciser. »

affirmation sur un état mental, avec une certitude subjective et incorrigible par autrui. »<sup>621</sup> Cependant, Spitzer ne s'attarde pas sur le type d'expérience qui sous-tend les délires, et il persiste à soutenir qu'ils impliquent une « prétention injustifiée à la validité intersubjective ». <sup>622</sup> Mais cela ne cadre pas avec le vécu solipsiste. Sass étudie entre autres le cas célèbre du président Schreber, dont les mémoires ont nourri la psychanalyse et la psychiatrie du XXème siècle.<sup>623</sup> À plusieurs reprises, ce dernier témoigne d'une indifférence totale pour l'opinion d'autrui quant à la réalité de ses propres délires. Ce qui est pour lui « subjectivement assuré » est véridique :

A quoi je peux seulement répondre en affirmant que c'est à peine si les souvenirs que j'ai de ma propre vie sont plus précis que ceux des miracles que j'ai rapportés dans ce chapitre. Quoi de plus avéré pour l'être humain que cela même qu'il vit et peut ressentir dans son corps même ? <sup>624</sup>

On peut rapprocher sans peine ce type d'expérience de celle que Schopenhauer donne comme la source même de la vérité philosophique par excellence : la prise de conscience par le sujet de l'objectivation de la volonté dans son corps.

Par ailleurs, comme l'a bien vu le psychiatre Eugène Bleuler, la plupart des schizophrènes n'agissent certainement pas comme s'ils prenaient leurs idées délirantes pour la réalité. Ces patients semblent avoir de leur propre condition une perception surprenante et qui laisse plutôt perplexe :

La réalité-pour-lui n'a pas la même signification que la réalité normale. [...] Avec eux, la persécution, ou la jalousie, ou la souffrance, ne se présente pas sous les dehors de l'expérience de gens effectivement persécutés ; pas davantage leur jalousie comme celle des personnes qui auraient de bonnes raisons de l'être, encore qu'il y ait souvent ressemblance des comportements.<sup>625</sup>

---

<sup>621</sup> L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.74, note 88.

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> D.-P. SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1985 ; Daniel Paul Schreber (1842-1911), président de chambre à la cour d'appel de Dresde, est interné à trois reprises au cours de son existence. Lors de son deuxième séjour de 1893 à 1902 sous le diagnostic de *Dementia paranoïdes*, il entreprend la rédaction de ses *Mémoires*, dans le cadre d'un procès en levée de son « interdiction » afin de pouvoir sortir librement. Il gagne son procès en 1902. Il sera interné de nouveau en 1907, jusqu'à sa mort. Une première ligne d'interprétation, issue de l'article de FREUD publié en 1911 (« Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoïa »), envisage la formation des délires de Schreber sous l'angle des émotions et de l'affectivité, dans la dynamique du désir pulsionnel. Pour Freud, il s'agit d'une formation de compromis déguisant un fantasme homosexuel sous-jacent. LACAN reprend cette thèse dans son séminaire sur les psychoses en 1955, et suggère une expérience de transsexualisation. Enfin R.B. WHITE, en 1961 et H.F. SEARLES en 1965 mettent l'accent sur des fantasmes archaïques visant la mère. Une autre ligne d'interprétation privilégie une lecture en termes de pouvoir : E. CANETTI, en 1960, livre une interprétation politique du cosmos délirant de Schreber, comme une sorte de prémonition privée des fantasmes totalitaires de l'Allemagne nazie, tandis que M. SCHATZMAN en 1973 et W. NIEDERLAND en 1984, soulignent le rôle des méthodes autoritaires d'éducation du père, à la fois répressives et intrusives. La plupart des spécialistes ont jugé que Schreber était schizophrène, bien que ce soit un cas de schizophrénie à éclosion tardive, précédée d'une longue période de troubles affectifs majeurs. Les délires décrits dans les mémoires correspondent à la deuxième phase de la maladie. Cf. L.-A. SASS, in *Les paradoxes du délire*, p.27, note 22, et les références de ces publications données en bibliographie à ce même ouvrage, p.189-196.

<sup>624</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.131 en note.

<sup>625</sup> Cité par K. JASPERS, in *Psychopathologie générale*, Paris, Tchou, 2000, p.93-107 et p. 205.

On pourrait multiplier les exemples empruntés à la vie de l'un ou l'autre des personnages que nous avons présentés, à commencer par Wittgenstein lui-même, pour illustrer cette thèse. L'important est ici de relever que ce qui est reconnu comme le critère d'identification de l'idée délirante donne à Wittgenstein simultanément l'intuition du caractère pathologique du questionnement philosophique né de cette expérience, et la conviction qu'il est porteur d'une vérité tout à fait correcte mais indicible et donc inaudible dans le cadre de la communication ordinaire.

Tout d'abord, comme il a été dit précédemment, Wittgenstein a parfaitement identifié que le surgissement même de la vision solipsiste reposait sur l'inaction : l'activité véritable menacerait de faire s'évanouir cet univers de rêve, ce monde où tout ce qui existe est constitué par la subjectivité propre, et où tout dépend d'elle pour subsister. Il semblerait alors que l'incorrigibilité et l'inconséquence, la certitude et la non-pertinence pratique simultanées dans l'univers délirant, soient des qualités normales, dans la mesure où l'action n'est ressentie ni comme nécessaire, ni comme possible : ni comme nécessaire, parce que les conditions extérieures sont à la merci de la pensée, vu que le monde est ma représentation ; ni comme possible, parce que l'action authentique, l'action au sein d'un monde susceptible de résister à l'effort, ne peut se produire dans un univers purement mental. C'est tout le problème de la volonté, dans le *Tractatus* et les *Carnets*, de cette volonté qui ne pénètre pas le monde, alors même que ma volonté est la volonté du monde. Ce qui est souvent interprété comme des hésitations de Wittgenstein sur la théorie de la volonté trouve ici une explication plutôt satisfaisante, et attire en outre l'attention sur le fait que toute tentative de guérison du solipsisme doit prendre en compte de façon prioritaire le problème de la volonté.

Par ailleurs, à l'encontre de l'héritage de l'âge classique, Wittgenstein ne considère pas comme allant de soi le lien entre folie et déraison ou le rapport antithétique entre folie et aperçu correct des choses. Ce point a retenu l'intérêt de Sass, qui rapproche ici la critique de Wittgenstein de l'analyse de la folie par Foucault. En s'appuyant sur ces deux penseurs, Sass critique les applications cognitivistes de l'expression « épreuve de réalité », lesquelles semblent impliquer une sorte de processus explicite de confirmation d'une représentation. Quantités de détails, de contradictions du monde délirant de Schreber et de nombreux patients, qui semblent incohérents avec l'épreuve de réalité déficitaire, peuvent se comprendre à la lumière du solipsisme, en poursuivant avec soin l'analyse philosophique donnée dans les derniers écrits de Wittgenstein. En effet, il semble maintenant possible d'affirmer que ce que le solipsisme veut dire et montre de manière tout à fait correcte, selon les propos du *Tractatus*, se trouve pris en compte dans les *Recherches philosophiques* :



Lorsque, comme c'est le cas ici, nous n'approuvons pas les expressions de notre langage ordinaire (qui remplissent pourtant leur fonctions), c'est que nous avons en tête une image qui est en conflit avec celle du mode d'expression ordinaire. Mais nous sommes tentés de dire que notre mode d'expression ne décrit pas les faits tels qu'ils sont en réalité. Comme si la proposition : 'Il a mal' pouvait être réfutée par autre chose que par le fait que l'homme en question *n'a pas* mal. Comme si la forme d'expression disait quelque chose de faux, même si la phrase affirmait à la rigueur quelque chose de juste.

Car c'est bien à cela que ressemblent les controverses entre idéalistes, solipsistes et réalistes. Les uns s'en prennent à la forme d'expression normale comme s'ils s'en prenaient à une affirmation ; les autres la défendent comme s'ils constataient des faits reconnus par tout homme raisonnable.<sup>626</sup>

Il n'y a aucun sens à mettre en doute l'expérience subjective immédiate, et toute infirmation en est impossible, puisque les formes normales de preuve sont impuissantes. Enfin selon Wittgenstein, dans le *De la Certitude*, la réalité est normalement tenue pour acquise d'une façon bien plus immédiate : on y est tout simplement accordé, et la vérifier par un test explicite est une façon de faire franchement inhabituelle.<sup>627</sup>

En fait, la pertinence la plus profonde de l'analyse schopenhauerienne, qui a tant insisté sur la corrélation du sujet et de l'objet dans la forme de la représentation, qu'elle soit ordinaire ou esthétique, se dévoile dans l'analyse de Wittgenstein. Cet accord intime du sujet à l'objet vu est la source de la réalité tenue pour acquise, indépendamment du fait qu'un autre se trouve alors dans la même disposition<sup>628</sup>. La métaphore musicale est utile ici. L'incapacité du génie schopenhauerien à vivre en société provient principalement de ce qu'il se trouve la plupart du temps « accordé » de façon totalement différente de ses semblables, et ne peut résonner harmonieusement dans une conversation. Le solipsiste est ainsi ajusté à son monde sur le mode de la vision fascinée, en excluant tout autre rapport. Il se trouve alors avoir de lui-même éliminé toute possibilité de se faire comprendre de celui qui n'est pas dans cette disposition, tout en se trouvant dispensé de toute justification. Enfin, la caractéristique de cette forme de représentation est qu'elle se referme paradoxalement sur le sujet, en le condamnant à l'inaction. Les souffrances du vécu solipsiste, que Wittgenstein a sans nul doute traversées, se trouvaient déjà sobrement énoncées dans la question : *Voir constitue-t-il une activité ?*<sup>629</sup> On la nommera la question wittgensteinienne par excellence. Et c'est dans les dernières années de sa vie qu'il y répond de façon plus concise :

---

<sup>626</sup> L.W., *RP*, §402.

<sup>627</sup> Par exemple, en *C*, §148 : « Pourquoi est-ce que je ne m'assure pas que j'ai deux pieds quand je veux me lever de ma chaise ? Il n'y a pas de pourquoi. Je ne le fais pas, c'est tout. C'est ainsi que j'agis. » C'est tout l'enjeu de la discussion engagée avec Moore dans ces notes, discussion au cours de laquelle Wittgenstein présente des vérités empiriques que nous pouvons connaître avec certitude, pour défendre le sens commun contre la provocation des sceptiques. Il examine dans ce contexte l'usage des concepts liés à la théorie de la connaissance, tels que savoir, croire, douter, être certain.

<sup>628</sup> Disposition ici au sens de *Stimmung*.

<sup>629</sup> L.W., *CP*, entrée du 29 juillet 1916.

L'essentiel dans le voir, c'est qu'il est un *état*, et tel qu'il peut soudainement devenir autre.<sup>630</sup>

Dans ces notes prises au cours de l'année 1947-1948, le « voir », en tant qu'il est un état – Wittgenstein précise un état de conscience – sera séparé peu à peu du « se représenter », et du « comprendre » qui peuvent se comparer à une activité.<sup>631</sup> Dans ces derniers cas, la volonté intervient, et c'est précisément parce que la représentation est soumise à la volonté qu'elle ne nous enseigne rien sur le monde extérieur.<sup>632</sup> Enfin, Wittgenstein envisage le cas d'un homme qui dirait : « Mes représentations sont aussi vivaces aujourd'hui que des impressions réelles. » Serait-ce un mensonge ? Non, certainement pas. Il faudrait d'abord que j'apprenne de sa bouche comment cela se présente.<sup>633</sup> Et comment cela peut-il se faire ? Le traitement du solipsisme en tant que maladie mentale repose sur un diagnostic très subtil, qui reconnaît en lui non un défaut d'intelligence du réel, une régression des fonctions cognitives, mais une incapacité à trouver le langage adapté, ou le comportement adéquat permettant de rendre compte de sa disposition. Le problème a bien sa racine dans le langage, et non dans la théorie de la volonté schopenhauerienne. En tant qu'instrument froid et sans vie au service du concept, le langage ne peut épouser les changements d'états du « voir » inhérents à l'existence. La guérison du philosophe passera par des opérations grammaticales, dont l'objectif est d'apprendre à soumettre dans la mesure du possible la représentation à la volonté, à dépasser cet antagonisme autrement que par la négation du vouloir-vivre, comme on va le voir plus loin.

Les solipsistes ne prennent pas par erreur l'imaginaire pour le réel, mais vivent dans deux mondes parallèles séparés : la réalité partagée, et l'espace de leurs hallucinations et de leurs délires. C'est le symptôme dit de la « comptabilité en partie double » de la schizophrénie. Les deux mondes de l'expérience diffèrent en fonction de la perception de leur statut ontologique. L'un, expérimenté comme objectif, est perçu de façon normale. Et l'autre domaine est ressenti par le solipsiste comme n'existant que « dans l'œil de l'esprit ». Cette expression, que nous avons trouvée chez Caspar David Friedrich, est employée aussi par Schreber :

Je maintiens ici aussi l'expression 'voir avec l'œil de l'esprit' que j'ai déjà employée dans un autre passage [...], car en effet je n'en trouve aucune dans notre langue humaine qui convienne mieux. [...] Je reçois quant à moi des impressions lumineuses sonores qui sont projetées directement sur mon système nerveux interne, et pour l'appréhension desquelles les organes externes de la vue et de l'ouïe ne sont point nécessaires. Je peux voir les choses dont il s'agit même avec les yeux fermés, et en ce

---

<sup>630</sup> L.W., *RPP*, vol II, n°43.

<sup>631</sup> *Ibid.*, n°88.

<sup>632</sup> *Ibid.*, n°80.

<sup>633</sup> *Ibid.*, n°99.

qui concerne, comme c'est le cas pour les « voix », les processus apparentés à l'audition, je pourrais entendre alors même qu'il serait possible de boucher hermétiquement mes oreilles à tout *stimulus* sonore.<sup>634</sup>

Il est tentant de caractériser ce domaine, qui est vu par l'œil de l'esprit, comme un monde intérieur fantasmatique, vers lequel on se replie pour fuir une réalité extérieure insupportable. C'est ainsi que Freud interprète le cas de Schreber. Mais cela ne prend pas en compte les propres dires des patients schizophrènes, et ne coïncide pas non plus avec la description des expériences esthétiques que nous avons étudiées. Le détachement apparent des affects n'est pas le signe d'une incapacité à faire des expériences émotionnelles profondes. L'analyse schopenhauerienne rencontre ici de façon flagrante la narration que donne le patient écrivant sous le pseudonyme de Jonathan Lang pour exposer les principaux aspects de son expérience psychotique ayant duré une dizaine d'années. Au cours de cette période, sa personnalité se trouvait concentrée essentiellement sur l'activité idéologique, selon des modalités d'organisation très complexes, mais néanmoins tournées vers autrui.<sup>635</sup> Tout est ressenti de façon purement mentale ou représentationnelle. Ce n'est pas un problème de contenu délirant, mais de forme de l'expérience. Le monde délirant du solipsiste ou du schizophrène n'est pas le monde de chair et de sang, de l'action partagée, mais ce monde vu de l'œil de l'esprit, où les émotions, autrui et même le propre corps du patient existent comme des phénomènes lointains ou purement subjectifs, simples produits fictionnels d'une imagination abstraite, dont le pouvoir est à la fois sans limites et sans incidences concrètes. On concèdera cependant que la plupart des patients qui ont développé des psychoses schizophrènes n'ont pas nécessairement recherché consciemment à vivre dans ce monde, alors que le philosophe ou l'artiste solipsiste se présente comme celui qui cultive et développe de façon plus ou moins volontaire des dispositions de ce type, ce qui l'apparenterait davantage à la catégorie clinique que l'on nomme aujourd'hui les états-limites.

Il peut se présenter aussi que le monde délirant et le monde réel soient ressentis tous les deux comme déréels, d'une façon ou d'une autre – ce qui peut, à l'occasion, aboutir à une tendance à les confondre. Ici, la forme de l'expérience s'apparente résolument à la contemplation du sublime schopenhauerien dans un tableau de Friedrich, ou du mystique

---

<sup>634</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.153-154 en note ; Wittgenstein discute de l'emploi d'une expression similaire « voir quelque chose avec l'œil intérieur » dans *RPP*, vol II, n°66 ; l'expression « voir avec l'œil de l'esprit » est reprise et analysée à de nombreuses reprises également dans *CBB*, par exemple p.117 ou p.214-215.

<sup>635</sup> J. LANG, "The other side of the ideological aspects of schizophrenia", *Psychiatry*, 3, 1940, p.392: "While the schizophrene may withdraw from dynamic contact with others humans on the sensorimotor level, his orientation on the ideological level may often be allotropic rather than egocentric. His withdrawal is not so much a withdrawal from society as it is a withdrawal from sensorimotor activity. A considerable proportion of his ideological activity is devoted to other humans."

wittgensteinien selon les modalités déjà évoquées. Schreber évoque ainsi les « temps sacrés », où il est nommé par les âmes défuntes « le plus grand voyant de tous les siècles », rempli de « visions d'une indescriptible grandeur », tandis qu'il se considère comme « le seul homme véritable qui eût réellement survécu » à la fin du monde.<sup>636</sup>

Chez Schopenhauer, la question lancinante concernait le point de départ de l'expérience esthétique, ce que l'on peut traduire maintenant par celle du développement du monde délirant. Selon l'explication traditionnelle, donnée par Freud et beaucoup d'autres, le patient se retire d'un monde hostile pour s'abriter dans le confort et la consolation d'un monde fantastique plus satisfaisant. Certes, Freud a lu Schopenhauer, mais il a beaucoup simplifié sa pensée. L'interprétation solipsiste de Wittgenstein, qui fait droit selon nous à la véritable thèse de Schopenhauer, souligne que le monde délirant est préféré non en dépit mais à cause de sa déréalité. Pierre Janet rapporte le cas d'une jeune fille de 28 ans qui choisit un moyen commode de traverser la période de la première guerre mondiale : elle s'endormit à l'été 1913 et se maintint ainsi jusqu'à l'été 1918. Il réussissait à l'éveiller une fois par semaine, et obtenait quelques instants de conversations déconcertantes, parfois sous forme de vers, de haute portée métaphysique et visant l'analyse de son propre état, résumé ainsi: « Sans doute je pense, mais je n'existe pas. »<sup>637</sup> La rêveuse qui traverse cette crise étrange ne s'évade pas tant du contenu que de la forme de la réalité, et de sa tendance à exiger l'action et en même temps à lui résister dans le monde réel. L'envahissement du sentiment d'irréalité, de disparition du monde et d'elle-même est appelé par un élément déclencheur qui correspond à une expérience angoissante des limites du savoir et du pouvoir dans le monde ordinaire.

Ce passage d'une forme de la réalité à l'autre pourrait être serein, s'il n'impliquait pas un curieux sentiment de responsabilité et une angoisse corrélative : la responsabilité ontologique de ce monde déréel, l'angoisse de la subsistance de ce monde qui dépend pour exister de la conscience qui le constitue, et qui se communiquait à Kleist de façon contagieuse lorsqu'il contemplait le *Moine au bord de la mer*. La plus profonde de toutes les terreurs schizophrènes est celle de la catastrophe cosmique, dont l'ombre hante souvent les tableaux de Friedrich empreints d'un climat apocalyptique. Or, si abstraites que soient ces angoisses,

---

<sup>636</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.99-105.

<sup>637</sup> P. JANET, *De l'Angoisse à l'Extase*, vol.2, Alcan, 1928, pp.5-6 et 56-57 : « Quand je réfléchis à ma situation, je n'y comprends absolument rien : de deux choses l'une ou je suis vivante ou je ne le suis pas. Je ne dois pourtant pas être morte puisque j'ai un cœur qui bat, mais je ne suis pas vivante, puisque ma personne a disparu. [...] Je n'ai été nulle part, je n'ai vécu nulle part, je sors peut-être d'une autre planète et je suis neuve dans cette vie. [...] Je sais un tas de choses à propos de ce personnage que vous appelez *moi* et que les autres ne savent pas. Comment est-ce que je les sais ? »

elles peuvent être très intenses, et même éprouvées comme immédiates sur le plan expérientiel. Depuis le premier regard posé sur l'étendue d'eau désertique, les oscillations des états de conscience de Kleist sont décrites en termes d'allers et venues incessantes, pour s'achever sur le constat d'une béance, coïncidant avec le sentiment du reflux de la volonté. Le poète schizophrène Antonin Artaud rapporte en des termes plus sobres, le contenu d'une expérience similaire :

Comme la vie, comme la nature, la pensée va du dedans au dehors avant d'aller du dehors au dedans. Je commence à penser dans le vide et du vide, je vais vers le plein ; et lorsque j'ai atteint le plein, je peux retomber dans le vide. Je vais de l'abstrait au concret et non du concret vers l'abstrait.<sup>638</sup>

C'est sans doute une expérience de même nature qui a conduit la pensée de Wittgenstein de la logique vers le monde, dans le *Tractatus*. Ainsi, comme nous l'avons remarqué précédemment, le statut des objets, de la substance fixe du monde, répond en quelque sorte à cette exigence de consolidation d'un univers totalement déréalisé, dont le support est le sujet métaphysique, cet œil écarquillé, point sans extension qui se dilate pour atteindre aux dimensions cosmiques. Le versant ontologique de la représentation par le langage dans le *Tractatus* semble ainsi se développer naturellement sur le terrain d'un vécu intense de responsabilité épistémologique du sujet face à l'angoisse d'un monde au bord de l'écroulement. Jaspers rapporte les propos d'un de ses patients qui confortent cette affirmation :

Nul état de chose ne peut se soutenir par soi-même. Si le monde s'appauvrit, il faut qu'ils viennent me solliciter, le monde doit être représenté, ou le monde disparaîtra. (*Ohne Weltvertretung geht die Welt kaputt*).<sup>639</sup>

L'attitude solipsiste doit donc être maintenue au prix d'un effort inhumain, qui ne donne jamais le havre de sécurité après lequel languit le patient, effort qui, soulignons-le encore une fois, est au cœur de l'expérience du sublime chez Schopenhauer, et dont le paradoxe tient à ce qu'il vise à se maintenir dans un retrait total et une immobilité parfaite, sans aucun contact avec l'extérieur. Si l'on conçoit assez spontanément que certains épisodes psychotiques apparentés à cette tendance culminent chez certains patients comme Schreber en une phase de catatonie, il faut aussi se résoudre à admettre que cela ne soit pas pour autant le signe d'une vie intellectuelle appauvrie, loin de là. L'analyse de Sass se révèle des plus convaincantes sur

---

<sup>638</sup> A. ARTAUD, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 697.

<sup>639</sup> K. JASPERS, *Psychopathologie générale*, cité par L. SASS, in *Madness and Modernism*, p. 303 et p.519-520, note 8 ; l'expérience d'insécurité ontologique atteint son paroxysme, et le patient semble paradoxalement mobiliser ses forces intellectuelles pour lutter contre la déréalisation du monde en cherchant à affirmer la consistance objective des supports de la représentation.

ce point, lorsqu'elle s'attache à la description du phénomène de la « concrétude fantôme »<sup>640</sup>, intervenant au cœur du processus d'élaboration de l'idée délirante.

Cette dernière, bien que ressentie comme déréelle, est souvent échafaudée avec un degré remarquable de détail et de spécificité, et avec une certaine qualité concrète qui émule celle du monde réel. L'état de concentration passive et détachée qu'implique l'expérience vécue de l'examen minutieux implique aussi une certaine mise à distance, et il produit un effet de substantialisation de l'objet sur lequel on dirige son attention. La transformation qui s'opère est d'autant plus éclatante que l'objet original de l'attention est une abstraction, ou lorsqu'il s'agit de la subjectivité elle-même. Il se peut en même temps que cette substantialisation des images ou des sensations encourage le sujet à éprouver consciemment que ces expériences ne peuvent être de simples produits de sa vie consciente. L'attitude de fixité contemplative, en se concentrant sur l'expérience intérieure, peut ensevelir dans l'obscurité son propre rôle dans la constitution du vécu, voire encourager la croyance en un autre esprit ; mélange de réification et d'aliénation particulièrement évident quand ce qui est objectivé est l'acte même de percevoir.<sup>641</sup> Ce dernier symptôme a profondément marqué Wittgenstein, qui a reconnu dans le philosophe solipsiste cette tendance à vivre l'être conscient comme une réalité interne, donnant une impression de réalité concrète. Cela présuppose de concentrer son attention sur ses propres vécus internes ; on va rencontrer ici la critique wittgensteinienne de la tendance philosophique à réifier les expériences vécues, à travers notamment son analyse de l'expérience de la douleur. Mais il rattache d'abord cela au phénomène de la contemplation fascinée.<sup>642</sup>

Ce phénomène que Sass appelle la « concrétude fantôme » est plus bizarre encore quand les expériences réifiées ne sont pas tout d'abord sensorielles ou perceptives, mais cérébrales et intellectuelles, c'est-à-dire quand ce qui est vu dans l'œil de l'esprit est l'esprit lui-même, ou l'esprit dans l'acte de commander à ses propres intentions. On peut renvoyer encore ici au cas de Schreber, ou à celui de C.-D. Friedrich. Au sein du cadre solipsiste du monde qu'il contemple de l'œil de son esprit, il semble que Schreber perçoive une sorte de second œil de l'esprit, identifié à Dieu, lui-même engagé dans l'acte de contempler sa propre expérience ou ses pensées. Ce qui est surprenant, c'est que l'acte par lequel la conscience prend conscience d'elle-même puisse être décrit de façon concrète, comme si tout se passait à l'extérieur. Schreber évoque et décrit avec d'abondants détails la possibilité, dès qu'en survient le besoin,

---

<sup>640</sup> Cf. L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p. 135-146.

<sup>641</sup> L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.140.

<sup>642</sup> L.W., *RP*, §398.

de connaître l'intérieur d'un être humain par voie de raccordement nerveux. Pour l'âme ainsi « connectée », la conscience de soi qui était en sommeil s'éveille à une nouvelle vie. Les nerfs, extension des âmes humaines, et les rayons ou nerfs divins, sont décrits comme s'ils pouvaient mécaniquement se raccorder les uns aux autres, sous l'effet d'une force d'attraction très puissante. Schreber précise d'abord que cela ne concerne que les humains extrêmement doués (poètes, etc.)<sup>643</sup>. Assez curieusement, ces raccordements présentent un danger pour Dieu, qui court le risque de ne pouvoir se séparer de l'âme et se sentirait menacé dans sa propre existence. Par ailleurs, l'âme « élue » doit préalablement être purifiée. Cette purification consiste en l'apprentissage d'un langage particulier, la langue de Dieu lui-même, nommée par Schreber la « langue de fond ».<sup>644</sup> Cette attirance des rayons divins par les nerfs n'est évidemment pas à comprendre au sens physique, mais au sens d'un intérêt psychologique exercé par ses propres pensées (symbolisées par les nerfs de l'entendement) sur la partie de son esprit en charge des fonctions d'auto-contrôle (symbolisée par les rayons ou nerfs divins). Sous forme d'objets concrets, et au prix d'un effort mental démesuré selon les propres dires de Schreber, les deux aspects de la conscience divisée pénètrent dans le champ d'attention phénoménal, avec toutes les caractéristiques des objets de la perception.

Je puis seulement décrire l'image que je vis par l'œil de mon esprit. Les âmes pendaient donc à des sortes de faisceaux de verges (comparables aux faisceaux des licteurs romains), mais de telle sorte que les verges s'écartassent les unes des autres vers le bas, formant un cône, cependant que les nerfs des âmes étaient entrelacés autour des becs supérieurs. Lorsque cette forme volante de fixation ne parut plus pouvoir assurer une protection suffisante contre la menace d'anéantissement pouvant résulter de la force d'attraction, on fit choix d'une technique plus sûre, qui reçut l'appellation d'« arrimage aux terres ». Comme ce terme l'indique, il se fit donc un arrimage à certains corps célestes éloignés de sorte que toute éventualité fût exclue de disparaître totalement dans mon corps en vertu de la force d'attraction.<sup>645</sup>

En apparence, cette situation ne contredit pas la démonstration de Schopenhauer reprise par Wittgenstein sur l'invisibilité du sujet de la représentation pour lui-même. Ces objets concrets ou perçus comme tels ne fonctionnent pas comme des subjectivités constituantes *au moment* où on les voit. Cette auto-vigilance introspective comporte même un caractère illusionnant, puisque ces objets ne sont pas reconnus simultanément comme des productions du sujet. L'illusion atteint son paroxysme lorsque le sujet qui pensait atteindre la béatitude de la pure conscience de soi se trouve dans l'incapacité d'identifier ces rayons comme des manifestations de son propre esprit. A ce stade, tout bascule, et l'éveil de la conscience laisse place à un combat mené par les rayons divins en vue de l'anéantissement du

---

<sup>643</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.36

<sup>644</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p.155-156 : la « technique plus sûre » conduit à l'adoption de ce que Schreber nomme le « système de prise de notes », et qui est une facette du « jeu forcé de la pensée » décrit ci-après.

sujet. Schreber consacre un chapitre de ses Mémoires, au versant morbide de cette expérience, de cette lutte qu'il nomme le *jeu forcé de la pensée*. Ce jeu comporte l'obligation pour le sujet de « penser sans relâche » et ébranle les « soubassements mêmes de l'homme » :

L'influence des rayons porte mes nerfs à des fréquences vibratoires qui modulent certains mots humains dont le choix, loin d'être abandonné à mon gré, relève d'un pouvoir extérieur qui s'exerce contre moi. Dès le début de surcroît, s'est imposée l'emprise du *Nichtausreden* qui consiste en ce que les vibrations que l'on imprime à mes nerfs, et avec elles les mots qu'elles induisent, viennent à véhiculer non pas des pensées accomplies, mais seulement des débris de pensée, dont c'est la tâche qui échoit en quelque sorte à mes nerfs que de les faire, en quelque façon aboutir au sens.<sup>646</sup>

Ces vibrations et les mots qu'elles induisent sont littéralement les débris de pensées objectivés que Schreber échoue à identifier comme émanant de son propre esprit. On le croit sans peine lorsqu'il parle de la tension d'esprit et même de la torture mentale imposée par ce *jeu forcé de la pensée*. Un aspect particulièrement cruel de ce jeu consiste à entendre sans cesse des locutions conjonctives ou adverbiales, conçues pour introduire des propositions relatives, à charge pour son esprit « de les compléter d'une manière satisfaisante pour l'esprit pensant »<sup>647</sup>. A plusieurs reprises, Schreber évoque un besoin compulsif de chercher à chaque amorce de phrase une chute qui puisse satisfaire l'esprit humain, la répétition incessante de cet exercice ayant pour but la destruction de sa raison. On assiste ici à l'emballement de l'esprit, pris dans les rets du questionnement causal et de la quête de justification, au moment même où la conscience d'un vécu particulier si intense l'en affranchissait. Le désarroi et la souffrance du solipsiste, contraint de proférer des inepties pour rendre compte de la révélation la plus haute, sont parfaitement formulés par Schreber :

Qu'on imagine seulement un individu se comportant dans l'usage ordinaire du langage humain, vis-à-vis d'un autre individu, de la même façon dont en ont usé depuis des années, et jusqu'à aujourd'hui encore, les rayons avec moi dans la langue des nerfs, et l'on pourra entrevoir faiblement l'énormité de l'atteinte portée aux droits les plus fondamentaux de l'homme que constitue le jeu forcé de la pensée, et à quel degré extrême, inconcevable humainement, ma patience a été mise à l'épreuve. Qu'on imagine un homme allant se planter devant son prochain et l'accablant pendant des journées entières de phrases incohérentes, comme le font les rayons. [...] En fin de compte, que pourrait faire d'autre la personne à qui l'on s'adresse ainsi, sinon jeter son locuteur par la porte, avec quelques injures bien senties ? Je devrais pouvoir, moi aussi, défendre mon droit à disposer librement de ma propre tête contre les intrusions étrangères.<sup>648</sup>

Cette expérience de la concrétude fantôme, envisagée du point de vue de l'auditeur exaspéré, est une des sources de l'erreur qui consiste à classer la schizophrénie dans les pathologies de type régressif, rejoignant un état primitif ou infantile, incapable de la distance réflexive

---

<sup>646</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.249-250.

<sup>647</sup> C'est plusieurs centaines de fois par jour qu'il entend : « Pourquoi alors ? », « Pourquoi, parce que », « pourquoi, parce que je », « soit que », « eu égard à son », etc.

<sup>648</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.255, note 96.



envisagée par les modes les plus abstraits de la cognition. Or, à l'inverse, il s'agit plutôt d'un excès de distanciation : des processus psychiques et des idées deviennent des objets focaux de l'attention, et ils sont par ce biais métamorphosés en phénomènes dotés de certaines qualités des objets physiques réels. Si l'on s'efforce dans la mesure du possible de comprendre cette expérience, cela aide aussi à appréhender les mouvements de flux et de reflux du soi solipsiste associés à la croissance et à la décroissance du monde ( tel le sujet de la représentation dans le *Tractatus*), flux et reflux dont il n'y a aucune raison de supposer qu'ils impliquent un changement physique, de contraction ou d'extension, quand bien même ceux qui le décrivent ont recours à un vocabulaire physicaliste : ils traduisent en fait la situation épistémique évoquée plus haut, l'alternance brutale entre vivre sa subjectivité comme omni-constituante ou au contraire comme simplement constituée, alternance destructrice que traverse le sujet qui s'est aventuré aux limites de la représentation. Sur cette frontière, représentation du monde et autoreprésentation du sujet se rejoignent, mais l'impossibilité de se maintenir sur cette ligne de crête en dépit d'un effort mental intense déclenche un véritable écroulement du sujet, en sapant toutes les facultés impliquées dans les processus perceptifs et expérientiels.

### **C) Thérapeutique du solipsisme : du jeu de la pensée au jeu de langage**

#### 1) La philosophie du joueur d'échecs

Il n'y a pas de différence de classe, de rang, de naissance aussi grande que le gouffre qui sépare les innombrables millions de gens qui considèrent et n'utilisent leur tête que comme la domestique de leur ventre, c'est-à-dire comme un instrument au service de la volonté – et ceux, extrêmement peu nombreux et même rares, qui ont le courage de dire : Non, il est trop bon pour cela, il ne doit s'occuper que de ses propres finalités, c'est-à-dire de la conception du jeu merveilleux de ce monde bariolé, pour le rendre ensuite d'une manière ou d'une autre, en tant qu'image ou explication, d'après la modalité de tout individu qui en jouit. [...] L'intellect des gens vulgaires est très étroitement attaché à, pour ainsi dire, un point de repère, la volonté. [...] Il s'ensuit qu'ils ne voient rien en particulier aux choses si ce n'est le profit ou le préjudice qu'ils peuvent en avoir, et cela d'autant plus clairement qu'il en résulte une grande adresse dans le traitement de celles-ci. Au contraire, l'intellect génial voit la chose même, et c'est en quoi consiste sa compétence. Mais de cette manière, la connaissance du profit ou du préjudice à en tirer est obscurcie ou entièrement supprimée ; par suite, il arrive, la plupart du temps, que tous leurs autres moyens dans la vie soient plus adroits qu'il ne l'est. On peut comparer ces deux types à deux joueurs d'échecs, dans une maison étrangère, auxquels on aurait proposé des pièces du jeu authentiquement chinoises, excessivement belles et artistiquement travaillées. L'un perd, parce que la contemplation des figures le distrait et le disperse ; l'autre ne portant pas d'intérêt pour ce genre de choses, ne voit en elles que de simples pièces d'échecs et gagne.<sup>649</sup>

---

<sup>649</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V, in Esthétique et métaphysique*, p.133, note 4.

Le solipsiste est un philosophe qui, en théorie, s'est coupé du monde, des autres personnes et des choses communes. Ce faisant, la forme ordinaire de son rapport au monde, cette forme de la représentation étudiée au chapitre II, a été modifiée. Si l'on suit la théorie de Schopenhauer, ni les objets de son environnement immédiat ni le pur sujet de la connaissance ne peuvent être situés dans le monde ou connectés avec quoi que ce soit s'y trouvant. Mais, de façon paradoxale, lui est assignée la tâche de rendre compte, *d'une manière ou d'une autre*, en tant qu'image ou explication, de la conception du jeu merveilleux de ce monde bariolé. Schopenhauer compare le monde à un échiquier, situé dans une maison étrangère, doté de pièces belles à l'excès, et artistiquement travaillées. Il distingue deux situations possibles. L'une, qui est la plus commune, consiste à se saisir des pièces et à jouer, sans accorder aucune attention à leur facture exotique ou à l'étrangeté du cadre. La seule finalité du joueur ordinaire est de gagner, sans se perdre dans des interrogations sans fins au sujet de l'origine de ce jeu ou de sa signification. L'autre consiste à voir l'échiquier, les pièces, la maison, à saisir la conception même du jeu, pour en rendre compte. Le caractère absurde de la situation est que cette connaissance de l'essence du jeu ne permet pas de jouer, en apparence du moins. Car la visée de Schopenhauer est en même temps de souligner la vanité de la pratique commune du jeu. Et ne va-t-il pas plus loin ? N'est-il pas au fond en train de suggérer que lui seul, bien que distrait en apparence, est en mesure de livrer les arcanes du jeu d'échecs, en en donnant une parfaite représentation ? Wittgenstein pose la question de façon plus directe encore :

Le solipsiste dit-il également que lui seul sait jouer aux échecs ?<sup>650</sup>

La confusion est possible, et le doute plane sur ce que veut dire Schopenhauer. Rendre compte du jeu, révéler son essence et savoir jouer sont-elles des expressions équivalentes ? Peut-on dire que le sujet engagé dans la contemplation des pièces et absorbé par la finalité intellectuelle est en train de jouer ? Mais est-ce encore jouer que d'engager une partie en étant voué à la perdre ? Le solipsiste ne peut faire valoir son expérience pratique du jeu. Le cercle se referme, car jouer le jeu commun du monde condamne le philosophe à essayer de se dédommager des pertes et des souffrances que lui inflige son expérience cognitive en affirmant qu'il vit dans un monde séparé, vu de l'œil de l'esprit. À ses critiques soutenant qu'il ne peut détacher son monde privé du monde commun comme s'il avait une base propre indépendante, il rétorque que c'est le monde commun qui est au minimum d'essence

---

<sup>650</sup> L.W., *NEPSD*, p.9.

changeante et purement spéculative, voire, s'il a raison, inexistant. Il faudrait admettre alors que sa connaissance des échecs provienne de l'intuition pure, de l'expérience intérieure :

Supposez que quelqu'un m'ait demandé : « Que signifie jouer une partie d'échecs privée avec moi-même ? » et que j'aie répondu : « Peu importe, car pour affirmer que je jouais aux échecs, il a fallu que j'en sois suffisamment assuré pour ne plus en démordre, quoique les autres aient pu en dire. »<sup>651</sup>

Dans une telle situation, la victoire ou la défaite n'ont pas de sens, ou alors il faut envisager la possibilité de gagner ou perdre contre soi-même, et ce à l'insu du monde extérieur. Dans la *Nouvelle du joueur d'échecs* de Stefan Zweig, achevée en 1942 à la veille du suicide de l'auteur, cette situation est mise en scène et décrite de façon saisissante :

Or je ne sais pas jusqu'à quel point vous avez réfléchi à la situation intellectuelle qui caractérise ce jeu des jeux. Mais point n'est besoin de réfléchir longtemps pour se rendre à cette évidence que, les échecs étant un jeu de pensée pure où le hasard n'a aucun rôle, il est logiquement absurde de prétendre jouer contre soi-même. Car enfin, l'attrait des échecs tient au fond uniquement à ce que sa stratégie se développe différemment dans deux cerveaux différents, à ce que dans cette guerre intellectuelle les noirs ne connaissent pas les manœuvres conçues par les blancs et cherchent constamment à les deviner et à les faire échouer, tandis que les blancs de leur côté s'efforcent de déjouer et de contrer les intentions secrètes des noirs. Dès lors, si noirs et blancs étaient une seule et même personne, cela ferait qu'un seul et même cerveau devrait à la fois savoir une chose et l'ignorer, que fonctionnant comme blanc il devrait au signal oublier complètement ce que comme noir il voulait et visait une minute auparavant. Une telle pensée double suppose en fait un dédoublement complet de la conscience, un arrêt et redémarrage à volonté de la fonction cérébrale, comme dans un appareil mécanique ; vouloir jouer contre soi-même constitue donc, aux échecs, un paradoxe analogue à vouloir sauter par-dessus son ombre.<sup>652</sup>

A travers cette situation du joueur qui joue contre lui-même, il suffit de remplacer le mot échecs par langage, pour que se manifeste très clairement le cœur du problème de l'expérience privée : celui des critères de vérité. On pourrait dire que le jeu de la vérité ou du mensonge ne peut se jouer seul. Wittgenstein donne un autre exemple très éclairant :

Imaginez un Robinson Crusoé qui se mentirait à soi-même. – Pourquoi est-ce difficile à imaginer ?<sup>653</sup>

On peut revenir à la conception du langage du *Tractatus*, dont la capacité représentationnelle était liée au caractère bipolaire (Vrai-Faux) des propositions, leur aptitude à refléter la subsistance ou la non-subsistance d'états de choses. Sans ce critère, le langage ne représente plus le monde, il est pure tautologie. Dans le cas présent du joueur d'échecs, ou de celui qui voudrait jouer le jeu langagier du mensonge, comment concevoir que le sujet jouant les blancs puisse se cacher à lui-même sa propre stratégie ou encore essayer de percer à jours

---

<sup>651</sup> L.W., *NEPSD*, p.29.

<sup>652</sup> S. ZWEIG, *Nouvelle du jeu d'échecs*, tr. B. Lortholary, Paris, coll. Folio classique, Gallimard, 2013, p.82.

<sup>653</sup> L.W., *NEPSD*, p.22.

ses propres intentions en tant que sujet jouant les noirs ? Et d'ailleurs, cette phrase que l'on vient d'écrire, n'est-elle pas déjà la description d'une autre situation, que l'on se serait représentée sans la « voir » ?

« Mais voulez-vous dire qu'un homme ne pourrait jouer aux échecs avec lui-même, et sans personne d'autre qui saurait qu'il le fait ? » - Que diriez-vous qu'il devrait faire pour jouer à un jeu d'échecs privé ? Tout simplement n'importe quoi ?

Je suppose que vous diriez, par exemple, qu'il imagine un échiquier avec des pièces, qu'il imagine certains mouvements, etc. Et si l'on vous demandait ce que veut dire imaginer un échiquier, vous l'expliqueriez en montrant un échiquier réel, ou à tout le moins, l'image d'un échiquier, et il en irait de même si l'on vous demandait ce que veut dire imaginer le roi du jeu d'échecs, un pion, le mouvement du cavalier, etc. A moins que vous n'ayiez dit : il doit passer à travers certains... mais quelles expériences privées y a-t-il ici ? Et y en aurait-il aucune qui conviendrait en ce cas ? Par exemple, l'excitation ? « Non, l'expérience privée dont je parle doit avoir la même multiplicité que le jeu d'échecs. » Mais une fois de plus, reconnaît-il que deux expériences privées sont différentes grâce à une expérience privée ultérieure et reconnaît-il que cette dernière demeure la même dans des cas différents ? (Expérience privée dans la fiction.) Ne devons-nous pas dire en ce cas que nous ne pouvons rien dire du tout sur des expériences privées et qu'en fait nous n'avons pas le moindre droit d'employer le mot 'expériences' ? Ce qui nous fait croire que nous l'avons est qu'en réalité nous pensons aux cas dans lesquels nous pouvons décrire les expériences privées de quelqu'un en décrivant les différentes façons dont il joue aux échecs en imagination.<sup>654</sup>

Le philosophe solipsiste est pris au piège de sa propre révélation, puisqu'il doit communiquer à d'autres le fruit de sa contemplation esthétique. Quel langage permettra de décrire une partie d'échecs « jouée » de l'intérieur ou, plus exactement, appréhendée dans la « vision intérieure » ? Le philosophe voit le monde-échiquier sous l'emprise d'un certain état de conscience, d'une *Stimmung* particulière, susceptible de disparaître d'un moment à l'autre.

Dans ses dernières analyses des concepts psychologiques, Wittgenstein travaille minutieusement à distinguer les usages des mots « voir » et « se représenter », « voir » et « savoir », « voir » et comprendre », et donne un des outils les plus importantes pour corriger l'erreur commise par Schopenhauer en confondant ces jeux de langages. Il n'est pas question ici de remettre en question la nature ou la possibilité de l'intuition esthétique, mais il s'agit plutôt de la séparer de la tâche assignée au philosophe. On a reconnu précédemment que « voir » était un état et non une activité. Wittgenstein oppose les « états » aux « dispositions » :

Je parlerai d'un état de conscience, en nommant ainsi la vue d'un tableau, l'audition d'un son, la sensation d'une douleur, d'une saveur, etc. Et je dirai que croire, comprendre, savoir, envisager, et d'autres ne sont pas des états de conscience. Nommons pour un instant ces derniers termes des 'dispositions' : alors il existe une différence importante entre dispositions et états de conscience, à savoir qu'une disposition n'est pas interrompue par une interruption de la conscience, ou par un déplacement de l'attention.<sup>655</sup>

---

<sup>654</sup> L.W., *NSEPSD*, p.21-22.

<sup>655</sup> L.W., *RPP II*, n°45.

« Disposition » en français traduit le terme allemand *Disposition*, et non *Stimmung*. Lorsque Wittgenstein emploie *Stimmung*, on peut le traduire par « humeur », et l'apparenter justement à un état de conscience.<sup>656</sup> La différence essentielle tient au rôle de la volonté. Les dispositions sont en quelque sorte mises en œuvre par la volonté, les états de conscience sont subis. Wittgenstein use littéralement d'un chronomètre, pour faire ressortir cette différence « énorme » bien qu'en apparence « extrêmement mince » :

Imagine ce jeu de langage : Déterminer à l'aide d'un chronomètre combien de temps dure une impression. On ne saurait déterminer de cette façon la durée d'un savoir, d'une aptitude, d'une compréhension.<sup>657</sup>

Cela n'aurait pas de sens non plus de s'interroger soi-même pour contrôler si une certaine impression dure encore.<sup>658</sup> A moins d'entrer alors dans une dynamique qui consisterait à susciter volontairement certains états de conscience. Le travail d'élucidation de Wittgenstein opère patiemment et délicatement une mise à nu de la « mythologie » déposée dans le langage de Schopenhauer, et qui s'enroule autour de la confusion entre le phénomène de la vision et celui de la représentation.

L'équivoque a surgi avec la description de l'expérience du sublime, où la connaissance objective, garantie par une contemplation affranchie de la volonté, est en même temps dépendante du contrôle conscient des effets de la volonté sur l'intellect. Que Schopenhauer tienne pour un état ce qui relève de la disposition et nécessite une attention constante et véritablement forcenée l'amène à commettre l'erreur la plus troublante et la plus inattendue, compte tenu de sa sensibilité aux manifestations inconscientes du vouloir-vivre. Au moment même où il prête attention à ce qu'il regarde, il cesse de regarder, et il substitue une représentation – soumise à la volonté – à l'objet vu. L'analyse plus approfondie de cette substitution du « voir » par le « voir comme » sera développée au chapitre suivant, dans le contexte de l'étude du rôle de la volonté dans les représentations et dans le langage, et des liens entre le cerveau et la pensée. Pour l'instant, l'analyse de Wittgenstein permet de comprendre le paradoxe de l'exigence imposée au philosophe : l'expérience esthétique conduit à une représentation, et, comme telle, celle-ci offre bien une image du monde, mais qui ne peut prétendre à l'objectivité.

Le joueur d'échec de Schopenhauer, condamné à perdre de par son excès de compétence intellectuelle, n'est pas plus en mesure de communiquer le sens du monde à son

---

<sup>656</sup> L.W., *RPP II*, n°178.

<sup>657</sup> L.W., *RPP II*, n°51.

<sup>658</sup> *Ibid.*, n°57.

adversaire que Schreber en proie au jeu forcé de la pensée. Pour Wittgenstein, guérir le solipsiste consiste à s'attaquer directement à la racine du problème, en le traitant comme un trouble du langage. Car en fin de compte, l'aspect le plus délirant du vécu solipsiste éclate dans son aspiration irrépressible à la communication de ses expériences privées, qu'il projette d'énoncer comme des vérités concernant une réalité objective qu'autrui serait infailliblement conduit à reconnaître comme telle.

Pears<sup>659</sup> a bien montré que l'intérêt de Wittgenstein, dans son analyse du solipsisme, glissait peu à peu, au cours des années, des troubles manifestés dans la perception des objets extérieurs vers les pathologies de la connaissance de soi. Il avait dans ses premiers travaux repris une idée originale de Russell, selon laquelle le solipsiste ne pose pas seulement une limite à sa connaissance des vérités mais aussi à sa connaissance directe des objets, et donc de son langage. Car la portée de son discours sensé est déterminée par l'éventail de sa connaissance directe des objets sur lesquels il est fondé. Puis dans un second temps, à la différence de Russell, il a refusé de traiter le solipsisme comme une théorie qui pourrait être vraie, mais dont la démonstration établirait la fausseté probable. Il traite de plus en plus ce problème comme une théorie métaphysique, une vue intérieure qui ne peut pas être réellement exprimée en langage factuel. Enfin, au cours de la discussion, il apparaît toujours plus concerné par les conséquences sur lui-même du détachement du sujet de la conscience, que par sa distance vis-à-vis des objets du monde commun. Contrairement à la croyance répandue, il n'identifie pas les objets du *Tractatus* avec les *sense data*, et il ne s'occupe pas de la possibilité selon laquelle les *sense data* pourraient marquer la limite de la conscience de chaque personne, de telle sorte que personne ne comprendrait un langage basé sur les objets physiques. C'est le sujet détaché qui pose problème dans le *Tractatus*, et c'est seulement plus tard qu'il s'étendra aux objets détachés. En fait, le solipsiste qui figure dans la première discussion peut simplement être vu comme parlant des phénomènes, c'est-à-dire du monde tel qu'il l'a trouvé, plutôt que de ses propres perceptions sensorielles.

Mais qui pense-t-il être ? C'est toute la question. Il annonce que les seules choses qui existent sont celles dont il est conscient. Mais comment pouvons-nous comprendre cette annonce ? Ou plutôt, puisque nous ne sommes pas là pour le comprendre, comment le comprend-il ? Il suppose qu'il sait qui il est, indépendamment des choses dont il est conscient, et que, usant de lui-même comme point de référence, il peut indiquer ces choses et affirmer

---

<sup>659</sup> D. PEARS, *The false prison*, vol.1, Close-up, The later system, p. 34-60.

qu'elles seules existent. Mais comment peut-il arriver à l'identification indépendante de lui-même d'où il prétend partir ? Il semble que, lorsqu'il pense à lui-même – le sujet de la conscience – il perd la nécessaire indépendance de son point de départ, car le sujet n'est alors identifiable qu'à partir des objets. Comme le joueur de la nouvelle de Zweig, il cherche à sauter par-dessus son ombre, ou encore, comme Wittgenstein le dira plus tard, il ressemble à quelqu'un qui a construit une horloge qui n'indiquera pas l'heure, car il a par inadvertance attaché le cadran à l'aiguille des heures, de sorte que les deux tournent ensemble.

Dans la première moitié des années Trente, nous pouvons voir ainsi l'une de ses pensées les plus caractéristiques émerger et prendre forme. Le solipsiste ne peut réussir à exprimer quelque chose que s'il peut s'identifier lui-même indépendamment des objets dont il est conscient. Toutefois, sa théorie le prive de l'identification indépendante dont il a besoin, car tout repose sur le fait que le sujet de la conscience n'est ni situé dans le monde commun, ni connecté avec quoi que soit s'y trouvant. Il commence par dire que seules existent les choses dont il est conscient, et, poussé à l'identification de lui-même, il tend à énoncer qu'il est le sujet conscient de ces choses, ce qui est impossible. L'expérience vécue sous-jacente à cette auto-réfutation du sujet par lui-même, conduit aux délires et aux souffrances mentales que l'on a mentionnées précédemment. Néanmoins, le philosophe solipsiste conserve le privilège d'indiquer la bonne direction, même si lui-même ne parvient pas à la suivre jusqu'au bout :

Ici cependant le solipsisme nous donne une leçon : Il est cette pensée qui est en voie de détruire l'erreur que l'on fait là. Car si le monde est une idée, il n'est l'idée de personne. (C'est ce que le solipsisme ne va pas jusqu'à dire : il tourne court et dit que le monde est mon idée.) Mais alors comment pourrais-je dire ce qu'est le monde si le royaume des idées n'a pas de voisin ? Ce que je fais revient à définir le mot 'monde'.<sup>660</sup>

Le but de la philosophie schopenhauerienne est de dire ce qu'est le monde, de décrire son essence en offrant un miroir à la volonté. Mais la conception schopenhauerienne du langage ne lui permet pas d'atteindre son objectif :

Ne pourrais-je pas dire : s'il fallait que j'ajoute le monde à mon langage, il faudrait qu'il existe un seul signe pour le tout du langage, lequel pourrait en conséquence être laissé à côté.<sup>661</sup>

En l'absence de ce signe unique, toute tentative d'établir une copie du monde dans le langage n'est-elle pas illusoire ? La méthode de Wittgenstein ne consiste pas à tourner le dos au solipsisme. Elle ne remet pas non plus en question la finalité du projet schopenhauerien, du moins dans sa visée de description du monde et sa quête de sens. Elle se propose plutôt

---

<sup>660</sup> L.W., *NEPSD*, p.25.

<sup>661</sup> *Ibid.*

d'engager le philosophe dans un processus thérapeutique, qui consiste à lui apprendre à se détacher de sa propre expérience, à ne pas se confondre lui-même avec ses pensées, à se déposséder des règles du jeu qu'il est convaincu d'être le seul à connaître, et finalement, à pouvoir jouer concrètement :

En philosophie, la difficulté est de ne pas dire plus que ce que nous savons.<sup>662</sup>

## 2) Le philosophe qui parle pour ne rien dire

Dans sa fameuse critique du langage privé, Wittgenstein reprend la question du sujet de l'expérience, non pour rejeter ses interprétations antérieures, mais plutôt pour les confirmer d'un autre point de vue. Dans sa première analyse, il s'agissait de l'impossibilité de constituer un sujet pensant du point de vue de la pensée ; maintenant, il lui faut montrer qu'un sujet constitué comme tel ne peut s'ériger en possesseur absolu de l'expérience. Le philosophe autrichien choisit pour angle d'attaque l'idée d'un accès privilégié au moi à partir de la conscience pure. Il s'agit de mettre entre parenthèse la thèse cartésienne selon laquelle le *moi* est ce dont nous avons une plus grande évidence, et montrer le caractère erroné du passage du *Je pense* au sujet pensant. Mais il est aisé de se rendre compte que cette idée n'est pas nouvelle, même si son développement est nouveau. Elle se trouve dans le paralogisme kantien de la raison pure, ainsi que dans la presque totalité des problématisations du sujet transcendantal, incluant celle de Schopenhauer et du premier Wittgenstein. Le solipsiste auquel se confronte désormais Wittgenstein est un sujet constitué comme existant (à savoir un sujet empirique ou une *res cogitans* cartésienne), qui cependant prétend maintenir le statut d'une subjectivité pure en s'appropriant la propriété exclusive de l'expérience, et il est ainsi amené à osciller continuellement entre l'affirmation de son moi comme réalité constituée et sa caractérisation comme fondement de l'expérience. Cependant, à la différence de l'analyse donnée dans le *Tractatus*, qui procède d'une certaine conception de la philosophie et de la métaphysique du langage, cette deuxième critique procède de l'usage normal du langage. Ce retournement de perspective est la conséquence de la propre expérience de Wittgenstein aux limites de la représentation, expérience qui l'a conduit à éprouver cette « pénurie des matériaux langagiers » dont parlait Schreber sous la tyrannie du jeu forcé de la pensée, et qui poussa le philosophe autrichien à observer rigoureusement la contrainte de silence qui concluait le *Tractatus*. Ces années de mutisme ont indubitablement ouvert au solipsiste la voie de la guérison. Il est heureux que Wittgenstein, dont les tentations solipsistes n'ont jamais

---

<sup>662</sup> L.W., *CBB*, p.94.



atteint les proportions de celles de Schreber, ait pu de lui-même, et grâce au *Tractatus*, cesser momentanément d’user du langage à des fins philosophiques.<sup>663</sup>

La thérapie wittgensteinienne du solipsisme consiste d’abord à démonter le processus qui conduit à l’ineffabilité, en poursuivant le solipsiste d’une formule à l’autre jusque dans l’absence de langage, en prouvant que certains mots dans les formules choisies pour exprimer sa conviction sont utilisés sans signification précise. Toutefois, s’en tenir à cet aspect des choses n’aurait aucune chance de guérir le solipsiste, et même ne ferait que le bloquer. Car prouver que, dans les formulations de sa conviction, le solipsiste ne satisfait pas aux conditions de sens présidant à l’emploi de certains mots dans le langage normal, serait simplement une réponse insuffisante du sens commun, qui ne pourrait résoudre les problèmes du solipsiste :

Aussi quand le solipsiste dit que seules ses expériences sont réelles, il est inutile de lui répondre : « Pourquoi nous racontez-vous cela, si vous ne croyez pas que nous l’entendions réellement ? » Ou du moins, si nous lui répondons cela, nous ne devons pas croire que nous ayons répondu à sa difficulté. Il n’y a pas de réponse du sens commun à un problème philosophique. On ne peut défendre le sens commun contre les attaques des philosophes qu’en résolvant leurs énigmes, c’est-à-dire en les soignant de la tentation d’attaquer le sens commun ; non pas en reformulant les vues du sens commun.<sup>664</sup>

Wittgenstein se doit donc de compléter cette démarche par une autre objectivement préalable : il exige (de lui-même) de formuler les erreurs du solipsiste, le plus possible d’une manière parlée et d’une manière caractéristique :

L’une des tâches les plus importantes est celle qui consiste à exprimer tous les faux processus de pensée d’une manière si caractéristique que le lecteur en vienne à se dire : ‘Oui, voilà exactement comment je le concevais’. Dessiner la physionomie de chaque erreur.

Aussi bien ne pouvons-nous convaincre quelqu’un de son erreur qu’à partir du moment où il reconnaît réellement dans cette expression celle de son propre sentiment. //...à partir du moment où il reconnaît (réellement) cette expression comme l’expression exacte de son sentiment.//

Ce n’est que s’il la reconnaît comme telle qu’elle constitue l’expression juste (psychanalyse).  
Ce que l’autre reconnaît, c’est l’analogie que je lui propose comme source de sa pensée.<sup>665</sup>

La tâche est ardue, si l’on pense à Schreber. Il ne s’agit pas moins que de présenter au solipsiste les expressions qui lui procureront cette satisfaction de l’esprit à laquelle il aspire pour décrire ses propres processus de pensée. Loin de se présenter comme une analyse froide

---

<sup>663</sup> A l’inverse, Schreber se trouvait réduit, pour éviter de proférer des non-sens à apprendre par cœur des poèmes ou des extraits de drames de Goethe et à les réciter à chaque fois que ses voix s’imposaient à lui ; D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.257.

<sup>664</sup> L.W., *CBB*, p.113

<sup>665</sup> L.W., extrait du *Big Typescript*, publié sous le titre « Philosophie », in *Philosophica I*, tr. J.-P. Cometti, TER, 1997, §87, p.21.

et abstraite, la critique du langage de Wittgenstein vise au contraire à la prise en compte du plan émotionnel. Le critère de reconnaissance de la justesse d'une expression manifeste déjà cette rupture avec une théorie du langage comme pur instrument au service de la conceptualisation.

Dans un deuxième temps, ou à un deuxième niveau de profondeur, la critique de Wittgenstein atteint la nature même du solipsisme, grâce à une nouvelle description de ce que le solipsiste fait à proprement parler dans ses prises de positions. Cette démarche, à la différence du caractère énonciatif de la première, est indépendante de sa reconnaissance par le patient. Avec elle Wittgenstein touche au problème fondamental de l'autojustification et du besoin de convaincre du solipsiste, forme que prend la maladie du questionnement causal sous cet étrange rapport au monde.

Enfin, au niveau le plus profond, l'analyse de Wittgenstein s'efforce de relever dans les règles du langage normal un fondement pour la possibilité de l'erreur solipsiste, et de parvenir ainsi à une explication du commencement et de la constitution des illusions philosophiques :

Le solipsiste qui dit 'Je suis le seul à sentir une douleur réelle', 'Je suis le seul à voir (ou entendre) réellement' n'énonce pas une opinion : et c'est pourquoi il est si sûr de ce qu'il dit. Il est irrésistiblement tenté d'utiliser une certaine forme d'expression ; mais il nous reste encore à découvrir pourquoi il l'est.<sup>666</sup>

On rencontre à plusieurs reprises les mots « tentation », et aussi « tendance » sous la plume de Wittgenstein. La maladie du philosophe se traduit par le fait d'être tenté de s'exprimer d'une certaine manière, ou de tendre à la généralité, au concept, à l'introspection. Il parle même de « soif ». <sup>667</sup> Par la simple utilisation de ces vocables, Wittgenstein montre bien que le problème n'est pas purement d'ordre intellectuel, ou, plus exactement, qu'il n'a pas sa source dans une réponse purement intellectuelle, hyper-réflexive et détachée d'un problème d'ordre existentiel. Ce qui est en jeu dans une tentation, dans une tendance, c'est la liberté du sujet. Cela concerne le rôle de la volonté, et l'enracinement de l'esprit dans la nature, ou, pour le dire en termes wittgensteiniens, le rapport des jeux de langages aux formes de vies qui les sous-tendent. Ce dernier aspect de la thérapie wittgensteinienne sera étudié au chapitre suivant.

Pour le moment, Wittgenstein suit pas à pas le solipsiste, en construisant progressivement un jeu de langage dont les modifications subtiles épousent la modification de

---

<sup>666</sup> L.W., *CBB*, p.115.

<sup>667</sup> L.W., *CBB*, p.57.

la relation entre le sujet et l'objet qui survient dans cette expérience, et qui est tout à fait analogue à la transformation de la forme de la représentation au cours de la contemplation esthétique schopenhauerienne. Dans le *Cahier bleu*, il enquête en particulier sur les critères d'identité personnels que le solipsiste emploie, et parvient à la conclusion que ce qui se trouve à la base de son attitude est une étrange confusion entre deux usages: l'emploi de 'Je' comme objet et celui de 'Je' comme sujet. Dans le premier cas, le terme 'Je' fait référence à une personne de manière concrète, comme par exemple quand je dis : 'mon bras est cassé', ou 'j'ai grandi de quinze centimètres'.<sup>668</sup> En revanche l'usage comme sujet n'implique la connaissance de personne concrètement : et c'est précisément cet emploi que le solipsiste attribue au pronom personnel, dans des affirmations telles que : 'Je suis le seul à voir réellement'<sup>669</sup>. En lien avec cette première distinction, le *Cahier bleu* en présente une autre, très importante, entre l'œil physique et l'œil géométrique.<sup>670</sup> La localisation de l'œil physique est celle d'un organe déterminé qui est indépendant et séparé de l'expérience visuelle. De son côté, l'œil géométrique est ce qui est localisé à partir de la seule expérience visuelle, comme sa source. Il n'a pas à coïncider, du moins pas nécessairement, avec l'œil physique. Le 'Je', comme sujet de l'expérience, est l'œil géométrique ; il n'est pas la représentation d'un être déterminé, mais l'origine de l'expérience même, qui coïncide pleinement avec elle. Le rôle de l'œil géométrique est ainsi le même que celui qui est joué par le sujet métaphysique dans le *Tractatus* : ni l'un ni l'autre ne peuvent être constitués comme quelque chose de distinct de leur propre activité, parce qu'ils coïncident avec elle. C'est pourquoi Wittgenstein affirme que « le champ visuel n'a pas de possesseur », et que « si le monde est idée, il n'est l'idée d'aucune personne ».

Ce qui est ainsi mis en évidence est en dernier ressort le caractère redondant du moi dans les énoncés d'expérience, formulés dans un sens absolu. L'*ego cogito* n'autorise d'aucune façon à constituer une *res cogitans*, parce que le « Je pense » reste ici à l'écart du lieu, comme non pertinent, puisqu'il s'identifie avec la pensée elle-même, justifiant *a posteriori* l'auteur du *Tractatus* lorsqu'il avait énoncé la coïncidence du solipsisme et du réalisme. Et avant lui, Schopenhauer avait également pour cette raison caractérisé le sujet connaissant, le « Je pense » comme point d'unité de la conscience, foyer où converge toute activité cérébrale, en affirmant dans *De la Quadruple Racine* :

---

<sup>668</sup> L.W., *CBB*, p.124.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p.120 ss.

C'est pourquoi il n'existe pas de connaissance de la connaissance, car il faudrait pour cela que le sujet se distingue de la connaissance et puisse quand même connaître la connaissance, ce qui est impossible.<sup>671</sup>

Devant le caractère redondant du moi, Wittgenstein a d'abord établi que tous les énoncés qui lui attribuent des expériences dans un sens absolu sont en ultime instance tautologiques. Et face à la prétention privatisante selon laquelle la possession d'expériences procure une connaissance privilégiée et indubitable de soi-même, il pourra finalement énoncer dans les *Recherches Philosophiques*:

Dans quelles mesures mes sensations sont-elles *privées* ? – En ceci que moi seul peux savoir si j'ai vraiment mal ; les autres peuvent seulement le présumer. – Cela est, d'une certaine manière, faux, et d'une autre, absurde. Lorsque nous employons le mot 'savoir' à la manière dont il est normalement employé (et comment l'employer autrement !), très souvent les autres savent si j'ai mal. – Certes, mais pas avec la même certitude que moi ! – On ne peut absolument pas dire de moi (si ce n'est en plaisantant) que je *sais* que j'ai mal. Que cela voudrait-il donc dire – sinon que *j'ai* mal ?<sup>672</sup>

Revenons encore au *Cahier bleu*, et aux différentes formulations que Wittgenstein présente dans le cours de son exposé pour traduire la conviction du solipsiste au sujet de sa vision 'objective'. E.M. Lange<sup>673</sup> en a proposé un classement en quatre expressions types, que l'on peut reprendre ici, car, en passant de l'une à l'autre, on peut suivre plus clairement les étapes de la transformation de la forme de la représentation sujet-objet. Les trois premières sont celles qui doivent rendre compréhensible la genèse de la dernière formulation, en suivant le progrès de la dialectique de l'une à l'autre, qui est rythmé par les changements qui s'opèrent respectivement au niveau du sujet et de l'objet. L'énoncé ultime (formulation d/) est une variante de celui que l'on a déjà rencontré.<sup>674</sup>

Wittgenstein propose une équivalence intéressante avec l'expression :

Je suis le vaisseau de la vie.<sup>675</sup>

L'un comme l'autre expriment la même « prétention », selon deux éclairages différents. Il s'agit toujours de cette alternative exprimée au point de départ à l'aide du « comme » (*als*) schopenhauerien dans le titre de son œuvre majeure, et qui se trouvait déjà exprimée dans les carnets préparatoires au *Tractatus*, sous une forme quasiment identique :

De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde.<sup>676</sup>

---

<sup>671</sup> A.S., *QR*, B, §41.

<sup>672</sup> L.W., *RP*, § 246.

<sup>673</sup> E.-M. LANGE, *Wittgenstein und Schopenhauer*, p.124.

<sup>674</sup> L.W., *CBB*, p.121: « Seul ce que je vois (ou : vois maintenant) est réellement vu. »

<sup>675</sup> L.W., *CBB*, p.122.

<sup>676</sup> L.W., *CP*, 17 octobre 1916.

Dans le *Tractatus*, le même propos apparaît déjà sous la forme de deux aphorismes distincts, mais qui se suivent :

*Tr* 5.621 - Le monde et la vie ne font qu'un.

*Tr* 5.63 - Je suis mon monde. (Le microcosme).

Comme le relève A. Janik<sup>677</sup>, il n'est pas facile, par la seule lecture du *Tractatus*, de comprendre pourquoi Wittgenstein a introduit cette idée que la vie et le monde ne font qu'un, idée qui ne se rencontre pas chez Russell. En revanche, il s'agit bien là d'une notion fondamentalement schopenhauerienne. Comme beaucoup de pensées qu'il a prises chez Schopenhauer, c'est un exemple parfait d'une proposition qui devrait être une tête de chapitre. Pour Wittgenstein, l'identité du monde et de la vie vient sans doute à ce moment-là appuyer la conviction que le monde est plus que la totalité des faits, même si nous ne pouvons rien décrire au-delà. Mais au début des années Trente, la reprise de cette idée a un objectif bien précis, dans le cadre de la thérapie du solipsiste, et avec elle, le nœud du monde schopenhauerien passe véritablement au premier plan des préoccupations de la philosophie de Wittgenstein.

Ces deux phrases sont donc issues du contexte fondamental de philosophie et psychologie du langage du *Tractatus*. Ce fait montre bien l'importance pour le philosophe de retour à Cambridge de traiter ensemble les tentations du solipsiste et celles d'une théorie d'un langage mental distinct de son expression dans le langage :

Dans tout ceci, j'ai essayé d'éliminer la tentation de penser qu'il 'doit y avoir' ce qu'on appelle un processus mental de pensée, d'espérance, de souhait, de croyance, etc., indépendant du processus d'expression d'une pensée, d'un espoir, d'un souhait, etc.<sup>678</sup>

Telles qu'on les trouve formulées maintenant dans le *Cahier bleu*, ces déclarations représentent le point d'arrivée des tentatives de formulation pour le solipsisme que cherche le thérapeute Wittgenstein, ce que confirment les lignes qui suivent :

Notez qu'il est essentiel qu'aucune personne à qui je dise cela ne soit en mesure de me comprendre. Il est essentiel qu'autrui ne soit pas en mesure de comprendre 'ce que je veux vraiment dire' [...]. Mais je souhaite qu'il soit logiquement impossible qu'il me comprenne, c'est-à-dire que cela ne veuille rien dire, et non pas que cela soit faux, de dire qu'il me comprend. Ainsi mon expression fait partie des nombreuses expressions que les philosophes utilisent en diverses occasions, et qui sont censées communiquer quelque chose à la personne qui les dit, bien qu'elles soient par essence incapables de communiquer quoi que ce soit à quelqu'un d'autre.<sup>679</sup>

Les trois autres formulations pour la conviction du solipsiste, qui vont conduire à celle que l'on vient de présenter, sont dans l'ordre d'apparition les suivantes :

---

<sup>677</sup> A. JANIK, *Assembling Reminders*, p. 87.

<sup>678</sup> L.W., *CBB*, p.90.

<sup>679</sup> L.W., *CBB*, p.122.

a/ Quand quelque chose est vu (réellement vu), c'est toujours moi qui le voit.<sup>680</sup>

b/ A chaque fois que quoi que ce soit est vu, quelque chose est vu.<sup>681</sup>

c/ 'Dès que quelque chose est vu, c'est cela qui est vu', accompagnant le mot « cela » d'un geste qui embrasse mon champ visuel.<sup>682</sup>

Les formulations b/ et c/ ne sont pas proposées l'une après l'autre, mais chacune peut et doit remplacer la formulation a/. Car d'abord, le passage de a/ à b/ est caractérisé par l'élimination de l'expression « toujours moi ». A quoi sert-elle ? Lorsque le solipsiste dit « Quand quoi que ce soit est vu, c'est toujours moi qui voit », il ne peut pas avec « moi », signifier Ludwig Wittgenstein ou Arthur Schopenhauer, sous peine de retomber sous le joug du *Principe d'individuation*. Cela conduit donc à étudier les critères d'identité pour les personnes, dans les conditions normales d'utilisation, afin que l'on puisse s'apercevoir que le discours solipsiste exprimé à la première personne ne remplit pas ces conditions. L'utilisation du nom de la personne, de l'expression « la même personne », de même que celle de la désignation « un tel » repose sur le fait que les signes caractéristiques que nous utilisons comme critères pour caractériser cette identité coïncident dans la plupart des cas. C'est un ensemble de signes caractéristiques qui ne changent que peu et seulement très lentement. Lorsque le solipsiste dit « Je » ou « Moi », alors il ne signifie pas la personne que d'autres à différentes occasions et sur la base des critères cités reconnaissent comme la même. En insistant avec « toujours moi », il exprime le fait que tous les cas de « voir » ou de « vision réelle » ont quelque chose en commun :

C'est-à-dire ce dont je disais que cela persiste au cours de toutes les expériences de vision, ce n'était pas une entité particulière, « je », mais l'expérience de la vision elle-même.<sup>683</sup>

La formulation b/ essaie de rendre justice à cette intention, mais elle n'est pas davantage tenable en tant qu'expression du solipsisme. Wittgenstein le démontre en engageant la réflexion sur le fait que l'expérience de « voir » n'est pas lié à mes yeux physiques mais à mes « yeux géométriques ». Ces derniers sont à l'origine de mon champ de vision, de manière analogue à l'œil du sujet métaphysique dans le *Tractatus*.<sup>684</sup> Et, ce faisant, il ne s'agit pas de quelque chose qui m'est individuellement propre, mais il s'agit d'une qualité formelle du champ de vision de chaque être capable de voir. Le critère pour accomplir le commandement

---

<sup>680</sup> L.W., *CBB*, p.117 ; avec une variante : « Quand quoi que ce soit est vu, c'est toujours moi qui voit », cf. *CBB*, p.119.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>682</sup> *Ibid.*, p.121.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>684</sup> Cf. L.W., *Tr* 5 .633 et suivantes.

« Montre ton œil géométrique » pourrait résider dans ce que l'on peut voir en essayant d'accomplir ce commandement dans un miroir. Mais logiquement il est possible que l'on se voie en train de montrer dans le miroir au lieu de voir les yeux physiques, ou le nez ou le nombril.<sup>685</sup> Cela montre que les yeux géométriques et physiques ne coïncident pas. Vu que les yeux géométriques en tant que forme du champ de vision de chaque être capable de voir ne sont pas quelque chose d'individuel, Wittgenstein, à ce deuxième degré du jeu critique de langage qu'il joue à des fins thérapeutiques avec le philosophe solipsiste, enlève à celui-ci l'expression « Je » ou « Moi » et avec elle le rapport au sujet. Le champ visuel n'a pas de possesseur. Cette thèse, dont les premières intuitions sont exposées dans le *Tractatus*, est travaillée avec minutie, pour aboutir au dialogue suivant des *Recherches philosophiques* :

‘ Mais quand je me représente quelque chose, ou même quand je vois effectivement des objets, j’ai bien quelque chose que n’a pas mon voisin.’ – Je te comprends. Tu veux regarder tout autour de toi et dire : ‘Il n’y a pourtant que *moi* qui ait CELA.’ – Pourquoi ces mots ? Ils ne servent à rien. – Ne peut-on pas dire aussi bien : ‘Il n’est pas question ici d’un « voir », ni par conséquent d’un « avoir », et pas davantage d’un sujet, ni par conséquent d’un moi’ ? Ne pourrais-je pas demander : Ce dont tu parles et dont tu dis que tu es le seul à l’avoir, - dans quelle mesure l’as-tu ? Le possèdes-tu ? Tu ne le vois même pas. Ne devrais-tu pas dire que personne ne l’a ? Et ceci est également clair : Si tu exclus logiquement que quelqu’un d’autre ait une certaine chose, alors il n’y a plus de sens à dire aussi que tu l’as. [...]

Je crois que l’on peut dire : Tu parles (par exemple lorsque tu es assis dans ta chambre) de la « chambre visuelle ». La « chambre visuelle n’a pas de possesseur. Je ne peux pas plus la posséder que je ne peux me placer en elle, la regarder ou la montrer du doigt. Elle ne m’appartient pas dans la mesure précise où elle ne peut appartenir à quiconque. Ou : elle ne m’appartient pas dans la mesure précise où je veux lui appliquer la même forme d’expression que celle que j’applique à la chambre matérielle.<sup>686</sup>

Le solipsiste, à l’instar de Schreber<sup>687</sup>, a succombé à la tentation de ce genre d’énoncé, en découvrant avec étonnement que tout ce qui lui arrive n’arrive qu’à lui. « Il sent qu’il a découvert un fait empirique étonnant, le fait que son expérience se produit exclusivement ici, tandis qu’en réalité, et par principe, son expérience ne pouvait de toute façon pas se produire ailleurs. »<sup>688</sup> Wittgenstein reconnaît parfaitement que cette découverte coïncide avec un « vécu » particulier, qui incite à en rendre compte de manière particulière :

Ce qu’a trouvé celui qui semble en quelque sorte avoir découvert la « chambre visuelle », - est une nouvelle façon de parler, une nouvelle comparaison. On pourrait également dire qu’il a trouvé une nouvelle sensation.<sup>689</sup>

---

<sup>685</sup> On rapprochera cette hypothèse logique du « signe du miroir », diagnostiqué dans la schizophrénie, et évoqué plus haut.

<sup>686</sup> L.W., *RP*, §398.

<sup>687</sup> D.-P. SCHREBER, *op. cit.*, p.302.

<sup>688</sup> L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.94.

<sup>689</sup> L.W., *RP*, §400.

Mais le solipsiste, en faisant un mouvement grammatical, cède à la tentation d'interpréter cette nouvelle façon de voir comme la vision d'un nouvel objet.<sup>690</sup> Dans le *Cahier bleu*, avec la formulation c/, on passe donc métaphoriquement du sujet à l'objet afin d'examiner si ce qui a été vu est d'une quelconque manière quelque chose d'essentiellement individuel, unique, comme le solipsiste l'utilise pour sa thèse. Le geste démonstratif qui accompagne la phrase « Dès que quelque chose est vu, *c'est cela* qui est vu », ce geste qui doit embrasser le champ de vision appartient essentiellement au sens de la formulation, car on ne doit pas indiquer des objets déterminés dans le champ de vision mais montrer ce champ de vision en tant que tel. Vu que celui-ci reste toujours le même, quoi que l'on voie, l'acte de montrer n'a donc aucun sens :

C'est comme quand, lorsque je suis en voiture et que je suis pressé, j'appuie instinctivement sur quelque chose en face de moi, comme si je pouvais pousser la voiture de l'intérieur.<sup>691</sup>

L'acte de montrer est donc « un montrer visuel », qui dépouille de son sens l'acte en question, en liant ce qui se montre et ce que cela montre. La tentation provient du fait que cet énoncé ressemble à ceux que l'on fait lorsque l'on montre des objets donnés autour de soi, par opposition à d'autres. Normalement, le geste de montrer quelque chose, en le distinguant d'autre chose dans un « espace commun » partagé avec d'autres, montre quelque chose qui a des voisins :

Si cependant je crois qu'en montrant du doigt ce qui dans ma grammaire n'a pas de voisin<sup>692</sup> je peux me communiquer quelque chose (sinon aux autres), je commets une erreur comme celle de penser que la phrase 'je suis ici' a un sens pour moi (et, soit dit en passant, est toujours vraie) dans des conditions différentes des conditions très spéciales dans lesquelles elle a en effet un sens. (Par exemple, quand ma voix et la direction d'où je parle sont reconnues par une autre personne.) – Voilà encore un cas important dont vous pouvez apprendre qu'un mot veut dire quelque chose par l'utilisation précise que nous en faisons. Nous sommes comme les gens qui pensent que des morceaux de bois plus ou moins taillés comme des pièces d'échecs ou de dames et placés sur un échiquier constituent un jeu, même si rien n'a été dit sur la manière dont on doit les utiliser.

L'espace visuel de chaque être capable de voir n'a pour cet être aucun voisin ; le langage qui décrit cet espace comme subjectif n'est qu'un mode de représentation de l'espace commun à tous, qui de ce fait devient objectif.<sup>693</sup> Et donc la formulation c/ s'avère absurde, privée de sens, ici même dans le sens spécifique du *Tractatus*, car la formulation « 'ceci seulement est

---

<sup>690</sup> L.W., *RP*, §401.

<sup>691</sup> L.W., *CBB*, p.130.

<sup>692</sup> Nous rendons ici le terme allemand *Nachbarn* par sa traduction littérale, « voisin », qui nous semble plus appropriée que le terme « semblable » proposé dans la traduction du *CBB* de l'édition *tel*, p.131.

<sup>693</sup> L.W., *RmP*, §71: Supposons que je voie toujours, accompagnant tous les autres objets dans l'espace visuel, un objet déterminé – mon nez. Autrui, naturellement, ne voit pas cet objet de la même façon. Cela ne veut-il pas dire alors que l'espace visuel duquel je parle m'appartient ? Donc qu'il est subjectif ? Non. Dans ce cas il a été seulement saisi de façon subjective et un espace objectif lui est opposé, mais un espace qui n'est qu'une construction, avec l'espace visuel comme base.



réellement vu' du solipsiste rappelle une tautologie ».<sup>694</sup> Mais l'exploration de la dimension esthétique de la contemplation philosophique, sous son double aspect de détachement et d'hyper-concentration, a désormais amené Wittgenstein à cette conception de la signification du langage liée à l'usage, comme en témoigne la reprise de la métaphore du jeu d'échecs dont on ne peut se servir. Le contenu de la philosophie schopenhauerienne, fruit de la connaissance intellectuelle désintéressée des idées, est donc en tout état de cause incommunicable. Comment traduire conceptuellement, et donc insérer dans les rapports logiques et rationnels d'un discours ordonné, soumis à la volonté, ce qui a été perçu comme déconnecté de toutes fins utiles ?

Etant donné que l'espace visuel, l'objet, que le solipsiste voulait montrer pour exprimer le caractère unique de son expérience, est impropre à spécifier ce caractère unique signifié, on est donc renvoyé de nouveau à une formulation finale subjective. Pour la variante « je suis le vaisseau de la vie », le solipsiste allègue comme justification qu'il voulait faire référence à son esprit, mais ne pouvait l'indiquer qu'en passant par son propre corps :

Proposer que les autres me donnent un rôle exceptionnel dans leur notation ne pose aucun problème, mais la justification que je souhaite en donner : que ce corps est en ce moment le siège de ce qui vit réellement – est dépourvue de sens. Car, il va de soi que cela n'énonce rien qui soit matière à expérience au sens ordinaire du terme. (Et ne croyez pas que c'est une proposition d'expérience que moi seul peut connaître parce que moi seul suis dans la position d'avoir cette expérience particulière !)<sup>695</sup>

Ici se trouve mis en lumière le caractère fondamentalement solipsiste de la voie d'accès privilégiée de Schopenhauer à l'essence du monde, cette expérience si particulière par laquelle le sujet se découvrait de l'intérieur comme sujet voulant, par la connaissance immédiate de son corps comme objectivation de la volonté. Schopenhauer, au moment où il veut échapper au solipsisme, ainsi qu'aux dérives de l'idéalisme qui tendent à substantialiser le sujet vivant à l'intérieur du corps, se trouve piégé par la grammaire, et un usage équivoque des critères d'identité personnel, oscillant entre le subjectif et l'objectif :

En fait, l'idée que le je réel vit dans mon corps est liée à la grammaire particulière du mot « je », et aux malentendus que cette grammaire est susceptible de provoquer.<sup>696</sup>

Comme on l'a vu dans le passage de la formulation a/ à la formulation b/, le solipsiste ne peut pas utiliser *Je* au sens usuel ; il est alors contraint de finaliser ce qu'il exprime par la formulation d/, expression nécessairement incompréhensible pour le destinataire.<sup>697</sup> Ce

---

<sup>694</sup> L.W., *CBB*, p.130.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p.122.

faisant, il est parvenu à une position à laquelle s'applique la conclusion de Wittgenstein dans la description apparentée du problème du langage privé dans les *Recherches philosophiques* :

Ainsi en vient-on, quand on philosophe, à ne plus vouloir proférer qu'un son inarticulé. – Mais un tel son n'est une expression qu'à l'intérieur d'un jeu de langage déterminé, qu'il nous reste encore à décrire.<sup>698</sup>

Wittgenstein pousse donc le solipsiste d'un mouvement grammatical à l'autre, de la formulation a/ à la formulation d/. Il l'accule dans l'incompréhensibilité volontaire vis-à-vis des autres, il l'enferme dans un langage privé compréhensible pour lui seul.

### 3) Une maladie de l'auto-justification

Comme l'a fait remarquer Sass, le solipsiste ne tend pas particulièrement à confondre ses délires avec la réalité, mais il a plutôt tendance à remettre en question ce que les autres tiennent pour réel, à commencer par leurs expériences et même leur existence. En même temps, il semble fréquemment atteint du désir de convaincre de ses propres théories ceux-là même auxquels il n'accorde qu'un statut ontologique contingent et relatif à sa personne. Wittgenstein s'arrête sur ce point dans le *Cahier bleu*, analysant la phrase :

Je peux seulement savoir que moi, j'ai des expériences personnelles, non que quelqu'un d'autre en a.<sup>699</sup>

La différence entre l'affirmation que certains ont d'autres expériences semblables à la mienne et celle disant qu'ils se comportent exactement comme s'ils avaient de telles expériences mais sans les avoir, est que la première est plus forte que la seconde en ce qu'elle assume l'existence de certaines entités : les expériences des autres, en plus de leurs comportements. Mais ces entités me sont nécessairement inaccessibles. Je ne peux pas les rencontrer – je ne peux faire l'expérience que de ce qui est expérimenté par moi. Donc je ne peux ni les nommer ni en parler. Donc la première affirmation n'a pas de sens pour moi :

Dirons-nous alors que le fait que quelqu'un d'autre ait des expériences personnelles est une hypothèse superflue ? – Mais s'agit-il seulement d'une hypothèse ? Car comment puis-je tout simplement faire cette hypothèse si elle transcende toute expérience possible ? Comment une telle hypothèse pourrait-elle être garantie par du sens ?<sup>700</sup>

Cette position, déjà implicite dans le *Tractatus* et explicitée dans les écrits ultérieurs de Wittgenstein, peut être appelée *semi-behaviorisme*. Ce que le behaviorisme opère pour tous les états psychologiques, les réduisant à des dispositions à montrer certains modèles de

---

<sup>698</sup> L.W., *RP*, §261.

<sup>699</sup> L.W., *CB*, p.99.

<sup>700</sup> L.W., *CB*, p.99.

comportement, le semi-behaviorisme le réserve uniquement au cas des états psychologiques des autres personnes. Cela correspond bien à la façon dont nous éprouvons les choses. Dans mon cas, il est certain que la douleur n'est pas seulement une tendance à se comporter d'une certaine manière : elle est réellement ressentie. Concernant les autres, je ne fais en réalité l'expérience d'aucune douleur : ce que je veux dire, quand je dis qu'ils ont mal, c'est qu'ils ont tendance à se comporter d'une certaine manière. C'est un compte-rendu précis du monde tel qu'il se présente réellement à l'expérience d'une personne parmi d'autres: seules certaines douleurs sont réellement senties (les siennes), toutes les autres ne surviennent que comme des comportements observés. A moins que, ce qui est précisément le but de la négation du vouloir-vivre chez Schopenhauer, je ne m'affranchisse du principe d'individuation, en empathie à tout ce qui se rencontre dans le monde ; auquel cas ma douleur coïncide avec la douleur du monde.<sup>701</sup> Le solipsisme, décrit par Wittgenstein et inspiré par Schopenhauer, se présente maintenant comme une combinaison d'idéalisme et de sémantique empirico-vérificationniste. En effet, l'idéalisme lui-même – la réduction du monde au monde de l'expérience – peut être vu comme une forme extrême d'empirisme. Wittgenstein le remarque en 1930 :

Ce qui est vrai dans l'idéalisme, est que le sens de la proposition dérive totalement de sa vérification.<sup>702</sup>

Quand un peu plus tard Wittgenstein reprend ces questions, il discute donc les deux doctrines ensemble, l'une étant simplement une manifestation plus radicale de la tendance qui motive l'autre également. Depuis le début des années Trente, il est préoccupé par le fait que ces deux doctrines connexes sont en conflit avec notre grammaire. D'une part, on l'a déjà mentionné, l'idéalisme tend à gommer les différences grammaticales significatives entre « voir » et « se représenter », de même qu'entre les usages des mots « représentation (mentale) » (*Vorstellung*) et « Chose »<sup>703</sup>. Cependant, le réalisme n'est pas entièrement correct non plus, même s'il précise que les représentations sont des images subjectives des choses, dans la mesure où il s'appuie sur une fausse analogie entre la représentation mentale d'une chose et l'image d'une chose : car seule la dernière et non la première peut être comparée à une chose.<sup>704</sup> On peut noter que par cette critique d'une théorie réaliste

---

<sup>701</sup> A.S., *FM*, §22 et *MVR*, suppl. livre IV, ch. XLVII, p.1354 ss.

<sup>702</sup> L.W., *BT*, 500: „Das Wahre am Idealismus ist eigentlich, daß der Sinn des Satzes aus seiner Verifikation ganz hervorgeht.“

<sup>703</sup> L.W., *BT*, 501

<sup>704</sup> L.W., *BT*, 502.

représentative de la perception, Wittgenstein procède exactement comme Schopenhauer lorsque ce dernier se plaint que le réalisme entraîne une absurde duplication des mots.<sup>705</sup>

C'est à peu près au même moment que le solipsisme est critiqué pour donner au mot « *Je* » une position excessivement exaltée, qu'en fait il n'a pas dans notre grammaire.<sup>706</sup> Mais Wittgenstein persiste à dire qu'il y a quelque chose de juste dans cette thèse : le solipsiste a raison s'il se contente de prétendre que 'j'ai mal aux dents' et 'il a mal aux dents' se situent 'à un niveau totalement différent.'<sup>707</sup> Même s'il ne soutient plus la forme de la représentation associée au sujet métaphysique du *Tractatus*, il est toujours attiré par la phénoménologie asymétrique du solipsiste : l'observation du fait qu'il existe une douleur sentie (la sienne) et un simple comportement de douleur (celle des autres). Il se débat avec cette intuition, essayant de briser son énoncé, dans les notes de cours préparées vers 1935, où il ne cesse de répéter :

« Je suis dans une position privilégiée. Je suis le centre du monde ». Imaginons que je me voie dans un miroir, me montrant moi-même du doigt, en train de dire cela ! Serait-ce encore exact ?<sup>708</sup>

À partir de la fascination première de Wittgenstein pour l'idéalisme et le solipsisme schopenhauerien s'est développée l'idée d'un langage nécessaire des sensations privées, discutée de la manière la plus aboutie dans les *Recherches philosophiques*. Il est remarquable que l'argument employé par Schopenhauer pour développer le sommet de sa pensée éthique soit réemployé dans les *Recherches* avec une portée certes différente, mais qui d'une certaine manière accomplit le projet initial en en dissolvant les paradoxes. Chez Schopenhauer, la morale devient possible lorsque l'individualité disparaît, et avec elle l'égoïsme viscéral du vouloir-vivre. L'expérience esthétique est une voie d'accès possible à l'éthique, et le génie philosophique y est particulièrement prédisposé. Mais, comme cela a été expliqué plus haut au sujet de l'expérience esthétique, le sujet individuel devient sujet moral au moment précisément où aucune altérité ne peut plus l'atteindre. L'empathie schopenhauerienne ne consiste pas à projeter sur l'autre ses caractéristiques personnelles, mais à reconnaître que l'on partage avec lui une identité d'essence qui abolit les individualités : Toi aussi, tu es cela (*tatvam asi*), et cette prise de conscience naît de la révélation de la souffrance liée à l'emprise universelle de la volonté sur la multiplicité des êtres.<sup>709</sup> À ce stade, il importe de saisir que

---

<sup>705</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p. 687-689.

<sup>706</sup> Cf. L.W., *BT*, 508.

<sup>707</sup> L.W., in *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, §23; et « Les cours de Wittgenstein en 1930-1933 » (notes de G. E. Moore), in *Philosophica I*, tr. J.-P. Cometti, TER, 1997, p.125.

<sup>708</sup> L.W., *NEPSD*, in *Philosophica II*, tr. E. Rigal, TER, 1999, p.72.

<sup>709</sup> A.S., *FM*, §22.

l'empathie accompagne un acte éminemment intellectuel de perception des essences. Mais, en même temps, et Wittgenstein l'a remarquablement bien compris, cette connaissance de l'essence de l'autre est mécompréhension radicale de son altérité, ou, selon Schopenhauer, prise en compte de son caractère illusoire. Il n'y a donc pas de communication possible des expériences de ce type, d'individu à individu. Une seule alternative gouverne la pensée de Schopenhauer : soit la multiplicité des êtres communiquent entre eux mais s'entre-déchirent pour satisfaire les directives du vouloir-vivre déguisées sous les intérêts privés, soit la connaissance de l'essence unique du monde procure l'apaisement nécessaire, élargit les dimensions du monde, mais – et c'est le travail de Wittgenstein qui le met en lumière – conduit aux paradoxes d'un discours de révélation incompréhensible. Au cours de l'analyse du langage privé, la situation se renverse : la connaissance incommunicable des essences liée à l'abolissement des individualités s'efface au profit de la reconnaissance de comportements caractéristiques chez autrui ne délivrant cependant aucune connaissance relative aux processus psychiques. Il ne s'agit pas d'imaginer les douleurs d'autrui sur le modèle de la sienne – de s'en faire une *image* – mais de *se représenter* des douleurs que l'on ne ressent pas.<sup>710</sup> La distinction capitale des concepts de vision et de représentation permet à Wittgenstein de réduire à l'absurde *le point de départ solipsiste d'une idée communément répandue*, à savoir l'idée que les concepts psychologiques sont fondés dans l'introspection :

« Je ne sais qu'à partir de mon propre cas... », quel type de proposition est-ce donc là ? Une proposition d'expérience ? Non. – Une proposition grammaticale ?

J'imagine donc que chacun dit de lui-même qu'il ne sait ce qu'est la douleur qu'à partir de la sienne propre. – Ce n'est pas ce que les gens disent effectivement, ni même ce qu'ils sont prêts à dire. Mais si tout un chacun le disait –, ce pourrait être une sorte d'exclamation. Et même si celle-ci ne nous donne aucune information, elle n'est pas moins une image ; et pourquoi ne devrions-nous pas évoquer une telle image ? Imagine une peinture allégorique prenant la place des mots.

Car si nous regardons en nous-mêmes pendant que nous philosophons, nous arrivons souvent à voir pareille image. A voir littéralement une représentation imagée de notre grammaire. Nous ne voyons pas des faits, mais en quelque sorte des tours de langage illustrés.<sup>711</sup>

Sur cette distinction entre image et représentation s'articule aussi la différence entre les usages des mots « savoir » et « croire », dont la confusion provient de l'équivoque entre le subjectif et l'objectif entretenue dans toutes les expériences de type solipsiste décrites à la section précédente, notamment lorsque le regard du sujet connaissant se retourne sur lui-même, attentif à l'acte de sa propre contemplation :

'Je peux seulement *croire* que quelqu'un a mal, mais je *sais* si j'ai mal.' – Certes, on peut prendre la décision de dire : 'Je crois qu'il a mal' au lieu de : 'Il a mal.' Mais c'est tout. – Ce qui a l'apparence d'une explication ou d'un énoncé relatif aux processus psychiques est en vérité la

<sup>710</sup> L.W., *RP*, §300, §301, §302.

<sup>711</sup> L.W., *RP*, §295.

substitution d'une façon de parler à une autre qui nous semble être, lorsque nous philosophons, la plus appropriée.

Essaie seulement – dans un cas effectif – de mettre en doute l'angoisse ou la douleur d'autrui !<sup>712</sup>

Avec ces dernières remarques, on touche au problème consécutif au solipsisme dans la pensée de Wittgenstein, celui de l'établissement des critères d'identité dans l'apparition de certains comportements ou expressions, et qui le préoccupera jusqu'à la fin de sa vie. Le dilemme du solipsiste (ou du schizophrène) est qu'il doit faire comprendre à un autre « hypothétique » ce qu'il a expérimenté comme étant singulier, indéfinissable, et donc incomparable. Or, en l'absence de possibilité de comparaison, aucune explication n'est possible. Comment alors susciter l'adhésion à ses théories ? Il commet alors une erreur, celle de se justifier. C'est à ce point précis que Wittgenstein dénonce la pathologie et entreprend de la guérir :

La confiance est-elle justifiée ? – Ce que les hommes font valoir comme justification, – montre comment ils pensent et comment ils vivent.<sup>713</sup>

Il a donné dans le *Cahier bleu* une variante de la troisième formulation du langage solipsiste, tentant d'exprimer sa conviction :

J'imagine que moi et d'autres dessinons ou écrivons des descriptions de ce que chacun de nous voit. On me présente ces descriptions. Je montre celle que j'ai faite et je dis : « Ceci seulement est (ou fut) réellement vu. » Autrement dit, je suis tenté de dire : 'Seule cette description s'appuie sur la réalité (la réalité visuelle).' [...] Je pourrais aussi m'exprimer en disant : 'Seule cette description a été dérivée de la réalité ; ceci seulement a été comparé à la réalité.'<sup>714</sup>

Wittgenstein se tourne avant tout contre la dernière formulation, qui fait dériver une description parlée ou imagée de données de sens privées. Parler d'une dérivation n'aurait de sens qu'au regard d'un tableau où figurent des formules qui peuvent être employées comme règles, comme standards officiels de justesse ou de fausseté, mais n'en aurait pas relativement à des *sense data*. La faute du solipsiste serait de « chercher une justification pour sa description là où il n'y en a pas ».<sup>715</sup> Ce vide est la clef de voûte de l'argument du langage privé. Un tel langage ne devrait pas reprendre simplement des expressions du langage public, mais devrait donner du sens à ses expressions en rapport avec ce que le solipsiste ou le locuteur privé connaît de son propre cas, et estime pouvoir savoir avec une unique certitude, à savoir « ses impressions immédiates et privées ».<sup>716</sup> L'explication des expressions d'un

---

<sup>712</sup> L.W., *RP*, §303.

<sup>713</sup> L.W., *RP*, §325.

<sup>714</sup> L.W., *CBB*, p.132.

<sup>715</sup> L.W., *CBB*, p.132.

<sup>716</sup> L.W., *RP*, §243.

langage privé devrait alors se produire dans des définitions ostensives et privées. Et ces dernières, tel est le noyau de l'argument du langage privé – noyau non épistémologique – ne peuvent exister, parce que dans le rapport aux sensations, aux émotions et aux données phénoménales, on ne peut faire la distinction fondamentale pour une règle (qui serait une définition ostensive) : la distinction entre un paradigme ou un modèle de ce qui est défini et un cas d'application de l'expression définie :

J'ai vu quelqu'un, au cours d'une discussion sur ce sujet, se frapper la poitrine en disant : 'Mais les autres ne peuvent pas ressentir CETTE douleur' ! – Il faut répondre à cela qu'on ne définit aucun critère d'identité en mettant l'accent avec emphase sur le mot 'cette'. L'emphase nous renvoie plutôt au cas où un tel critère nous est familier, mais où il faut nous le remettre en mémoire.<sup>717</sup>

L'impossibilité de définition interne privée ostensive a déjà été formulée par Wittgenstein dans les notes de cours des années Trente.<sup>718</sup> Vu qu'il ne peut y avoir de paradigme pour ce qui est défini ostensivement de l'intérieur, il ne peut non plus y avoir de règle établissant l'exactitude ou la fausseté des expressions dans un langage privé :

Puis-je désigner la sensation ? – Pas au sens habituel. Mais je dis ou écris le signe 'S', et en même temps, je fixe mon attention sur la sensation. Je la désigne donc pour ainsi dire intérieurement. – mais à quoi bon ce cérémonial ? Car cela semble n'être qu'un cérémonial ! Une définition sert en effet à établir la signification d'un signe. – Justement, c'est ce que produit la fixation de l'attention ; grâce à elle, je grave dans ma mémoire la connexion entre le signe et la sensation. Or 'je la grave dans ma mémoire' peut seulement signifier : Ce processus a pour effet de me permettre de me *souvenir correctement* de cette connexion à l'avenir. Mais dans notre cas, je ne dispose d'aucun critère de correction. Et on aimerait dire : Est correct ce qui me semblera toujours tel. Et cela veut seulement dire qu'ici, on ne peut rien dire du 'correct'.<sup>719</sup>

La justification que le solipsiste donne comme seule réelle pour caractériser ce qu'il a vu – que cela soit dérivé d'une impression visuelle – n'en est pas une : le discours sur la dérivation n'a, dans le rapport aux données des sens, aucun sens. Parce que les définitions internes ostensives sont impossibles, et parce que, au sens du § 243 des *Recherches philosophiques*, un langage privé n'est pas un langage. Wittgenstein ne se contente pas de dénoncer l'erreur du solipsiste en quête de justification, il cherche à remonter à la racine même de cette erreur, à comprendre comment elle est possible, ou plutôt ce que le solipsiste cherche à faire.

L'explication dit d'abord : le solipsiste essaye, avec les formulations de sa conviction, de défendre une prétention métaphysique et non empirique. Quand il dit « seules mes douleurs sont réelles, parce qu'elles sont des douleurs senties », il ne veut pas dire qu'il aurait

---

<sup>717</sup> L.W., *RP*, §253; cf. aussi *CBB*, pp.117-119.

<sup>718</sup> L.W., *NEPSD*, in *Philosophica II*, p.74s.

<sup>719</sup> L.W., *RP*, §258.

convaincu toutes les autres personnes de simulation au moyen des critères habituels pour les douleurs :

Le solipsiste qui dit 'Je suis le seul à voir (ou entendre) réellement' n'énonce pas une opinion : et c'est pourquoi il est si sûr de ce qu'il dit. Il est irrésistiblement tenté d'utiliser une certaine forme d'expression ; mais il nous reste encore à découvrir *pourquoi* il l'est.<sup>720</sup>

La lecture de Schopenhauer lui a livré les clefs pour répondre à cette question. Le solipsiste est épistémologue, il est un génial théoricien de la connaissance. Il s'agit pour lui de caractériser le savoir réel, et de le délimiter par rapport à une simple opinion ou une simple croyance. Et la prémisse de sa thèse est :

Je peux seulement savoir que moi, j'ai des expériences personnelles, non que quelqu'un d'autre en a.<sup>721</sup>

Partant de cette prémisse, le solipsiste ne peut même pas *supposer* que d'autres personnes ont des expériences personnelles. Car « supposer » et « croire » ne prennent leur sens qu'en opposition à « savoir ». Ils font partie avec ce mot du même jeu de langage que les expressions « apprendre », « expérimenter », « se convaincre », « vérifier ». Mais « savoir » pour le solipsiste n'existe, en raison de sa prémisse générale, que dans son propre cas. Il ne peut donc pas utiliser l'expression « savoir » en opposition à «supposer », « croire », et inversement utiliser ces expressions dans leur contraste normal à « savoir ». C'est pourquoi, pour lui, même la simple supposition que d'autres personnes auraient des expériences personnelles n'a pas de sens et lui est incompréhensible :

En fait, le solipsiste demande : « Comment pouvons-nous croire qu'autrui a mal ; qu'est-ce que cela veut dire, de croire cela ? Comment l'expression d'une telle supposition peut-elle avoir un sens ? »<sup>722</sup>

Avec cette question, on entre dans le problème de la signification pour les expressions désignant des expériences personnelles. Et la seule possibilité restant au solipsiste, d'accepter qu'elles tireraient leur signification de son propre cas, et de ce qu'il estime être seul à savoir avec certitude, cette possibilité le conduit dans les apories du langage privé. Wittgenstein lui dévoile que nos expressions pour les expériences personnelles, les données des sens, les états psychologiques, etc., ne tirent pas leur signification du cas propre, de la seule perspective de la première personne, mais qu'elles ont leur signification comme expression de la langue publique, essentiellement aussi à partir du point de vue d'observateurs à la troisième personne, et qu'elles ont donc de ce fait une seule signification à la première et à la troisième personne.

---

<sup>720</sup> L.W., *CBB*, p.115

<sup>721</sup> L.W., *CBB*, p.99.

<sup>722</sup> *Ibid.*



Cela n'exclut pas des différences d'emploi. À la troisième personne, de telles expressions sont employées sur la base de critères de comportement. En font partie toutes les déclarations de personnes, y compris de celles qui parlent à la première personne. Par contre, du point de vue de la première personne, les expressions pour les expériences personnelles deviennent « sans critères », « sans justification ni justificabilité », par rapport à des caractéristiques observables.<sup>723</sup> *C'est pourquoi* le solipsiste commet une faute lorsqu'il cherche avec des prédicats psychologiques des justifications pour des déclarations à la première personne – pour elles, il n'y a pas de telles justifications : elles se produisent sans critères.

Dans l'étude de cette tendance, Wittgenstein donne aussi des éléments pour comprendre le problème délicat de la référence à la règle, ou du suivi des règles du jeu de langage :

Cesse de toujours croire que tu lis ce que tu dis à partir des faits ; que tu reproduis les faits en mots d'après des règles ! Car même alors il te faudrait appliquer la règle à un cas particulier, sans le moindre guide.<sup>724</sup>

Lorsque le solipsiste pense que les expressions pour ses expériences personnelles tirent leur signification de son propre cas, il croit déchiffrer cette signification à partir des réalités de son expérience interne. L'absence de critère des déclarations psychologiques est caractérisée aussi par une autre remarque générale sémantique, dans le contexte de l'argument du langage privé :

Quand je dis 'J'ai mal', je suis en tout cas justifié à mes propres yeux. – Que veut dire cette affirmation ? Veut-elle dire : 'Si les autres pouvaient savoir ce que j'appelle 'avoir mal', ils admettraient que j'ai employé le mot correctement ?'

Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort.<sup>725</sup>

Pourquoi est-ce le cas dans l'emploi d'expressions psychologiques à la première personne ? Car pour chaque cas d'expressions, ou de déclarations, on peut dire : je ne le dis pas, à partir de l'observation de mon comportement. Mais « cela n'a de sens que parce que je me comporte ainsi ». <sup>726</sup> Les conditions de sens pour les déclarations psychologiques résident dans ce que les juristes appellent un comportement concluant, et c'est justement sur cette base que peuvent se faire des déclarations à la troisième personne à mon sujet et sur mes états psychologiques, avec la possibilité d'une justification. Cette imbrication de la première et de la troisième personne, dans le jeu de langage avec des prédicats psychologiques, leur assure une unique signification dans les deux usages. Sur le fond de cette description de l'usage normal du langage, on peut à nouveau décrire la tentation du solipsiste d'une manière plus approfondie.

---

<sup>723</sup> L.W., *F*, § 472b.

<sup>724</sup> L.W., *RP*, §292.

<sup>725</sup> L.W., *RP*, §289.

<sup>726</sup> L.W., *RP*, §357.

Le solipsiste est celui qui soulève des objections contre les règles d'emploi du langage normal pour les expressions psychologiques. Il se dresse contre les conventions sans s'en rendre compte :

Ce contre quoi il s'insurge, c'est l'utilisation de cette expression en liaison avec ces critères. Autrement dit, il s'oppose à ce qu'on utilise ce mot de la manière particulière dont on l'use communément.<sup>727</sup>

Cette explication offre à la tentation du solipsiste une implication : elle suggère que le mode alternatif de désignation souhaité par lui serait possible :

Ainsi, l'homme dont nous disons qu'il est solipsiste, et qui dit que seules ses expériences sont réelles, n'est pas par là en désaccord avec nous sur la moindre question pratique de faits, il ne dit pas que nous sommes en train de simuler quand nous nous plaignons d'avoir mal, il a autant pitié que nous de n'importe qui, et en même temps il tient à utiliser l'épithète 'réel' pour ce que nous appellerions ses expériences ; et peut-être ne veut-il absolument pas appeler nos expériences des 'expériences'. [...] Il devrait par conséquent utiliser une notation dans laquelle une locution telle que 'A a un mal de dent réel' (où A n'est pas lui) ne veut rien dire, une notation dont les règles excluent cette locution comme les règles des échecs excluent qu'un pion fasse un déplacement de cavalier. Ce que le solipsiste propose revient à utiliser une locution comme 'il y a un mal de dents réel' à la place de 'Smith (le solipsiste) a mal aux dents'. Et pourquoi lui refuserions-nous cette notation ?<sup>728</sup>

Un système de désignation conforme aux vœux du solipsiste serait compliqué et inconfortable, mais serait possible. Mais ce qui est en revanche absolument impossible, c'est de justifier le choix d'un système de désignation pour le motif qu'il correspondrait mieux aux faits réels. Là, le diagnostic wittgensteinien selon lequel le solipsiste commet la faute de chercher des justifications là où il n'y en a pas, prend toute sa mesure. Lorsque le solipsiste cherche à justifier sa déclaration « je suis le vaisseau de la vie » par le fait que son corps serait le siège de ce qui vit réellement, il méconnaît l'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<sup>729</sup>

Ainsi se trouve formulé le jugement le plus aiguisé sur le mouvement grammatical opéré par Schopenhauer – à son insu – au début du livre II de son œuvre majeure, lorsqu'il désigne par le terme « volonté », le ressenti de cette expérience étrange qui lui ouvrait l'accès à la causalité « vue » de l'intérieur, par l'attention aux mouvements de son corps, et en déduisait la « vérité philosophique par excellence ».<sup>730</sup> Aucun système de désignation ne peut se justifier par le fait qu'il correspondrait mieux aux réalités représentables par son aide, et

---

<sup>727</sup> L.W., *CBB*, p.111.

<sup>728</sup> L.W., *CBB*, p.114-115.

<sup>729</sup> L.W., *Grammaire philosophique*, tr. M.-A. Lescourret, Folio essais, Gallimard, 1980, 133b, p.240 : „Die Grammatik ist keiner Wirklichkeit rechenschaft schuldig...insofern willkürlich.“

<sup>730</sup> L.W., *MVR*, livre II, §19.

celui du solipsiste non plus. Il n'y a de justification qu'à l'intérieur des jeux de langage, et non pour les jeux de langage. Il est vrai que les réalités descriptibles dans un jeu de langage peuvent nous rapprocher du choix d'un autre, mais elles ne peuvent pas nous forcer ni s'imposer aux autres.

Dans sa quête incessante de justification, le solipsiste, l'artiste, ou le philosophe schopenhauerien, offrent en définitive le même symptôme pathologique que l'homme du sens commun, en recherchant à fonder leur discours sur une raison suffisante, une justification acceptable, à leurs propres yeux sinon aux yeux de tous, témoignant par là même que ses propres propositions ne lui semblent pas aller de soi.<sup>731</sup> Cette insatisfaction et cette instabilité permanente liée à l'effort absurde et vain de traduire conceptuellement le « vaisseau de la vie » ne trouvent un exutoire que dans la création artistique, ou dans la multiplication des exemples concrets qui fourmillent dans les textes de Schopenhauer, et qui sont la véritable chair de sa pensée. « Il est difficile d'imaginer concept plus abstrait que celui de volonté. Comment en serait-il autrement quand il est question de l'être dans son essence la plus générale ? Mais le lecteur, pour comprendre ce concept dans sa plus haute abstraction, doit en même temps reconnaître la volonté dans la répétition minutieuse de ses œuvres : elle est ce chien qui éventre une tortue pour la dévorer vivante, elle est aussi la tortue, elle est le labeur harassant de la taupe, elle est la sueur, le sang, l'interminable tension du désir, les cris et les hurlements. »<sup>732</sup> Schopenhauer accomplit en artiste et en écrivain de grand style ce qui demeure inaccessible pour le philosophe, offrant à ses propres tendances solipsistes la seule forme de vie possible. Après avoir bénéficié des « corrections »<sup>733</sup> de Wittgenstein, l'aptitude à la lecture de Schopenhauer peut ainsi devenir le « symptôme décisif et irréfutable » d'une bonne santé mentale.<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup> L.W., *RP*, §238.

<sup>732</sup> J. FERRARI, *L'art dans Le monde comme volonté et représentation d'Arthur Schopenhauer*, p.83.

<sup>733</sup> Titre d'un roman de Thomas BERNHARD, *Corrections*, dont l'un des personnages est inspiré de la figure de Wittgenstein.

<sup>734</sup> Référence au roman *Oui* de Thomas BERNHARD et aux dernières paroles de son protagoniste.

## CHAPITRE IV

### LES FORMES DE VIE DU PHILOSOPHE

*La véritable découverte est celle qui me permet de cesser de philosopher quand je le veux. – Elle est celle qui apporte la paix à la philosophie, de sorte que celle-ci n'est plus tourmentée par des questions qui la mettent elle-même en question.*

L.W. *RP.*, §133.

La description schopenhauerienne de l'expérience esthétique et intellectuelle de l'artiste, du philosophe et du génie, qui met en valeur son caractère anormal, excessif et monstrueux, s'inscrit résolument à rebours du présupposé de la plupart de toutes les approches occidentales de la folie, lesquelles – depuis Descartes<sup>735</sup> – assimilent folie et irrationalité. Le seul mot de « raison » suffit à provoquer le respect pour la faculté intellectuelle la plus hautement estimée, et la rationalité est généralement synonyme de santé mentale. Michel Foucault a scruté cette tendance jusque dans ses racines à l'aube de l'âge classique, mais on peut aussi la retrouver chez Platon, et même chez les philosophes présocratiques, dans l'opposition des éléments secs et humides, du feu et de l'eau, ou encore selon la puissante évocation de la mythologie grecque, dans la rivalité incessante qui unit Apollon et Dionysos. Cette image de la folie nous tient captive, et nous ne pouvons lui échapper, car – dirait Wittgenstein – elle se trouve dans notre langage qui semble nous la répéter inexorablement.<sup>736</sup> En effet, comme l'a montré L. Sass<sup>737</sup>, les critiques et les révoltes antirationalistes, romantiques, nietzschéennes, surréalistes et post-structuralistes n'ont pas affecté les notions classiques de la folie, mais seulement les jugements de valeurs posés sur elles. Antonin Artaud a fait du langage le nerf de la guerre menée par les surréalistes pour s'affranchir du carcan étroit de la rationalité, mais, en prenant position contre, il ne peut s'affranchir de l'idée que le langage usuel est l'instrument de la raison :

---

<sup>735</sup> C'est en particulier l'opinion de Schopenhauer. Peu après avoir énoncé : « le monde est ma représentation », il rappelle que cette « vérité » de la dépendance subjective du monde vis-à-vis du sujet fait déjà le fond des considérations sceptiques dont procède la philosophie de Descartes ; cf. *MVR*, livre I, p.26. Il est remarquable qu'une même intuition aboutisse chez l'un à l'exaltation des puissances rationnelles et chez l'autre à leur dénigrement.

<sup>736</sup> Paraphrase de *RP*, §115.

<sup>737</sup> L.-A. SASS, *Madness and modernism*, prologue, pp.1-12.

Oui, voici maintenant le seul usage auquel puisse servir désormais le langage, un moyen de folie, d'élimination de la pensée, de rupture, le dédale des déraisons.<sup>738</sup>

Deux catégories d'images non exclusives l'une de l'autre sont communément associées à l'état de déraison. Une catégorie négative ou de représentation par défaut, incluant les images habituelles du vide, du manque, de la décrépitude, de l'aveuglement et de la mort. Une catégorie positive au sens de la représentation par excès, incluant les images de la plénitude, de l'énergie, de la frénésie, de la passion furieuse renversant les limites de la raison. Les fous « mélancoliques » ou neurasthéniques entreraient ainsi dans le premier ensemble, et les fous « furieux » dans le second. En face de ces images communément répandues de la folie, on trouve sagement rangées dans le camp de la rationalité les vertus et les méthodes bienfaitantes de la science et de la technique.

Ces quelques remarques montrent que la philosophie de Schopenhauer a su percevoir et exposer sans détours cette conjonction de la raison et de la science, en décrivant le monde des phénomènes comme le produit de l'action de l'entendement et de la loi de causalité, selon les quatre modalités du *Principe de raison suffisante*. Schopenhauer a décrit dans le premier livre du *Monde comme volonté et représentation* ce qu'il avait sous les yeux, en ayant assisté à l'essor et à l'expansion de la civilisation moderne, industrielle, scientifique et urbaine, cette même civilisation que Wittgenstein regarde un siècle plus tard « sans sympathie »<sup>739</sup>. Dans une version de la préface aux *Remarques philosophiques*, il fait l'observation suivante :

Notre civilisation est marquée par le mot 'progrès'.

Qu'elle progresse n'est pas simplement l'une de ses propriétés : le progrès est sa forme. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à construire une structure de plus en plus compliquée. La clarté elle-même ne fait encore que servir une telle fin, au lieu d'être à soi-même la fin. Pour moi au contraire, la clarté, la transparence, est à elle-même sa propre fin.<sup>740</sup>

La méthode de construction de cette complexité croissante repose sur deux éléments moteurs : d'une part un appétit de connaissance, la loi de causalité ou principe de raison qui consiste à établir systématiquement des corrélations entre les phénomènes, accompagnée d'une soif de généralité grandissante ; et d'autre part un éparpillement des forces lié à une rupture et un abandon des valeurs traditionnelles, notamment éthiques et esthétiques, remplacées par l'exaltation du modèle scientifique. Cette civilisation est à proprement parler pour Wittgenstein une époque de non-culture :

---

<sup>738</sup> A. ARTAUD, « Glossaire », in *La révolution surréaliste*, n°3, avril 1925, p.7.

<sup>739</sup> L.W., *RM*, 1930, p.18.

<sup>740</sup> *Ibid.*

Car, dans une telle époque, justement, les natures authentiques et fortes se détournent du domaine des arts pour se tourner vers d'autres choses, et la valeur de l'individu parvient d'une façon ou d'une autre à l'expression. Non pas cependant comme à l'époque d'une grande culture. La culture est semblable à une grande organisation qui indique sa place à chacun de ses membres, une place où il puisse travailler dans l'esprit du tout et où sa force puisse, de façon légitime, être mesurée à des conséquences heureuses pour le tout. Mais à l'époque de la non-culture les forces s'éparpillent, celle de l'individu s'épuise à cause des forces opposées et des résistances dues aux frottements, et ce n'est pas sur toute la longueur du chemin parcouru qu'elle vient à s'exprimer, mais seulement peut-être dans la chaleur qui se dégage de ces frottements lorsqu'elle les surmonte. [...] Le spectacle qu'offre cette époque n'est pas celui d'une grande culture en devenir, dans laquelle les meilleurs travaillent à une grande fin, la même pour tous, mais bien le spectacle moins imposant d'une foule dont les meilleurs ne poursuivent que des buts privés.<sup>741</sup>

Wittgenstein ajoute un peu plus loin :

Mon but est autre que celui des savants, et la façon dont ma pensée se meut est différente de la leur.<sup>742</sup>

Si l'esprit de la civilisation moderne est façonné par l'esprit scientifique, la critique de Wittgenstein ne cherche pas pour autant à démontrer l'inutilité de la science ou à élever un réquisitoire contre ses effets dévastateurs, mais à poser une distinction claire entre cet esprit et le sien, en tant que philosophe. Depuis Descartes et Kant, cet esprit propre à la science a en effet contaminé la méthode philosophique, et Wittgenstein y décèle les racines du mal qui sous ses formes les plus sophistiquées conduit aux apories du langage de l'expérience privée :

Notre soif de généralité a une autre source importante : nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique. Je veux dire cette méthode qui consiste à réduire l'explication des phénomènes naturels au nombre le plus retreint possible de lois naturelles primitives ; et, en mathématique, à unifier le traitement des différents domaines par généralisation. Les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité. Je tiens à dire ici que notre travail ne peut en aucun cas consister à réduire une chose à une autre ou à expliquer quelque chose. La philosophie *est* vraiment « purement descriptive ». (Pensez à des questions comme « Les *sense data* existent-ils ? », et demandez-vous : Quelle méthode y a-t-il pour déterminer cela ? L'introspection ?)<sup>743</sup>

Wittgenstein avait déjà posé dans le *Tractatus* une distinction nette entre les sciences et la philosophie,<sup>744</sup> mais la proposition *Tr.* 6.53 était plus ambiguë :

La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions des sciences de la nature.

Les positivistes du Cercle de Vienne et certains naturalistes « crus » plus récents y lisent la légitimation d'une philosophie se limitant aux énoncés obtenus par les méthodes de

---

<sup>741</sup> L.W., *RM*, 1930, p.18.

<sup>742</sup> L.W., *RM*, 1930, p.19.

<sup>743</sup> L.W., *CBB*, p.58.

<sup>744</sup> L.W., *Tr.* 4.111.

la science, revendiquant<sup>745</sup> ainsi une filiation wittgensteinienne. Les disciplines scientifiques, de par leur finalité méthodologique, sont nécessairement réductrices. Mais la tentation métaphysique, en se greffant sur cette tendance explicative intrinsèque à la science, accentue encore le risque de commettre des erreurs logiques, en adoptant une « attitude dédaigneuse »<sup>746</sup> vis-à-vis des cas particuliers, et en ne retenant dans le choix de ses expressions que celles qui lui paraîtront les plus satisfaisantes du point de vue scientifique. Le dédain pour le cas particulier provient de l'idée que ce cas est incomplet. Par ailleurs, on peut évoquer, notamment chez les positivistes, une fascination certaine de la science pour l'idée de totalité, de complétude. Or, dans le cas du langage, la recherche de l'élément commun à toutes les applications d'un terme général ne peut qu'entraver la recherche philosophique :

Non seulement cette idée n'a conduit à aucun résultat, mais en plus elle a poussé le philosophe à rejeter comme irrecevables les cas concrets, qui pourtant auraient seuls pu l'aider à comprendre l'usage du terme général.<sup>747</sup>

L'analyse de Wittgenstein se révèle très féconde pour mesurer la portée novatrice de la philosophie de Schopenhauer, en même temps que ses points faibles. Schopenhauer a assigné à la philosophie une vocation très haute, celle d'offrir au monde moderne un miroir « reformant », lui livrant ainsi la clef de son unité perdue. La critique du *Principium individuationis* ou *Principe de raison suffisante*, manifestation de la multiplicité des phénomènes spatio-temporels qui désunit l'unité du monde, le conduit d'abord à l'affirmation de l'intuition esthétique comme condition du dépassement de l'individualisme et du rétablissement d'une harmonie entre l'homme et la vie du Tout. Chez Wittgenstein, cette première voie trouve un écho prolongé dans la nécessité de se soustraire aux conditions extérieures de l'existence, d'atteindre une vision *sub specie aeternitatis*, dans les *Carnets* et le *Tractatus*. Toutefois, le caractère contingent et transitoire de la contemplation esthétique est inférieur en qualité à la contemplation philosophique, telle que la définit Schopenhauer. De plus, si le projet philosophique schopenhauerien est descriptif dans sa méthode, il vise encore à livrer une explication, par la révélation de ce qui est voilé : la volonté. Or, on l'a constaté au chapitre précédent, l'instrument de cette révélation, le langage, est au service de la généralité conceptuelle. Le conflit irréductible de la méthode descriptive et de la tentation réductrice portée par la généralisation est la pierre d'achoppement de sa démarche philosophique, d'après le diagnostic de Wittgenstein. Néanmoins, c'est en suivant le mouvement de l'analyse

---

<sup>745</sup> Cf. P.S. CHURCHLAND, in *Neurophilosophy. Toward a unified science of mind brain*, M.I.T. press, 1986.

<sup>746</sup> L.W., *CBB*, p.58.

<sup>747</sup> L.W., *CBB*, p.60.

schopenhauerienne que, précisément, les intuitions de son héritier viennent au jour. La description du monde comme représentation par Schopenhauer, monde gouverné par le *Principe de raison suffisante*, offre à Wittgenstein une excellente description de la forme de vie de la modernité. Quant à la deuxième description schopenhauerienne du monde comme représentation, sous l'emprise de la *Stimmung* esthétique et de l'intellect génial objectif, elle n'apparaît en fin de compte à ses lecteurs viennois avertis que comme le cas particulier, extrême, ou encore l'exception à la règle commune :

L'histoire du monde n'est une histoire du génie et de ses œuvres que dans ses extrémités, pour ne pas dire dans ses excroissances ; pour l'essentiel, c'est une histoire de l'homme moyen.<sup>748</sup>

Or, comme on vient de le mentionner, c'est le cas particulier qui aide à comprendre le cas général. La figure du génie schopenhauerien ou de la folie aide à comprendre l'esprit de l'homme moderne moyen, contre lequel elle se pose en réaction, tout en demeurant prisonnière de ses règles et de ses manières de vivre. Car c'est en reculant aux limites de la représentation, mais en demeurant néanmoins à l'horizon d'un monde flottant, fragmentaire et décousu que le principe de la subjectivité égocentrique et individualiste peut s'affirmer. Chez Musil, ainsi, s'oppose à cette forme de vie périphérique et sans qualités de l'homme moyen un souci de recentrement lié à la possibilité de vivre pour le moi. Le solipsisme de l'artiste, du génie, du philosophe, peut donc être reconnu par Wittgenstein comme la forme extrême de la tentation moderne commune. Ainsi, grâce à Schopenhauer, il accède à la reconnaissance du lien entre la forme de représentation du sujet et de l'objet – dont le principe de raison est la source – et une « forme de vie », celle de la modernité. De la prise de conscience de ce lien naît la dynamique qui va permettre à sa quête philosophique de s'épanouir en passant de l'analyse de la forme générale de la représentation dans le *Tractatus*, à la recherche de la vision synoptique qui la domine à partir de 1929. Le projet philosophique de Wittgenstein s'impose désormais comme la réalisation concrète d'un style de pensée dirigé comme une polémique contre l'esprit scientifique de l'époque. Wittgenstein oppose au modèle d'explication causal dominant dans les sciences le modèle plus flexible de la description grammaticale, ultime thérapie offerte à la forme de vie de la modernité :

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. La différence est ici aussi tranchée que celle qui, par exemple, nous a fait passer du mode de penser alchimique au mode de penser chimique. – C'est le nouveau mode de pensée qu'il est si difficile d'établir.

---

<sup>748</sup> R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, tr. Jaccottet, éd. Cometti, coll. « Don des langues », Seuil, Paris 2004, vol. II, p.483.



Une fois le nouveau mode de pensée établi, les anciens problèmes disparaissent ; mieux, il devient difficile de les ressaisir. Car ils ont leur siège dans le mode d'expression. Et si l'on change celui-ci par un nouveau, alors les anciens problèmes tombent avec l'ancien vêtement.<sup>749</sup>

L'intention de Wittgenstein d'amener ses lecteurs à modifier radicalement leur conception fondamentale de la pensée éclaire également la fonction particulière de sa manière d'écrire fragmentaire et non systématique ; elle doit entraîner et exercer le lecteur dans un style de pensée au lieu de lui présenter une doctrine savamment élaborée. Ainsi, la moindre de ses « Remarques » contient la totalité de sa philosophie, vu qu'elle est pénétrée de cette nouvelle conception. On retrouve ici l'influence de Schopenhauer, cette fois par l'entremise directe de sa théorie de la musique, sur cette conception de la philosophie dominée par le paradigme esthétique. Mais la réaction de Wittgenstein au donné factuel et entrelacé – que l'on ne peut ni déduire ni expliquer – des « jeux de langage » et des « formes de vie » les plus fondamentaux, sur lesquels, selon lui, reposent toute notre action et notre pensée, ne s'éclairera qu'en replaçant ses dernières réflexions sur la croyance, le savoir et la certitude,<sup>750</sup> dans la perspective du premier texte de Schopenhauer, *De la quadruple racine du Principe de raison suffisante*.

### **A) Monologue intérieur et forme de vie de la modernité**

Le fait de chercher à comprendre le terrain sur lequel s'est développé la tentation du langage privé et du solipsisme a entraîné Wittgenstein assez loin, aux limites de la compréhension. Or, par cet éloignement, Wittgenstein s'est trouvé paradoxalement reconduit au cœur de ce qui lui était le plus proche :

Pour atteindre à la profondeur, il n'est pas nécessaire de voyager loin ; et même il n'est pas nécessaire de quitter son environnement le plus proche et le plus habituel.<sup>751</sup>

Le solipsisme, cet état d'esprit si particulier, que nous avons comparé précédemment au vécu schizophrénique selon une approche phénoménologique et linguistique, suppose pour être compris que l'on maîtrise un ensemble de règles et de comportements. « C'est tout un savoir tacite fondé sur un apprentissage que mobilise le comprendre : comprendre repose sur une maîtrise de techniques et de jeux de langages inscrits dans notre forme de vie qui leur imprime sa marque et fonde leur unité, ou plutôt leur « air de famille ». [...] Et ceci nous

---

<sup>749</sup> L.W., *RM*, 1946, p.65.

<sup>750</sup> Cf. L.W., *C*.

<sup>751</sup> L.W., *RM*, 1946, p.67.

renvoie en dernière instance à la forme de vie ou à la culture comme contexte le plus global qui donne sens à tout ce qui y est contenu : derrière chaque mot, il y a un genre de vie qui le remplit de sens. La *Kultur* est un organisme, une totalité biologique. »<sup>752</sup> En un sens, c'est en appréhendant le vécu solipsiste que Wittgenstein a compris ce que voulait dire « comprendre ». La maîtrise de sa propre forme de vie – car Wittgenstein appartient à cette civilisation de la modernité – lui a donné la compétence qui manquait à Schopenhauer.

Ce dernier, par son éducation si particulière, ses goûts, sa culture et son mode de vie, n'est pas un homme moderne en dépit de la modernité de ses théories. Il est et demeure un philosophe inactuel<sup>753</sup>, qui se situe non seulement contre, mais totalement en dehors du mouvement intellectuel et des forces vives qui entraînent ses contemporains.<sup>754</sup> Son esprit est en avance sur son temps et fait de lui un précurseur, mais il se refuse résolument à entrer dans le jeu du combat de l'existence pour tenter de gagner une partie que les circonstances particulières de sa vie familiale lui ont permis d'esquiver. Par ailleurs, la célébrité tardive et passagère de son œuvre dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est due essentiellement aux aspects les plus périssables de sa doctrine, à la faveur de la mode du pessimisme fin de siècle. Mais il fut toujours plongé par ses préoccupations dans la modernité naissante, cette culture qui trouve son apogée dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il importe aujourd'hui, comme le souligne Clément Rosset, de se défaire des analyses modernes et trop entendues de l'absurde et de la contingence de l'existence pour retrouver tout ce qu'il y a de surprenant dans cette pensée, qui risquerait sinon de passer pour un lieu commun. Il convient de lire Schopenhauer avec Wittgenstein sans l'affadir, sans en estomper les contours, sans faire de lui le premier et donc forcément le moins abouti d'une « lignée » de penseurs, autrement dit sans projeter immédiatement sur sa pensée la philosophie nietzschéenne ou la psychanalyse freudienne. C'est à cette condition que l'on peut réellement donner sa chance à une réception profonde et féconde de son intuition maîtresse, qui sonne le glas du rationalisme et de sa puissance d'explication par la causalité, en limitant son champ d'action à la surface des choses.

---

<sup>752</sup> C. CHAUVIRÉ, « Wittgenstein ou la modernité du regard », in *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 1996, p.17s.

<sup>753</sup> Au sens où F. NIETZSCHE emploie ce terme dans *Schopenhauer éducateur, Considérations inactuelles, III*, in *Œuvres*, t.1., coll. Bouquins, tr. H. Albert révisée par J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, p.287-355.

<sup>754</sup> C. ROSSET, *Écrits sur Schopenhauer*, p.76.

1) Le monde tel que l'a trouvé Ludwig Wittgenstein<sup>755</sup>

La question des influences qui existent entre la société moderne et le solipsisme ou quasi-solipsisme épistémologique et pratique n'est pas nouvelle, mais elle n'est pas non plus tranchée. La schizophrénie elle-même a déjà été nommée, en un certain sens, la maladie de la civilisation moderne.<sup>756</sup> Non seulement il existe de nombreuses recherches empiriques pleinement significatives traitant de cette relation, mais de nombreux problèmes philosophiques y sont liés, incluant toutes les difficultés inhérentes à la tentative de mettre en rapport différents niveaux de réalité (réalité sociale, culturelle, psychologique), ou encore les phénomènes socio-économiques et psycho-culturels, et enfin tous les dilemmes classiquement associés à l'énoncé du *mind-body* problème, qui émerge peu à peu tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, avant de considérer ce dernier en lien avec la réception de Schopenhauer par Wittgenstein, il est nécessaire d'écarter certains préjugés ou hypothèses communément répandues, et d'abord celle selon laquelle le choix d'un modèle d'explication en rendrait un autre caduque. L'objectif présent n'est pas de rechercher des raisons, mais d'apporter des éléments en faveur de notre thèse, selon laquelle la philosophie de Schopenhauer et sa description du *Monde comme volonté et représentation* ont fourni à Wittgenstein la description et l'analyse la plus percutante de la civilisation moderne, lui donnant par là même l'occasion d'une prise de conscience qu'il exprimera bientôt au moyen du concept de « forme de vie. » Mais il n'est pas de notre ressort d'expliquer la nature de la relation entre le solipsisme et la modernité. La tendance intellectuelle récurrente dans la philosophie des derniers siècles à l'introspection, à la généralité et à l'abstraction demeure un phénomène plutôt obscur quant à ses origines, sur lequel on admettra, comme dans le cas de la schizophrénie après plus d'un siècle de recherches, que le mieux est de « savoir ne pas trancher, savoir humblement qu'au fond, on ne sait pas grand-chose ». <sup>757</sup>

T.S. Eliot a diagnostiqué la condition moderne comme une « dissociation de la sensibilité », une faille creusée entre la pensée et l'émotion, l'intellect et la sensation, et une incapacité globale à atteindre « l'unification de la sensibilité »<sup>758</sup>. Ceci est très proche du diagnostic posé par Kraepelin à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il rassemble plusieurs syndromes

---

<sup>755</sup> Cf. L.W., *Tr* 5.631.

<sup>756</sup> L.-A. SASS, *Madness and modernism*, p.351; cf. aussi A. RIOUX, « Défi et découverte: le siècle de la schizophrénie et de la psychanalyse », in *Bulletin vers la santé mentale*, no. 38, été 2011, p.4-7.

<sup>757</sup> B. GRANGER & J. NAUDIN, *La schizophrénie*, p.18.

<sup>758</sup> T.S. ELIOT, "The metaphysical poets", cite par L.-A. SASS, in *Madness and modernism*, p.357 et p.535-536, note 2.

de perturbations mentales en un seul, à savoir la catatonie, la démence paranoïde et l'hébéphrénie, et qualifie le tout de « démence précoce » (*Dementia praecox*).<sup>759</sup> Il subsume alors les différents traits de ces affections dans la définition désormais classique : « perte d'unité intérieure de l'intellect, de l'émotion et de la volition, en elles-mêmes et les unes par rapport aux autres », ou « perturbations de la solution de continuité » entre les couches idéelles et émotionnelles de la psyché.<sup>760</sup> Il y a ici plus que des affinités entre les déclarations d'Elliott et les définitions de Kraepelin. Est-ce que ce type de démence pourrait, en un certain sens, être une maladie de formes avancées de civilisations, d'organisations culturelles, voire « le prix à payer pour la civilisation »<sup>761</sup>, comme cela a parfois été suggéré au XIX<sup>e</sup> siècle ? Des personnalités schizoïdes et schizophrènes de premier plan, telles que C.-D. Friedrich, Nietzsche, De Chirico, Artaud (pour ne citer que ceux rencontrés précédemment), ont-elles eu une influence déterminante sur des aspects centraux de la culture moderne ? Ou inversement, est-il alors correct d'affirmer que la culture moderne crée les conditions de genèse et de développement de la schizophrénie, ou tout au moins des formes d'introspection et d'hyper-réflexivité solipsistes exposées au chapitre précédent ? Ou enfin, toutes ces manifestations solipsistes de la psyché, de l'art et de la philosophie sont-elles les conséquences et le reflet des conditions économiques ou politiques soutenant l'ordre économique-social, au niveau de ce que l'on peut appeler la modernité ?

Un premier pas consiste à enquêter sur un fait : celui de la prédominance ou non de la schizophrénie ou des symptômes schizoïdes/solipsistes dans la culture moderne. On se reportera ici à l'étude très exhaustive de L. Sass, à laquelle on ne peut que faire brièvement allusion.<sup>762</sup> On en retiendra la conclusion suivante : il semble que la schizophrénie soit rare

---

<sup>759</sup> B. GRANGER & J. NAUDIN, *op. cit.*, p.16.

<sup>760</sup> Cité par L.-A. SASS, in *Madness and modernism*, p.357.

<sup>761</sup> E. JARVIS, *American Journal of Insanity*, 1851-1852, cité par L.-A. SASS, in *Madness and modernism*, p.536, note 4.

<sup>762</sup> L.-A. SASS présente deux relevés empiriques, respectivement selon la dimension synchronique et diachronique, ces questions ayant fait l'objet de programmes de recherche internationaux depuis les années 80 : *The International Pilot Study of Schizophrenia* and *the Determinants of Outcome Study*, les deux enquêtes ayant été sponsorisées par the World Health Organization (WHO) = OMS. L'étude synchronique porte sur les individus psychotiques admis en hôpitaux psychiatriques dans près de neuf villes disséminées dans le monde entier, et offrant des symptômes de type schizophréniques de premier rang. Néanmoins, ce programme ponctuel ne permettait pas de suivre les commencements et le développement de la maladie, et la période d'étude était limitée à deux ans. Or, l'évolution de la maladie au cours du temps est précisément l'un des critères importants pour distinguer la schizophrénie des manifestations psychotiques passagères, selon les définitions de Kraepelin ou encore celles plus récentes de l'*American Psychiatric Association*. Cette première étude n'était donc pas vraiment concluante. En revanche, les rapports des anthropologistes travaillant auprès des cultures dites primitives durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et donc avant que la civilisation occidentale n'ait pu les influencer, constatent que les maladies mentales de type schizoïdes sont assez peu répandues. On trouvera les

dans la plupart des cultures pré-industrielles et non urbanisées, tandis que se manifeste une prédominance d'autres formes de maladies mentales, telles que l'hystérie passagère ou les bouffées délirantes, marquées par l'excitabilité, l'hyper-labilité et l'emprise d'émotions intenses. On ne trouve dans ces civilisations qui précèdent la modernité nulle trace de dissociation de la personnalité ou de la construction de délires sophistiqués. Sass rapporte également les résultats d'enquêtes diachroniques plus significatives. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, de nombreux auteurs ont commencé à proposer des descriptions systématiques des formes connues de maladies mentales, mais en dépit de l'originalité frappante des symptômes de la schizophrénie, aucun d'entre eux ne se trouve mentionné dans ces premiers travaux.<sup>763</sup>

On a vu que l'ensemble de ces symptômes ne furent d'ailleurs rassemblés sous une seule rubrique « *Dementia praecox* », qu'en 1896 par Kraepelin. En revanche, la première description clinique est donnée par Philippe Pinel en 1800<sup>764</sup> et John Haslam en 1809<sup>765</sup>. Le jeune garçon dont les troubles sont décrits par Haslam présente notamment la particularité de ne s'exprimer qu'à la troisième personne du singulier. De son côté, en cette même année 1809, C.-D. Friedrich expose *Le Moine au bord de la mer*, et dix ans plus tard, Schopenhauer publie le *Monde comme volonté et représentation*. En 1832, le premier personnage<sup>766</sup> manifestant des traits schizoïdes fait son apparition en littérature, sous la plume de Balzac dans la *Comédie humaine: Louis Lambert*. Aussi peu connu que son antagoniste Eugène de Rastignac est célèbre dans cette peinture de la société et des mœurs de son temps, il forme pourtant avec lui un tandem particulièrement pertinent pour incarner la double vision schopenhauerienne de l'homme moderne : celle de l'ambitieux livrant son intelligence au service des affaires du monde et de son ascension personnelle, et celle de l'intellectuel génial fuyant la société à laquelle il n'est d'aucune utilité, pour mourir à vingt-huit ans au terme de

---

conclusions de ces enquêtes, y compris celles menées en 1828, 1928 et 1939 dans L.-A. SASS, *Madness and modernism*, p.362-363.

<sup>763</sup> L.-A. SASS, *Madness and modernism*, p.365 note 50.

<sup>764</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 1ère édition: Paris, Richard, Caille & Ravier, 1800 (an IX) ; réédité en 2006 avec une introduction de Serge Nicolas, aux éditions l'Harmattan.

<sup>765</sup> J. HASLAM, *Observations on Madness and Melancholy*, London, G. Hayden, 1809, cité par George E. VAILLANT, in "John Haslam on Early Infantile Autism", *American Journal of Psychiatry*, oct. 1962, p.376: "Thus, Haslam described "splitting" of affect a century before Bleuler. Finally, Haslam completes his description of the child's autistic behavior by remarking that, the patient never used the first person singular but was "always speaking of himself in the 3rd person."

<sup>766</sup> Il faut relever aussi dans les mêmes années, vers 1835, la nouvelle de G. BÜCHNER, *Lenz*, consacrée à un épisode de la vie de Jakob Lenz (1751-1792), disciple de Kant et ami de jeunesse de Goethe, qui fut recueilli à sa demande par le pasteur Jean-Frédéric Oberlin pour tenter de guérir de ses troubles psychiques et ses tendances suicidaires. Cf. M. BURKERT, *Georg Büchner: Die Schizophrenie der Figur Lenz*, GRIN Verlag, 2012 ; le cas de Jakob Lenz est également exemplaire de celui des intellectuels de génie conduits à « désespérer de la vérité » dans le sillage de la révolution kantienne, et à rapprocher de celui de Kleist, selon l'analyse de NIETZSCHE dans *Schopenhauer éducateur*, op. cit., p. 300.

plusieurs mois d'une existence catatonique en apparence végétative, et néanmoins consumée de l'intérieur par l'activité de sa pensée. L'étude philosophique intitulée *Louis Lambert* est d'une lecture certes plus fastidieuse que *Le père Goriot*, car le style même de Balzac est au service de sa description. Peu d'action dans ce roman, sinon des événements mentaux perçus à travers ce que le narrateur veut décrire de la vie intérieure de son héros, perdu dans ses pensées. Le moment clef du récit marque l'achèvement du compte-rendu de la jeunesse de Louis Lambert, et décide de son avenir si bref. Ce moment correspond à la situation de Rastignac à la fin du *Père Goriot*. Dans les deux cas se trouve relaté le dénouement de la rencontre d'un jeune homme avec « Le Monde », incarné chez Balzac par la cité parisienne :

Rastignac, resté seul, fit quelques pas vers le haut du cimetière et vit Paris tortueusement couché le long des deux rives de la Seine où commençaient à briller les lumières. Ses yeux s'attachèrent presque avidement entre la colonne de la place Vendôme et le dôme des Invalides, là où vivait ce beau monde dans lequel il avait voulu pénétrer. Il lança sur cette ruche bourdonnante un regard qui semblait par avance en pomper le miel, et dit ces mots grandioses : « A nous deux maintenant ! » Et pour premier acte du défi qu'il portait à la Société, Rastignac alla dîner chez madame de Nucingen.<sup>767</sup>

En ces quelques lignes saisissantes de concision, Balzac offre la plus belle illustration d'une expression parfaite de la volonté de l'espèce, au sens de Schopenhauer, en la personne de ce jeune homme dont l'apprentissage mondain s'achève par une parole de conquérant et la réalisation d'un acte en apparence insignifiant et pourtant sordide. En retournant près de la femme qu'il a séduite et qui est désormais celle d'un autre, il croit rechercher encore son propre plaisir, ou son propre intérêt, mais il est inconsciemment guidé par d'autres considérations, d'autres motifs plus impérieux qui lui échappent, ceux de la volonté de l'espèce qui le transcende. Rastignac est l'incarnation du vouloir-vivre, alors que Lambert est celle du vouloir-connaître qui provoque la destruction du précédent. Dans ce dernier cas, Balzac emploie vingt-deux pages de narration épistolaire, pour exposer les raisons de la fuite du jeune philosophe devant le spectacle de la capitale, suivie de son introversion, dont la conséquence ultime sera l'impossibilité de se marier, de se livrer aux travaux scientifiques et philosophiques pour lesquels pourtant il se sentait disposé, et le détachement progressif de tous les liens émotionnels et organiques qui le maintiennent à l'existence. La clef de cette curieuse étude balzacienne est livrée par un mot. Lambert, dans les brèves années de sa vie, ne s'était jamais intéressé qu'à une seule chose, ses propres pensées. Il cherchait à disséquer leur substance, et se servait du mot volonté pour nommer le milieu où selon lui la pensée faisait

---

<sup>767</sup> H. de BALZAC, *Le Père Goriot, La comédie humaine*, t.VII, éd. Walter Beckers, Antwerp, 1972, p. 256.

ses évolutions.<sup>768</sup> Suivant une inspiration très schopenhauerienne – probablement à son insu<sup>769</sup> – Balzac écrit :

Le mot de pensée, pour lui le produit quintessentiel de la volonté, désignait aussi le milieu où naissaient les idées, auxquelles elle sert de substance. L'idée, nom commun à toutes les créations du cerveau, constituait l'acte par lequel l'homme use de la Pensée.<sup>770</sup>

Lambert, sous la plume de Balzac, use et abuse des concepts généraux, mais il faut souligner qu'il est bien de ceux qui, exactement à la même époque, font désormais passer la volonté avant la pensée.<sup>771</sup> « Pour penser, il faut vouloir », disait-il. Comment mieux résumer toute la philosophie de Schopenhauer ?

On a évoqué dans le chapitre II l'apparition de l'intellect ou du cerveau comme produit de la volonté et qui lui est subordonné, dont elle s'est dotée pour parvenir à s'orienter dans le monde et se conserver de la meilleure façon possible. On a vu ensuite, dans le chapitre III, comment l'expérience de la contemplation esthétique semblait offrir, de façon provisoire, un refuge où l'intellect pouvait se maintenir hors d'atteinte de la volonté. Le cas particulier de l'expérience du sublime semblait toutefois présenter quelques difficultés, dans la mesure où un effort était nécessaire pour se maintenir dans cet état, effort dont on peut se demander en quoi il consiste s'il n'est pas le fruit de la volonté. Il semble bien que l'on soit en mesure maintenant de reconnaître dans cette contemplation sublime et détachée le plus haut degré d'objectivation de la volonté, dans sa quête incessante pour parvenir à une connaissance de plus en plus claire d'elle-même. C'est dans son essai *De la volonté dans la nature* que Schopenhauer s'est montré le plus explicite sur ce point. De même que l'estomac est l'objectivation de la volonté de digérer, l'œil de la volonté de voir, le cerveau est l'objectivation de la volonté de connaître :

Je pose donc en premier *la volonté, comme chose en soi*, absolument originelle ; ensuite son phénomène, son objectivation, le corps ; en troisième lieu la connaissance, comme simple fonction d'une partie de ce corps. Cette partie elle-même est l'objectivation du Vouloir-connaître<sup>772</sup> (qui devient représentation), la volonté ayant besoin de la connaissance pour parvenir à ses fins.<sup>773</sup>

---

<sup>768</sup> H. de BALZAC, *Louis Lambert*, p.82.

<sup>769</sup> Balzac cherche en fait dans ce roman à présenter les théories de Swedenborg (1688-1772), scientifique et philosophe suédois.

<sup>770</sup> H. de BALZAC, *Louis Lambert*, p.83.

<sup>771</sup> *Ibid.*

<sup>772</sup> Cette expression traduit l'allemand : *Erkennenwollen*.

<sup>773</sup> A.S., *VN*, p.77 ; pour démontrer que la connaissance humaine est un produit de son corps, Schopenhauer fait appel également à l'autorité de Cabanis, dans *Les rapports du physique et du moral de l'homme*, qu'il a lus attentivement. Cf. *VN*, p.77, note 1. On trouvera déjà dans cet ouvrage des comparaisons entre les fonctions de digestion et les fonctions cérébrales. On verra un peu plus loin que Wittgenstein utilise aussi ces images.

L'ensemble des êtres est tendu vers la connaissance, tendance qui se manifeste en l'homme « par le besoin qui nous est propre d'achever notre connaissance »<sup>774</sup>. La volonté stimule ainsi la pensée pour parvenir à ses fins.<sup>775</sup> Au sujet de l'association des idées, Schopenhauer écrit dans les *Suppléments* :

Ce qui la met en mouvement elle-même, c'est en dernière instance et dans le secret de notre être la volonté qui pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître le principe et les conséquences ; car il est de l'intérêt de la volonté que la pensée s'exerce le plus possible, afin de nous orienter d'avance pour tous les cas qui pourront se présenter.<sup>776</sup>

Mais comme Schopenhauer le suggérait au livre III du *Monde comme volonté et représentation*, ce que l'on entrevoyait dans l'expérience du sublime – à l'apogée de cette tendance irrépressible à la représentation – semble finalement se retourner contre la volonté, puisqu'elle aboutit avec la figure du génie à sa propre annihilation, dès que l'intellect cherche à surprendre les secrets de sa propre nature. Le cas de Louis Lambert est exemplaire, et Balzac, tout en louant les facultés supérieures de son héros, compare les efforts et les progrès de son autoréflexivité à ceux d'un médecin qui étudierait le développement de sa propre maladie.<sup>777</sup> Le roman s'achève sur la description des symptômes de ce mal qui le ronge, et que les aliénistes du siècle précédent auraient résumé comme un cas exceptionnel de mélancolie.<sup>778</sup>

Lambert n'est pas un cas isolé. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, la société européenne perçoit avec angoisse un accroissement de la fréquence des maladies mentales. L'historien de la médecine Edward Hare<sup>779</sup> démontre que cette augmentation consiste dans une large mesure en l'internement de patients atteints de « schizophrénie », à savoir manifestant un tableau clinique comprenant le désengagement de la société, des modes de pensée particulièrement abstraits, et une préoccupation insistante pour des significations cachées. En même temps, le nombre de patients atteints de formes moins étranges de psychoses passagères décline. Encore une fois, ce bref survol historique ne constitue pas une démonstration en faveur d'une explication causale : il se propose de mettre en rapport certains éléments, suggérant des connexions ou plutôt des concomitances entre le bouleversement lié au passage de modes de

---

<sup>774</sup> A.S., *QR*, A, p.121.

<sup>775</sup> Cf. l'étude de J.-C. Banvoy, in J.-C. BANVOY, C. BOURIAU et B. ANDRIEU (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient, Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, pp.23-27, pour un développement sur cette notion de « volonté de connaître ».

<sup>776</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.821.

<sup>777</sup> H. de BALZAC, *Louis Lambert*, p.121.

<sup>778</sup> H. de BALZAC, *op. cit.*, p.203.

<sup>779</sup> Cité par L.-A. SASS, in *Madness and modernism*, p.366 et p.540, note 2.



vie communautaires, ruraux, traditionnels, à l'organisation de la société moderne industrielle (transition qui fut comparée pour sa portée et sa profondeur à celle qui conduisit de la civilisation des chasseurs cueilleurs à celle des sociétés agraires sédentaires) et la naissance de l'*épistémè* moderne, identifiée entre autres par Michel Foucault<sup>780</sup> à la révolution kantienne au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut tenter cependant d'interpréter ces concomitances, et il existe plusieurs hypothèses possibles. On se propose d'en examiner brièvement trois, nullement exclusives l'une de l'autre.

La première hypothèse est sans doute la moins plausible, mais elle s'impose naturellement dans le cadre de cette étude : la modernité serait le fait de quelques-uns. On peut la poser sous la forme d'une question : Kant serait-il le responsable de la culture moderne ? On peut reformuler bien sûr cette même question avec Schopenhauer, et ceci nous ramène à interroger encore le concept même d'influence ou d'héritage, contenu dans le titre de ce travail. Est-ce que l'idéalisme post-kantien, le solipsisme de Fichte, le quasi-solipsisme de Schopenhauer, ou encore des personnalités de type schizo-phrènes ont provoqué ou même simplement précipité le passage vers la civilisation moderne ? D'un côté, une telle théorie semble absurde : comment un individu en une telle situation de faiblesse – ou tout au moins de repli du monde – et une maladie affectant seulement un pourcent de la population pourraient avoir un effet significatif sur les habitudes et la sensibilité de la société dans son ensemble ? D'un autre côté, Karl Jaspers a noté que le nombre de schizo-phrènes dont l'impact culturel sur la société européenne occidentale depuis 1800 avait été profond, était remarquable.<sup>781</sup> Or, comme le relevait Michel Foucault :

Peut-être ignore-t-on encore tout de la manière dont les idées peuvent agir sur les idées.<sup>782</sup>

Jaspers a précisé également qu'il n'avait pu trouver aucune personne d'importance présentant les mêmes symptômes avant 1800. Quant aux personnes schizo-phrènes, il suffit de citer Hölderlin, Nerval, Nijinski, Artaud, Strindberg, etc., auxquels on peut ajouter des personnes présentant des symptômes de type schizoïdes comme Friedrich, Baudelaire, Nietzsche, van Gogh, Munch, Kafka, de Chirico, Dali, Beckett et bien entendu Wittgenstein. Bien d'autres encore pourraient rejoindre ce cortège, au vu duquel l'hypothèse formulée semble déjà moins fantaisiste. Le théâtre d'avant-garde au début du XX<sup>ème</sup> siècle est dominé par quelques

---

<sup>780</sup> M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, collection Tel, Gallimard, 1966, préface, p.13, puis deuxième partie, ch. VII, p.229ss.

<sup>781</sup> K. JASPERS, *Psychopathologie générale*, ch. IX, p.503s.

<sup>782</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.14.

individus dont certains présentent des cas éminents de schizophrénie : Strindberg, Jarry et Artaud. De nombreuses tendances esthétiques comme le sentiment de l'absurde, la révolte, l'explosion de l'*ego*, le rejet de toute narrativité et du réalisme, relèvent d'une logique intrinsèque propre et ne peuvent se réduire au simple réflexe d'un tempérament ou d'une affection mentale. Il serait vain de vouloir séparer ces attitudes esthétiques, théâtrales et littéraires de l'être même et du mode de vie de leur auteur, qu'elles reflètent à l'évidence. Qui peut dire alors jusqu'à quel point la schizophrénie de tels artistes a inspiré ou au moins renforcé le mouvement d'introversio omniprésente de la culture moderne ? Mais cela implique quand même un terrain d'accueil assez favorable à une telle influence, faute de quoi des individus isolés seraient peu entendus et peu suivis. Cela présuppose donc une culture déjà éveillée à tout ce qui est singulier, intime et énigmatique.

La deuxième hypothèse, selon laquelle la culture moderne aurait favorisé l'émergence de la schizophrénie, est assez couramment répandue. Elle a été formulée selon différentes expressions qui n'accordent pas toutes la même importance aux facteurs socio-culturels. Dans *Madness and Modernism*, Sass semble y souscrire, en s'appuyant sur la comparaison suivante : de même que le développement de certains symptômes morbides de type réflexifs, requérant entre autres la capacité de penser au sujet de la pensée, nécessitent que l'individu soit arrivé au stade où se produit le développement cognitif des opérations formelles (à l'adolescence), de même à l'échelle de la culture et de la société, les modes de pensée et de croyance caractéristiques de la société moderne occidentale constituent des prérequis pour le développement de la réflexivité et du détachement caractéristique des conditions schizoïdes et schizophrènes, et de toute forme de représentation solipsiste ou quasi-solipsiste. Un certain type de vulnérabilité biologique peut s'avérer nécessaire pour le développement de quelques formes de schizophrénie, mais la culture est un autre facteur, influençant précisément la forme et non seulement le contenu de la maladie. On peut soulever immédiatement la question des aspects spécifiques de la culture moderne pertinents dans cette perspective.

En premier lieu, Sass relève l'accentuation sur le désengagement de la société et la conscience de soi qui fut encouragée par les idées des philosophes comme Descartes, Locke, et Kant, et dont l'influence sur les siècles suivants fut si importante, et culmina dans certains aspects du modernisme.

En deuxième lieu, le détournement de l'intérêt de l'homme moderne de tout ce qui est extérieur à lui au profit de ce qui lui est intime et intérieur, et son exigence de soumettre à la critique tout ce qui était vécu auparavant de façon habituelle sans y prendre garde,

correspondent à une complexification du rapport de l'intelligence au monde. Ce deuxième aspect paraît très convaincant. Thomas d'Aquin avait déjà souligné *quod primo cadit in intellectu ens*.<sup>783</sup> L'intelligibilité des étants naturels et du monde extérieur est première, et plus tard seulement, l'attention de l'intellect se retourne sur lui-même et s'applique à l'examen de ses propres processus à l'œuvre dans toutes nos représentations.

Enfin, en troisième lieu, certains courants, associés au romantisme et à ses descendants, ont glorifié le Moi en suggérant que l'accomplissement de chaque être humain consistait à découvrir sa propre unicité et à reconnaître le rôle central de sa propre subjectivité. La culture européenne des trois derniers siècles semble ainsi avoir été dominée par l'individualisme et le subjectivisme, le rationalisme et le relativisme, et un nouveau type de caractère est venu dominer le XX<sup>e</sup> siècle: « l'homme psychologique », descendant direct de Louis Lambert à la conquête de sa vie intérieure, embrassant l'idéal de son salut par l'auto-contemplation et le travail sur lui-même qui le conduit paradoxalement à se détacher peu à peu de l'existence, de tout ce qui fait la vie même.

Hermann Bahr, critique littéraire et porte-parole de la *Jung Wien*, a commenté avec attention dans ses essais l'évolution de la littérature à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans son texte souvent cité, *Die neue Psychologie* (1890), il promeut une méthode pour l'objectivation des états d'âme intérieurs. Il s'agit d'une méthode pour montrer les événements dans les âmes, et non pour les relater.<sup>784</sup> L'ancienne psychologie, trop préoccupée par la question de savoir quelle expression le conscient formule pour ces phénomènes, et quelle expression la mémoire en garde<sup>785</sup>, aurait accouplé les phénomènes de la vie de l'âme avec la conscience. La nouvelle psychologie devrait enregistrer les phénomènes là où ils ne sont pas encore soumis à l'auto-observation et à l'auto-proclamation, ces phénomènes agissant sur les nerfs et les sens avant qu'ils ne soient parvenus à la conscience dans leur état brut et non travaillé.<sup>786</sup> À la vérité, reconnaît Bahr, seul le psychologue aguerri dans la recherche neurologique pourrait faire cela sur lui-même, mais alors son expertise ne révélerait pas le monde, seulement les mouvements d'une « élite clairvoyante ». De même, le psychologue privilégié serait lié à la forme du moi, qui ne serait donc pas assez représentative, pour saisir l'humanité dans toutes ses formes. A son exemple, l'artiste selon le naturalisme doit devenir impersonnel, ou mieux encore disparaître :

---

<sup>783</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I<sup>a</sup>, q.11, a.2, ad 4.

<sup>784</sup> H. BAHR, "Die neue Psychologie", in *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften 1887-1904*, hg. Von Gotthart Wunberg, Stuttgart etc., 1968, p.53-64.

<sup>785</sup> *Ibid.*

<sup>786</sup> *Ibid.*

Il y a une chose à laquelle nous ne renoncerons sous aucune condition, l'impersonnalité du chef d'œuvre, dans lequel, derrière lequel, à travers lequel l'artiste doit complètement disparaître. Nous ne pouvons renoncer à cette présupposition ; sinon il n'y a pas d'effet sur nous. L'art n'a pas d'autre puissance que celle obtenue par l'apparence d'un rapport immédiat entre nous et les choses, rapport qui ne doit jamais être perturbé par une intrusion de l'artiste. Nous voulons l'objet même, avec l'irrésistible puissance de la réalité brute.<sup>787</sup>

Il est assez fascinant de constater à quel point Bahr – hissé sur les épaules du naturaliste – formule en 1890 un nouvel impératif artistique qui rejoint pour l'essentiel les exigences de Schopenhauer sur la perception objective des idées dans la contemplation esthétique. Chez Bahr, l'impératif d'impersonnalité ou de disparition de la forme de représentation liée au sujet psychologique est de plus justifiée par la préoccupation de rendre compte de la diversité des formes d'individualités existant dans l'humanité. L'impuissance de la représentation sous la forme du binôme sujet-objet à rendre compte de l'objet dans sa réalité brute est visée, mais le remède proposé semble paradoxalement reconduire les mêmes difficultés. On reviendra un peu plus loin sur cette collusion du solipsisme et du réalisme le plus fort, dont l'identification n'est pas le moindre mérite de Wittgenstein. Il n'est sans doute pas le seul à avoir remarqué le caractère auto-contradictoire de ce projet de représentation esthétique (au sens de « montrer »), mais il est sans doute celui qui a le mieux su le reconnaître et le comprendre comme l'expression caractéristique de la civilisation de la non-culture, sans doute parce qu'il a lui-même été partie prenante en tant qu'artiste – au moins pendant un temps – de sa mise en œuvre. Son propre jugement sur son expérience architecturale lors de la construction du palais Stonborough en témoigne :

La maison que j'ai faite pour Gretl est décidément le produit d'une finesse, le produit de mes bonnes manières, l'expression d'une grande compréhension (pour une culture, etc.) Mais la vie originelle, la vie sauvage qui cherche à déverser son trop-plein, cette vie-là lui manque. On pourrait aussi bien dire qu'il lui manque la santé (Kierkegaard) (plante de serre).<sup>788</sup>

On pourrait poursuivre cette description d'un modèle d'explication sociologique de la sensibilité moderniste et solipsiste en allant chercher comment chacune de ces idées et de ces mentalités est imbriquée dans des modèles d'organisations politiques, économiques, bureaucratiques et technologiques de la modernité. Les descriptions les plus influentes de ces aspects de la modernité ont été données par Marx, Weber et Durkheim. Les changements

---

<sup>787</sup> H. BAHR, *Die neue Psychologie*, p.60 ; traduction Michèle Monteil.

<sup>788</sup> L.W., *RM*, 1940 ; p.54; les avis sont très partagés sur l'interprétation de la maison construite par Wittgenstein : en majorité, les spécialistes la rangent dans les productions du modernisme dans la lignée de Loos dont l'influence est revendiquée par Wittgenstein, mais certains au contraire cherchent à la rattacher à des styles architecturaux classiques et baroques. Pour cette dernière lecture, cf : WITTGENSTEINHAUS, *Haus gewordene Logik oder Architektur als Geste*, de Siegfried BUCHER, Ulrich WINKO, et Reinhard KÖNIG, TRAVERSIN 2004, p.21-22 ; nous souscrivons à la première interprétation, dans la mesure où cette construction cherche à offrir au regard une mise à nu de l'espace intérieur.

immenses des trois derniers siècles se sont accompagnés du développement d'un certain anonymat dans les relations interpersonnelles, d'une demande croissante de rationalité et de réflexivité dans la vie quotidienne, d'une séparation entre l'identité sociale et la conscience individuelle, et ont induit une dépréciation de l'intuition synthétique au profit de modes de pensée plus abstraits et plus formels. Enfin, c'est la nature de la réflexion elle-même qui se trouve soumise sans cesse à l'investigation jusque dans ses fondements les plus primaires, dissolvant tous les points d'ancrage traditionnels par l'institutionnalisation du doute et de l'indétermination. On s'en tiendra ici au tableau que présente R. Musil dans *L'Homme sans qualités*, celui d'un monde où le réel se résout en un Principe fondamental de Raison insuffisante, lequel, comme le suggère le héros Ulrich, « confère au hasard une dignité au moins égale à celle d'une nécessité dont on ne saurait dire le visage »<sup>789</sup> :

L'esprit est ce qu'il y a de plus répandu au monde. [...] Mais quand l'esprit demeure tout seul, substantif nu, glabre comme un fantôme à qui l'on aimerait prêter un suaire, qu'en est-il donc ?<sup>790</sup>

On peut rapprocher cette question des constats lapidaires de ce patient schizophrène traité par Manfred Bleuler :

Pour moi, la substance est devenue esprit.  
La somme totale de l'esprit est constante, et la chose dingue, c'est que le résultat final est zéro.<sup>791</sup>

L'indifférence, l'indétermination confèrent à la *Kakanie* de Musil et du jeune Wittgenstein cette dimension en même temps aseptisée et feutrée qui n'est pas très éloignée de l'état de chose que l'on tend à thématiser aujourd'hui sous des options diverses : pensée faible, post-métaphysique, post-moderne, etc., comme pour renoncer à la violence, à l'exclusivité des choix<sup>792</sup> :

Cette supposition est d'ailleurs le fondement du calcul des probabilités et la définition du hasard qu'il a adoptée: qu'elle caractérise aussi le train du monde permet de conclure que celui-ci ne serait pas très différent si tout était livré, dès le commencement, au hasard.<sup>793</sup>

Cette *Stimmung* musilienne, qui dote le hasard d'une dignité égale à celle de la nécessité inconnue, nous conduit à envisager maintenant la troisième hypothèse concernant les rapports de la modernité et du règne de la « représentation de la représentation », l'hypothèse généalogique, qui est celle de Schopenhauer. Par hypothèse généalogique, on entend, à la suite de Clément Rosset, la perspective qui vise à établir des rapports entre deux

---

<sup>789</sup> J.-P. COMETTI, *La fin de l'art et de l'histoire*, in « Wittgenstein et la critique de la modernité », p. 32.

<sup>790</sup> R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, vol I, p.181.

<sup>791</sup> M. BLEULER, cité par L.-A. SASS, in *Les paradoxes du délire*, p. 83.

<sup>792</sup> J.-P. COMETTI, *La fin de l'art et de l'histoire*, p.32.

<sup>793</sup> R. MUSIL, *L'homme sans qualités*, vol. II, p. 845.

termes d'un même phénomène, sans aucune préoccupation historique ou dialectique.<sup>794</sup> Schopenhauer est le premier philosophe à avoir ordonné sa pensée autour de cette idée qui distingue, entre l'esprit du temps et ses motivations affectives ou plus profondes, « non pas une simple filiation chronologique mais un engendrement plus fondamental, qui relie une manifestation quelconque à une volonté secrète qui parvient à réaliser ses desseins au prix d'une série de transformations qu'il appartient au généalogiste de déchiffrer. Ainsi s'instaure une critique systématique de la philosophie, toute pensée exprimée devenant justiciable d'une interprétation généalogique décidée à ne pas s'en tenir à l'expression en cause, et à rechercher une origine en deçà de la parole ».<sup>795</sup> Cette origine, reconnue par Schopenhauer, c'est la volonté, volonté métaphysique qui s'objective progressivement au sein de la nature dans la volonté de survie de l'espèce, le vouloir-vivre de l'individu et le vouloir-connaître, allant jusqu'à se doter d'un cerveau dans ses objectivations les plus élaborées pour mieux s'affirmer, et finalement se nier lorsque cet instrument se retourne sur lui-même pour découvrir son origine.

Dans sa dissertation inaugurale sur le *Principe de raison*, Schopenhauer s'est attaché à démontrer l'envahissement progressif de la catégorie de causalité, à partir des sciences mathématiques et physiques. Cette omniprésence du raisonnement causal a été pour lui l'objet de son étonnement philosophique majeur, né comme on l'a vu de sa prise de conscience devant la mort, c'est-à-dire devant ce qui est absolument sans raison et en même temps absolument nécessaire. Or les contemporains de Schopenhauer, dans leur préoccupation obsessionnelle pour atteindre une science « étiologique » complète de la nature, ont étendu la causalité hors de ses limites, et tué l'étonnement. L'intuition fondamentale de Schopenhauer est double, c'est celle de la nécessité comme unique condition du sens d'un monde au bord de l'absurde, et, en même temps, de l'impossibilité pour l'homme de penser cette nécessité. Le dilemme de l'homme moderne, tel celui d'Ulrich le héros de Musil, est aussi celui de Wittgenstein. Il consiste à se trouver prisonnier d'un sort paradoxal : plus les progrès des sciences et des techniques (Wittgenstein était aussi un ingénieur !) lui rendent confortable et familier le monde qu'il habite, en lui procurant un sentiment de maîtrise sur toutes les modifications éventuelles de son environnement, plus ce même monde lui devient indifférent et contingent, consacrant le règne de l'incertitude et des valeurs moyennes.

---

<sup>794</sup> C. ROSSET, *Écrits sur Schopenhauer*, p.66.

<sup>795</sup> C. ROSSET, *op. cit.*, p.66.

La thérapie wittgensteinienne suppose non seulement la connaissance mais la « compréhension » de ces trois hypothèses que l'on vient d'énoncer, compréhension qui en permet aussi le dépassement. En ce sens, dans le suivi de l'émergence de la méthode synoptique, on sera attentif à ne pas réduire la relation des jeux de langages et des formes de vie à aucun des rapports étudiés précédemment. Il serait juste ici de faire appel à une autorité commune à Schopenhauer et Wittgenstein pour identifier l'une des clefs qui ouvrit à ce dernier une issue dans cette impasse de sa propre forme de vie.<sup>796</sup> Goethe voulait avec sa morphologie fonder une nouvelle science qui, comme il l'écrivait, « devait seulement décrire (représenter) et non expliquer ». Au centre de ses réflexions se trouvait la théorie de la forme (*Gestalt*) qui devait illustrer (*zur Anschauung bringen*) les lois de la formation et de la transformation des corps organiques. Cela devait, comme chez Wittgenstein s'effectuer par la construction d'une série (rangée) de phénomènes ordonnés synoptiquement, qui permette à l'observateur de passer pas à pas d'un élément à l'autre. Goethe et Wittgenstein se rencontrent ainsi dans l'obligation qu'ils se font de « regarder » (*die Verpflichtung auf Anschauung*) et qui résulte de leur scepticisme de principe envers la science. L'injonction de Wittgenstein « Ne pense pas, mais regarde »<sup>797</sup> apparaît ainsi comme une reprise tardive de la maxime connue de Goethe :

Qu'on ne cherche surtout rien derrière les phénomènes, ils sont eux-mêmes la théorie.<sup>798</sup>

Il serait instructif de comparer comment Wittgenstein réussit à dégager un sens des spéculations de Goethe sur l'existence d'une *Urpflanze*, avec la façon dont la description schopenhauerienne du monde le conduit à dégager le concept de « forme de vie ». Si l'on peut comprendre l'*Urpflanze* comme un modèle qui ne devient sensible (suggestif, concret, *anschaulich*) que par son utilisation dans le cadre d'une description (représentation, *Darstellung*) explicative, l'*Urpflanze* apparaît ainsi comme une construction de l'imagination active de l'observateur. De la même façon, la modernité décrite selon le programme

---

<sup>796</sup> Sur ce point, on ne suivra pas L.-A. SASS lorsqu'il avance la thèse selon laquelle Wittgenstein n'a jamais trouvé cette issue ; cf. *Les paradoxes du délire*, pp.126-127 : « Wittgenstein s'est toujours battu contre l'injonction moderne (et contradictoire) à fournir un énoncé explicite des limites transcendantales de ce qui 'fait sens', ou encore de l'expérience, tentative qui conduit à une oscillation caractéristique entre omniscience et ignorance, et à l'impression paradoxale ( qu'a chacun d'entre nous) selon laquelle la connaissance est tout à la fois omni-englobante et cependant auto-excluante. [...] Bien qu'il soit peu vraisemblable que Wittgenstein ait découvert le moyen d'échapper à cette contradiction (peut-être inéluctable) de la pensée moderne, il est suffisamment clair que c'est un enjeu dont il eut une conscience aiguë. » L'issue que l'on évoque ici, contre l'avis de L.-A. SASS, est au cœur de la méthode thérapeutique, et la suite de notre travail nous permettra d'en préciser les modalités de mise en œuvre à la fin du dernier chapitre.

<sup>797</sup> L.W., *RP*, §66.

<sup>798</sup> Citée par ailleurs directement dans les *RPP*, §889: *Man suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.*

philosophique de son observateur en la personne de Schopenhauer serait apparue à Wittgenstein comme l'*Ur-lebensform*, non bien sûr au sens chronologique, mais comme l'échantillon premier de référence pour ses descriptions ultérieures, et aussi parce qu'elle est celle à laquelle il appartient.<sup>799</sup>

## 2) De l'encéphaloscopie à la naissance du monologue intérieur : plongée dans la tête d'un homme

Dans ses réflexions sur la modernité viennoise, J. Le Rider reconnaît en H. Bahr « l'exemple vertigineux d'une modernité protéiforme : successivement wagnériste et bismarckien, marxiste, naturaliste, symboliste et sécessionniste, expressionniste, et finalement, dès 1912, catholique (sans compter les stades intermédiaires...) ». <sup>800</sup> Il y voit le signe d'une défiance vis-à-vis des écoles, des règles, des traditions, et l'exaltation d'une seule loi, celle de ses nerfs, de ses sens, de sa subjectivité. Cette analyse n'est pas fautive, mais elle laisse de côté certains aspects du problème. Elle envisage l'indifférence de Bahr<sup>801</sup> pour le contenu profond des « -ismes » cités, et sous-estime le fait déterminant qu'un certain nombre au moins d'entre eux présentent en réalité certaines ressemblances de famille, certes à leur corps défendant. La caractérisation de la modernité comme affirmation de l'individualisme est insuffisante et ne permet pas de la saisir. Le chemin que l'on a suivi jusqu'à présent conduit à la scruter plus précisément, non seulement dans sa tendance au subjectivisme, mais dans la recherche incessante des origines et des processus mêmes de cette subjectivité, ce qui peut s'envisager aussi bien comme une quête de connaissance intérieure ou extérieure. Pour différencier ces deux voies d'accès, on reviendra pour le moment à la définition de Schopenhauer. La connaissance intérieure est la conscience de nous-mêmes, en tant que sujet. La connaissance extérieure est la « conscience d'autre chose », ou connaissance de nous-mêmes en tant qu'objet :

Sur ce point, ma thèse est la suivante : Ce qui dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire subjectivement, se présente sous la forme de l'intellect, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme du cerveau ; ce qui, dans la conscience de nous-mêmes, c'est-à-dire

---

<sup>799</sup> Une telle explication dépasse le cadre de ce travail, d'autant plus que plusieurs travaux récents et très aboutis ont traité des relations entre Goethe et Wittgenstein. Cf.: F. BREITHAUPT, R. RAATZSCH, B. KREMBERG, *Goethe and Wittgenstein: seeing the world's unity in its variety*, Indiana, P. Lang, 2003.

<sup>800</sup> J. Le RIDER, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, p.38.

<sup>801</sup> L'éclectisme, l'instabilité et les extravagances verbales de H. BAHR, lui furent d'ailleurs abondamment reprochées par certains des plus remarquables de ses contemporains dont Karl Kraus : cf. *Ce monsieur de Linz qui inventa Vienne*, textes de H. BAHR, K. KRAUS et H. von HOFMANNSTAHL, tr. et présentation de Jean Launay, Paris, coll. Anatolia, éd. du Rocher, 2006.



subjectivement, prend la forme de la volonté, dans la conscience d'autre chose, c'est-à-dire objectivement, prend la forme de l'organisme dans son ensemble.<sup>802</sup>

Rappelons que Schopenhauer a par ailleurs posé des limites claires aux activités de l'intellect, en démontrant qu'il ne pouvait accéder qu'à la volonté objectivée, mais non à la connaissance de l'objectivation ; le sujet connaissant ne se connaît pas en tant que connaissant mais seulement en tant que sujet voulant :

Cette objectivation [...] est entièrement déterminée par le sujet connaissant, c'est-à-dire par l'intellect ; en tant qu'objectivation, et en dehors de la connaissance que nous en avons, elle est donc absolument impensable, puisqu'elle n'est avant tout qu'une représentation intuitive, et comme tel un phénomène cérébral. Supprimez ce phénomène, il restera la chose en soi.<sup>803</sup>

Ce problème du caractère insaisissable de l'activité d'élaboration du réel par une fonction du cerveau est devenu le foyer où convergent avec passion les différents programmes de recherches et débats du XIX<sup>e</sup> siècle finissant. Il monopolise la discussion littéraire et esthétique sur les limites d'une représentation réaliste ou naturaliste de la « réalité » intérieure, il fascine le discours philosophico-psychologique qui prend pour recherche le moi, le conscient, l'actualisation du temps dans le souvenir, et les abîmes de l'inconscient, et il est devenu une véritable obsession pour la médecine et les sciences naturelles qui explorent le système nerveux, avec le cerveau et ses fonctions dans le but de parvenir à la localisation de la pensée et la matérialisation du moi. Les frontières entre ces domaines disparaissent devant l'audace de vouloir franchir l'interdit, de se plonger dans la tête d'un homme et de l'observer comme dans une expérience de laboratoire, en train de penser pour lui-même.

La question de la matérialisation du moi avait déjà conduit le physiologiste allemand Emil du Bois-Reymond dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle à reconnaître des limites à la connaissance de la nature,<sup>804</sup> et à caractériser le conscient comme le nouvel insaisissable, aussi insaisissable que la plus sublime activité de l'âme. Mais, peu à peu, les médecins anatomo-pathologistes se refusent à accepter l'existence de ces limites, et leur « vouloir-connaître » leur suggère que le cerveau serait au contraire de plus en plus saisissable. C'est dans ce contexte que, quelques années après Freud, Arthur Schnitzler vint étudier dans la clinique psychiatrique du célèbre professeur académicien, l'anatomiste du cerveau Théodore Meynert, où il devint son assistant pour un semestre. Ce professeur tentait de localiser le moi

---

<sup>802</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.951-952.

<sup>803</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.951.

<sup>804</sup> E. du BOIS-REYMOND, *Über die Grenzen des Naturerkennens, Vortrag*, in *Reden*, I, Leipzig, 1886, pp. 105-140. C'est dans ce même ouvrage de 1872, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, qu'il exprime son pessimisme sur la connaissance scientifique au moyen de l'adage célèbre *Ignoramus et ignorabimus*.

au-dessus des fonctions du cerveau. D'après lui, le moi se construit dans le flux de la vie du cerveau. Il est le résultat de connexions inter-neuronales, et ce faisant il faut distinguer deux systèmes : les fibres de projection (pour les impressions des sens) et les fibres associatives (pour les images du souvenir) ; le contenu où se révèle la dynamique de notre devenir psychique est pour ainsi dire d'une part un contenu frais, à savoir les impressions des sens qui viennent de se produire, et d'autre part un contenu conservé, les images du souvenir qui se déduisent de ces impressions des sens qui viennent d'avoir lieu. Dans la *Mécanique de la construction du cerveau*, Meynert apporte des éléments importants :

Il ne faut plus partir d'une instance solide, « moi » : conformément au siège étendu de l'âme, il nous faut décentraliser le moi, et l'individualité devient un être composé, façonné par le mécanisme du cerveau, et donc à cause de cette complexité, elle devient également un être changeant.<sup>805</sup>

De même qu'éclate le moi « solide », son contraire, le « solide » ou bien établi non-moi, éclate-t-il également par voie de conséquences. Pour Meynert, le contraste imaginé par le psychologue théoricien entre le *Moi* et le monde extérieur n'existe pas.

Ce que Meynert, en tant que médecin et scientifique, cherche à fonder médicalement, devient grâce au philosophe physicien E. Mach, le mot d'ordre populaire du tournant du siècle : « on ne peut sauver le moi ». <sup>806</sup> Son *Analyse des sensations et rapport du physique au psychique* réduit le moi et le monde à une interdépendance mutuelle constituée sur la base de l'expérience, et à des « complexes de sensations » analysables sous forme de processus biophysiques élémentaires. Cette vision bouleverse les jeunes viennois. Musil y consacre sa thèse de doctorat et le héros de *l'Homme sans qualités* en est pétri, tandis que Weininger se sent tenu de la réfuter, et que de son côté H. Bahr s'appuie sur ce slogan pour justifier son passage à l'expressionnisme.<sup>807</sup> Parallèlement, dans le milieu scientifique et sous l'instigation du physicien Max Planck se propagent à l'encontre de Mach des accusations de solipsisme et d'anthropomorphisme.<sup>808</sup> Mais la réception de ses thèses par Schnitzler est plus intéressante encore pour notre propos.

---

<sup>805</sup> T. MEYNERT, « Zur Mechanik des Gehirnbau » (1872), in *Sammlung von popular-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns*, Wien/Leipzig 1892, p.37, traduction Michèle Monteil.

<sup>806</sup> « Quand je dis que le moi est insauvable, je veux dire par là qu'il réside dans la perception par l'homme de toutes les choses, de toutes les manifestations, que ce moi se dissout dans tout ce qu'on peut ressentir, entendre, voir, toucher. Tout est éphémère, un monde sans substance qui n'est constitué que de couleurs, contours et sons. La réalité est en mouvement perpétuel, en reflets changeants à la manière d'un caméléon. C'est dans ce jeu des phénomènes que se cristallise ce que nous appelons notre 'moi'. De l'instant de notre naissance à notre mort, il se transforme sans 'cesse'. » Lettre d'E. MACH à H. BAHR en 1908, citée par Y. KOBRY, « Ernst Mach et le moi insaisissable », in J. CLAIR (dir), *Vienne 1880-1938, l'apocalypse joyeuse*, éditions du Centre Pompidou, 1986, p.125-126.

<sup>807</sup> Cf. J. le RIDER, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, p.57.

<sup>808</sup> Cf. Y. KOBRY, « Ernst Mach et le moi insaisissable », in J. CLAIR (dir), *Vienne 1880-1938, l'apocalypse joyeuse*, p.126.

De même que Freud, il se détourne peu à peu des recherches neuro-anatomiques de Meynert pour explorer les problèmes du conscient d'une autre manière, par la voie de l'hypnose. Freud s'est concentré sur l'appareil psychique, qu'il a cherché à saisir dans ses trois strates par les concepts du ça, du moi et du sur-moi, alors que Schnitzler ne retient comme accessibles que deux sphères, celle du conscient et celle du « conscient intermédiaire ». Le « conscient intermédiaire », une création de Schnitzler, forme d'après lui le relais vers le subconscient, dont on ne peut rien dire. C'est précisément ce conscient intermédiaire qui l'intéresse le plus, et on le retrouve dans ses figures littéraires. Il soulève ainsi la question des inférences inconscientes de la pensée, que l'on retrouvera plus loin. Dans un résumé ultérieur du modèle freudien, Schnitzler écrit cette note en 1926 :

La séparation en moi, sur-moi et ça, est ingénieuse mais artificielle. En réalité il n'existe pas une telle séparation. Un moi ne peut être présent sans sur-moi et ça. C'est comme si l'on voulait parler d'une chose sans qualités. Une répartition en conscient, conscient intermédiaire et subconscient se rapprocherait davantage des réalités scientifiques. Dans l'absolu, on considère trop peu le conscient intermédiaire, il est le domaine monstrueux de la vie de l'âme et de l'esprit ; de là montent sans relâche les éléments dans le conscient, ou sombrent dans l'inconscient. Le conscient intermédiaire est sans relâche à notre disposition.<sup>809</sup>

Au début des années 1890, l'enjeu pour Schnitzler est de se confronter d'une manière critique au discours des sciences médicales, sur le cerveau, le moi et l'âme. Car dans le terrain si ardemment disputé du cerveau et de l'âme, l'anatomie neurologique et la psychologie se jetaient à la face l'une de l'autre des concepts très différents. Mais indépendamment du fait que la question du moi est traitée en physiologie anatomique, en biologie neurologique, ou dans la psychologie des profondeurs, toutes les tentatives se rencontrent dans l'affirmation que le moi n'est pas un tout formé d'un noyau cohérent, et qu'il ne faut pas penser séparément le moi et le monde extérieur, et cela pas seulement là où il s'agit de cas pathologiques. Si cela vaut pour l'homme normal, alors la distinction entre sain et malade vacille également. En écho au livre de Nietzsche, *Au-delà du bien et du mal*, Schnitzler écrit que l'on pourrait bien dans ce sens intituler un livre de la prochaine décennie *Au-delà du sain et du malade* : où sont les frontières ?<sup>810</sup>

Dans sa recension de *L'homme génial* de Cesare Lombroso, où l'on affirme le rapport entre génie et folie, Schnitzler s'intéresse précisément au gommage des frontières systématiques. Il écrit dans un esprit qui préfigure les recherches des surréalistes :

---

<sup>809</sup> A. SCHNITZLER, *Lieutenant Gustl*, hrg. und kommentiert von U. Renner und H. Bosse, Frankfurt am Main, Suhrkamp Basis Bibliothek, 2007, p.112.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p.113.

Les associations déchaînées (dans le monde des idées), que nous acceptons aussi bien comme une des principales caractéristiques du fou dans la fuite de ses pensées que comme l'un des principaux critères de l'artiste, pendant sa création inspirée, qu'est-ce qui les fait apparaître comme un phénomène si varié, au point que nous croyons dans un cas voir la folie pure, et, dans l'autre cas, l'œuvre puissante d'un génie ?<sup>811</sup>

Ce qui était reconnu dans la psychiatrie contemporaine comme symptôme de la maladie, à savoir les associations déchaînées dans la fuite des pensées, cela précisément relie l'artiste et le malade, et Schnitzler s'apprête à franchir le pas de considérer cela comme la constitution même d'un discours littéraire. Il commet ainsi une erreur, du moins si l'on partage la vision de Schopenhauer. Mais cette erreur, d'autres la commettent aussi. Schnitzler partage avec des praticiens et des fantaisistes ce fantasme que la tête d'un homme puisse devenir transparente. Ainsi Edouard Albert, le professeur de chirurgie d'Arthur Schnitzler, dans un essai intitulé *Cerveau et âme*<sup>812</sup>, rêve-t-il d'un encéphaloscope qui pourrait rendre le crâne vivant ainsi que le cerveau transparent, et pourrait être montré au public dans une conférence de vulgarisation.

Schnitzler, dans sa nouvelle intitulée *Lieutenant Gustl*, introduit comme fruit de ses recherches anatomiques, médicales et psychologiques une nouvelle forme de discours dans la littérature de langue allemande. Dans ce récit, il cherche à établir de multiples façons des connexions avec les questions anthropologiques, expérimentales, et les programmes de recherche scientifique que l'on vient d'évoquer. Il s'efforce de livrer une sorte de description dense non seulement d'une âme, mais de nombreuses actions, d'un agir et d'un non-agir, d'observation et de jugements, de tergiversations et d'atermoiements. Il propose un accompagnement simulé des pensées de Gustl, de ses turbulences intérieures et des stratégies de détournement dans lesquelles surgissent et disparaissent des morceaux et des pièces du monde de Gustl, fragments passés et souvenirs, perceptions présentes ou associées, souhaits ou appréhensions dans le futur. Et cela développe une tension intérieure, qui doit fixer l'attention du lecteur. Le pêle-mêle supposé désordonné constitue pourtant un personnage littéraire bien ordonné et même artistique.

---

<sup>811</sup> *Ibid.*

<sup>812</sup> Cité in A. SCHNITZLER, *Lieutenant Gustl*, p.114 ; on trouvera aussi dans le commentaire d'U. Renner la référence d'autres auteurs et artistes plastiques, qui se précipitent dans la surenchère de tels concepts : Stanislas Przybyszewski (1868-1927), à l'occasion d'une exposition berlinoise du peintre norvégien E. Munch, parle de naturalisme psychique : « Il n'y a plus d'événement dans cet art, les impressions sont présentées dans leur éternel va et vient, sans rapport logique qui surgirait de la réflexion. Le conscient qui contrôle est méprisé et rejeté, car il repousse l'image de l'âme en construisant des séries logiques qui n'y sont pas présentes originellement. » Munch, de son côté, expose en 1897, à l'aide d'une gravure sur bois, de façon programmatique, une plongée dans le cerveau de l'homme. Enfin, E. Zola, l'écrivain naturaliste, écrit dans la préface d'un livre qui voulait le rendre lui-même transparent : « Mon cerveau est comme dans un crâne en verre, je l'ai livré à tous, et je ne redoute pas que tous puissent y lire quelque chose. »

Quel est le type particulier de représentation du monologue intérieur élaboré par Schnitzler ? Tout au long de la nouvelle sont communiquées, à partir de la perspective intérieure d'un personnage, des pensées normalement inaudibles, communiquées et reproduites par un discours verbal sans guillemets. Le texte fait comme s'il n'y avait pas de narrateur. De là surgit, comme au théâtre, une sorte d'illusionnisme dramatique, non pas des actions, mais au contraire du monde de la pensée, des processus mentaux ou peut-être même des actes de langage. Cette pensée opère avec un minimum syntaxique ; cela produit des incohérences, le langage est formulé dans des phrases incomplètes, avec des sauts de pensée et des ruptures, des ellipses et même des contradictions grammaticales. Telles sont quelques-uns des concepts rhétoriques utilisés pour ces modes de discours, au fond, quotidiens. Il faut ajouter à cela la « mimique du discours » nuancée de dialecte, propre à Gustl. Le rédacteur de la nouvelle presse libre viennoise a utilisé cette expression pertinente pour caractériser la manière de travailler des naturalistes conséquents, dont il prolonge la démarche d'imitation du discours gestuel en l'utilisant dans le discours intérieur.

En allemand, l'expression « monologue intérieur » était apparue autour de 1900. Le philosophe du langage Mauthner l'avait utilisée au sens de *memorieren* (mettre en mémoire).<sup>813</sup> Seulement, dans le texte de Schnitzler, il ne s'agit pas du « dire » intérieur, mais de mettre à nu le jeu des pensées, non contrôlées et non apprêtées pour une oreille. Le monologue intérieur de Gustl est déterminé par une alternance entre pensées conscientes et inconscientes. En d'autres termes, comprendre et analyser le « conscient intermédiaire » est un devoir que le texte impose à ses lecteurs. Schnitzler cherche ainsi à reproduire la fuite des pensées de Gustl comme discours intérieur, dont les associations déchaînées ne caractérisent pas selon lui des extrêmes de folie ou de génialité, mais au contraire une moyenne tout à fait ordinaire.

La mise en œuvre par Schnitzler de procédés littéraires inédits, est le fruit de son cheminement depuis ses études médicales à un niveau élevé et dans le cadre de recherches de pointe. Ce prolongement de la démarche scientifique dans la création artistique est une aberration du point de vue de Schopenhauer, consistant à céder à la tentation caractéristique de la modernité. Si cependant Schopenhauer n'a pu donner les moyens d'y échapper, et l'a

---

<sup>813</sup> F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 2: Zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 1901, p.439: Le livre est communication. D'une manière semblable on peut concevoir, lorsque nous réfléchissons à cela dans une sorte de monologue intérieur, ce que nous voulons exprimer de manière ordonnée dans un discours. C'est l'agencement, l'amélioration, l'exercice d'une communication ultérieure.

même suscité à son corps défendant<sup>814</sup>, on peut mesurer en revanche toute la portée de l'argument wittgensteinien du langage privé, qui tout en opérant au niveau linguistique, tend à critiquer la forme de vie dont il est l'expression.

## **B) La fin de la représentation**

Schnitzler a reconnu dans une lettre écrite à son amie M. Raynard à l'automne 1898 que la première impulsion pour la forme du monologue intérieur lui avait été donnée par une histoire du symboliste E. Dujardin, intitulée *Les lauriers sont coupés*. L'auteur de ce texte, a par ailleurs publié en 1931<sup>815</sup> l'une des premières études de critique littéraire sur le monologue intérieur, où il présente *Les lauriers sont coupés* comme étant le texte fondateur de ce nouveau mode de récit. Dans cet essai, il consacre quelques pages à la question des origines de cette forme littéraire, et l'on y découvre avec étonnement la revendication de la filiation consciente et explicite d'Arthur Schopenhauer. Comment est-ce possible, compte-tenu de l'impossibilité formulée par ce dernier de la connaissance et donc de la représentation du processus d'objectivation de la volonté dans l'intellect ?

En établissant l'opposition fondamentale du monde de la « représentation » et du monde de la « volonté de vivre », Schopenhauer nous enseignait que, si le premier relevait des arts basés sur le concept, le second lui échappait complètement. Le symbolisme érigea en souverain principe la différenciation des deux domaines.

Or quel était l'art, libre de tout concept, à qui Schopenhauer avait accordé la puissance d'exprimer le monde de la volonté ? La musique. C'est pourquoi l'influence de Wagner a été si considérable en 1885 ; Wagner a été, d'abord, le truchement par qui la plupart d'entre nous ont pénétré dans Schopenhauer, et, ensuite, le magnifique exemple dépassant tout ce que le vieux philosophe de Francfort pouvait imaginer, et démontrant comment la musique savait être volonté de vivre. Délibérément, nous assîmes la poésie sur le trône schopenhauerien de la musique. Et c'est ce que l'on

---

<sup>814</sup> Cf. A. HENRY Anne, (dir.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, p. 82s. sur le perspectivisme narratif.

<sup>815</sup> E. DUJARDIN, *Le monologue intérieur*, 1931; Dujardin a présenté en Allemagne sa découverte, d'une manière tout à fait personnelle, lors d'une tournée de conférence à Marbourg, Berlin et Leipzig en 1930 : « Au cours du séminaire roman, E. Dujardin, l'un des rares symbolistes vivant encore aujourd'hui, et qui firent date en France il y a plus de 50 ans, s'est exprimé sur le thème : Le monologue intérieur dans le roman contemporain. Le monologue traditionnel qui vient du théâtre, est quelque chose de radicalement différent du monologue intérieur dont le représentant contemporain le plus génial est J. Joyce, qui en employant systématiquement le monologue intérieur dans son roman *Ulysse* a engendré une nouvelle forme littéraire. Mais Joyce est-il le véritable inventeur ? Il ne semble pas. Pour la première fois, cette forme du roman fut utilisée en France il y a 50 ans, et il est vrai, par l'orateur lui-même dans son roman, qu'il écrivit en 1882 [!], sous l'influence de Schopenhauer. L'amour et la manière exactement détaillée avec laquelle Dujardin a traité le sujet sont donc facilement explicables. Il a défini dans une longue série de formulations le monologue intérieur qui est une expression des sentiments et des pensées du subconscient, d'une manière caractéristique par la restitution illogique, désordonnée et non organisée de ces pensées et sentiments. Proust et Dostoïevski qui analysent et expliquent mais ne restituent pas les pensées en devenir, ne doivent pas être comptés au nombre des représentants de cette forme littéraire du monologue intérieur. Par contre, Dujardin fit référence au *Gustl* de Schnitzler, ainsi qu'à plusieurs autres jeunes français, et il est vrai, essentiellement des surréalistes. » (Mai 1930) Extrait de la collection d'articles de presse de Schnitzler, cité in A. SCHNITZLER, *Lieutenant Gustl*, p.100.

entend lorsque l'on dit que le symbolisme, libérant du servage de l'intellectualisme la poésie, lui a restitué sa valeur musicale.<sup>816</sup>

E. Dujardin révèle en quelques lignes toutes les incompréhensions et même les trahisons auxquelles a été soumis l'héritage schopenhauerien dans sa réception par la plupart des acteurs de la modernité. La différenciation entre le monde de la volonté et celui de la représentation, érigée en souverain principe par le symbolisme, l'exaltation de la musique comme art non conceptuel, reposent sur une simplification de la pensée schopenhauerienne et une tendance à considérer sa théorie de la musique comme détachée de l'ensemble de son œuvre. La fascination des romantiques pour la connaissance intuitive et le monde intérieur de la subjectivité se retrouve d'abord chez Wagner. Mais chez ce dernier, l'admiration pour le philosophe de Francfort rencontre une aspiration profonde à la rédemption du réel. Il n'a pas saisi la profondeur de l'analyse de Schopenhauer, qui ne se préoccupe pas du monde extérieur, ou seulement par voie de conséquence. Wagner, et à sa suite les symbolistes, mais aussi Freud et bien d'autres, ne retiennent de l'héritage schopenhauerien que la description des souffrances de la condition humaine, liées au *Principium individuationis*. Mais c'est se limiter à envisager les choses du point de vue du sujet individuel et de ses souffrances liées à la quête d'apaisement de désirs insatiables. Or, précisément, cela est très secondaire pour Schopenhauer. Le but de sa philosophie n'est pas d'offrir un chemin de rédemption qui donne aux individus de surmonter l'horreur de la séparation individuelle, comme le suggère Wagner notamment dans *Tristan et Iseult*. L'abolition, à des degrés divers, de la conscience individuelle dans la contemplation esthétique schopenhauerienne est un moyen et non une fin. Ce que l'artiste et le philosophe cherchent à atteindre, c'est l'objectivation maximale de ce qu'ils perçoivent.<sup>817</sup> Il est par ailleurs évident que la métaphysique de la musique schopenhauerienne est complexe et recèle des obscurités. Mais l'accent mis par Dujardin sur la signification émotionnelle de la musique qui sait « être volonté de vivre » ne peut qu'occulter sa visée principale, qui est de manifester la volonté sous son aspect non encore individué. Alors que l'expérience esthétique, bien qu'en rapport direct avec l'absence de sujet individuel, demeurerait encore conditionnée par la forme de représentation sujet/objet, Schopenhauer affirme que l'expérience musicale procure un accès à la volonté, en dehors de

---

<sup>816</sup> E. DUJARDIN, *Le monologue intérieur*, p.93-94.

<sup>817</sup> Wagner recourt ainsi à l'amour comme rédemption de l'Homme, ce qui est impensable pour Schopenhauer. L'horreur n'est pas la séparation des individus, mais la bataille de la volonté avec elle-même : l'individualité. Celle-ci naît dans la chose en soi (la volonté objectivée dans les Idées), l'individuation naît dans le *Principium individuationis* ; cf. A. PHILONENKO, *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, p.161, et aussi S.E. ESPINOSA, *L'ouïe de Schopenhauer*, Musique et réalité, p.29.

toute référence au monde de ses objectivations. Cet étrange langage permettrait donc d'être compris sans le recours d'aucune forme de représentation.

### 1) L'intuition musicale de la volonté chez Schopenhauer

La conscience, dit Schopenhauer, a deux versants. D'un côté la conscience des autres choses ; et ce domaine relève du monde représentationnel de la perception et de la pensée. De l'autre côté la conscience de nous-mêmes : ce domaine relève de la volonté et du ressenti, et c'est à l'observation de ces « actes » et de ces « états » que l'intuition privée de l'artiste ou du génie le conduit. Le solipsiste pose en premier l'existence de ces états, et ensuite tient pour certain tout ce qu'il pense à leur sujet. De là découle l'idée « moderne » que l'introspection devient le modèle auquel toute observation épistémologique doit ressembler. Mais si Schopenhauer semble s'accorder aux prémisses de cette affirmation, et même dans une certaine mesure l'encourager, il maintient en même temps que les vérités profondes ne s'apprennent pas des autres, mais de soi-même. Ces vérités seules conduisent à la solution de tous les problèmes philosophiques, car elles révèlent la vraie nature du monde, qui est volonté. Et seul le génie atteint la perfection de cette connaissance, car il ne se contente pas d'observer ses sensations privées, mais il contemple les idées objectivement. Or, et ce point est essentiel, Schopenhauer sait que cette connaissance ne se transmet pas telle quelle, car nos modes de perception internes manquent de critères d'identité pour les objets des différents sujets.<sup>818</sup>

La difficulté majeure, sur laquelle il revient à plusieurs reprises dans son œuvre, est que les individus ne peuvent pas partager leurs sensations et leurs impressions les uns avec les autres. Nous reconnaissons notre douleur, mais n'avons aucun moyen de comparer une souffrance que nous ressentons avec celle d'un autre. Les critères d'identité schopenhaueriens apparaissent dans cette perspective comme des moyens d'établir des identités et donc de connecter entre elles des choses semblables.<sup>819</sup> Schopenhauer pose la question fondamentale en ces termes :

Existe-t-il un *criterium* infaillible pour distinguer le rêve de la veille, le fantôme de l'objet réel ?<sup>820</sup>

Il examine la solution kantienne, selon laquelle la loi de causalité permettrait de distinguer les songes de la vie réelle. Or les rêves présentent aussi des enchaînements de ce type.

---

<sup>818</sup> A.S., *Sämtliche Werke*, 3. Auflage., vol. 6, p.10.

<sup>819</sup> J. S.CLEGG, *On Genius, Affirmation and Denial from Schopenhauer to Wittgenstein*, p.21-25.

<sup>820</sup> A.S., *MVR*, livre I, p. 41.



Schopenhauer écarte donc la forme de la loi de causalité comme impropre à trancher, et renvoie à un critère purement empirique, les rêves isolés se distinguant de la vie réelle en ce qu'ils n'entrent pas dans la continuité de l'expérience, qui se produit à travers la vie. C'est donc le réveil qui met en lumière cette différence. Mais, envisageant le cas d'un individu isolé, dont toute la pensée est absorbée par un projet quelconque, le rêve se mêle à la vie réelle de façon insensible. En l'absence d'un point de vue extérieur au rêveur, ou d'un point de vue supérieur au rêve et à la vie, on ne trouvera dans leur nature intime aucun caractère qui les distingue nettement.<sup>821</sup>

Ce qui est crucial dans la position de Schopenhauer, et il anticipe en cela le cœur de l'argument wittgensteinien du langage privé, est que notre mode de perception interne, étant privé, ne nous offre aucun moyen d'enseigner aux autres les indices avec lesquels nous jugeons de nos propres sensations. Schopenhauer ne doute pas du fait que l'expérience intérieure produise de la connaissance : il doute qu'elle soit communicable. Si le génie semble faire exception, c'est précisément dans la mesure où il a dépassé les limites de l'individuation. Il est donc susceptible de construire un langage valide, mais n'a alors personne avec qui communiquer. De fait, il n'a pas besoin d'interlocuteur. Une conscience collective et universelle n'a en effet pas besoin de critères d'identité pour reconnaître les sensations des différents sujets, car elle est le seul sujet, l'œil unique du monde.

Dès lors, la pierre d'achoppement du système de Schopenhauer provient de ce qu'il impose comme tâche à la philosophie de traduire ces vérités de l'intuition interne et esthétique d'une conscience collective en connaissance abstraite qu'un langage naturel peut transmettre. Mais il n'explique pas comment. Concrètement, on pourrait dire qu'une proposition comme « le monde est ma volonté » ne se réfère pas à un sujet particulier mais qu'elle est le fruit d'un discernement philosophique, qui a jeté le voile du langage conceptuel sur l'énoncé d'un langage extraordinaire parlé par un sujet universel. En tant que simples individus, la saisie rationnelle d'un tel langage est impossible. Il y a ici un paradoxe que tente de résoudre l'esthétique de Schopenhauer, d'abord par ses considérations sur la poésie, mais essentiellement par sa métaphysique de la musique.

Tous les arts s'efforcent de porter à la contemplation des idées, mais seule la musique va au-delà, s'affranchissant du monde, puisque ce sont les idées qui individualisent la substance dans les faits. La musique ignore le monde, elle ne le représente pas. Il en est ainsi

---

<sup>821</sup> A.S., *MVR*, livre I, pp.42-43.

car elle a elle-même le statut de la substance, comme on va le préciser plus loin. La volonté s'objective ainsi de deux façons, dans les idées et dans la musique. Les tons sont en quelque sorte des substituts des idées. C'est pourquoi les compositions musicales peuvent, sans l'imiter, refléter le monde avec une précision étonnante, bien que sans le recours de la raison, et être en même temps universellement comprises. La raison n'est qu'une faculté contingente du monde, et ne peut en saisir l'essence. Le monde est un ensemble de sons devenus faits, et la musique est une copie exacte de la façon dont ces sons se fondent ensemble pour ensuite se libérer les uns des autres. Or il semble bien, et on se propose de le montrer, que ce soit dans cet exposé que Wittgenstein ait pensé trouver les moyens de corriger les incohérences et de résoudre les paradoxes de Schopenhauer.

Au chapitre précédent, on a surtout envisagé l'expérience de la contemplation esthétique schopenhauerienne en application au domaine des arts de l'image, et en particulier à la peinture. On relève d'ailleurs chez Schopenhauer une grande abondance d'exemples empruntés à la peinture et à la sculpture pour illustrer sa théorie, ce qui n'est pas surprenant compte tenu du fait que son imagination et son mode de pensée étaient essentiellement visuels.<sup>822</sup> Son échelle des disciplines artistiques est graduée en fonction de leur aptitude à refléter les degrés d'objectivation de la volonté dans le monde. À chaque stade de cette objectivation dans la réalité phénoménale correspondent en effet des idées spécifiques, classées en ordre ascendant, lesquelles sont manifestées dans l'expérience esthétique procurée par un art particulier. Tout en bas de l'échelle se trouve l'architecture, dont la finalité est de rendre perceptible les idées constituant les degrés inférieurs de l'objectivité de la volonté comme la pesanteur, la cohésion, la résistance, la dureté. Dès ce premier niveau, on voit l'être de la volonté se manifester dans un conflit, et l'intérêt esthétique de l'architecture est d'exprimer cette lutte entre la pesanteur et la résistance d'une manière complexe et parfaitement claire.<sup>823</sup> L'architecture contient les forces en présence et les empêche de suivre leur cours direct pour les contenir, et rendre leur affrontement visible en le prolongeant artificiellement. Schopenhauer insiste néanmoins sur le plaisir modéré de la contemplation de ces idées trop « pauvres » pour satisfaire objectivement l'intellect. Il s'ensuit que le plaisir esthétique procuré par une œuvre architecturale est pour sa plus grande part de nature subjective, consistant comme on l'a vu en l'affranchissement momentané de la connaissance individuelle soumise à la volonté et au *Principe de raison*. C'est exactement l'inverse qui se

---

<sup>822</sup> P. GARDINER, *Schopenhauer*, p.219.

<sup>823</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.275.

produit à l'autre extrémité de l'échelle des beaux-arts, occupée par la poésie et le drame, lesquels nous révèlent les idées les plus riches en signification. Aussi la dimension objective du plaisir esthétique est-elle dans ce cas pleinement dominante.<sup>824</sup>

Le domaine de la poésie est immense, car par l'outil du langage dont elle dispose, elle peut adapter les concepts abstraits et généraux de façon à diriger l'imagination de l'auditeur vers les idées de la vie. Le génie propre du poète est de faire en sorte que les concepts abstraits, matière première et sèche de la poésie, ne demeurent pas prisonniers de leur généralité et de leur abstraction :

C'est une image intuitive qui vient se substituer aux concepts dans l'imagination, image que le poète, au moyen des mots, adapte toujours de plus en plus à ce qu'il se propose d'exprimer. De même que le chimiste, en combinant des liquides entièrement clairs et transparents, obtient un précipité solide, de même le poète tire de la généralité abstraite et transparente des concepts, par la manière dont il les unit, le concret, l'individuel, la représentation intuitive. Car l'idée ne peut être connue par l'intuition ; et la connaissance de l'idée est le but de toute forme d'art. La maîtrise en poésie comme en chimie consiste à obtenir, chaque fois précisément, le précipité que l'on a en vue. C'est à quoi servent en poésie les nombreuses épithètes qui étreignent et resserrent de plus en plus, jusqu'à la rendre intuitive, la généralité de chaque concept.<sup>825</sup>

Cette description du travail poétique livre peut-être une clef pour mieux saisir la nature de l'activité philosophique selon Schopenhauer. Pour surmonter les rigidités du langage en tant qu'instrument conceptuel, le génie philosophique se doit donc en premier lieu d'être poète, afin de pouvoir transmettre le fruit de sa contemplation. La poésie est susceptible d'exprimer toutes les idées, toutes les objectivations de la volonté dans la nature. Mais c'est dans la saisie de l'idée d'humanité qu'elle surpasse tous les autres arts. Le poète embrasse l'essence de l'humanité à son degré le plus haut, « au point de vue déterminé de ce qu'il a actuellement sous les yeux : c'est la nature de son propre moi qu'il objective en elle devant lui ».<sup>826</sup> Schopenhauer distingue la poésie lyrique, dans laquelle le poète est à lui-même son objet, des autres genres poétiques où il se cache derrière son sujet, et qui sont de fait plus objectifs. Le plus élevé des genres poétiques est la tragédie, dont l'objet est de dévoiler la volonté au plus près de son essence, en exprimant la signification du monde et de l'existence par le tableau de son côté le plus terrible : douleurs sans nom, angoisses, triomphe des méchants, pouvoir du hasard qui semble nous railler, défaite irrémédiable du juste et de l'innocent. Ainsi se rend visible le conflit épouvantable de la volonté aux prises avec elle-même dans la multiplicité de ses objectivations qui s'entre-déchirent. Dans ces tragédies apparaît de temps en temps la

---

<sup>824</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.278.

<sup>825</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.312.

<sup>826</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.315.

figure du sage ou du génie, que sa connaissance objective du monde amène tel Hamlet à la résignation, au renoncement et même à l'abdication de la volonté de vivre.<sup>827</sup>

Avec la tragédie, Schopenhauer atteint les limites des possibilités d'utilisation du langage, tel qu'il le conçoit, à des fins de représentation, de copie de l'idée, de l'être tel qu'il se manifeste dans le monde. En dépit de la clarté effrayante avec laquelle la tragédie donne à voir la volonté en lutte avec elle-même, elle n'est rien en comparaison de la musique. Celle-ci ne se place pas sur le même plan :

Elle est placée tout à fait en dehors des autres arts. Nous ne pouvons plus y trouver la copie, la reproduction de l'idée de l'être tel qu'il se manifeste dans le monde ; et d'autre part, c'est un art si élevé et si admirable, si propre à émouvoir nos sentiments les plus intimes, si profondément et si entièrement compris, semblable à une langue universelle qui ne le cède pas en clarté à l'intuition elle-même !<sup>828</sup>

La musique serait donc comparable à un langage directement accessible à l'entendement, sans la médiation des concepts ; elle serait donc la seule réponse véritable au problème posé par Schopenhauer au philosophe en quête du langage universel évoqué plus haut. Ceci appelle quelques explications. La citation précédente affirme que la musique ne procure aucune reproduction des idées, contrairement aux autres arts. Cela tient à ce qu'elle n'est en réalité absolument pas concernée par les idées. Schopenhauer livre ici une des intuitions majeures de sa pensée, à savoir que la musique n'est en aucune façon un art de la représentation. Il est question ici surtout des œuvres purement instrumentales, qui ne traitent aucun sujet spécifique, et dont on ne peut dire qu'elles font référence à quelque objet, qu'elles visent à décrire quoi que ce soit à la façon dont un tableau représente un paysage, ou encore un roman dépeint un caractère. Schopenhauer rapporte ainsi l'expérience étrange qui advient lorsque l'on écoute une symphonie :

Pendant que nous sommes tout occupés à écouter l'exécution d'une symphonie, il nous semble voir défiler devant nous tous les événements possibles de la vie et du monde ; pourtant, si nous y réfléchissons, nous ne pouvons découvrir aucune analogie entre les airs exécutés et nos visions.<sup>829</sup>

Comment donc une œuvre instrumentale peut-elle sembler si éloquente à l'auditeur, et en même temps sans aucun rapport ou ressemblance avec des éléments extérieurs à elle-même ? Schopenhauer reconnaît que, dans certains cas, des œuvres musicales ont été composées dans l'intention de reproduire pour l'auditeur certains phénomènes du monde perceptible, comme si cela pouvait fonctionner à la façon d'une peinture sonore. Cette musique imitative, comme les

---

<sup>827</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.324 ; Nietzsche développera sa *Hamlettheorie* à partir de cette idée dans *La naissance de la tragédie*, ch. VII, in *Œuvres*, t.1, p.58.

<sup>828</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.327.

<sup>829</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.335.

*Quatre Saisons* de Haydn, ne doit pas être admise dans le domaine de l'art.<sup>830</sup> Le même reproche est adressé aux livrets d'opéras qui cherchent à attirer l'attention et s'emparent de la vedette, oubliant leur subordination à la musique. Car celle-ci serait alors transformée en « un simple moyen d'expression », ce que Schopenhauer qualifie d'« énorme sottise » et d'« absurdité ». Quand la musique se fait accompagnement, quand elle s'efforce de trop s'accommoder aux paroles, de se prêter aux événements, elle parle un langage qui ne lui appartient pas.<sup>831</sup>

Ces critiques sont justifiées si l'on tient avec Schopenhauer que la musique n'est concernée en dernier recours que par la volonté seule, en elle-même :

La musique est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas ; on ne peut en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectivité, une copie aussi immédiate de la volonté que l'est le monde, que le sont les idées elles-mêmes dont le phénomène multiple constitue le monde des objets individuels. Elle n'est donc pas comme les autres arts une reproduction des idées, mais une reproduction de la volonté au même titre que les idées elles-mêmes. C'est pourquoi l'influence de la musique est plus puissante et plus pénétrante que celle des autres arts ; ceux-ci n'expriment que l'ombre, tandis qu'elle parle de l'être.<sup>832</sup>

Avec la musique, l'essence intime de l'homme et du monde en général trouve donc sa plus profonde et parfaite expression, celle-là même à laquelle aspirent les symbolistes. Mais justement, cette admiration devant la puissance expressive de la musique provient de ce qu'elle rompt avec tout effort de représentation directe ou de signification par un moyen quelconque des éléments particuliers de notre expérience perceptive, comme s'ils lui étaient extérieurs. La musique n'a avec les phénomènes qu'un rapport indirect. Elle en exprime le dedans, l'histoire secrète de notre volonté, sans aucun accessoire. Le caractère propre de la ligne mélodique, ses constantes digressions autour de la tonalité fondamentale, reflètent la nature de la volonté humaine, qui s'élançait constamment vers un but, obtient satisfaction, et s'élançait à nouveau. On peut comprendre ainsi que l'écoute d'une symphonie mette en mouvement l'imagination qui convoque alors des images et des scènes de la vie personnelle ou de la nature, habillant ainsi la musique « de chair et d'os », et tendant à « l'incarner dans un paradigme analogue, tiré du monde réel ».<sup>833</sup> Mais ce jeu de l'imagination ne doit pas induire à confondre la musique avec ce qu'elle n'est pas, comme le font les symbolistes. L'expression

---

<sup>830</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.341.

<sup>831</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.334 ; En fait, Schopenhauer critique généralement tout opéra pour cette même raison que l'esprit de l'auditeur est distrait de la musique non seulement par les paroles mais par la mise en scène ; tout est fait pour le rendre aussi peu réceptif que possible au mystérieux langage des sons et des tonalités. Les opéras de Wagner sont donc de son point de vue un obstacle à l'accomplissement de l'œuvre de dévoilement de la musique.

<sup>832</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.329.

<sup>833</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.334.

des passions est une chose, la peinture des phénomènes en est une autre. Les images qui surviennent à l'audition d'une œuvre musicale ne sont rien d'autre que des additions arbitraires extrinsèques et postérieures à la musique elle-même, laquelle n'est véritablement appréciée et comprise que dans sa pureté immédiate.

L'intérêt majeur de la musique, pour Schopenhauer, et qui lui vaut ce statut exceptionnel parmi les arts, est directement lié à l'intuition principale de sa philosophie, que l'on a rappelée plus haut. La plus haute vérité que l'homme peut atteindre sur lui-même lui est révélée par lui-même, de l'intérieur de lui-même, intuitivement. Schopenhauer, en modifiant la définition donnée par Leibniz<sup>834</sup>, suggère donc que

la musique est un exercice de métaphysique inconscient, dans lequel l'esprit ne sait pas qu'il fait de la métaphysique.<sup>835</sup>

La musique est par excellence l'œuvre du génie, qui compose sous le coup de l'inspiration, en dehors de toute réflexion rationnelle, de toute intention voulue et déterminée préalablement. Comme dans tous les arts, le concept est banni, car stérile :

Le compositeur nous révèle l'essence intime du monde, il se fait l'interprète de la sagesse la plus profonde, et dans une langue que sa raison ne comprend pas.<sup>836</sup>

La philosophie a déjà été définie par Schopenhauer comme un effort pour exprimer la véritable essence du réel en concepts généraux, sans que cela implique pour autant que le philosophe devait tenter de faire dériver ce discours de concepts connus *a priori*. Il y a donc de son point de vue un parallèle tout à fait justifié entre la musique et la philosophie, la première réalisant intuitivement et inconsciemment ce que la seconde tente de mettre en forme rationnellement dans le langage usuel :

Si donc nous énonçons et développons en concepts ce qu'elle exprime à sa façon, nous aurions par le fait même l'explication raisonnée et l'exposition fidèle du monde exprimée en concepts, ou du moins en quelque chose d'équivalent. Là serait la vraie philosophie.<sup>837</sup>

Mais ici surgit comme toujours l'obstacle de la pensée réflexive, qui se trouve incapable d'épouser l'infinie richesse de mouvements de la volonté dans toute sa complexité. Ce qui trouve son expression naturelle et exacte avec la musique n'est que brièvement et froidement condensé dans le langage articulé sous le concept général de « sentiments ».

---

<sup>834</sup> Leibniz fait une comparaison mathématique : « La musique est un exercice d'arithmétique inconscient dans lequel l'esprit ne sait pas ce qu'il compte » ; selon Schopenhauer, il s'en tient à l'aspect purement extérieur des choses.

<sup>835</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.338.

<sup>836</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.332.

<sup>837</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.338.

Schopenhauer admet les obscurités nombreuses de sa propre théorie de la musique, inhérentes à la difficulté du sujet. L'affirmation centrale selon laquelle la musique est un langage, et de tous les langages certainement le plus philosophique, n'est pas une simple métaphore. L'usage de cette thèse que revendiquent les symbolistes, détaché de l'ensemble de la doctrine du philosophe allemand, en paraît tout à fait inapproprié. Poésie, musique et philosophie sont liées, et Schopenhauer leur reconnaît un rôle privilégié dans l'expression de la signification de la réalité phénoménale, mais leurs places respectives ne sont pas interchangeables. Tout dépend ici de l'aptitude à s'affranchir partiellement ou totalement des liens de la forme de représentation sujet/objet, qui exige le *medium* du langage conceptuel pour toute communication, même de ce qui a été perçu dans la contemplation pure et objective des idées.

Avec sa conception de la musique, Schopenhauer ouvre une brèche pour sortir du champ visuel de la représentation. Alors que l'expérience esthétique élargissait ce champ aux dimensions cosmiques de la vision d'un œil unique, l'expérience musicale est en rapport direct avec la disparition de ce champ visuel, elle est littéralement aveuglante. L'intuition devient audible lorsque la vue, au service de la représentation, cède le pas à l'écoute. Dans l'intuition auditive, le sujet s'évanouit, mais avec lui s'évanouit aussi le monde, qui cesse de s'opposer au sujet en tant qu'objet. Ainsi, la musique n'est pas en rapport avec le monde, qui n'est qu'un attribut de la volonté, son image, mais elle est en rapport direct avec cet autre qui existe à l'envers du miroir de nous tous<sup>838</sup>, avec ce qui est antérieur aux phénomènes et aux émotions qui ne peuvent venir qu'après le fait premier de l'existence. Et Schopenhauer ajoute :

En conséquence, le monde pourrait être appelé une incarnation de la musique, tout aussi bien qu'une incarnation de la volonté.<sup>839</sup>

On saisit mieux la différence irréductible, en dépit des suggestions de Schopenhauer, qui sépare la musique de la poésie et de la philosophie. Ces deux dernières ne peuvent donner qu'une répétition du monde, plus ou moins parfaite, sous la forme d'un discours abstrait. La musique, quant à elle, ne répète rien. Elle est le fait premier, dont le monde est une répétition. L'analogie entre la musique et le monde fonctionne en sens inverse des autres arts. Alors que le peintre ou le sculpteur offre à la nature une image pétrifiée de ce qu'elle voulait exprimer<sup>840</sup>, la musique n'est pas ce que la volonté « voulait dire », mais ce qu'elle dit effectivement, avant que ce dire n'en vienne à faire un monde, peut-être en se trompant. On approche ici au plus près de l'idée d'un langage compréhensible quoique non rationnel :

---

<sup>838</sup> Cf. R. SAFRANSKI, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, p.372.

<sup>839</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.336.

<sup>840</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.286.

Il y a dans la musique quelque chose d'ineffable et d'intime ; aussi passe-t-elle près de nous semblable à l'image d'un paradis familier quoique éternellement inaccessible ; elle est pour nous parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable.<sup>841</sup>

La musique est parfaitement intelligible, donc saisissable par l'entendement, car elle *est* avant toute conceptualisation du monde. Elle est antérieure à toute signification, à tout contexte.<sup>842</sup> Elle est en même temps inexplicable, car l'explication implique la conceptualisation, ou la *mondeanisation*.<sup>843</sup> La musique est une donnée brute, directe, primitive, et incommunicable sinon au moyen du son. Elle nous transporte « dans sa sonorité pure, une fois éliminée la cohue des formes copieuses, dans sa pure dissonance [...]. Le monde est une répétition, une – mauvaise – interprétation de la musique ». <sup>844</sup>

De fait, la musique ne procure pas l'apaisement momentané de la contemplation esthétique. Il peut sembler à première vue que le but de l'harmonie soit la résolution de la dissonance, mais il n'y a ici rien de commun avec le plaisir procuré par les autres expressions de l'art. La musique est retour vers l'en deçà de l'objectivation de la volonté, donc en deçà de ses déchirements, de l'individuation, du bien et du mal. L'expérience du sublime impliquait un effort conscient de l'intellect pour se détacher des mouvements de la volonté : il s'agissait d'une hyper-concentration active, quoiqu'immobile en apparence, pour voir le monde autrement, prélude à l'accomplissement véritable de toute philosophie, par la réorientation de notre vouloir-vivre tel que le dévoilent les dernières lignes du *Monde comme volonté et représentation* :

L'acte de volonté, d'où naît le monde, est l'acte de notre volonté propre. Il est libre ; car le principe de raison, qui donne seul un sens à une nécessité quelconque, n'est que la forme de son phénomène. C'est pourquoi ce phénomène, dès le premier moment et dans tout son cours, est toujours nécessaire ; et c'est à la suite de ce seul fait que par le phénomène nous pouvons connaître la nature de cet acte de la volonté et qu'*eventualiter* nous pouvons ainsi vouloir autrement.<sup>845</sup>

Mais dans l'expérience musicale, on est passif, on ne pense pas :

La vue est un sens actif, tandis que l'ouïe est passive. C'est pourquoi les sons agissent avec violence et pour ainsi dire d'une façon hostile sur notre esprit, et cela d'autant plus que l'esprit est actif et plus développé ; ils bouleversent nos pensées et troublent momentanément la réflexion. Au contraire, il n'existe pas pour l'œil de trouble analogue, il n'y a pas une action immédiate de la chose vue, en tant que telle, sur les opérations de l'esprit [...] ; mais la plus grande diversité des choses sous nos yeux n'arrête en rien le jeu de la pensée, ne le trouble nullement. Il résulte de tout ceci que l'œil est perpétuellement en paix avec l'esprit qui réfléchit, tandis que c'est le contraire pour l'oreille.<sup>846</sup>

---

<sup>841</sup> MVR, III, p.337.

<sup>842</sup> Cf. S. ESPINOSA, *L'ouïe de Schopenhauer*, p.59-60.

<sup>843</sup> *Ibid.*

<sup>844</sup> *Ibid.*

<sup>845</sup> A.S., MVR, suppl. livre IV, p.1421.

<sup>846</sup> A.S., MVR, suppl. livre I, p. 700-701.



La musique est un langage qui ne s'accompagne d'aucune pensée, car elle est elle-même le sens du possible, la possibilité de tout monde, de toute représentation, de toute matière, et le monde en est sa première exécution.

## 2) L'autonomie de la musique et de la grammaire

Schopenhauer détestait la pratique de la philosophie des professeurs, la « philosophie universitaire », celle de Fichte ou de Hegel. La philosophie ne s'enseigne pas. Elle est un art, et, de tous les arts, ceux dont elle approche le plus sont la poésie et la musique. C'est dans le même esprit que Wittgenstein déplore de vivre à l'époque des philosophes de métier, où « l'aura de la philosophie s'est perdue ». Comparant ce déclin à la différence qui sépare l'alchimie – dont la parenté avec l'art musical a toujours été revendiquée par ses adeptes – de la chimie, Wittgenstein reconnaît que les philosophes ont acquis une méthode, mais que ce progrès apparent s'est accompagné d'une restriction des possibilités d'expression de la personnalité.<sup>847</sup> Ce déclin de la philosophie accompagne selon lui le passage à l'âge de la non-culture, évoqué au début de ce chapitre. La critique wittgensteinienne de la méthode philosophique de ses contemporains est indissociable de sa critique de la modernité, dans son exaltation de la méthode scientifique et de la *logische Mechanisierung* de la vie dénoncée par Musil au même moment. C'est en réaction contre l'obsession de la recherche des connexions causales et le règne des modèles mécaniques que le philosophe autrichien en appelle à « l'étrange ressemblance d'une recherche philosophique (surtout peut-être en mathématiques) avec une recherche esthétique ».<sup>848</sup> Wittgenstein n'est pas à proprement parler un philosophe de l'art – ses écrits portant directement sur l'esthétique sont peu nombreux – mais la préoccupation esthétique domine son œuvre. En dehors de son expérience dans le domaine de l'architecture, on sait qu'il est particulièrement sensible à la poésie et à la musique. Il note entre 1933 et 1934 :

Je crois avoir bien saisi dans son ensemble ma position à l'égard de la philosophie, quand j'ai dit : la philosophie, on devrait, pour bien faire, ne l'écrire qu'en poèmes (*dichten*).<sup>849</sup>

Juste après l'énumération des auteurs qui l'ont influencé – liste incluant Schopenhauer –, il déclare que son originalité à lui réside dans l'invention de nouvelles comparaisons. Et il « déplore le fait que – dans une forme de vie dominée par la technique et la science – les

---

<sup>847</sup> L.W., *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, TER, 1988, p.24.

<sup>848</sup> L.W., *RM*, 1936, p.39.

<sup>849</sup> L.W., *RM*, 1933-1934, p. 38.

hommes estiment que seuls les scientifiques puissent nous apprendre des choses, et non les musiciens ni les poètes ». <sup>850</sup> Mais plus encore que la poésie, c'est la comparaison entre la musique et le langage qui traverse toute son œuvre. L'enjeu de ce rapprochement tient d'une part à la critique de la forme de représentation dominante de la modernité, mais aussi à la connaissance parfaite qu'avait Wittgenstein des discussions esthétiques de son époque sur la nature de l'expression musicale. L'influence de Schopenhauer sur Wittgenstein est sur ce point certainement renforcée par celle de Hanslick, le critique musical le plus célèbre de son temps, et au sujet duquel on peut admettre sans difficultés qu'il avait fréquenté le palais Wittgenstein. <sup>851</sup> Les thèses de Schopenhauer et de Hanslick, non exemptes de différences, se retrouvent cependant dans la conception de la musique comme langage, un langage intelligible mais non représentatif, non traduisible, non explicable. <sup>852</sup> En même temps, il n'est pas question pour l'un comme pour l'autre d'éliminer les sentiments et les émotions de l'expérience musicale, qui au contraire touche à ce qui est le plus important et le plus intime de notre vie et de notre être. Pour P. de Lara, « Hanslick et Schopenhauer ont bien vu qu'il y avait un sens particulier de l'expression en musique, un sens intransitif, expressif tout court et non expressif de  $x$ , mais ils ont échoué à en rendre compte de façon satisfaisante, faute d'avoir développé une philosophie de la compréhension musicale » <sup>853</sup>, ce que fera Wittgenstein à partir des années Trente. Mais l'investigation philosophico-musicale de ce dernier commence dès ses premiers travaux sur la logique. Le *Leitmotiv* de cette recherche sur les affinités de la musique et du langage, qui intègre peu à peu la question de la compréhension, semble se concentrer sur la difficulté à concilier l'autonomie d'une langue qui ne représente rien et son caractère totalement expérientiel, susceptible de guider l'auditeur jusqu'à l'essence intime des choses et de lui-même, sans pour autant tomber dans l'écueil du langage privé.

#### a) Tautologies musicales

C'est incontestablement dans la figure du compositeur schopenhauerien, communiquant à ses auditeurs un message non formulé mais néanmoins compréhensible, que Wittgenstein trouve le modèle du logicien.

---

<sup>850</sup> A.G GARGANI, « Le paradigme esthétique dans l'analyse philosophique de Wittgenstein », in *Rue Descartes*, n°39, *Wittgenstein et l'art*, PUF, 2003, p.64.

<sup>851</sup> P. de LARA, « Wittgenstein, une philosophie musicale ? », *Rue Descartes*, n°39, *Wittgenstein et l'art*, PUF, 2003, p.45.

<sup>852</sup> E. HANSLICK, *Du beau musical, contribution à la réforme de l'esthétique musicale*, tr. A. Lissner, Paris Hermann, 2012, p.97.

<sup>853</sup> P. de LARA, « Wittgenstein, une philosophie musicale ? », p.48.

Tous les arts s'efforcent de porter à la contemplation des idées. Seule la musique va au-delà, s'affranchissant du monde, puisque ce sont les idées qui individualisent la substance dans les faits. Schopenhauer nous a appris que la musique ignore le monde, qu'elle ne le représente pas. Il en est ainsi car elle a elle-même le statut de la substance. La volonté s'objective ainsi de deux façons, dans les idées et dans la musique. Les tons sont en quelque sorte des substituts des idées. C'est pourquoi les compositions musicales peuvent, sans le décrire, refléter le monde avec une précision étonnante, sans le recours de la raison, et être universellement comprise. La raison n'est qu'une faculté contingente du monde, et ne peut en saisir l'essence. Le monde est un ensemble de sons devenus faits, et la musique est l'expression exacte de la façon dont ces sons se fondent ensemble pour ensuite se libérer les uns des autres.

C'est précisément cette doctrine qui offre à Wittgenstein les moyens de corriger les incohérences de l'empirisme de Schopenhauer et de ses vues sur la logique et le langage. Mais ce processus ne s'accomplit pas en une seule étape. De même, l'assimilation par le philosophe autrichien de la conception musicale de Schopenhauer se fait de plus en plus profonde avec les années, au fur et à mesure qu'il se détache de la forme générale de la représentation associant le sujet à l'objet. On peut d'abord rencontrer dans le *Tractatus* une transposition du rapport entre le son et l'idée, sous la forme du rapport entre le nom et l'objet. La proposition-image qui dépeint le fait tout en modelant une possibilité expérimentale est chez Wittgenstein l'analogie de la composition musicale qui, chez Schopenhauer, dépeint le monde tout en l'ignorant. Le même parallèle se rencontre chez Schoenberg, dans son compte-rendu de la peinture, où les pigments correspondent aux sons schopenhaueriens et les portraits à ses compositions musicales.<sup>854</sup>

La théorie de la proposition-image dans le *Tractatus* est imprégnée de la philosophie de la musique de Schopenhauer. Les noms intègrent les propositions pour former quelque chose – un modèle – dont le sens peut être articulé, et ils le font à la manière dont les notes entrent dans un thème musical :

La proposition n'est pas un mélange de mots. (De même que le thème musical n'est pas un mélange de notes.)

La proposition est articulée.<sup>855</sup>

Puisque la logique du langage est la même que la logique du monde, les faits du monde sont comparables aux thèmes musicaux, et les objets substitutifs des noms sont comparables aux

---

<sup>854</sup> Cf. A.-G. GARGANI, « Techniques descriptives et procédures constructives : Schoenberg-Wittgenstein », in *Ludwig Wittgenstein*, éd. J.-P. Cometti, SUD-Revue littéraire (hors-série), Marseille, 1986, p.74-121.

<sup>855</sup> L.W., *Tr* 3.141.

notes. Le discours n'est pas une image évidente de la réalité, pas plus que la notation musicale n'est une image évidente de la musique, et pourtant il fonctionne comme tel :

A première vue, la proposition – telle qu'elle est imprimée sur le papier, par exemple – ne paraît pas être une image de la réalité dont elle traite. Mais la notation musicale, à première vue, ne paraît pas non plus une image de la musique, ni nos signes phonétiques (les lettres) une image des sons de notre langue.

Et pourtant ces symbolismes se révèlent bien comme étant, même au sens usuel du mot, des images de ce qu'ils présentent.<sup>856</sup>

Les irrégularités apparentes dans le tracé mélodique, telles que les dièses et les bémols apparaissant dans la notation musicale, sont aussi dotés d'une capacité représentative :

Et si nous pénétrons l'essence de cette capacité d'être image, nous voyons qu'elle n'est pas perturbée par d'apparentes irrégularités (comme l'emploi du dièse et du bémol dans la notation musicale).

Car ces irrégularités mêmes représentent ce qu'elles doivent exprimer ; mais seulement d'une autre manière.<sup>857</sup>

Le langage et la réalité portent l'empreinte d'une logique commune qui autorise le premier à représenter la seconde, et cette relation fonctionne de la même façon que celle qui unit la partition d'un morceau à ce que l'on entend lorsqu'il est exécuté :

Le disque de phonographe, la pensée musicale, la notation musicale, les ondes sonores sont tous, les uns par rapport aux autres, dans la même relation représentative interne que le monde et la langue.

À tous est commune la structure logique.<sup>858</sup>

Chaque terme de l'énumération au début de cette remarque constitue un fait indépendant, mais qui partage sa forme logique avec tous les autres. Le langage des enregistrements musicaux (quel qu'en soit le support) peut être traduit dans la notation musicale, et de même, on peut traduire la partition en une exécution publique d'une symphonie, susceptible d'être enregistrée, etc. :

Qu'il y ait une règle générale grâce à laquelle le musicien peut extraire la symphonie de la partition, et grâce à laquelle on peut extraire la symphonie des sillons du disque, et derechef, selon la première règle, retrouver la partition, c'est en cela que repose la similitude interne de ces figurations apparemment si différentes. Et cette règle est la loi de projection qui projette la symphonie dans la langue de la notation musicale. C'est la règle de traduction de la langue de la notation musicale dans la langue du disque.<sup>859</sup>

Selon cette analyse, on pourrait donc dire en toute rigueur qu'une symphonie représente un enregistrement. La théorie de l'image-logique exposée au chapitre II autorise également à affirmer que l'exécution d'une symphonie dit quelque chose de la vérité ou de la

---

<sup>856</sup> L.W., *Tr* 4.011.

<sup>857</sup> L.W., *Tr*: 4.013.

<sup>858</sup> L.W., *Tr*: 4.014.

<sup>859</sup> L.W., *Tr*. 4.0141.

fausseté de l'enregistrement, en décrivant l'enregistrement par ses propriétés logiques internes. Toutefois, ce n'est pas dans cette disposition que l'on écoute habituellement une symphonie ; en demeurant dans le cadre du *Tractatus*, on peut transposer la situation ainsi : l'auditeur cherche à comprendre la symphonie, qui en retour lui montre son sens, et il peut très bien la comprendre sans savoir ce qui a lieu quand elle est vraie.<sup>860</sup> Il importe peu à celui qui écoute ce morceau en concert que la valeur de vérité de l'enregistrement soit fixée par son exécution pour apprécier et comprendre la musique qui est jouée. Il est même préférable qu'il ne se trouve pas dans cette disposition, attendant au contraire que la symphonie « se montre » elle-même. Pour cela, il importe de ne pas rechercher pendant cette écoute à quels événements de la vie ou à quelles émotions la musique peut bien faire référence, car cela n'aiderait pas plus à la comprendre que de se demander à quelle partie du support matériel de l'enregistrement correspondrait tel ou tel fragment sonore que l'on tenterait d'isoler de l'ensemble. De manière analogue, lorsqu'on regarde le portrait d'un notable hollandais peint par Van Dyck, on ne mène pas une enquête sur la vie du personnage afin de comprendre ce que l'on a sous les yeux. On peut le faire bien sûr à d'autres fins, historiques et scientifiques. Dans le rapprochement qu'opère le *Tractatus* entre la logique et la musique, il semble que ce soit la logique qui domine la comparaison :

Les thèmes musicaux sont en un certain sens des propositions. La connaissance de la nature de la logique conduira par-là à la connaissance de la nature de la musique.<sup>861</sup>

On a exposé au chapitre II les chemins conduisant Wittgenstein depuis la logique vers le monde, par l'analyse des propositions de la logique, et la mise en évidence de leur caractère tautologique. On peut relire les propositions suivantes, en gardant à l'esprit ce lien entre la logique et la musique :

*Tr* 6.3 - l'exploration de la logique signifie l'exploration de toute capacité d'être soumis à des lois. Et **hors de la logique, tout est hasard.**

*Tr* 6.24 - [...] cela veut dire qu'en logique ce n'est pas nous qui exprimons, au moyen des signes, ce que nous voulons, mais qu'en logique c'est la nature des signes naturellement nécessaires qui elle-même se manifeste.

*Tr* 5.61 - La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières.

Le chemin qui conduit de la connaissance de la nature de la logique à celle de la musique n'est pas celui de la projection des structures de la première sur la seconde. Il s'agit bien d'un véritable parallèle entre les deux, la nature de la seconde étant éclairée par la première. Dans une autre note de ses Carnets, Wittgenstein précise :

La mélodie est une espèce de tautologie, elle est refermée sur elle-même.<sup>862</sup>

---

<sup>860</sup> L.W., *Tr*: 4.023 et *Tr*: 4.024.

<sup>861</sup> L.W., *CP*, entrée du 7 février 1915.

On pourrait donc tenter de remplacer dans les propositions citées précédemment le terme ‘logique’ par ‘musique’, et lire ainsi des énoncés éclairants sur la nature de la musique, dont la pureté et l’autonomie n’ont rien à envier à celle de la logique, donnée simultanément avec le fait premier de l’existence. La musique comme la logique remplit le monde : telle serait la traduction wittgensteinienne de l’affirmation de Schopenhauer, pour qui le monde est une incarnation de la musique, aussi bien que de la volonté.<sup>863</sup>

Pour le moment, Wittgenstein a opéré une transformation du langage dépassant les attentes de Schopenhauer, en l’élevant depuis un usage ordinaire et même conceptuel jusqu’au niveau de ce langage universel de la musique, tant loué par le philosophe allemand. Le logicien fait œuvre d’artiste, et son regard sur le monde est apparenté à la vision objective et détachée de l’intellect génial schopenhauerien. Dans le *Tractatus*, l’activité du logicien est ainsi distinguée radicalement de celle du scientifique, et tout à fait comparable à celle du musicien, qui se préoccupe du sens, et non de la vérité.<sup>864</sup>

#### **b) Critères de compréhension**

Le problème de la signification d’une œuvre d’art, et en particulier d’une œuvre musicale, est la clef de voûte de la philosophie schopenhauerienne. En même temps, cet aspect de sa pensée est plus qu’un autre susceptible d’engendrer des confusions et de faire perdre de vue l’essentiel. Les voies d’accès à la signification, c’est-à-dire à ce qu’il nomme la volonté à travers ses diverses objectivations, liées incontestablement par Schopenhauer à une expérience, induisent la tentation de réduire ce sens à un contenu psychologique intime et subjectif. Or, on a vu que précisément, tout l’enjeu de l’expérience esthétique schopenhauerienne est d’atteindre à la connaissance la plus objective. La tension entre les deux pôles de la représentation est souvent surmontée par le réductionnisme, et, parmi les héritiers de Schopenhauer, nombreux sont ceux qui se sont ainsi égarés dans leurs efforts pour identifier la signification au vécu d’une expérience, croyant ainsi tenir la réalité la plus concrète et la plus objective :

Il y a beaucoup à apprendre de la mauvaise théorie tolstoïenne selon laquelle une œuvre d’art transmet ‘un sentiment’. – On pourrait bel et bien nommer l’œuvre d’art, sinon expression d’un sentiment, du moins expression de l’ordre du sentiment, ou expression sentie. Et l’on pourrait dire également que les hommes qui la comprennent ‘vibrent’ à elle, lui répondent sur le même mode. On pourrait dire : L’œuvre d’art ne veut pas transmettre quelque chose d’autre, mais elle-même. De même que lorsque je rends visite à quelqu’un, je ne souhaite pas produire en lui simplement tel ou tel

---

<sup>862</sup> L.W., *CP*, entrée du 4 mars 1915.

<sup>863</sup> A.S., *MVR*, livre III, p.336.

<sup>864</sup> J. CLEGG, propose même de renommer le *Tractatus* par analogie à l’œuvre de Nietzsche, “*The Birth of Logic out of the Spirit of Music*”, in *On Genius*, p.86-87.

sentiment, mais avant tout lui rendre visite – et, bien entendu, être moi-même le bienvenu. Mais le comble du non-sens est de dire que l'artiste souhaite que, ce qu'il ressent en écrivant, l'autre le ressente en le lisant. Je puis sans doute croire comprendre un poème (par exemple), et croire le comprendre comme son auteur l'aurait souhaité – mais ce qu'il a bien pu ressentir lui-même en écrivant, c'est le cadet de mes soucis.<sup>865</sup>

De façon plus subtile encore que dans l'analyse esthétique de Tolstoï, c'est aussi le même danger qui guette William James dans son analyse des sentiments de volition et d'existence personnelle, et le conduit à réifier le contenu de nos expériences introspectives. L'analyse des symptômes solipsistes que l'on a présentée au chapitre précédent peut fonctionner ici dans le cas de James, lequel suscite la critique de Wittgenstein :

Nous avons affaire ici à un cas d'introspection qui n'est pas sans analogie avec celui d'où William James a tiré que le 'soi' consiste principalement en *peculiar motions in the head and between the head and the throat*. Or l'introspection de James ne montre ni la signification du mot 'soi' (pour autant que celui-ci signifie quelque chose de semblable à 'personne', 'être humain', 'soi-même', 'moi-même'), ni l'analyse d'une telle entité, mais l'état d'attention d'un philosophe qui se dit à lui-même le mot 'soi' et veut analyser sa signification. (Et on pourrait apprendre bien des choses de cela.)<sup>866</sup>

Wittgenstein démonte avec finesse le caractère artificiel de la conception de James, qui ne parvient pas à expliquer ce que l'on veut dire d'habitude avec le mot 'soi'. Il rejette cette analyse, qui réduit la signification à des mouvements particuliers du corps. Mais en même temps, sa propre enquête sur l'expérience de la compréhension musicale l'incite à étudier attentivement le rôle du corps dans la manifestation de cette compréhension. Wittgenstein revient sur la question du vécu dans l'expérience musicale, non en tant que contenu porteur de sens, la compréhension de la musique ne se trouvant pas dans les sentiments suscités, mais comme critère témoignant que le sens a été compris :

Si je demande maintenant : 'Qu'est-ce que j'éprouve donc proprement quand j'écoute ce thème, et cela avec compréhension ?' [...] Je puis bien dire que 'j'accompagne' (*ich gehe mit*) cette musique – mais qu'est-ce que cela signifie ? Cela *pourrait* signifier quelque chose comme : j'accompagne la musique de certains gestes (*Gebärden*). Et si l'on fait remarquer que cela n'a lieu la plupart du temps que de façon très rudimentaire, on se voit répondre alors que ces mouvements rudimentaires sont complétés par des représentations. Admettons cependant que quelqu'un accompagne la musique entièrement par des mouvements – dans quelle mesure cela constitue-t-il la compréhension de cette musique ? Et dirais-je que ce sont les mouvements qui constituent cette compréhension, ou bien que ce sont les sensations de mouvement qu'il éprouve ? (Que sais-je de ces dernières ?) – Ce qui est vrai, c'est que je considérerai ses mouvements, dans certaines circonstances, comme autant de signes de sa compréhension.<sup>867</sup>

En commentant ce passage, Éric Dufour évoque la filiation nietzschéenne, notamment dans sa critique de Wagner, dont la musique atteste « la totale dégénérescence du sens du rythme ».<sup>868</sup>

---

<sup>865</sup> L.W., *RM*, 1947, p.76.

<sup>866</sup> L.W., *RP*, §413.

<sup>867</sup> L.W., *RM*, 1948, p.87.

<sup>868</sup> F. NIETZSCHE, *Nietzsche Contre Wagner*, "Wagner comme danger", cite par E. DUFOUR, in *Qu'est-ce que la musique*, p.113.

« La compréhension de la musique, précisément parce que la musique est du sonore, du sensible, passe par le corps tout entier et relève de celui-ci – ce qui veut d’abord et surtout dire qu’il ne s’agit nullement d’une compréhension intellectuelle relevant d’un esprit pur sans lien avec le corps. [...] Ce que donc rejette Nietzsche, c’est la musique wagnérienne, pour autant qu’elle se donne comme renfermant un sens extra musical accessible à un esprit pur – et qu’elle se nie comme musique, pour autant que la musique est un flux sonore qui s’adresse au corps. »<sup>869</sup> De Schopenhauer à Wittgenstein en passant par Nietzsche, la quête du sens de nos représentations fait parvenir le corps, objet immédiat, au premier plan, et relègue au second plan la saisie intellectuelle de ces mêmes représentations. Le corps, objectivation la plus immédiate de la volonté selon Schopenhauer, devient aussi maintenant chez Wittgenstein le *medium* qui nous détourne de notre état intérieur vers l’expression extérieure de notre compréhension. Car ce qui est en jeu dans cette expérience de la compréhension, ce n’est pas le vécu intérieur du sujet, quel qu’il soit, mais ce qui est compris et objectivé dans des gestes, des mouvements, des attitudes expressives qui seules rendent intelligibles le sens de la musique. La véritable compréhension est différente d’une compréhension symbolique. Dans le second cas, la musique est un moyen ; dans le premier elle est à elle-même sa propre fin. De plus, Wittgenstein nous montre que la compréhension ne réside pas dans une explication juxtaposée à l’exécution de l’œuvre : elle se trouve d’abord dans un acte. Il en est de même pour l’interprétation d’un texte poétique ou dramatique. Dans ses leçons sur l’esthétique, il mentionne les poèmes de Klopstock, et la manière dont il fit l’expérience de la découverte de leur sens :

J’ai lu ces poèmes d’une manière complètement différente, plus intensément, etc... et j’ai dit à mon entourage : « Voyez, c’est ainsi qu’il faut les lire. »<sup>870</sup>

Depuis la musique, l’analyse de Wittgenstein se fraye un chemin jusqu’au langage. On voit par l’exemple précédent que l’explication en acte d’une œuvre peut se prolonger dans un discours, mais pas n’importe quel discours. Wittgenstein a proposé d’abord un rapprochement avec la poésie, car certaines expressions poétiques ne peuvent être remplacées par d’autres :

Nous parlons de la compréhension d’une phrase au sens où la phrase peut être remplacée par une autre qui dit la même chose, mais aussi au sens où elle ne peut être remplacée par une autre. (Pas plus qu’un thème musical ne peut l’être par un autre.)

Dans le premier cas, la pensée exprimée par la phrase est ce qu’il y a de commun à différentes phrases, dans le second elle est quelque chose qu’expriment seulement ces mots-là, à ces places-là. (Comprendre un poème.)<sup>871</sup>

<sup>869</sup> E. DUFOUR, *Qu’est-ce que la musique*, p.113-114.

<sup>870</sup> L.W., *LC*, p.21-22.

<sup>871</sup> L.W., *RP*, §531.



On peut cependant envisager la traduction d'un poème d'une langue dans une autre, et on peut même à la rigueur se risquer à le paraphraser, tandis que la musique – et Schopenhauer insistait sur ce point – est par essence intraduisible. Elle n'est pas non plus descriptive. Si elle indique quelque chose au-delà du thème lui-même<sup>872</sup>, c'est d'une façon telle que l'on peut aussi qualifier cette théorie « d'étrange illusion » :

La même illusion nous possède encore plus fortement si, alors que nous nous répétons une mélodie de sorte qu'elle fasse toute son impression sur nous, nous disons 'Cette mélodie dit quelque chose', et c'est comme si j'avais à trouver *ce* qu'elle dit. Et pourtant je sais qu'elle ne dit rien qui soit tel que je puisse exprimer ce qu'elle dit en mots ou en images. Et si, admettant cela, je me résigne à dire 'Elle exprime seulement une pensée musicale', cela ne voudrait rien dire de plus que dire 'elle s'exprime elle-même'.<sup>873</sup>

Langage et musique paraissent servir alternativement de terme de comparaison l'un à l'autre :

On peut dire que comprendre une phrase musicale c'est comprendre un langage.<sup>874</sup>

Mais Wittgenstein ne se limite pas à trouver des similitudes ou des différences entre les deux. Le rapprochement entre langage et musique s'enracine chez lui dans l'analyse de l'expérience de la compréhension et de l'aptitude à caractériser correctement l'œuvre dont on parle. Et dans cette perspective, l'acte précède le discours ; ou, plus précisément, c'est la compréhension musicale qui donne les clefs pour parler de l'œuvre de façon juste. Il existe une corrélation étroite entre comprendre l'œuvre, la jouer correctement et en parler de même. Celui qui comprend la musique en parle autrement que celui qui ne la comprend pas.

Cette prise de conscience du caractère premier de l'interprétation en musique, éclaire maintenant l'analyse des jeux de langage de la psychologie, notamment les questions délicates sur les verbes de perception comme « voir », « regarder », et l'expérience de la modification des aspects :

La question de savoir s'il s'agit d'un voir ou d'une interprétation prend naissance dans le fait qu'une interprétation est l'expression de l'expérience. Et l'interprétation n'est pas une description indirecte, mais une expression primaire de l'expérience.<sup>875</sup>

Un peu plus loin, Wittgenstein emploie encore une expression de musicien à propos de la perception des aspects :

L'œil distingue lui aussi divers aspects : il 'phrase' pour ainsi dire l'image usuelle ; et un phrasé est plus conforme à une interprétation, un autre à une autre. (J'entends : plus conforme *selon l'expérience*.)<sup>876</sup>

---

<sup>872</sup> L.W., *F*, §175.

<sup>873</sup> L.W., *CBB*, p.256.

<sup>874</sup> L.W., *F*, §172.

<sup>875</sup> L.W., *RPP*, §20.

<sup>876</sup> L.W., *RPP*, §22.

Il semble bien finalement que ce soit la compréhension de l'expression musicale qui soit le terme dominant de toutes ces comparaisons, et conduise ainsi Wittgenstein à l'analyse de la compréhension des propositions du langage ordinaire :

Ce que nous appelons 'comprendre une phrase', dans de nombreux cas, ressemble bien plus à la compréhension d'un thème musical que nous ne serions enclins à le croire. Mais je ne veux pas dire que comprendre un thème musical ressemble davantage à l'image qu'on a tendance à se faire de la compréhension d'une phrase ; mais plutôt que cette image est fautive et que la compréhension d'une phrase ressemble bien plus qu'il ne semble au premier abord à ce qui se passe réellement quand nous comprenons une mélodie.<sup>877</sup>

De même qu'il y avait dans le *Tractatus* une analogie entre les structures des propositions de la logique de nature tautologiques et les propositions musicales, Wittgenstein en propose une maintenant entre deux actes, deux expériences : la compréhension d'un thème musical et celle d'une proposition du langage ordinaire. Dans les deux cas, il faut éviter de chercher en imagination un sens porté par une entité distincte de la mélodie ou de la proposition : le sens est immanent au thème ou à la phrase. Le rapprochement de ces deux expériences et la mise en avant du caractère non représentationnel de la musique attire ainsi l'attention sur un fait déconcertant : l'autonomie du langage.

Le déplacement opéré par Wittgenstein depuis la question de la compréhension d'une œuvre musicale jusqu'à celle de l'expression correcte de cette compréhension lui permet d'abandonner le traitement classique de la question esthétique. À partir du moment où l'attention ne se porte pas sur l'art en général, ni même sur l'expérience ou l'émotion particulière du sujet devant l'œuvre d'art, mais sur les jugements esthétiques émis dans la vie réelle<sup>878</sup>, il n'est plus question de faire appel aux adjectifs « beau », « magnifique » ou « charmant ». Wittgenstein qualifie sèchement de « stupides » toutes les tentatives de faire de l'esthétique une branche de la psychologie.<sup>879</sup> Il n'est pas question de savoir si une œuvre plaît ou non à l'auditeur, et le discours de celui qui se laisserait aller à raconter ses émotions musicales plaisantes ou déplaisantes n'exprimerait en aucune façon un jugement esthétique. Wittgenstein abandonne toute réflexion sur le sujet pour se concentrer sur le problème des énoncés décrivant correctement les propriétés esthétiques de l'objet. L'exigence d'objectivité de Wittgenstein rencontre sous un certain angle les vues de Schopenhauer sur l'affranchissement des effets de la volonté dans la contemplation esthétique. Mais ce que l'un considérerait au niveau même de l'expérience, comme le fruit de la transformation de la forme de la représentation, l'autre l'envisage dans l'expression linguistique de l'acte d'interprétation

---

<sup>877</sup> L.W., *CBB*, p.257-258, et aussi *RP*, §527.

<sup>878</sup> L.W., *LC*, p.19.

<sup>879</sup> L.W., *LC*, p.45.

qui est l'expression primaire de l'expérience esthétique. L'analyse de Wittgenstein intègre le langage au cœur même de l'expérience de la signification de l'œuvre. Il n'est pas l'instrument froid et conceptuel auquel on a recours *a posteriori* pour communiquer le fruit de l'intuition, son usage et sa maîtrise relèvent des mêmes critères que ceux qui sont imposés à l'artiste. Le discours esthétique ne se réduit pas à une analyse technique, il implique une aptitude à choisir la bonne métaphore, à trouver le geste adéquat. Et pour cela, il est nécessaire de connaître les règles du jugement esthétique.

C'est sur ce point précis de son analyse que Wittgenstein se montre le plus subtil, en maintenant d'une part le caractère non représentationnel de la musique, la concomitance de l'expérience musicale et de la compréhension de sa signification, tout en évitant de l'autre les écueils du langage privé. Tout d'abord, l'identification de la signification musicale par elle-même a lieu grâce à un objet public, l'œuvre. Pour P. de Lara<sup>880</sup>, les intuitions de Schopenhauer rencontrent la théorie de Hanslick pour conduire ensemble Wittgenstein à développer cette idée que la signification de la musique est à la fois complètement expérientielle et extérieure. « Son rejet de l'idée de la musique comme machine à produire des sentiments est l'analogue dans l'esthétique musicale de l'argument du langage privé en philosophie, en tant que rejet de la « mythologie » des significations qui s'identifient elles-mêmes. »<sup>881</sup>

Suivre une phrase musicale en la comprenant, en quoi cela consiste-t-il ? Ou encore, la jouer en la comprenant ? Ne regarde pas en toi-même. Demande-toi plus tôt ce qui te fait dire qu'un autre le fait.<sup>882</sup>

En même temps, le discours esthétique suppose la connaissance des règles, qui sont l'expression de ce que veut une partie du public :

On peut dire que les règles de l'harmonie ont exprimé la façon dont les gens souhaitaient entendre les accords sonner – leurs souhaits se sont cristallisés dans ces règles.<sup>883</sup>

L'étrange illusion à laquelle Wittgenstein faisait référence précédemment lorsque la musique nous semble indiquer quelque chose au-delà du thème lui-même peut donc s'expliquer ainsi :

Le thème n'indique-t-il rien en dehors de lui-même ? – Que si ! Mais cela veut dire : l'impression qu'il me fait forme un ensemble avec les choses de son environnement – par exemple avec l'existence de la langue allemande et de son intonation. Or cela implique le champ entier de nos jeux de langage.<sup>884</sup>

---

<sup>880</sup> P. de LARA, *Wittgenstein: une philosophie musicale ?*, p.50

<sup>881</sup> *Ibid.*

<sup>882</sup> L.W., *RM*, 1946, p.68.

<sup>883</sup> L.W., *LC*, p.24.

<sup>884</sup> L.W., *RM*, 1946, p.69.

Alors que Schopenhauer entendait dans la musique un langage en quelque sorte antérieur à toute individuation, ce qui lui offrait la voie du retour à l'unité perdue dans les multiples manifestations phénoménales, Wittgenstein analyse la compréhension de la musique comme une expression de la vie de l'homme<sup>885</sup>, mais qui met en œuvre tout le champ des significations attachées à une forme de vie, par la multitude de ses jeux de langages. « Ce qui se montre dans la musique, c'est la totalité de ce qui nous constitue tels que nous sommes, individuellement et collectivement. L'indicible n'a pas la valeur absolue et normative qu'il avait dans le *Tractatus*. L'intransitivité de ce qui se dérobe au langage tient essentiellement à ce que si nous voulions décrire, au moyen du langage, ce que la musique montre, c'est la totalité d'une culture. »<sup>886</sup> A la nostalgie de l'Un se substitue la quête d'une vision d'ensemble de la multiplicité et des enchevêtrements de ses formes phénoménales, l'aspiration à sa représentation (*Darstellung*) synoptique.

### c) La thérapie grammaticale des métaphores de l'intériorité

Le début des années Trente est la période cruciale dans l'activité philosophique de Wittgenstein pour saisir le passage de l'approche logique de la forme de la représentation à la notion de grammaire. Son analyse de la compréhension d'une phrase musicale a révélé le rôle prédominant du corps comme moyen d'expression, et situe le discours articulé dans la continuité du geste et du mouvement. Sur cette notion de geste expressif, un passage de la fin du *Cahier brun* se révèle particulièrement intéressant, quoiqu'il semble d'abord remettre en cause tout ce qui a été dit précédemment sur le caractère non descriptif de la musique. Wittgenstein commence en effet à évoquer un sentiment, le sentiment de « Il y a si longtemps », qu'il associe à l'expérience de la compréhension d'une mélodie de Schumann, *Wie aus der Ferne*<sup>887</sup> :

J'imagine qu'on joue cet air avec l'expression juste et qu'on l'enregistre ainsi, disons pour un phonographe. C'est alors l'expression la plus élaborée et la plus exacte que je puisse imaginer d'un sentiment de révolu. [...] Est-ce que je peux découvrir quelque chose, le sentiment essentiel de révolu, qui reste après qu'on a fait abstraction de toutes ces expériences que nous pourrions appeler les expériences d'exprimer ce sentiment ?

Mais il ne s'agit pas ici de revenir à une conception représentationnelle de la musique et du langage. Les propos de Wittgenstein visent une idée précise, une illusion engendrée précisément par ces conceptions. Lorsque Wittgenstein dit que ce morceau est « l'expression

---

<sup>885</sup> L.W., *RM*, 1948, p.89.

<sup>886</sup> J.-P. COMETTI, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF 2004, p.183.

<sup>887</sup> L.W., *CBB*, p.280 ; il s'agit de l'op. 6 n°17 de R. Schumann.

la plus élaborée et la plus exacte » d'un sentiment, c'est, comme le montre la suite, pour s'opposer à

L'idée que ce sentiment est un quelque chose d'informe situé dans un endroit, l'esprit, et que ce quelque chose est la cause ou l'effet de ce que nous appelons l'expression du sentiment. L'expression du sentiment est alors une manière indirecte de transmettre le sentiment. Et les gens ont souvent parlé d'une transmission directe de sentiment, qui éviterait le *medium externe* de la communication.<sup>888</sup>

Le processus qui conduit à cette erreur, est comparé par Wittgenstein dans le paragraphe qui précède ces dernières lignes, à celui généralisant une situation particulière en omettant le passage par l'opération logique consistant à utiliser une expression comme « n'importe quel ». Il critique le même procédé dans le *Cahier bleu*, où il s'efforce de mettre à jour les tentations qui nous incitent à localiser la pensée dans notre tête, afin de mieux cerner l'articulation du langage et du corps et dissiper l'illusion solipsiste de la pensée comme expérience privée :

La raison principale pour laquelle nous sommes si fortement enclins à parler de la tête comme du lieu de nos pensées est peut-être la suivante : l'existence des mots « penser » et « pensée » aux côtés des mots dénotant des activités (corporelles), tels que « écrire », « parler », etc., nous fait chercher une activité différente de celles-ci, mais qui leur soit analogue et qui corresponde au mot « penser ».<sup>889</sup>

La première cause d'erreur du principe de localisation de la pensée est l'utilisation d'un raisonnement analogique que l'on essaye de tenir au-delà de sa portée, et qui nous incite à croire en la réalité matérielle de la description métaphorique. Cette tentation est un effet d'optique, survenant de l'apparence similaire de grammaires en réalité différentes des mots de notre langage ordinaire<sup>890</sup> :

Si nous disons : “ La pensée se déroule dans nos têtes”, quel est le sens de cette locution quand nous la prenons calmement ? J'imagine que c'est que certains processus physiologiques correspondent à nos pensées d'une manière telle que, si nous connaissons la correspondance, nous pouvons découvrir les pensées en observant ces processus.<sup>891</sup>

A partir de l'analogie établie entre « penser » et par exemple « parler » à l'aide du rapprochement de leurs grammaires respectives, on étend l'analogie à la relation au corps : comme « les paroles sortent de la bouche », « les pensées sortent de la tête ». Le recours à cette analogie corporelle procède d'un schéma causal selon lequel des processus physiologiques sont en connexion avec les pensées.

---

<sup>888</sup> L.W., *CBB*, p.281.

<sup>889</sup> L.W., *CBB*, p.43.

<sup>890</sup> Cf. B. ANDRIEU, *Wittgenstein et la grammaire du cerveau, Philosophie*, n° 49, mars 1996, p. 51.

<sup>891</sup> L.W., *CBB*, p.44.

Wittgenstein utilise lui aussi des métaphores de ce type, mais il les maintient comme telles. Dans ses premiers cours de Cambridge, après avoir rappelé que la pensée est un processus symbolique qui dure aussi longtemps que son expression, il reprend à la suite de Schopenhauer le modèle de Georges Cabanis en comparant la pensée et la digestion :

Examinez l'exemple de la digestion. Nous pouvons la considérer : a) comme un processus caractéristique d'êtres humains. b) comme un processus chimique, de façon totalement indépendante du fait que ce soit dans l'estomac qu'elle ait lieu. Nous adoptons une conception similaire de la pensée. Mais les processus physiologiques compris dans la pensée, quels qu'ils soient, sont sans intérêt pour nous.<sup>892</sup>

La similitude entre la digestion et la pensée s'arrête à la prise en compte des processus physiologiques internes : s'il est vrai que la digestion s'effectue dans l'estomac au point de déterminer sa qualité, la pensée, qui est pour Wittgenstein un processus symbolique, ne peut trouver sa raison dans ses processus physiologiques. La métaphore trouve son utilité par l'articulation fonctionnelle qu'elle suggère :

Mais nous oublions ensuite cette image et continuons à employer le langage qui en dérive.<sup>893</sup>

La référence à Cabanis n'est pas anodine. Elle nous renvoie aux sciences, et aux dérives suscitées par la fascination des philosophes pour les méthodes scientifiques. Beaucoup de ceux qui, attirés par l'effet de réel procuré par de telles descriptions, oublient de se remémorer expressément l'image au moment où ils l'emploient, sont les mêmes qui ne peuvent s'affranchir de la forme de la représentation causale des connexions phénoménales. Dans leur soif de généralisation, ils oublient le cas particulier du langage pour favoriser, dans le choix des expressions, celle qui fournira l'explication la plus réelle, du point de vue d'une réalité scientifique.

Wittgenstein ne retient pas la position réductrice du physicalisme qui ferait de la pensée le nom externe d'une cause interne. La différence interne-externe doit être effective au point de permettre la reconnaissance de l'existence de deux phénomènes distincts :

L'un, que l'on nommera "pensée" : une série d'images, d'impressions, ou une série de sensations visuelles, tactiles, cinesthésiques, éprouvées en écrivant une phrase ou en prononçant des paroles ; et d'autre part, un phénomène d'une autre sorte : la vue des contractions ou des mouvements cellulaires du cerveau.<sup>894</sup>

Comme dans l'écoute de la mélodie de Schumann il ne s'agit pas de confondre l'expérience et l'expression de l'expérience, même s'il n'est pas injustifié de parler comme si l'expression

---

<sup>892</sup> L.W., *Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, p.28.

<sup>893</sup> L.W., *Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, p.29.

<sup>894</sup> L.W., *CBB*, p.55.

« le geste ‘Il y a si longtemps’ », et l’expression « le sentiment ‘Il y a si longtemps’ » avaient le même sens.<sup>895</sup> De même que Wittgenstein renvoyait dos à dos l’idéalisme et le réalisme, il se tient également totalement à l’écart du mentalisme et du behaviorisme. La thérapie du solipsisme par l’argument du langage privé et l’exigence radicale d’un *medium* externe pour une communication réussie, suffit à les écarter en même temps. Tout repose sur la connaissance de la grammaire et la maîtrise des règles :

La même remarque vaut pour l’idée que penser est une activité. Il est correct de dire que penser est une activité de la main qui écrit, de notre larynx, de notre tête et de notre esprit, pour autant que nous comprenions la grammaire de ces énoncés. Et qui plus est, il est extrêmement important de comprendre comment nous sommes conduits, parce que nous comprenons mal la grammaire de nos expressions, à penser qu’un de ces énoncés en particulier donne le siège réel de l’activité de pensée.<sup>896</sup>

Si l’on perd la grammaire qui structure les expressions du langage, on est entraîné dans des conclusions ontologiques à proprement parler délirantes, analogues philosophiques de la « concrétude fantôme » évoquée au chapitre précédent. On glisse des mots aux choses. En définissant dans ce même passage « penser » comme un processus « consistant essentiellement à opérer avec des signes », Wittgenstein lie la pensée à la grammaire dans la mesure où l’usage des signes est déterminé par un certain nombre de règles logiques.

A l’inverse, le scientifique et le philosophe qui sont induits à localiser la pensée dans le cerveau ont tendance à établir une hiérarchie de phénomènes conséquents en établissant la pensée dans une position subalterne. Ils sont pris au piège d’un jeu de langage en traduisant littéralement une expression seulement logique. Le passage de l’expression logique au lieu physique est dû à la dérive grammaticale de l’expression. Wittgenstein, quant à lui, soumet la connaissance de la grammaire philosophique à la conscience des différents usages des expressions :

La philosophie, selon notre expression du mot, est un combat contre la fascination que des formes d’expression exercent sur nous.<sup>897</sup>

Ainsi la signification réelle d’un mot comme la pensée ne trouve-t-elle pas dans la réalité du cerveau un objet suffisant et correct pour satisfaire aux règles de la grammaire. Animé par le souci méthodologique de régler le rapport du langage et de l’objet, Wittgenstein insistera toujours sur la double exigence de la philosophie :

En philosophie on est obligé dans tous les cas d’apprendre non seulement *ce qu’il faut dire* sur un objet, mais *comment* il faut en parler.<sup>898</sup>

---

<sup>895</sup> L.W., *CBB*, p.281.

<sup>896</sup> L.W., *CBB*, p.55.

<sup>897</sup> L.W., *CBB*, p.70.

<sup>898</sup> L.W., *RC*, n° 43, p. 32.

### **C) Les formes de vie prennent soin d'elles-mêmes**

La vie est sérieuse, l'art est serein.<sup>899</sup>

Dans l'une de ses nombreuses analyses de la dimension esthétique de la philosophie de Wittgenstein, J.-P. Cometti relève le sentiment d'admiration et d'exaltation contemplative de Wittgenstein pour « ce que les activités les plus humbles, les plus quotidiennes, présenteraient de merveilleux s'il était possible de les voir *du dehors* ». <sup>900</sup> Wittgenstein note en effet vers 1930 :

Il ne saurait y avoir rien de plus merveilleux que de voir un homme dans l'une quelconque de ses activités quotidiennes les plus simples, lorsqu'il croit ne pas être observé. Imaginons un théâtre : le rideau se lèverait et nous verrions un homme seul dans sa chambre, allant et venant, allumant une cigarette, s'asseyant, etc., de telle sorte que nous verrions soudainement un homme du dehors, comme nous ne pourrions jamais nous voir nous-mêmes. C'est à peu près comme si nous voyions de nos propres yeux un chapitre d'une biographie – cela devrait être à la fois effrayant et magnifique. Plus magnifique que tout ce qu'un poète peut faire jouer ou faire dire sur scène : c'est la vie même que nous verrions.<sup>901</sup>

Wittgenstein s'exprime ici au conditionnel, car ce regard contemplatif qui transfigure le détail singulier pour en faire une œuvre d'art en nous contraignant à la bonne perspective semble bien être le privilège de l'artiste. Pourtant, il ajoute quelques lignes plus loin :

Mais il me semble qu'outre le travail de l'artiste, il existe encore une autre façon de saisir le monde *sub specie aeternitatis* : c'est, à ce que je crois, la pensée, qui pour ainsi dire s'élève dans son vol et qui le laisse tel qu'il est – le considérant d'en haut, en vol.<sup>902</sup>

De telles réflexions nous ramènent irrésistiblement à Schopenhauer. Le mouvement ascendant du regard qui s'affranchit des liens du monde pour le contempler du dehors est le même chez les deux philosophes. En outre, on y trouve également le rapprochement direct entre l'art et la philosophie, et aussi « une expression de ce que laisse entrevoir la *Préface des Remarques philosophiques*, en particulier de cette volonté d'une position *au centre*, à l'écart des mouvements périphériques, la volonté d'appréhender *toujours la même chose* ». <sup>903</sup> En ce sens, le point de départ et le but de l'activité philosophique sont très similaires chez Schopenhauer et Wittgenstein. La métaphysique de Schopenhauer doit calmer nos inquiétudes, nous procurer le repos, et c'est aussi ce que donne la vision du monde *sub specie aeternitatis* du

---

<sup>899</sup> L.W., *CP*, entrée du 20 octobre 1916.

<sup>900</sup> J.-P. COMETTI, « Adagio cantabile », *Esthétique et philosophie in Ludwig Wittgenstein*, in SUD (hors-série), 1986, p.66.

<sup>901</sup> L.W., *RM*, 1930, p. 13-14.

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> J.-P. COMETTI, « Adagio cantabile », p.67.



*Tractatus*. Il s'agit toujours d'obtenir des descriptions du monde affranchies, délivrées de toute interférence de la volonté, et par là, aussi thérapeutiques qu'ascétiques.<sup>904</sup>

Mais ces remarques plus tardives du début des années Trente nous invitent à y reconnaître également l'une des finalités de la « vue synoptique » du Wittgenstein des *Recherches philosophiques*. On croit même entendre un écho du dédain schopenhauerien pour le caractère misérable et vain de l'existence humaine dans les lignes précédant ce que l'on vient de citer :

Je ne puis m'empêcher de penser toujours à ces insipides tranches de vie que celui qui les a prélevées trouve intéressantes, parce qu'il était lui-même là et qu'il a vécu quelque chose ; mais un tiers les considère avec une froideur justifiée [...].<sup>905</sup>

On notera cependant une différence importante, dans la mesure où la vue synoptique, bien que prenant de la hauteur, ne dépouille pas les phénomènes de leur individualité. Elle n'élimine pas les contours et les caractéristiques des objets ; pour le dire en termes schopenhaueriens, c'est une vision qui ne s'affranchit pas des formes du principe de raison comme le temps, le lieu, etc. La vision synoptique laisse le monde tel qu'il est, dans sa variété et sa multiplicité. Cette situation paradoxale et impensable – pour Schopenhauer – ne peut s'éclairer que si l'on abandonne la forme de la représentation liée au principe d'individuation sous la forme de la relation du sujet individuel à l'objet.

Pour le comprendre et éclairer cet aspect de la philosophie des jeux de langages, il faut mettre en lumière l'existence des rapports entre l'activité philosophique et ce que l'auteur des *Recherches* désigne par l'expression *forme de vie*. En effet, on a vu dans la section précédente que l'intérêt commun de Schopenhauer et Wittgenstein pour la musique provenait de ce qu'elle touchait à la fois à ce qu'il y a de plus intime et de plus profondément enraciné dans nos existences, et exigeait en même temps la médiation d'un objet de caractère public – l'œuvre – pour être comprise. La compréhension d'une phrase musicale engage celle de toute une forme de vie. La musique constitue ainsi une présentation et une expérience exemplaires de la double nature personnelle et impersonnelle des émotions, qui ne va pas sans certaines difficultés. Comment envisager l'apprentissage de la musique, et plus généralement l'apprentissage des règles et des jeux de langages, si cela implique l'apprentissage d'une forme de vie ? Et peut-on enseigner une forme de vie ?

Quiconque est un peu familier d'une pratique artistique, comme l'était Wittgenstein, sait que l'exécution d'une œuvre, notamment en musique, est réussie quand elle va de soi.

---

<sup>904</sup> L.W., *Tr* 4.112 et *Tr* 6.53.

<sup>905</sup> L.W., *RM*, 1930, p.16.

C'est à force de jouer que l'on découvre le sens d'une œuvre. Une fois le stade du premier apprentissage dépassé, plus les difficultés et contraintes techniques sont maîtrisées, plus on entre dans la grammaire profonde de l'œuvre, plus on devient capable à son tour de la jouer de façon expressive et juste. La communication et la compréhension, du compositeur à l'interprète, puis de l'interprète à l'auditeur se fait par le *medium* de l'œuvre qui est jouée publiquement et qui appartient à tous, comme par un ajustement mutuel des uns aux autres. Wittgenstein utilise aussi une comparaison empruntée à un autre domaine artistique pour décrire la façon de suivre une règle, en évoquant plusieurs cas d'expérience du guidage, et celui-ci nous paraît très éclairant :

Ton partenaire te guide dans une danse ; tu te fais aussi réceptif que possible pour deviner ses intentions et répondre à la plus légère de ses pressions.<sup>906</sup>

A. Janik<sup>907</sup> le dit en d'autres termes : tous les danseurs savent quelque chose que les métaphysiciens ignorent pour la plupart, à savoir que les exemples pratiques qui montrent ce que l'on doit faire jouent un rôle beaucoup plus grand que ce qui est appris sous la forme de règles précises. On voit le comportement sans hésitation avec lequel une personne agit, un mode d'action déterminée. Telle est la logique du langage qui ne peut être décrite en termes psychologiques, car trop primitive pour cela. Tant pour le courant de la philosophie analytique, c'est-à-dire la tradition de Russell et Carnap, que pour la philosophie transcendantale d'Apel, cette prise de position ne semble rien d'autre qu'une impudence ; les penseurs de cette lignée sont enclins à considérer la conception wittgensteinienne de la langue comme quelque chose de plutôt naïf, et complètement inachevé au plan de l'esprit. Comme le remarque A. Janik, cette image de la philosophie tardive de Wittgenstein ne prend certainement pas au sérieux ce que Wittgenstein a appris de Schopenhauer :

Ce n'est pas un intellect qui a créé la nature, mais la nature qui a créé un intellect.<sup>908</sup>

Ici se rejoignent deux pistes d'étude que nous avons suivies jusqu'à présent. Premièrement, le lien entre l'approche schopenhauerienne de la philosophie, du génie et de la folie, et la quête wittgensteinienne d'une méthode permettant de procurer un apaisement au philosophe<sup>909</sup>, de le libérer de l'esclavage d'un questionnement incessant, et de lui apprendre à voir le monde autrement qu'à travers le réseau des connexions causales :

---

<sup>906</sup> L.W., *RP*, §172.

<sup>907</sup> A. JANIK, "Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst ?", *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol.73, 1992, p. 71.

<sup>908</sup> A.S., *VN*, p.96.

<sup>909</sup> L.W., *RP*, §133, déjà citée en exergue de ce chapitre.

Les gens qui demandent sans cesse ‘pourquoi’ sont comme ces touristes plongés dans leur Baedeker au pied d’un édifice et qui, à force de lire l’histoire de sa fondation, etc., etc., sont empêchés de le *voir* tout simplement.<sup>910</sup>

En suivant ce chemin, la démarche de Wittgenstein semble, à l’instar de Schopenhauer, s’élever selon une ligne ascendante, exigeante, qui aspire au repos et au détachement du voyageur parvenu au-dessus de la mer de nuages, peint par Friedrich. Mais cette ascension conduisait le philosophe schopenhauerien à un état d’équilibre plutôt instable, et, si l’on revient à la problématique initiale de Wittgenstein, qui vise à résoudre ensemble des questions philosophiques et des problèmes existentiels, cette échappée vers le haut ne fait que pousser à son paroxysme la tension dialectique entre le plan de la connaissance intellectuelle et le plan de la vie ordinaire. Or le deuxième élément capital de l’héritage schopenhauerien que nous avons dégagé consiste en cette inversion des forces en présence dans la tradition rationaliste cartésienne, qui fait passer au premier plan les impulsions aveugles de la volonté, et réduit l’intellect à l’une de ses objectivations de second ordre. En avançant dans cette voie, Wittgenstein amorce un mouvement descendant, qui l’incite à ancrer sa philosophie dans la nature, avec une énergie non moins importante que celle qui pousse Schopenhauer à dégager l’intellect génial objectif de sa servitude. Alors que Wittgenstein assume pleinement à la suite de Schopenhauer cette idée que le fondement de l’explication philosophique est une réaction à un sentiment très profond, très instinctif, il reconnaît également que cette prise de conscience peut changer la nature de l’activité qu’elle suscite, mais dans un sens complètement opposé. Ce qui veut dire également que l’activité du philosophe, tout en étant le propre de certains hommes talentueux ou de quelques génies émergeant de loin en loin au cours des siècles, est indissociable de la forme de vie qui la porte, et qu’elle ne peut pas non plus prétendre avoir d’impact sur celle-ci, en tant qu’activité d’un sujet intellectuel individuel, mis à part des autres :

La maladie d’une époque se soigne par un changement du mode de vie des gens, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être soignée que par la modification du mode de pensée et de vie, non pas par le remède découvert par un individu. – Imagine que l’usage de la voiture favorise certaines maladies et que l’humanité soit accablée par cette maladie jusqu’à ce qu’elle laisse tomber la conduite pour une raison ou pour une autre, à la suite d’une quelconque évolution.<sup>911</sup>

La philosophie ne peut pas procurer par elle-même la guérison, mais elle ne renonce pas pour autant à guider et à éclairer ceux qui sont empêtrés dans les confusions du langage :

La langue a préparé les mêmes pièges à tous ; un immense réseau de faux chemins, où il est aisé de s’engager. Ainsi voyons-nous les hommes s’engager les uns après les autres sur les mêmes chemins, et nous savons déjà où ils vont dévier, continuant à marcher tout droit devant eux sans avoir

---

<sup>910</sup> L.W., *RM*, 1941, p.56.

<sup>911</sup> L.W., *RFM*, p.126-127.

remarqué la bifurcation, etc., etc. A tous les endroits d'où partent de faux chemins je devrais donc placer des pancartes, qui les aideraient à franchir les points dangereux.<sup>912</sup>

La guérison impliquerait un changement dans les jeux de langages que le philosophe ne peut provoquer à lui seul, ce qui ne le dispense pas pour autant de s'engager dans une lutte<sup>913</sup> avec le langage, dont l'enjeu demeure la sécurité de l'esprit humain, et donc la possibilité même d'une vie heureuse. Le débat sous-jacent auquel il est nécessaire d'apporter quelques éclaircissements concerne donc la relation des jeux de langages aux formes de vie, et l'on sera conduit à préciser l'interprétation de ce dernier concept en mettant l'accent sur une lecture naturaliste, dans le sillage de l'héritage schopenhauerien.

### 1) L'arrière-plan des jeux de langage : éducation et dressage

Mon image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa justesse ; ou parce que je suis convaincu de sa justesse. Elle est la toile de fond dont j'ai hérité et sur laquelle je distingue le vrai du faux.<sup>914</sup>

Nos jeux de langages reposent sur une toile de fond héritée, donc non choisie. En raison de cela, il est faux d'affirmer que l'utilité d'un jeu de langage est la raison décisive pour laquelle nous le pratiquons ; « cela peut en être le point de départ, mais non la cause » :

Ce que l'on doit accepter, le donné, ce sont, pourrait-on dire, des formes de vie.<sup>915</sup>

En tant que *Hinzunemmende, Gegebene*, le fondement du « Penser » et de l'« Agir » n'est rien d'autre qu'une pratique collective, une *forme de vie*, dans laquelle la culture et les formes de pensées explicites sont issues de la nature. Mais la difficulté commence lorsque l'on cherche à décrire cette toile de fond, à caractériser cet arrière-plan, et à connaître dans quelle mesure il détermine la grammaire de nos jeux de langages. Car cette image du monde, cette toile de fond de l'activité de pensée humaine, est dotée par Wittgenstein d'un statut quasi-mythique, et, ce faisant, la connaissance établie en exerçant cette activité peut à peine parvenir à être exprimée. Elle est d'abord quelque chose de muet, quelque chose que nous ne pouvons pas mettre d'emblée sous forme de propositions :

Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle serait semblable à celui des règles d'un jeu ; et le jeu peut aussi être appris de façon purement pratique sans qu'on ait à apprendre de règles explicites.<sup>916</sup>

L'une des plus grandes difficultés de la pensée de Wittgenstein est de parvenir à

---

<sup>912</sup> L.W., *RM*, 1931, p.31.

<sup>913</sup> L.W., *RM*, 1931, p.24.

<sup>914</sup> L.W., *C*, §94.

<sup>915</sup> L.W., *RP*, II, xi, p.316: Das Hinzunemmende, Gegebene – könnte man sagen – seien *Lebensformen*.

<sup>916</sup> L.W., *C*, §95.

concilier l'autonomie de la grammaire avec le donné : les faits de la nature ou les faits de la vie. Cet arrière-plan hérité ne fixe pas les règles, et pourtant il détermine en partie quels jeux de langages sont joués, et impose des limites à la possibilité d'adopter des règles grammaticales différentes<sup>917</sup> :

Certes, mais la nature n'a-t-elle pas son mot à dire ici ? En fait elle l'a, mais elle se fait entendre d'une autre manière. « Vous allez sûrement buter quelque part sur l'existence et la non-existence ! » Mais cela veut dire contre des faits, non contre des concepts.<sup>918</sup>

Cela ne signifie pas pour autant que la règle pèse sur nous comme une contrainte absolue. Wittgenstein reconnaît que nous trouvons certaines règles naturelles, cependant il envisage que cette naturalité puisse comporter une composante malléable, par exemple à travers l'éducation<sup>919</sup> :

J'aimerais dire : une éducation entièrement différente de la nôtre pourrait aussi être à la base de concepts entièrement différents.<sup>920</sup>

Il insiste beaucoup, on va y revenir, sur l'idée d'apprentissage et surtout de dressage (*Abrichtung*) pour les premières étapes de l'acquisition du « savoir parler ». Mais suivre la règle reste avant tout une pratique liée à une activité commune. On ne fait pas l'apprentissage des règles seul, et on ne les pratique pas seul, sans quoi suivre la règle et croire qu'on la suit serait une seule et même chose.<sup>921</sup>

Lorsque le philosophe autrichien déclare : « Quand je suis la règle, je ne choisis pas », cela renvoie précisément en deçà de la règle, à la forme de vie sur laquelle elle se développe et qui doit être acceptée comme un fait et en même temps une limitation. Mais il y a justement une forme de consentement personnel à donner de la part de l'agent pour que la pratique de la règle devienne l'expression naturelle de la forme de vie. Autrement dit, pour que la règle puisse me sembler produire par avance toutes les propositions qui découlent d'elle, il faut que ces propositions *aillent de soi* pour moi.<sup>922</sup> Le déploiement des règles à partir de l'arrière-plan hérité des formes de vie pose la question essentielle du rôle de la volonté dans la philosophie des jeux de langages de Wittgenstein, ainsi que celle du devenir du sujet individuel et de sa liberté au sein de la forme de vie. Pour y répondre, il faut d'abord revenir à Schopenhauer :

Si l'on analyse le discours assez long et suivi d'un homme tout à fait inculte, on y trouvera une étonnante richesse de formes, de constructions, de tournures, de distinctions et finesses logiques de toutes sortes, tout cela correctement exprimé moyennant les formes de la grammaire avec toutes leurs

---

<sup>917</sup> H.-J. GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, p.87.

<sup>918</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.86.

<sup>919</sup> H.-J. GLOCK, *op. cit.*, p.87, et L.W., *RP*, §595-596.

<sup>920</sup> L.W., *F*, §387.

<sup>921</sup> L.W., *RP*, §202.

<sup>922</sup> L.W., *RP*, § 238.

flexions et leurs constructions avec emploi fréquent du *sermo obliquus*, des différents modes du verbe, etc. ; le tout sera tellement conforme à toutes les règles qu'on aura la grande surprise de ne pas pouvoir ne pas y reconnaître une connaissance étendue et bien enchaînée. Or l'acquisition de cette science s'est faite sur la base de la compréhension du monde donné à l'intuition ; c'est l'œuvre fondamentale de la raison que d'extraire la substance essentielle de ce monde pour la déposer dans des concepts abstraits ; et elle ne peut accomplir cette œuvre que par le langage. **C'est donc par l'étude du langage que l'on acquiert la connaissance du mécanisme de la raison, c'est-à-dire la substance de la logique.** Ceci ne peut évidemment se faire sans un grand travail intellectuel et sans une attention très soutenue ; la force en est donnée chez l'enfant par son désir d'apprendre, qui est très grand lorsqu'on lui présente ce qui lui est vraiment utile et nécessaire, et qui ne paraît que lorsque l'on veut lui imposer ce qui ne peut lui convenir. **Par conséquent, en apprenant la langue, avec toutes ses tournures et ses finesses, en écoutant parler les grandes personnes, aussi bien qu'en parlant lui-même, l'enfant, même élevé sans instruction, développe sa raison et s'approprie cette logique réelle et concrète qui ne consiste pas dans les règles logiques, mais directement dans leur juste emploi ;** comme un homme ayant des dons musicaux apprendra les règles de l'harmonie sans étudier les notes ni la basse fondamentale, mais simplement en jouant d'après l'oreille. – Le sourd-muet est, seul, dans l'impossibilité de faire cette étude de la logique par l'étude de la langue ; aussi est-il presque aussi dénué de raison que l'animal, s'il ne reçoit, en apprenant à lire, cette formation appropriée très ingénieuse qui remplace chez lui l'école naturelle de la raison.<sup>923</sup>

A. Janik affirme qu'il serait tout à fait possible de présenter l'activité philosophique de Wittgenstein, aussi bien la plus précoce que la plus tardive, comme un commentaire de cette citation.<sup>924</sup> Les passages en gras attirent l'attention en particulier sur un thème fondamental des derniers écrits wittgensteiniens :

Le langage n'émerge pas du raisonnement.<sup>925</sup>

Ils pointent également sur ce qui sépare Wittgenstein du courant principal de la philosophie analytique, c'est-à-dire Russell, Carnap, Ayer, Reichenbach : l'idée selon laquelle la logique de l'activité de pensée (*das Denken*) n'est pas constituée de règles énoncées formellement, mais d'un usage approprié des expressions. Schopenhauer insiste sur le fait que la logique concrète innée ne relève pas de règles logiques apprises préalablement mais directement de leur application. Il poursuit par une comparaison du type cher à Wittgenstein, en rapprochant la relation d'un enfant à la logique de la manière dont un musicien autodidacte au piano en serait venu à maîtriser les règles de l'harmonie et de la basse continue. On est très proche ici de l'affirmation la plus radicale de Wittgenstein concernant la logique du « penser », qui est tout autre que la logique formelle ou que la logique du logicien. La logique du « penser » humain se constitue d'abord par le processus du « dressage », par lequel nous tissons des mots et des actions, et nous établissons des connexions, comme il le décrit dans les « *Recherches philosophiques* ». <sup>926</sup> Wittgenstein nomme le résultat de ce dressage un « Jeu de langage », en partie parce qu'il témoigne de la régularité d'un jeu, mais aussi parce que les éléments

<sup>923</sup> A.S., *QR*, B, §26.

<sup>924</sup> A. JANIK, "Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst ?", p. 74.

<sup>925</sup> L.W., *C*, §475.

<sup>926</sup> L.W., *RP*, §157-158.

primitifs de la langue maternelle nous sont enseignés par le jeu.<sup>927</sup> En ce sens, Wittgenstein s'accorde avec le propos célèbre de Schiller : « L'homme ne devient homme que par le jeu ». <sup>928</sup> Dans la mesure où l'homme doit apprendre en jouant, en agissant, sa logique doit être immanente à la *praxis*. Mais comment saura-t-il qu'il fait un bon usage des mots, qu'il joue correctement le jeu de langage ? Et comment concilier cela avec la constante nouveauté, la variété et la spécificité des jeux de langages ?

Ne sais-je donc pas à quel jeu je voulais jouer avant d'y avoir joué ? Ou toutes les règles sont-elles contenues dans mon acte d'intention ? Est-ce l'expérience qui m'apprend que tel jeu résulte d'ordinaire de tel acte d'intention ? <sup>929</sup>

Autrement dit, comment les règles du jeu sont-elles connues de celui qui veut jouer ?

On ne peut dire quelque chose que si on a appris à parler. Quelqu'un qui veut dire quelque chose doit donc aussi avoir appris à maîtriser un langage ; mais il est clair que ce n'est pas parce qu'il veut parler qu'il parle nécessairement. <sup>930</sup>

Il est donc ici question de maîtrise, d'apprentissage, en lien avec l'intention, le vouloir dire. Pour Wittgenstein, agir intentionnellement implique de savoir parler, ce qui implique à son tour de maîtriser les règles des jeux de langage. La grammaire du « savoir » est apparentée à celle des expressions « pouvoir », « être capable de », « comprendre », « maîtriser une technique ». <sup>931</sup>

Schopenhauer décrit aussi un tel apprentissage avec le mot *Abrichtung* :

La culture proprement dite, à laquelle concourent la connaissance et le jugement, ne peut être donnée qu'à quelques-uns, et ne peut être reçue que d'un plus petit nombre encore. Elle est remplacée, pour le plus grand nombre, par une sorte de dressage (*Abrichtung*); ce dressage se fait par l'exemple, la coutume, et surtout par l'habitude qu'on a d'imprimer de très bonne heure et très fortement dans les cerveaux humains certaines notions qui **précèdent l'expérience, l'entendement et le jugement**, en un mot tout ce qui pourrait détruire cette œuvre d'éducation. Ainsi se greffent certaines notions, qui, par la suite, sont aussi solides, aussi rebelles à toute idée de rectification que des *idées innées* ; si bien que certains philosophes s'y sont trompés. <sup>932</sup>

Les ressemblances sont très suggestives. On peut remarquer l'insistance de Schopenhauer sur le rôle de l'exemple dans le dressage, qui est particulièrement intéressant dans le contexte de la philosophie tardive de Wittgenstein. Non moins remarquable est la mise en évidence par Schopenhauer des fondements pratiques de la connaissance. Ces extraits manifestent incontestablement la profondeur de l'empreinte schopenhauerienne sur le philosophe autrichien jusque dans ces dernières années. Mais ils offrent également un aperçu très

---

<sup>927</sup> L.W., *RP*, §5 & §7.

<sup>928</sup> Cité par A. JANIK, in "Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst?", p.70.

<sup>929</sup> L.W., *RP*, §197.

<sup>930</sup> L.W., *RP*, §338.

<sup>931</sup> L.W., *RP*, §150.

<sup>932</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, ch.VI, p. 745.

significatif de la transformation raffinée apportée par le passage au premier plan de la préoccupation linguistique chez Wittgenstein, à la théorie de la connaissance du philosophe allemand.

Chez Schopenhauer, le concept, connaissance *in abstracto*, est abstrait de l'expérience, connaissance intuitive, *in concreto*. Cela le conduit à distinguer deux niveaux, celui de la culture proprement dite, avec la maîtrise de la logique conceptuelle qui est le lot de quelques-uns, et celui qui est atteint par le dressage. Chez Wittgenstein, le concept est vu au contraire comme ce qui résulte de l'application unilatérale d'un mot, d'une image, d'un exemple – alors qu'on pourrait procéder autrement. Ainsi, une inversion des valeurs s'est opérée : les notions rebelles à toutes idées de rectification chez Schopenhauer, sont précisément chez Wittgenstein les concepts, responsables de nos crampes mentales<sup>933</sup>. Tandis que pour Schopenhauer les purs concepts sans contenu sont, on vient de le voir, abstraits de la connaissance intuitive, Wittgenstein insiste sur le fait que chaque concept n'acquiert de signification qu'à travers la pratique ; un soi-disant pur concept provient en fait de l'usage unilatéral d'un échantillon d'exemples. Il ne s'ensuit aucune collision entre la nature et l'intellect chez Wittgenstein, mais des malentendus relatifs à l'usage des images, qui ont parfois un caractère comique. Le métaphysicien est reconnaissable à ce qu'il affirme qu'il n'existe qu'un et un seul usage véritable d'un concept. Chez Schopenhauer, l'enjeu se situe autour du débat entre le concret et l'abstrait. Chez Wittgenstein, il s'agit de dévoiler l'origine de ce contraste, dans une conception impérialiste de l'usage d'une image (ou d'un mot, d'un exemple). L'idée que chaque phrase – et de là la langue tout entière – soit essentiellement une affaire de représentation (*Darstellung*), provient en particulier de l'insistance « unilatérale » (*einseitig*) sur le rôle des propositions.<sup>934</sup>

Chez les deux penseurs, il ne s'agit pas seulement d'une attaque de la théorie à l'aide de la *praxis*, mais plutôt du constat d'un fait, celui de la pratique du jeu de langage appris comme fondement naturel de toute connaissance. Cela appelle encore quelques explications ; comment concilier le caractère acquis par le dressage avec l'affirmation de l'enracinement naturel et primitif du jeu de langage dans la forme de vie ? Ce n'est pas un hasard si Wittgenstein choisit ce terme de dressage. Lorsqu'on parle d'éducation, on fait appel plutôt à la liberté du sujet éduqué. Le dressage déplace l'accent sur son instinct, son animalité. Cette différence de coloration n'est pas minime, et elle correspond aussi à une possibilité d'interpréter la notion de forme de vie de deux manières opposées. La première insiste sur la

---

<sup>933</sup> L.W., *CBB*, p.35 et p.116.

<sup>934</sup> A. JANIK, "Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst ?", p. 73.



nature sociale du langage et du comportement humains, sur l'idée que le consensus<sup>935</sup> au sein d'une forme de vie sur les règles à suivre est essentiellement affaire de pratiques et de conventions. La seconde, en s'appuyant notamment sur la citation déjà mentionnée de la deuxième partie des *Recherches*, met en avant l'idée que notre forme de vie est une part de notre nature humaine biologique immuable qui détermine strictement nos manières d'agir et de réagir.<sup>936</sup>

De l'avis de Stanley Cavell<sup>937</sup>, une prédominance de la première interprétation éclipse le souci jumeau des *Recherches*, que l'on pourrait appeler le naturel, sous la forme des « réactions naturelles »<sup>938</sup>, d'une « histoire naturelle » fictive<sup>939</sup>, ou du « comportement commun de l'humanité ».<sup>940</sup> Le philosophe américain insiste sur une lecture verticale, biologique du concept, qui prend véritablement en compte « la force et la dimension spécifique du corps humain, des sens humains et de la voix humaine. »<sup>941</sup> La préoccupation de Cavell n'est pas étrangère au danger qui guette les philosophes enclins aux tentations solipsistes, que l'on retrouve à travers le problème de la connaissance des autres esprits, laquelle est vouée à l'échec, lorsque nous suspendons entièrement nos concepts de la vie au profit de ceux de l'esprit.<sup>942</sup> Une acception purement conventionnelle du concept de formes de vie semble en effet insuffisante à surmonter le fossé qui relègue sur des plans différents les problèmes de la connaissance et les problèmes de la vie. Cavell propose ainsi de lire non pas *formes* de vie mais formes de *vie*. « Et je le conçois ainsi comme marquant la limite et donnant les conditions de l'usage des critères tels qu'ils s'appliquent aux autres. Les critères de la douleur, par exemple, ne s'appliquent pas à ce qui ne présente pas une forme de vie, donc pas au règne de l'inorganique, et plus particulièrement dans le contexte des *Recherches*, pas au règne des machines ; et il n'y a pas de critère pour savoir ce qui présente une forme de vie. »<sup>943</sup> Il ne s'agit pas d'exclure la dimension sociale du concept ; on peut évoquer ici une certaine complémentarité, ou même une absorption mutuelle<sup>944</sup>. Une remarque de Wittgenstein met bien cette complémentarité en évidence :

---

<sup>935</sup> L.W., *RP*, §241.

<sup>936</sup> H.-J. GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, p.252.

<sup>937</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.46.

<sup>938</sup> L.W., *RP*, §185.

<sup>939</sup> L.W., *RP*, II, xii, p. 321.

<sup>940</sup> L.W., *RP*, §206.

<sup>941</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.47.

<sup>942</sup> S. CAVELL, *Les voix de la raison*, p.143 ; voir les ch. 4 et 5 de cet ouvrage.

<sup>943</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.47-48.

<sup>944</sup> S. CAVELL, *op. cit.*, p.48.

Notre nature et un certain dressage nous disposent à exprimer spontanément nos souhaits en certaines circonstances.<sup>945</sup>

La forme de vie humaine est définie comme celle qui correspond à un comportement rationnel et intelligible, doté du langage parlé. Elle se distingue certes des autres formes de vies animales, mais cette différence est un donné qui précède le langage et la maîtrise de la rationalité. Ce qui est naturel fait partie de ce fonds qui est donné avec la vie même de l'espèce. Cela n'a pas de sens de dire que les animaux ne parlent pas parce que les capacités intellectuelles leurs font défaut.<sup>946</sup> Le langage est donné avec la forme de vie, il est le fait premier :

Se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie.<sup>947</sup>

Un lion qui se mettrait à parler le langage humain après l'avoir appris ne se ferait pas comprendre parce que la compréhension du langage implique celle de la forme de vie. En revanche, il a son langage propre et se fait très bien comprendre de ceux qui partagent la même forme de vie que lui :

Je veux considérer l'homme ici comme un animal ; comme un être primitif à qui l'on accorde l'instinct, mais non le raisonnement. Comme un être dans un état primitif. Car nous n'avons pas à avoir honte d'une logique qui suffit à un moyen de communication primitif. Le langage n'émerge pas du raisonnement.<sup>948</sup>

La nature et le dressage sont ainsi tous les deux impliqués dans l'acquisition des jeux de langages. Chez Schopenhauer, le naturel est le vecteur de la volonté. Et la faculté de représentation, l'intellect, apprend par le dressage à suivre ses incitations :

La reproduction volontaire d'idées qui nous ont déjà été présentes devient si facile par l'exercice qu'à peine un anneau de la chaîne se présente-t-il, nous y rattachons immédiatement tous les autres, souvent même en apparence contre notre gré. L'image la plus juste pour nous représenter cette propriété de notre faculté de représentation (Platon en donne aussi une ; il compare la mémoire à une cire molle qui reçoit et garde les empreintes) serait celle d'une toile qui, pliée souvent de la même façon, refait ensuite ces mêmes plis pour ainsi dire d'elle-même. **La faculté de représentation, comme le corps, apprend par l'exercice à obéir à la volonté.** Un souvenir n'est pas du tout comme on le dit ordinairement toujours la même idée que l'on retire comme d'un magasin, il se produit réellement chaque fois une nouvelle représentation, seulement avec beaucoup de facilité, vu l'exercice ; c'est ainsi que l'on peut se rendre compte comment des images que nous croyons garder dans notre mémoire mais auxquelles en réalité nous ne faisons que nous exercer par de fréquentes répétitions se modifient insensiblement ; nous nous en apercevons quand, revoyant après un long moment un objet connu autrefois, nous trouvons qu'il ne correspond plus à l'image que nous en avons. Cela ne pourrait arriver si nous conservions des représentations toutes faites. De là vient que des connaissances acquises, quand nous ne les exerçons pas, disparaissent peu à peu de notre mémoire,

---

<sup>945</sup> L.W., *RP*, §441.

<sup>946</sup> L.W., *RP*, § 25.

<sup>947</sup> L.W., *RP*, §19.

<sup>948</sup> L.W., *RP*, §475.

parce qu'elles ne sont précisément que des choses d'exercice ayant leur source dans l'habitude et le maniement.<sup>949</sup>

Pour scruter de façon plus précise encore cette articulation, Wittgenstein observe quant à lui la transition des expressions non-verbales de la douleur aux expressions verbales chez l'enfant :

Comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? Du mot « douleur » par exemple. Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle de la sensation, et qu'ils la remplacent. Un enfant s'est blessé, il crie ; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à l'enfant un nouveau comportement de douleur.

« Tu dis donc que le mot 'douleur' signifie en réalité crier ? » – Je dis au contraire que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne le décrit pas.<sup>950</sup>

Wittgenstein montre ainsi qu'un enfant apprenant le langage de la douleur acquiert en fait un nouveau comportement de douleur. Les expressions verbales apprises ne procèdent pas plus du raisonnement que les comportements instinctifs qui les précèdent. Wittgenstein les nomme justement *Äußerungen*, pour indiquer qu'elles sont des expressions immédiates de douleur, crainte, surprise, etc., et non le résultat de processus de pensées. Ce passage de réactions instinctives à des expressions verbales immédiates peut se faire aussi dans le cas où nous nous référons à d'autres personnes :

Il est ici utile de se souvenir que soigner et traiter chez autrui et non pas seulement sur soi-même les parties douloureuses du corps est une réaction primitive – et aussi de prêter attention au comportement de douleur d'autrui souffrant, alors que nous ne prêtons pas attention à notre propre comportement de douleur.<sup>951</sup>

Il existe sûrement des réactions instinctives de choc, de préoccupation, de sympathie, quand une autre personne est blessée. Les expressions de compassion sont qualifiées par Wittgenstein de primitives, dans la mesure où elles sont prélinguistiques, et non le résultat d'un processus de pensée. Au contraire, c'est le jeu de langage qui repose sur elles, jouant seulement le rôle d'auxiliaire et de prolongement de ce comportement primitif et instinctif.<sup>952</sup> Mais, comme le souligne N. Malcolm<sup>953</sup>, Wittgenstein ne se contente pas de dire que le langage remplace le comportement prélinguistique, il lui apporte une extension, un prolongement bien plus sophistiqué :

L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction ; les formes plus complexes ne peuvent croître que sur celle-ci.

La langue, veux-je dire, est un raffinement, « au commencement était l'action ».<sup>954</sup>

---

<sup>949</sup> A.S., *QR*, B, §45.

<sup>950</sup> L.W., *RP*, §244.

<sup>951</sup> L.W., *F*, §540.

<sup>952</sup> L.W., *F*, §541 & §545.

<sup>953</sup> N. MALCOLM, « The relation of language to instinctive Behavior », in *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989*, ed. by G.-H. Von Wright, CUP, 1995, p.68.

<sup>954</sup> L.W., *RM*, 1937, p.46 ; citation entre guillemets extraite du *Second Faust*, de Goethe.

Ainsi, peu à peu, le jeu de langage des sensations fournit des descriptions plus fines qui n'étaient simplement pas possibles avec un comportement non linguistique. On apprend à dire : « cela me fait toujours mal mais moins qu'hier ». Le langage se développe par des raffinements qui vont bien au-delà du simple équivalent verbal des comportements instinctifs. Les prédictions, comparaisons, avertissement relatifs à des expériences de douleurs deviennent possibles. L'analyse de ce type de croissance et de sophistication la plus intéressante pour notre étude est celle du jeu de langage de la causalité.<sup>955</sup>

Les philosophes présument souvent que ce jeu de langage prend sa source dans des observations de séquences répétées d'événements. Mais c'est une vision intellectuelle des choses. La pensée d'une loi de causalité est en fait présente à notre esprit dès le début de l'emploi des expressions causales. Dans ses remarques de 1937<sup>956</sup>, Wittgenstein critique cette perspective et présente une autre approche, en décrivant la grammaire primitive du *jeu de la cause et de l'effet* :

Si quelqu'un dit : « j'ai peur, car il a l'air très menaçant » – c'est comme si une cause était immédiatement reconnue, sans expérience répétée.

Russell disait qu'avant même qu'une expérience répétée nous conduise à la reconnaissance d'une chose comme cause, il nous faut reconnaître une chose comme cause au moyen de l'intuition.<sup>957</sup>

[...] Et en effet nous avons bien affaire ici à une authentique expérience que nous pouvons nommer une « expérience de la cause ». Non pas toutefois parce qu'elle nous montre la cause sans erreur possible, mais parce qu'ici, dans le fait d'être à l'affût d'une cause, réside *une* racine du jeu de langage de la cause et de l'effet. Nous réagissons à la cause.

Appeler quelque chose une cause, c'est comme montrer du doigt et dire : « Voilà le coupable ! »<sup>958</sup>

Telle est pour Wittgenstein, l'une des racines de ce que Schopenhauer appelait le *Principe de raison suffisante*. De fait, il s'agit bien d'un jeu, et d'un jeu qui a fait ses preuves<sup>959</sup>, mais il demeure difficile d'en trouver le commencement.<sup>960</sup> La simplicité apparente de la remarque de Wittgenstein ne doit pas masquer l'opacité qui demeure sur l'origine des jeux de langages, et l'ineffabilité de leurs commencements :

Comment puis-je aller jusqu'à vouloir me glisser, au moyen du langage, entre l'expression de la douleur et la douleur même ?<sup>961</sup>

L'enfant qui réagit à celui qui le bouscule en le frappant ne le fait pas parce

---

<sup>955</sup> N. MALCOLM, « The relation of language to instinctive Behavior », p.68-71.

<sup>956</sup> L.W., « Cause et effet, saisie intuitive 1937-1938 », in *Philosophica IV*, TER, Mauvezin, 2005, p. 99-101.

<sup>957</sup> L.W., *CE*, 24 septembre 1937.

<sup>958</sup> L.W., *CE*, p.75: *Im Ausschauen nach einer Ursache, eine Wurzel des Ursache-Wirkung Sprachspiels liegt.*

<sup>959</sup> L.W., *C*, §474.

<sup>960</sup> L.W., *C*, §471.

<sup>961</sup> L.W., *RP*, §245.

qu'il « sait » ou « croit » que ce heurt a causé sa chute. Il le fait simplement. C'est une réaction instantanée, comme écarter un insecte qui nous pique la peau. On ne procède pas à des expériences pour déterminer si la sensation de piquûre est causée par l'insecte :

La forme de base (*Grundform*) de notre jeu doit être telle qu'il n'y ait aucun doute. – D'où vient cette certitude ? Elle ne peut certainement pas être de nature historique.

« La forme de base du jeu ne peut renfermer aucun doute. » Nous nous représentons avant tout une forme de base ; une possibilité, et en effet une possibilité *très importante*. (Il nous arrive très souvent de confondre la possibilité importante avec la vérité historique).<sup>962</sup>

Wittgenstein entend ici « se représenter » au sens de *sich vorstellen*, comme Schopenhauer :

De manière analogue, nous disons : « Prends ce siège », et il ne nous arrive jamais de penser que nous pourrions être dans l'erreur, qu'il n'y a peut-être pas réellement de siège, que l'expérience ultérieure pourrait nous apprendre quelque chose d'autre. Ici, nous jouons un jeu qui ne contient pas la possibilité de l'erreur, et un autre plus compliqué qui l'inclut.<sup>963</sup>

Lorsque Wittgenstein dit que la forme de base du jeu de langage avec le mot 'cause' ne comporte aucun doute, il ne veut pas dire par exemple qu'un enfant énoncerait mentalement la proposition selon laquelle un autre lui aurait certainement donné un coup, ou encore que l'enfant aurait la perception ou l'intuition d'une connexion causale entre le fait de recevoir un coup et le fait de tomber. Wittgenstein veut dire simplement que son geste pour frapper l'autre enfant est instinctif. Ce comportement instinctif est ce que Wittgenstein appelle « réagir à une cause ». La certitude dont il parle est une certitude du comportement, non une certitude de la pensée propositionnelle. Doit-on présupposer que l'enfant a en tête un concept de cause et d'effet ? Non. En premier lieu, cela induit en erreur de parler de cause et d'effet, comme s'il y avait une essence de la causalité, un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes, une définition cachée derrière les différents usages des expressions causales. En second lieu, les réactions instinctives de cette sorte seraient l'une des sources de l'apprentissage des expressions causales. Une phrase comme « Il m'a fait tomber » est liée à cette réaction instantanée. Pour Wittgenstein, l'apprentissage de ces expressions consiste précisément à apprendre à les utiliser à la place de réactions non apprises, de comportements instinctifs. C'est seulement à un stade ultérieur que l'on introduit le doute au sujet d'une cause, et que l'on apprend à mettre en place des tests et des expériences pour en examiner le bien-fondé :

Le jeu ne commence pas par le fait de douter que quelqu'un a mal aux dents, car cela ne correspond pas pour ainsi dire à la fonction biologique du jeu dans notre vie. Sa forme la plus primitive est une réaction aux cris et gestes d'un autre, une réaction de sympathie ou quelque chose de ce genre. Nous le réconfortons et tentons de lui apporter de l'aide. On peut penser : dans la mesure où le doute est une amélioration, un raffinement, et en un certain sens un perfectionnement du jeu, ce qu'il

---

<sup>962</sup> L.W., *CE*, 12 octobre 1937: *Wir stellen uns da vor allem eine Grundform vor* .

<sup>963</sup> L.W., *CE*, 13 octobre 1937.

y aurait de mieux serait certainement de commencer par le doute. (Comme l'on pense que, dans la mesure où il est souvent utile de donner les raisons d'un jugement, la justification complète d'un jugement devrait étendre la chaîne des raisons à l'infini.)<sup>964</sup>

La possibilité de l'erreur et le doute interviennent aux niveaux complexes des jeux de langage, et, plus ces derniers gagnent en possibilités, plus ils sont susceptibles également d'engendrer troubles et confusions, voire de conduire à paralyser l'action, dans l'éventualité où le doute prendrait le pas sur la règle :

N'en est-il pas ainsi : il est tout à fait essentiel pour le jeu que nous jouons que nous prononcions certains mots et que nous agissions de manière régulière en fonction d'eux. Le doute marque une hésitation ; il est essentiellement une exception à la règle.<sup>965</sup>

Le style épuré de Wittgenstein n'enlève rien à la force de cette affirmation, qui pointe vers les potentielles excroissances pathologiques de nos jeux de langages, et en particulier du langage philosophique. Ce n'est pas le genre de discours que l'on peut trouver chez un positiviste ou même chez un philosophe analytique conventionnel, mais c'est à peine étrange pour un héritier de Schopenhauer, fasciné par l'enracinement de l'esprit dans la nature et saisi de la nécessité d'aller droit à la relation entre l'humain et l'animal. On peut le confronter à ce texte de Schopenhauer, qui, en termes plus crûs, n'hésite pas à inverser la hiérarchie classique des valeurs entre l'ordre des productions primitives de la nature et celui des productions élaborées de l'intellect :

Si l'intellectuel n'était pas de nature secondaire, comme le démontrent les deux chapitres précédents, on ne comprendrait pas que tout ce qui se produit sans lui, c'est-à-dire sans l'intervention de la représentation, comme par exemple la génération, le développement et la conservation de l'organisme, la guérison des plaies, le remplacement ou la restauration partielle de parties mutilées, la crise salutaire dans les maladies, les œuvres des facultés artistiques des animaux et les produits de l'instinct en général, on ne comprendrait pas, dis-je, que tout cela soit infiniment meilleur et plus parfait que ce qui se fait à l'aide de l'intellect, à savoir les produits et les œuvres conscientes et voulues de l'homme, et que celles-ci ne soient au regard des autres que du bousillage.<sup>966</sup>

La nature animale de la pensée explique pourquoi Wittgenstein assume le fait que la logique de la pensée humaine n'est pas descriptible. On trouve ainsi, jusqu'à la fin et en écho à des articulations essentielles de la pensée de Wittgenstein, des thèmes schopenhaueriens.<sup>967</sup>

## 2) La thérapie philosophique comme combat : doutes, révolte et apaisement

### a) Sophistication des jeux de langages scientifiques et vertus de la vision synoptique

L'absence de doute est l'expression d'une vie normale pour l'être humain. Elle

---

<sup>964</sup> L.W., *CE*, 14 octobre 1937.

<sup>965</sup> L.W., *CE*, 14 octobre 1937.

<sup>966</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.979.

<sup>967</sup> A. JANIK, *Assembling Reminders*, p.88-89.

précède tout apprentissage, et se trouve confortée à travers les premiers stades du dressage. L'absence de doute est instinctive car elle n'est pas apprise, elle n'est pas le produit de la pensée. Pour un enfant qui ne sait pas encore parler mais peut répondre à des ordres ou des demandes, de même que pour un animal, la réponse par le comportement approprié n'est pas le fruit d'un processus de vérification. La connaissance n'est pas quelque chose qui sous-tend ou explique le comportement.

Étant assis sur une chaise, je me décide à une promenade. Je dois d'abord me lever. En suivant Fodor par exemple, je devrais inférer cette tâche appropriée. Mais n'est-il pas suffisant que je me lève sans délibérer s'il s'agit de la réponse appropriée ? Dois-je former une hypothèse sur la manière de procéder ?<sup>968</sup> On est enclin à répondre qu'une telle attitude serait le signe d'un comportement délirant, du type de ceux que l'on a présentés au chapitre précédent. Quelque chose d'instinctif enveloppe tous nos actes et nos jeux de langages même au niveau les plus élaborés.<sup>969</sup> Wittgenstein conçoit cette confiance instinctive à tous les niveaux, non comme quelque chose de superficiel, mais comme ce qui git en deçà du justifié et de l'injustifié, comme quelque chose d'animal.<sup>970</sup> On atteint ici véritablement le plan de ce qui est sans raison (*Grundlos*), pour reprendre l'expression de Schopenhauer. Mais ce que le philosophe allemand a désigné par le terme « volonté », est tellement fondamental pour Wittgenstein qu'il est impossible de le décrire avec des mots : connaissance, croyance, conviction ou certitude, aucun de ces termes ne convient, car tous ont leur propre grammaire au sein de jeux de langages différents. Mais Wittgenstein essaye d'attirer l'attention sur quelque-chose de plus enfoui encore, à la racine même du jeu de langage. La seule approche possible serait par la négative :

Le fait que j'emploie le mot « main » et tous les autres mots de ma phrase sans aucune hésitation, et même que je me retrouverais face au néant si je voulais ne serait-ce qu'essayer de douter de leur sens – montre que l'absence de doute appartient à l'essence du jeu de langage, que la question « Comment est-ce que je sais... ? » fait traîner le jeu de langage ou bien l'abolit.<sup>971</sup>

Nos jeux de langages sont les faits premiers, et cela est bel et bien sans raison. La frontière entre sens et absence de sens est désormais marquée par ces réactions primitives, sur l'origine desquelles rien ne peut être dit. Il faut accepter ici cette limite wittgensteinienne du *Principe de raison*, et se rappeler que, pour Schopenhauer déjà, il était un principe d'action, engendrant des motivations au service de l'objectivation de la « volonté » sans raison, avant d'être un principe de connaissance.

---

<sup>968</sup> N. MALCOLM, « The relation of language to instinctive Behavior », p.81.

<sup>969</sup> L.W., C, §337.

<sup>970</sup> L.W., C, §358.

<sup>971</sup> L.W., C, §370

On ne peut cependant nier qu'il existe des différences importantes entre les croyances scientifiques et les croyances populaires ou communément admises. Mais Wittgenstein rappelle que l'adhésion aux procédures scientifiques de preuve n'a d'autre origine que l'apprentissage collectif dans le cadre d'une société où la forme de vie accorde une très grande place à la science, à la preuve, à des modalités bien précises du savoir. Les croyances fondamentales transmises par la nature et le dressage forment l'arrière-plan, la « toile de fond »<sup>972</sup> de notre pensée et de notre action, et l'on ne peut pas vraiment remonter en deçà de cet arrière-plan, et surtout pas par la philosophie :

Les propositions auxquelles nous sommes, comme par envoûtement, sans cesse ramenés, je voudrais les extirper du langage philosophique.<sup>973</sup>

C'est comme si « Je sais » ne supportait pas d'inflexion métaphysique.<sup>974</sup>

Mais ce n'est pas non plus le propos de la science, qui présuppose cet arrière-plan bien plus qu'elle ne le fonde ou ne le rationalise :

« Ainsi, il nous faut savoir que les objets dont nous transmettons les noms à nos enfants par une définition ostensive existent. » – Pourquoi doit-on le savoir ? Ne suffit-il pas que l'expérience ne nous montre pas le contraire plus tard ? Après tout, pourquoi le jeu de langage devrait-il reposer sur un savoir ?<sup>975</sup>

Mieux encore, contre le sceptique qui voudrait déduire de ces limitations de la philosophie et de la science l'illégitimité de nos usages du verbe « savoir », Wittgenstein propose au contraire d'admettre comme seul usage légitime de « je sais » celui de la communication verbale ordinaire, où, dans le cadre d'un jeu de langage (celui de la science, ou du sens commun, ou autre), nous pouvons faire avec pertinence la différence entre l'usage correct et l'usage incorrect. En renonçant à remonter à l'origine des jeux de langages et des règles, on n'abandonne pas pour autant le désir d'obtenir une justification :

Bien sûr, il y a une justification ; mais la justification a une fin.<sup>976</sup>

Et cette fin de la chaîne des justifications et des vérifications, ce terme premier et indicible réside dans l'action :

Comme si la justification n'avait pas une fin quelque part. Mais cette fin n'est pas une présupposition non fondée : c'est une manière d'agir non fondée.<sup>977</sup>

---

<sup>972</sup> L.W, C, §461.

<sup>973</sup> L.W, C, §31.

<sup>974</sup> L.W, C, §482.

<sup>975</sup> L.W, C, §477.

<sup>976</sup> L.W., C, §192.

<sup>977</sup> L.W., C, §110.



On mesure ici à quel point les dérives inhérentes à tout processus de représentation peuvent s'avérer néfastes, notamment dans la démarche scientifique, induisant la science à creuser l'écart entre deux niveaux : le plan immanent de la perception ordinaire et celui de la représentation, qui s'échappe vers la transcendance. Dans l'entrelacs des jeux de langages et des formes de vie, Wittgenstein a noué ces deux niveaux, de façon à ce que la conscience de certaines oppositions (par exemple la logique *versus* l'animalité) ne puisse conduire à creuser l'écart entre eux jusqu'à invoquer leur incompatibilité.

Il n'est pas inutile ici de rapprocher le *De la certitude* des *Remarques sur les fondements des mathématiques* pour mieux expliquer ce point. Wittgenstein nous montre déjà dans ces notes de 1939 que la certitude trouve son fondement dans un sens commun primordial et non dans des enchaînements logiques basés sur le calcul des propositions. On trouve d'ailleurs dans le *De la Certitude* quelques énoncés sur les mathématiques, qui nous invitent non à mettre les propositions mathématiques et les propositions empiriques sur le même plan, mais plutôt à comparer le rôle que jouent les propositions-pivots comme celles de Moore avec la fonction des propositions mathématiques<sup>978</sup> :

Les propositions mathématiques, pourrait-on dire, sont des corps pétrifiés. – La proposition « je m'appelle... » ne l'est pas. Mais elle est aussi considérée comme *irrévocable* par ceux – comme moi – à qui elle s'impose avec une évidence irrésistible. Et cela, non par manque de réflexion. Car dire que l'évidence est irrésistible, c'est dire précisément que nous n'avons à plier devant aucune évidence contraire. Nous avons donc un point d'appui semblable à celui qui rend les propositions mathématiques irrévocables.<sup>979</sup>

Lorsque quelqu'un s'est assuré de quelque chose, il dit alors : « Oui, le calcul est bon », mais il n'a pas inféré cela de son état de certitude. [...] La certitude est, pour ainsi dire, un ton de voix dans lequel on déclare comment sont les choses, mais on ne conclut pas de notre propre ton de voix qu'il est fondé.<sup>980</sup>

Le résultat de l'investigation wittgensteinienne sur la grammaire de l'expression « Je sais que » est résumée dans les affirmations suivantes :

'Je sais' a un sens primitif, qui ressemble et s'apparente à 'Je vois' (*Wissen, videre*) [...] cela nous donnerait une image du savoir comme d'une perception d'un événement externe par des rayons visuels qui le projettent tel quel dans l'œil et dans la conscience. Mais alors la question se pose immédiatement : peut-on être sûr de cette projection ? Et cette image montre bien la représentation que nous nous faisons du savoir, mais non ce qui se trouve à la base de cette représentation.<sup>981</sup>

---

<sup>978</sup> Cf. l'introduction d'E. MARROU à L.W., C, p.71.

<sup>979</sup> L.W., C, §657.

<sup>980</sup> L.W., C, §30.

<sup>981</sup> L.W., C §90.

Mais si quelqu'un disait : 'Donc la logique est elle aussi une science empirique', il aurait tort. Pourtant, ceci est exact : la même phrase peut être traitée tantôt comme quelque chose que l'on vérifie par l'expérience, tantôt comme une règle de vérification.<sup>982</sup>

Pas plus que l'évidence la preuve n'est le produit d'un fait isolé : elle prend forme dans un réseau d'éléments qui tendent à se renforcer les uns les autres :

Lorsque nous nous mettons à croire quelque chose, ce n'est pas une proposition isolée mais tout un système de propositions. (La lumière se fait graduellement sur le tout).<sup>983</sup>

Ce ne sont pas des axiomes isolés qui me paraissent évidents, c'est un système dans lequel conséquences et prémisses se soutiennent *réciroquement*.<sup>984</sup>

Ce qui est solidement fixé ne l'est pas parce qu'intrinsèquement manifeste ou évident, mais parce que tenu immobile par tout ce qui l'entoure.<sup>985</sup>

Les analogies employées par Wittgenstein pour décrire le mécanisme de la preuve sont d'abord visuelles. On peut maintenant citer en regard de ces dernières propositions quelques affirmations extraites précisément des *Remarques sur les fondements des mathématiques* :

Je pourrais dire que la preuve est une figure qui comporte certaines propositions à l'une de ses extrémités, une autre proposition – que nous appelons la proposition prouvée – se trouvant à l'autre extrémité.<sup>986</sup>

Je pourrais donc dire : la preuve ne me sert pas d'expérience, elle me sert plutôt d'image d'une expérience.<sup>987</sup>

Le paradigme esthétique est substitué au mécanisme causal. La preuve met en évidence l'entrelacs des prémisses avec les conclusions. Cette dernière formulation est particulièrement cruciale : la preuve ne se substitue pas à l'expérience, en soi irréductible, elle en fournit une image qui va permettre de structurer les expériences ou plutôt de les donner à voir :

'Une preuve mathématique doit être synoptique'. Nous appelons 'preuve' uniquement une structure dont la reproduction est un exercice facile à résoudre. [...] La preuve doit être une image pouvant être reproduite avec sûreté. Ou bien également : ce qui est essentiel à la preuve doit pouvoir être reproduit exactement avec sûreté [...].<sup>988</sup>

Je veux dire : si en modifiant sa notation on rend facile à dominer du regard une figure de preuve qui ne l'était pas, on crée une preuve qui n'existait pas.<sup>989</sup>

Quand je dis que 'la preuve est une image' – on peut la voir comme une image cinématographique. On fait la preuve une fois pour toutes. Naturellement, la preuve doit être

---

<sup>982</sup> L.W., C §98.

<sup>983</sup> L.W., C, §141.

<sup>984</sup> L.W., C, §142.

<sup>985</sup> L.W., C, §144.

<sup>986</sup> L.W., *RFM*, I 28.

<sup>987</sup> L.W., *RFM*, I 36.

<sup>988</sup> L.W., *RFM*, III 1.

<sup>989</sup> L.W., *RFM*, III 2

exemplaire. La preuve (la figure démonstrative) nous montre le résultat d'un processus (de construction) ; et nous sommes persuadés qu'un processus réglé de cette façon conduit toujours à cette image. (La preuve nous montre un fait synthétique).<sup>990</sup>

Wittgenstein reconnaît dans le regard et dans le voir la condition d'une nouvelle découverte logique et mathématique.<sup>991</sup> Ailleurs, il compare ce processus de construction soumis à notre regard dans la preuve aux étapes de la conception d'une œuvre poétique :

On ne s'aperçoit de l'étrangeté de la question de savoir si la figure  $\varphi$  (une certaine disposition des chiffres, par exemple « 770 ») va intervenir dans le développement infini de  $\pi$  que lorsqu'on cherche à poser de façon très terre à terre la question : les hommes ont été dressés de façon à disposer des signes suivant certaines règles. Ils procèdent maintenant en accord avec cette éducation, et nous disons que c'est un problème de savoir si, en suivant la règle donnée, ils traceront *jamais* la figure  $\varphi$ . Mais que dit celui qui dit qu'une chose est claire : que l'on arrivera ou que l'on n'arrivera pas à  $\varphi$  dans le développement infini ? Il me semble que celui qui dit cela établit déjà lui-même une règle, ou un postulat. Et si l'on répondait par une question : « Il n'existe pas encore de réponse à cette question ? » C'est ainsi que pourrait répondre le poète si on lui demandait si le héros d'un conte a une sœur ou non, alors qu'il n'en a pas encore décidé. La question, veux-je dire, change son statut lorsqu'on peut la trancher, car un rapport est créé qui, auparavant, n'existait pas. [...] Aussi étrange que cela paraisse, l'évolution d'un nombre irrationnel est une évolution des mathématiques. [...] Je veux dire : il *semble* qu'il existerait déjà une raison pour décider, et qu'il faudrait seulement la découvrir.<sup>992</sup>

Par ailleurs, la preuve en tant qu'image synoptique a une vertu synthétique. C'est en ce sens qu'elle peut servir de point d'arrêt et rendre possibles des jugements. La proposition 22 de la troisième partie des *Remarques sur les fondements des mathématiques* semble réunir toutes les propriétés que nous devons accorder à la preuve afin de la concevoir et de l'utiliser comme telle. **Une preuve qui ne conduirait pas à une image marquante et stable permettant la synthèse ne serait pas praticable.** La stabilité est en effet la caractéristique des formes de vie établies. L'instabilité coïncide avec la sortie hors du champ de ses jeux de langages :

Et si une démonstration était extraordinairement longue au point de rendre impossible toute vue synoptique ?<sup>993</sup>

Il serait vain de chercher à la produire, ou, plutôt, on devrait la produire constamment. Par ailleurs, lorsque Wittgenstein décrit plus haut le processus de développement des décimales de  $\pi$ , cela nous évoque aussi ce qu'il nous disait de l'apprentissage des règles et de la façon de

---

<sup>990</sup> L.W., *RFM*, III 22.

<sup>991</sup> A.-G. GARGANI, « Le paradigme esthétique dans l'analyse philosophique de Wittgenstein », p.66.

<sup>992</sup> L.W., *RFM*, V, 9, p.227-228 ; cf. l'analyse de A.-G. GARGANI, in « Le paradigme esthétique dans l'analyse philosophique de Wittgenstein », p. 65-68.

<sup>993</sup> L.W., *RFM*, III 22.

se laisser guider par elles dans les *Recherches Philosophiques*.<sup>994</sup> En effet, il nous recommande la même chose dans ce contexte de la démonstration mathématique :

Ne regarde pas la preuve comme un processus contraignant mais *comme un guide*. Et il guide ta conception de certains états de choses. [...] En reconnaissant une proposition comme allant de soi, nous l'acquittions de toute responsabilité vis-à-vis de l'expérience. **Notre façon de voir change dans le cours de la preuve – et le fait que ceci dépende de l'expérience ne lui porte aucun tort. Notre intuition est remodelée.**<sup>995</sup>

La preuve est envisagée dans un mouvement qui transforme notre intuition en la remodelant, qui change notre façon de voir du tout au tout, et qui marque en même temps la fin d'un processus, tout en inaugurant un mode d'agir ; ou, plus exactement, la preuve est atteinte *par* et *dans* ce nouveau mode d'action. Nous avons relevé plus haut que les preuves, en fournissant une image stable, structuraient les expériences en les donnant à voir. **Il convient de préciser maintenant que cette image stable n'est pas donnée par une proposition** –ce qui nous renverrait à la théorie de l'image du *Tractatus* – **mais par une action**. S'il y a ici une distinction précise entre « dire » et « montrer », elle se joue sur deux plans différents, non plus celui de la logique et celui du langage, mais celui du langage et celui de la vie. Les certitudes fondamentales ne s'énoncent pas<sup>996</sup>, comme le prétendait Moore, elles ne se donnent pas à voir non plus dans des propositions au moyen de la forme logique, mais elles se montrent dans les actes.

Ces propriétés de la preuve que nous sommes invités à considérer comme sûre sont d'un autre ordre que l'établissement de la vérité ou de l'erreur. Wittgenstein nous engage à dépasser cette dualité :

On peut bien dire : 'Il faut quand même qu'il y ait un principe à la base de cette confiance' ; mais que peut apporter un tel principe ? Est-il plus qu'une loi naturelle du 'tenir-pour-vrai' ?<sup>997</sup>

Une preuve sûre est celle que nous admettons comme absolument sûre, celle d'après laquelle nous agissons avec assurance sans le moindre doute. Ce que nous appelons 'erreur' joue un rôle bien déterminé dans nos jeux de langage ; en joue un aussi ce que nous considérons comme preuve apportant un témoignage sûr.<sup>998</sup>

L'emploi de 'vrai ou faux' a ceci de fallacieux que tout se passe comme si on disait 'cela s'accorde avec les faits ou non', alors que ce qui est en question précisément, c'est cet 'accord'.<sup>999</sup>

C'est le principe même de l'accord au monde au sein d'une forme de vie qui est en jeu dans la possibilité de s'appuyer sur des preuves et de les considérer comme absolument sûres.

---

<sup>994</sup> L.W., *RP*, §172 et suivants.

<sup>995</sup> L.W., *RFM*, IV 30.

<sup>996</sup> E. MARROU, introduction à L.W., *C*, p.53.

<sup>997</sup> L.W., *C*, §172.

<sup>998</sup> L.W., *C*, §196.

<sup>999</sup> L.W., *C*, §199.

La preuve introduit dans un régime de confiance et de stabilité. L'antagonisme ici n'est pas celui du *vrai* et du *faux*, il est celui de la *paix* qui succède à la *lutte* :

On pourrait dire ceci : 'Je sais' exprime la certitude apaisée, non celle qui est encore en état de lutte.<sup>1000</sup>

Dès lors j'aimerais voir dans cette certitude (*Sicherheit*) non la parente d'une conclusion prématurée ou superficielle, mais une forme de la vie. (Cela est très mal dit et sans doute mal pensé aussi).<sup>1001</sup>

Cela veut pourtant dire que j'entends concevoir la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié ; donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal.<sup>1002</sup>

L'état de doute s'atteste par l'inquiétude, la lutte, tandis que le retour à la sécurité apporte un apaisement. Wittgenstein scrute le surgissement de la certitude, et il le trouve dans l'immédiateté non raisonnée avec laquelle on saisit sa serviette<sup>1003</sup> :

Mais ce qui m'intéresse, c'est la perception immédiate, que ce soit d'une vérité ou d'une erreur. Je demande : quel est le comportement caractéristique d'êtres humains qui 'perçoivent immédiatement' quelque chose – quel que soit le succès pratique de cette aperception ? **Ce qui m'intéresse, ce n'est pas la perception immédiate d'une vérité mais le phénomène de la perception immédiate. Non pas (certes) en tant que phénomène mental, mais en tant que phénomène de l'activité humaine.**<sup>1004</sup>

Nous constatons que Wittgenstein n'a pas exclu de son propos les données de la perception, au contraire, mais il a écarté l'idée de la nécessité d'en retirer une forme de cohérence interne qu'on puisse amener à la légitimité scientifique. Il nous engage au bout du compte dans une approche de la perception liée à la maîtrise confiante des règles qui donnent à un homme de vivre en homme :

Pour qu'un homme puisse se tromper, il faut déjà qu'il juge en conformité avec l'humanité.<sup>1005</sup>

## b) Le combat du philosophe pour la sécurité de l'esprit humain

« Les *Recherches* présentent, de manière plus pure que toute œuvre philosophique que je connaisse, l'activité philosophique comme une lutte spirituelle, spécifiquement une lutte avec des profondeurs contraires à soi-même, qui dans le monde moderne se présenteront sous la forme de traits de folie. »<sup>1006</sup> Cavell oppose une fois de plus la méthode cartésienne à la

---

<sup>1000</sup> L.W., *C*, §357.

<sup>1001</sup> L.W., *C*, §358 : la traduction française a choisi de rendre indifféremment par « certitude », les termes allemands *Gewißheit* et *Sicherheit*. Le premier fait porter l'accent sur la certitude acquise par la connaissance (racine du verbe *wissen* = savoir), le second sur la sécurité à un niveau plus existentiel.

<sup>1002</sup> L.W., *C*, §359

<sup>1003</sup> L.W., *C*, §510.

<sup>1004</sup> L.W., *RFM*, IV, 32.

<sup>1005</sup> L.W., *C*, § 156.

<sup>1006</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.43.

thérapie wittgensteinienne. Si l'on reconnaît que la découverte de Descartes consistait à dénoncer le risque de folie encouru par la philosophie dans l'affrontement de la tentation du scepticisme, on admettra aussi que les *Recherches philosophiques* affrontent cette tentation de bout en bout. Wittgenstein pousse l'analyse des situations suscitant le doute jusqu'au point limite où le jeu de langage ne peut plus fonctionner, ce qui, on l'a vu, coïncide avec la paralysie de la vie elle-même. Cette sclérose de la forme de vie au moyen des entortillements du langage sur lui-même correspond au diagnostic de la maladie mentale du philosophe. Dans certaines circonstances, l'expression du doute empêche de comprendre la situation d'erreur<sup>1007</sup>, et, dès lors, on ne peut l'accepter que comme le symptôme d'un esprit dérangé.<sup>1008</sup> La méthode philosophique de Wittgenstein, dans sa dimension thérapeutique, présente donc une double caractéristique.

D'une part, tout en opérant au niveau linguistique, elle vise à répondre à un problème enraciné dans la forme de vie :

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 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 grammatical comme profond. (Car il s'agit bien là de la profondeur philosophique.)<sup>1009</sup>

Comme le souligne Cavell, et à l'instar de Freud, la thérapie wittgensteinienne « préfère empêcher une compréhension qui ne s'accompagne pas d'une transformation intérieure. Ils s'attachent tous deux à démasquer la frustration de notre besoin authentique, confronté à des auto-déceptions que nous n'avons pas soumises à estimation (§ 108), ou à des fantasmes (des images) auxquels nous ne pouvons-nous dérober (§ 115). Chez tous deux, ce malheur se révèle par le manque d'adéquation entre ce qu'on dit et ce qu'on veut dire ou ce que l'on exprime [...]»<sup>1010</sup>

Mais, d'autre part, le philosophe thérapeute wittgensteinien opère avec un certain détachement, dans la mesure où il est conscient que ce n'est pas le fruit de ses efforts qui suffira pour obtenir une réforme du langage et en même temps des formes de vie de la communauté à laquelle il appartient. Son rôle est de pointer les confusions, de les mettre à nu, d'en donner des descriptions qui procureront la paix à ses pensées, et qui apaiseront cette production incessante d'images fantasmées qui prennent le contrôle de son esprit de façon tyrannique. Aussi l'activité du philosophe consiste-t-elle principalement en une lutte avec le

---

<sup>1007</sup> L.W., C, §32.

<sup>1008</sup> L.W., C, §155.

<sup>1009</sup> L.W., RP, §111.

<sup>1010</sup> S. CAVELL, *Dire et Vouloir dire*, p. 163.

langage, lutte incessante, et dans laquelle il ne peut compter que sur lui-même. Cette activité très spécifique n'est l'apanage que de quelques-uns, ceux-là même dont la forme de vie s'inscrit déjà dans un mouvement de révolte contre le langage :

Les hommes sont profondément empêtrés dans des confusions philosophiques – *i.e.* grammaticales. Les en libérer présupposerait qu'on les arrachât au nombre considérable de liens associés qui les tiennent amarrés. Une sorte de réaménagement de tout leur langage est requis. Mais naturellement ce langage s'est développé selon la voie qui est la sienne parce que certains hommes en ont éprouvé, et en éprouvent encore le désir. C'est pourquoi la possibilité de s'y arracher ne peut aboutir que grâce à ceux dont la vie est déjà, instinctivement, une révolte contre le langage en question, et non pas avec ceux qui, par instinct, sont portés à vivre dans le troupeau même qui crée ce langage comme sa propre expression.<sup>1011</sup>

La situation du philosophe du langage ne peut donc que s'inscrire en marge de la forme de vie qui lui est naturelle ; elle implique la fréquentation incessante de ses frontières, et ouvre la voie à des aspirations qui lui sont contraires, à un autre état d'esprit. On a déjà évoqué cet aspect de la pensée de Wittgenstein comme critique de la modernité au début de ce chapitre. On peut affirmer maintenant que cette prise de distance à l'égard du tissu complexe de formes de vie qui constituent la civilisation occidentale contemporaine, sa révolte contre le langage, portent le sceau de sa vocation philosophique.<sup>1012</sup>

La posture du philosophe engagé dans ce processus de lutte implique de se soumettre constamment aux oscillations engendrées par la possibilité du doute alternant avec sa dissipation, et elle suppose de développer cette sensibilité particulière aux aspects sur laquelle Wittgenstein a tant insisté jusqu'à la fin de sa vie. De fait, la critique que Wittgenstein adresse à Moore dans le *De la certitude* s'adresse surtout au présupposé de la nécessité de la certitude de l'existence ontologique. Tout ce qui relève de notre perception est doté d'une identité à multiples facettes, dont nous pouvons saisir à tout instant des aspects différents. Dans le *De la certitude*, Wittgenstein prolonge ses réflexions de la deuxième partie des *Recherches philosophiques* concernant l'expérience de la "remarque d'un aspect", de ce "voir comme..." qui est à fois comparable et non comparable à un "voir". Il soutient ainsi que même une erreur se donne selon un aspect:

Il ne s'agit pas de ce que Moore sache qu'il y a là une main, mais de ce que nous ne le comprendrions pas s'il disait : " Naturellement, il est possible que je sois dans l'erreur." Nous nous demanderions: " De quoi aurait l'air une telle erreur ?"<sup>1013</sup>

---

<sup>1011</sup> L.W., MS 213, §423 ; cité par G.H. Von WRIGHT, in SUD 1986 (hors-série), p.179-180.

<sup>1012</sup> Cf. sur ce point, G.H. Von WRIGHT, *op. cit.*, p. 173-188 ; toutefois, l'auteur attribue cette attitude à l'influence dominante de Spengler, ce qui nous semble excessif.

<sup>1013</sup> L.W., C., §32.

« Voir comme » ne relève pas de la perception mais se laisse décrire de la même façon. On « voit comme » quand on identifie et quand on reconnaît un changement d'aspect qui a son résultat dans une description :

Je *décris* le changement comme je décris une perception, tout comme si l'objet avait changé sous mes yeux. L'expression du changement d'aspect est l'expression d'une nouvelle perception, et en même temps celle d'une perception inchangée.<sup>1014</sup>

Dans cette expérience, on ne se demande pas si l'objet a changé : on se contente de noter qu'il apparaît ainsi à nos yeux. La clef du problème de la naissance de l'image délirante est ici, car il importe de pouvoir tenir ensemble le fait que l'objet est perçu différemment et que, en même temps, on « sait » toujours que l'autre image est en soi restée inchangée. Le problème de la **cécité à l'aspect**, que Wittgenstein apparente d'ailleurs de façon notable dans les *Recherches* au manque d'oreille musical, est un thème qui revient constamment aussi dans les *Remarques sur les couleurs*. Il correspond à l'oblitération de l'instant précis où a lieu le changement. On voit des choses différentes mais on n'est pas capable de les insérer dans une série, on n'est pas en mesure d'en reconnaître les liens. En effet, on *observe* l'aspect, qui n'est pas une image mais l'expression d'une relation, tout comme on observe un visage, et on reconnaît ensuite la relation entre deux membres d'une même famille.<sup>1015</sup> Quelqu'un d'aveugle à l'aspect se trouverait ainsi dans la même situation que celui qui n'aurait pas l'expérience vécue de la signification d'un mot. Il serait de fait dans l'impossibilité de comprendre son interlocuteur et de communiquer en utilisant les jeux de langage.<sup>1016</sup> Il serait en quelque sorte privé de la « toile de fond » qui autorise le savoir, le doute, l'erreur, et sans laquelle il n'y pas d'activité humaine possible, pas de vie sociale. C'est exactement la situation que l'on a rencontrée au chapitre précédent, notamment en mettant en parallèle l'expérience de la contemplation esthétique chez Schopenhauer et certains symptômes les plus troublants de la schizophrénie. On peut compléter ici l'interprétation de la transformation schopenhauerienne de la forme de la représentation au cours de cette expérience en l'identifiant comme un cas particulier de cécité à l'aspect.

L. Sass a analysé aussi l'un des symptômes les plus déconcertants de Schreber – la perception qu'il a de lui-même comme féminin en s'observant dans un miroir – à l'aide du concept wittgensteinien de « voir comme ».<sup>1017</sup> Tout en reconnaissant que ce processus se passe naturellement dans son idée (*Vorstellung*), Schreber semble reconnaître les objets

---

<sup>1014</sup> L.W., *RP*, II, xi, p.277.

<sup>1015</sup> L.W., *RP*, II, xi, p. 275.

<sup>1016</sup> L.W., *RP*, II, xi, p. 301.

<sup>1017</sup> L.-A. SASS, *Les paradoxes du délire*, pp.57-61.



perçus comme des phénomènes, au sens où ils seraient embrassés par quelque conscience qui les conçoit ou les perçoit, ou bien encore comme s'ils dépendaient d'elle pour leur existence. Ils n'existent pas dans le registre public ou objectif, mais seulement, comme le dit souvent Schreber, « dans l'œil de l'esprit ». Wittgenstein fait valoir que, si l'on part des façons usuelles de concevoir l'expérience, « voir comme » est une sorte de phénomène hybride :

Le « voir comme... » ne relève pas de la perception. C'est pourquoi il est à la fois comparable à un voir et non comparable à un voir.

Je regarde un animal. On me demande : « Que vois-tu ? » Je réponds : « « Un lapin. » Je vois un paysage. Soudain un lapin y passe en courant. Je m'écrie : « Un lapin ! »

Le constat et l'exclamation sont tous deux une expression de la perception et de l'expérience visuelle. Mais l'exclamation l'est en un autre sens que le constat. Elle nous échappe.<sup>1018</sup>

L'aspect qui apparaît soudain se montre réellement au-dehors, comme un trait du monde perçu, mais il peut aussi surgir spontanément, à la façon d'une perception. Or, à la différence des actes de reconnaissance perceptifs plus normaux ou plus habituels, le « voir comme » enveloppe souvent une attention réflexive au rôle joué par l'attitude qu'on adopte envers l'objet de la perception :

Mais étant donné qu'elle est la description d'une pensée, on peut aussi la nommer l'expression d'une pensée. – Quelqu'un qui regarde un objet ne doit pas nécessairement penser à lui. Mais celui qui a une expérience visuelle dont l'expression est une exclamation pense aussi à ce qu'il voit.

Il semble donc que l'apparition soudaine d'un aspect soit à demi expérience visuelle et à demi pensée.<sup>1019</sup>

Wittgenstein en isole un autre trait distinctif : « voir comme » peut-être soit affecté par certains actes de la volonté, soit déclenché par eux, ce qui n'est pas typique des actes de voir ordinaires. Ainsi est-il raisonnable d'essayer de voir un aspect donné, tout juste comme il est raisonnable d'essayer de se figurer mentalement une image de quelque chose ; il s'agit d'une action qui n'est ni incohérente, ni illogique, mais qui peut à l'occasion réussir :

Quelqu'un qui cherche, dans une figure (1), une autre figure (2) et finit par la trouver voit alors la figure (1) d'une nouvelle façon. Il peut en donner une description d'un nouveau genre ; de plus, le fait qu'il remarque la figure (2) est une nouvelle expérience visuelle.<sup>1020</sup>

L'expérience que fait Schreber d'être représenté<sup>1021</sup> en femme semble bien avoir les qualités dont il s'agit. Il a bien une sorte de contrôle sur cette féminisation. Mais il ne la considère pas comme une simple falsification, il prend très au sérieux ce qui est représenté dans l'œil de

---

<sup>1018</sup> L.W., *RP*, II, xi, p.279.

<sup>1019</sup> L.W., *RP*, II, xi, p.279 : *Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.*

<sup>1020</sup> L.W., *RP*, II, xi, p.282.

<sup>1021</sup> « Représenté » traduit ici *dargestellt* ; Schreber fait « surgir » cet aspect en se dévisageant lui-même paré en femme, et en se concentrant sur la question de sa propre féminité. Il définit lui-même cette expérience comme : « donner à une chose ou à une personne une apparence différente de celle qu'elle a de par sa nature véritable. » cf. L. SASS, *Les paradoxes du délire*, p.59

l'esprit, et considère même parfois que c'est la représentation d'une réalité plus profonde, et en quelque sorte plus riche de sens. C'est la soumission de l'aspect à la volonté qui le rapproche de la pensée :

L'aspect est soumis à la volonté. [...] Et que l'aspect soit (du moins jusqu'à un certain point) volontaire, cela paraît lui être essentiel, et essentiel aussi à l'imagination. Je veux dire : ce caractère volontaire me paraît (mais pourquoi ?) n'être pas simplement ajouté à ce phénomène [...]. Cela va ensemble avec le fait que l'aspect ne nous apprend rien sur le monde extérieur.<sup>1022</sup>

Schreber insiste en même temps, contre l'opinion de ses médecins<sup>1023</sup>, sur le fait que ses prétendus délires se rapportaient à un domaine à part, ne lui donnant aucun motif d'agir, et à l'intérieur duquel les critères habituels de la preuve ou de la croyance dans ce monde-ci ne s'appliquent pas. Si sa volonté est engagée dans l'expérience du « voir comme », elle est complètement détachée du monde extérieur, sans nécessairement confondre l'imaginaire avec le réel. Mais le statut de ce qui apparaît dans l'expérience de la perception du changement d'aspect est incontestablement plus important et plus significatif que tout ce qui est perçu dans son environnement extérieur. Sans confondre l'objet de sa contemplation avec les données de ses perceptions usuelles, il en vient à déconsidérer l'aspect précédent lié au monde extérieur, comme moins objectif. Le processus de construction de l'idée délirante se manifeste comme une logique particulière qui réordonne le monde à partir de ce nouvel aspect, en s'efforçant d'oblitérer le précédent. Le problème de Schreber, comme celui de Schopenhauer dans l'expérience esthétique, surtout dans le cas du sublime, est bien lié à la forme de la représentation, et non à son contenu. Et en dépit des affirmations de ce dernier, il semble que la volonté soit pleinement engagée dans ce processus.

La logique du sublime, en art comme en philosophie, est une architecture complexe, œuvre d'un intellect en quête d'absolu. Mais il s'agit d'un absolu de type particulier. L'analyse de Schopenhauer est loin d'être entièrement erronée, et son parallèle entre le génie et la folie est très utile pour comprendre comment la volonté réussit finalement à atteindre son but, à l'insu de celui qui croyait s'en affranchir. Dans le cas de patients atteints de schizophrénie, les expressions délirantes ne sont pas inintelligibles. Le sens et le contexte sont en cause, mais pas l'intelligibilité. L'auditeur est capable de comprendre les actes de langage, de suivre une conversation avec ces patients à l'aide de systèmes symboliques inusités. Leurs propositions possèdent une structure intelligible, qui n'est pas qualitativement différente du

---

<sup>1022</sup> L.W., *RPP*, I, §899.

<sup>1023</sup> Le docteur Weber affirme dans son rapport que les délires de Schreber sont d'authentiques hallucinations, dont la caractéristique est qu'elles sont prises pour factuelles et vraies et qu'elles ont la même acuité que les autres sensations ; cité in D-P. SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, p. 487.

langage ordinaire.<sup>1024</sup> Le point essentiel qui résume la perspective adoptée ici est de considérer le délire comme une prise de position épistémologique, une théorie de la connaissance qui modifie la dynamique organisationnelle de la conscience du patient et donc de la réalité, un trouble de la forme de représentation. On peut donc envisager la démystification thérapeutique du délire comme un processus de combat entre deux formes concurrentielles de connaissance, l'une délirante, et l'autre consensuelle, le consensus devant avoir lieu, selon Wittgenstein, au sein de la forme de vie.

Dans la vision de Schopenhauer, comme d'ailleurs dans celle de Wittgenstein pendant la première guerre mondiale, et également pour de nombreux patients atteints de schizophrénie à des degrés divers, le changement de la forme de représentation est vécu comme nécessaire à la survie psychique, émotionnelle et intellectuelle. Le monde dominé par la grâce du travail décrit dans les *Carnets* et le *Tractatus*, est différent de celui où Wittgenstein est soumis aux contraintes de la guerre et à ses conséquences sordides et terrifiantes ; la contemplation esthétique ou philosophique permet à Schopenhauer de s'abstraire de la forme de vie de ses contemporains. Il semble à première vue que le changement de la forme de représentation soit vécu comme une libération, et, en même temps, l'accès à un univers où puissance et connaissance fusionnent, par opposition au monde où l'on se sent totalement impuissant face aux événements et à la fatalité. En se confondant avec un agent extrêmement puissant, identifié comme « l'œil de l'esprit », le moi construit un univers sur lequel cet agent exerce un contrôle absolu. Il nomme ce qui est signifiant ou non, ce qui existe ou non, ce qui est sensé ou non, ce qui est réel et crédible, ce qui est puissant. Cette connaissance envahit le monde, et, au moyen d'images, crée les bases de l'identité.

Dans l'univers symbolique spécifique du schizophrène, deux propriétés distinguent la puissance : la fixation sur la domination (aucune limitation dans la création d'images), et l'expérience simultanée d'une domination complète au moyen d'une série d'images de démembrement, de victimisation, voire d'annihilation, comme on l'a vu par exemple avec la peinture de Friedrich ou les textes d'Artaud. De telles images suggèrent des situations de flagrantes inégalités. Ce qui est juste et correct est ce qui est puissant ; les agents de cette puissance incarnent à travers les pensées du schizophrène ce qui domine et écrase. Contrairement à ce qu'il espérait au départ, le monde du schizophrène n'est pas libre. Cette absence de liberté radicale se réfère à la réalité psychique possédée dans le délire. La volonté

---

<sup>1024</sup> J. GLASS, « 'I am the curator of delusions', knowledge and power in schizophrenic symbol systems », *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 4, 1981, p.567; et H.-S. SULLIVAN, *Schizophrenia as a human Process*, New York, Norton, 1962, p.12.

d'un être humain a été assimilée à une connaissance intérieure fondée sur l'injustice. C'est une transformation d'importance qui définit les conditions de possibilité et les frontières de l'identité, par des délires construits de façon défensive contre toute coopération mutuelle, toute confiance.<sup>1025</sup> Ce qui règne dans l'univers délirant et sublime est la tyrannie de la volonté schopenhauerienne, arbitraire et sans raison, qui a pris l'apparence d'un intellect omniscient et sans limite.

Le processus de la thérapie wittgensteinienne doit lutter contre l'impulsion première qui conduit à cet état, et qui prend sa source dans la peur et la défiance vis-à-vis de la vie et du langage ordinaire. La production conceptuelle, la quête incessante des justifications ou des fondements, la démarche sceptique sont autant de chemins d'exil pour le langage, vers un univers où la pensée est toute puissante, mais la vie impossible. La tâche du philosophe est de lui indiquer la voie du retour à son lieu d'origine, en reconduisant les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien.<sup>1026</sup>

S. Cavell a remarquablement mis en lumière la force et la vertu de cette reconnaissance de l'ordinaire pour la philosophie, « inséparable de la reconnaissance du fait que refuser ou refouler l'ordre de l'ordinaire est une cause de vacuité (disons, d'évitement) et de violence philosophique ». <sup>1027</sup> Contre les prétentions de ceux, qui, depuis Descartes, revendiquaient un droit intellectuel héréditaire à déconsidérer le quotidien, Wittgenstein confie la santé de l'esprit humain au langage ordinaire. Pourtant, il a été précédé par Schopenhauer, et par d'autres, dans son attention minutieuse à déceler les pièges et les illusions qui emprisonnent nos existences. « Mais quel autre philosophe a trouvé l'antidote à l'illusion dans l'humilité particulière et répétée qu'il y a à suivre le souvenir et la trace des usages des mots humbles, et à porter le regard philosophique pour ainsi dire sous nos pieds, plutôt qu'au-dessus de nos têtes ? »<sup>1028</sup>

L'exception wittgensteinienne nous semble due au fait qu'il a lui-même emprunté ces chemins d'exil et de retour, car les mots ne sont pas séparés de la vie. Si la vision synoptique marque la fin du problème philosophique, et donc la réinsertion dans une forme de représentation familière qui procure la compréhension<sup>1029</sup>, la sortie du jeu de langage en est le commencement :

---

<sup>1025</sup> Cf. J. GLASS, « I am the curator of delusions », p. 577-578.

<sup>1026</sup> L.W., *RP*, §116.

<sup>1027</sup> S. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.38.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>1029</sup> L.W., *RP*, §123.

Un problème philosophique a la forme : je ne m'y retrouve pas.<sup>1030</sup>

Cavell avoue être naturellement attiré par l'expression allemande, *sich nicht auskennen*, qui évoque l'idée de la perte de la connaissance de soi.<sup>1031</sup> On peut y entendre aussi l'idée de ne plus être dans son élément. On est ainsi ramené à ce que nous exprimions précédemment sur la forme de vie du philosophe, ou, plutôt, sur sa posture délicate à la périphérie de sa forme de vie naturelle. L'activité philosophique se présente finalement à nos yeux comme une garde vigilante et ascétique des limites du langage, et une lutte incessante pour se maintenir en équilibre à la croisée de ces sentiers d'exil et de retour du langage à l'ordinaire, au quotidien comme chez-soi. Il n'existe pas de fin à cette activité, pas de guérison définitive aussi longtemps que dure la tentation pour le désir humain moderne de parler en dehors des jeux de langages, tentation qui est inhérente à sa forme de vie.

---

<sup>1030</sup> L.W., *RP*, §122: *Ein philosophisches Problem hat die Form: « Ich kenne mich nicht aus ».*

<sup>1031</sup> .CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, p.42.

## CHAPITRE V

### UNE QUESTION DE VOLONTÉ

*Ma philosophie peut se résumer en un mot : la volonté qui a conscience d'elle-même.*<sup>1032</sup>  
A.S.

*Tout cela est en rapport avec la question de l'essence de l'intention, de la volonté.*<sup>1033</sup>  
L.W.

L'entrée en philosophie du sujet wittgensteinien coïncidait avec la formule inaugurale de la philosophie schopenhauerienne : le monde est ma représentation.<sup>1034</sup> Le problème posé s'est dédoublé en un jeu alternatif et troublant de questions liées à la connaissance du sujet de la représentation, et d'autres concernant l'insertion de ce même sujet dans le monde ordinaire et concret de l'existence quotidienne. L'itinéraire de Wittgenstein l'a conduit à préciser l'enjeu de sa propre philosophie comme une lutte, un combat, dont la nécessité sous-entend que la vie quotidienne et le langage ordinaire méritent d'être appréciés et avant tout habités. Or la prédominance des préoccupations esthétiques et l'expérience contemplative de l'intellect génial schopenhauerien qui influencent fortement la démarche de Wittgenstein ont précisément pour effet de rendre hors d'atteinte les actes de la vie de tous les jours, de façon tout à fait comparable à ce qui se passe dans certaines formes de maladie mentale, comme la schizophrénie. Le défi thérapeutique de ces pathologies consiste alors justement à faciliter le retour à l'état « naturel » du sujet, et l'insistance de Wittgenstein sur l'insertion des jeux de langages primitifs dans nos formes de vie, a aussi pour effet de mieux souligner l'éloignement et le caractère anti-naturel de certaines de nos élaborations conceptuelles les plus sophistiquées, dont la métaphysique et la science font partie.

Une personne atteinte de schizophrénie doit faire des efforts intenses pour rejoindre le monde normal et peut-être ennuyeux parfois que nous traversons la plupart du temps sans nous poser de questions. C'est d'ailleurs l'avantage – sans doute chèrement acquis – de sa situation, le schizophrène est en quelque sorte contraint de faire de la philosophie pour

---

<sup>1032</sup> A.S., aphorisme cité par A. BOSSERT, in *Schopenhauer et ses disciples*, Paris, Hachette, 1920, p.16.

<sup>1033</sup> L.W., *RP*, §174.

<sup>1034</sup> Cf. début du chapitre II.

survivre, pour se frayer un chemin de retour depuis sa posture de détachement et d'hyperconcentration réflexive. Le problème philosophique qui se pose concrètement à lui, consiste à trouver des solutions pour résoudre la question en apparence la plus simple et pourtant la plus fondamentale de l'existence, celle du passage à l'acte. Comment faire pour lever son bras ? Comment parvenir à se mettre debout le matin ? Ces problèmes sont le legs de la métaphysique de la volonté schopenhauerienne et de son paradoxe apparent, puisque la négation de la volonté, gage de la cessation des souffrances de la vie, semble présupposer un acte de volonté. C'est pourquoi dans l'évolution de la philosophie wittgensteinienne, comme nous l'avions annoncé en introduction, l'accent mis sur la représentation s'efface peu à peu devant l'importance croissante du rôle de la volonté, tandis que le sujet solipsiste intensifie ses efforts pour s'insérer dans une forme de vie. Mais est-il en mesure de vouloir ce retour à la vie ? La thérapie wittgensteinienne est-elle à sa portée ? Ou pour le formuler autrement, le philosophe est-il maître de la volonté ? Telles sont les questions que l'on se posera pour conclure cette étude, après avoir tenté de suggérer quelques pistes de réflexion sur ce que les méthodes philosophiques de nos deux auteurs peuvent apporter à certains débats philosophiques contemporains touchant la vie de l'esprit, la nature de la pensée et le phénomène de la conscience, et en premier lieu, la nature de l'activité philosophique elle-même.

### **A) La naturalisation de la pensée et du langage de Schopenhauer à Wittgenstein**

*L'évolution des animaux supérieurs et de l'homme, et à un certain stade, l'éveil de la conscience. L'image est à peu près celle-ci : Le monde, en dépit des vibrations de l'éther qui le traversent, est obscur. Mais un jour l'homme ouvre son œil voyant, et tout s'éclaire.*<sup>1035</sup>

L.W.

Quelque temps après son installation à Francfort en 1833, Schopenhauer sort d'un silence de dix-sept années<sup>1036</sup> en publiant *De la volonté dans la nature*. Il est encore parfaitement inconnu du public, victime de la conspiration des « philosophes de profession ». Pour conjurer cet ostracisme à son égard et vaincre l'ignorance dans laquelle son œuvre est maintenue, il n'opte pas pour une réédition du *Monde comme volonté et représentation* mais décide de publier un nouveau livre. Toutefois, il n'a pas la moindre intention de rectifier sa pensée ou de modifier ses théories. Le sous-titre de cet opuscule dont l'essentiel était d'ailleurs déjà préparé depuis longtemps, définit clairement l'objectif de son auteur : *Exposé*

---

<sup>1035</sup> L.W., *RP*, II, Vii, p. 262.

<sup>1036</sup> A.S., *VN*, p.59 : Schopenhauer s'attelle à la rédaction de ce manuscrit en 1835, et *De la volonté dans la nature* est publié en 1836.

des confirmations que la philosophie de l'auteur depuis le moment de son apparition a reçues des sciences empiriques. Depuis 1818 les sciences ont évolué, tant par de nombreuses découvertes que dans les méthodes, et Schopenhauer qui s'est toujours tenu rigoureusement informé à ce sujet entend trouver dans les derniers résultats scientifiques une confirmation de ses théories, et en premier lieu de la métaphysique de la volonté qui est au cœur de sa philosophie :

Ainsi, à la différence des autres, mon système ne reste pas suspendu en l'air, loin au-dessus de toute réalité et de toute expérience, mais il descend jusqu'au sol ferme de la réalité, où les sciences de la nature viennent prendre en charge l'esprit avide de savoir.<sup>1037</sup>

On a évoqué au chapitre II le reproche souvent adressé à Schopenhauer d'avoir corrompu l'héritage kantien par l'introduction d'une forme physiologisante de l'idéalisme transcendantal.<sup>1038</sup> Mais l'attention que porte Schopenhauer à ne pas dissocier son idéalisme transcendantal d'un réalisme empirique, de façon à ce que sa philosophie soit relayée sur le «sol ferme de la réalité» par les sciences naturelles, témoigne du caractère profondément novateur et original de son projet et de sa méthode. *De la volonté dans la nature* manifeste un souci de naturalisation de sa philosophie, qui ne doit pas infirmer mais confirmer les conclusions de sa métaphysique, « la seule à posséder une frontière véritablement commune avec les sciences physiques ».<sup>1039</sup>

En cherchant à cerner ultimement la nature des relations entre le physique et le mental chez Schopenhauer et à comprendre toute la portée de la méthode de naturalisation qu'il emploie, on sera conduit à situer la réflexion dans le cadre de sa théorie du comportement, en concentrant l'analyse sur le concept clef de toute sa pensée : la volonté. On rejoindra ainsi le chemin suivi par Wittgenstein, qui le conduit à infléchir l'orientation de sa première philosophie en passant de la pure forme logique aux formes de vies héritées de la nature. La rencontre de nos deux auteurs sur le terrain de la nature concrète et vivante met ainsi en lumière le problème méthodologique qui sous-tend toute répartition des compétences entre science et philosophie et les tentations qui s'y rapportent. Ce dernier survol des rapprochements et divergences de Schopenhauer et Wittgenstein sur la nature de l'activité philosophique identifie comme clef de ce processus de naturalisation de la pensée et du langage leur commune aspiration à une vision synoptique du monde.

---

<sup>1037</sup> A.S., *VN*, p.59.

<sup>1038</sup> Cf. chapitre II, p.99.

<sup>1039</sup> A.S., *VN*, p.59.



## 1) Le processus de naturalisation par la volonté schopenhauerienne

Dans *De la volonté dans la nature*, le philosophe allemand présente sa méthode de naturalisation avec assurance et simplicité :

Ce résultat n'est pas obtenu en faisant violence aux sciences empiriques pour les tourner vers la métaphysique, ni en abstrayant en secret celle-ci de celles-là, pour lui faire trouver *a priori* à la manière de Schelling, ce qu'elle avait appris *a posteriori* ; au contraire les deux domaines se rencontrent d'eux-mêmes, et sans entente préalable.<sup>1040</sup>

La naturalisation doit se faire pour ainsi dire naturellement et sans aucun effort d'adaptation. Il semble que l'on ait besoin simplement de faire glisser la perspective, en adoptant le point de vue alternatif, sans effort apparent. Cet exercice consistant à embrasser une pensée unique à partir de perspectives différentes était déjà le principe structurant le *Monde comme volonté et représentation*. Le balancement *Als Vorstellung, Als Wille*, conduisait ainsi à inscrire dans la nature au livre II, la révélation que la dissertation inaugurale de Schopenhauer avait dévoilée et reprise au livre I, quant à l'origine de la subjectivité. Il s'agissait bien de « retrouver depuis la nature la spontanéité que la perspective transcendante avait pointée comme le fond dynamique à partir de quoi s'exondait la subjectivité connaissante, qui dans le même temps instaurait ses corrélats objectifs et déployait de la sorte le monde sensible ». <sup>1041</sup> Cette démarche culmine dans l'affirmation fondamentale de la suprématie de la volonté sur l'intellect.

On a déjà suivi au chapitre II les étapes de la manifestation et de l'organisation du monde dans les degrés divers d'objectivation de la volonté, jusqu'à sa « création » la plus complexe, l'intellect humain, qui lui permet de se saisir elle-même comme volonté dans la plus haute de ses créatures. La présence de la volonté à tous les niveaux de la nature (aussi bien dans l'organique que dans l'inorganique), alors que l'intellect n'intervient que dans ses expressions les plus sophistiquées, permet ainsi à Schopenhauer d'affirmer d'une part que la quasi-totalité du processus de déploiement du monde est privée de conscience, et d'autre part que notre faculté de connaissance ne conditionne en aucun cas nos actes de volonté. En d'autres termes, la vie ne doit rien à la connaissance. C'est bien cette vérité fondamentale de sa philosophie<sup>1042</sup> que Schopenhauer souhaite entendre maintenant proclamée par la voix des sciences empiriques. Pour examiner concrètement la façon dont il procède afin de vérifier ses

---

<sup>1040</sup> *Ibid.*

<sup>1041</sup> F. FELIX, « Entre inconscient psychique et inconscient neuro-cognitif », in BANVOY Jean-Charles, BOURIAU Christophe et ANDRIEU Bernard, (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient*, p.129.

<sup>1042</sup> A.S., *VN*, p.61.

théories, il faut se reporter au chapitre *Physiologie et pathologie* de *De la volonté dans la nature*. Dans l'examen minutieux des dernières découvertes concernant le domaine de la physiologie, il poursuit la démonstration du primat de la volonté inconsciente sur l'intellect ainsi que la manière dont l'intuition, la pensée et l'ensemble des processus cognitifs sont expliqués par l'organisme.

Cette lecture physiologique de la connaissance est en fait le prolongement d'une élaboration commencée avec la *Leçon sur les quatre genres de causes*, prononcée en mars 1820 à Berlin, et détaillant les types de causalité correspondant à chaque règne de la nature. C'est la causalité (excitation/*Reiz*) concernant « tous les changements simplement organiques et végétatifs des corps animaux »<sup>1043</sup>, que Schopenhauer scrute dans les écrits de Brandis, Rosas, Cabanis et Bichat pour ne citer que ses sources principales. On ne peut ici rendre pleinement justice à la grande érudition scientifique de Schopenhauer, mais on doit relever un point qui l'intéresse particulièrement dans les écrits de J.-D. Brandis, dont il donne plusieurs citations dès le début de son chapitre. On y trouve la description d'une situation de réciprocité entre les organismes récepteurs et la stimulation extérieure à laquelle ils sont soumis : « Il y a dans chaque acte de la vie, d'une part, quelque chose qui le *détermine*, une *volonté*, qui provoque un développement conforme à l'organisme entier et conditionne toute modification des parties en accord avec l'ensemble de l'individu, et d'autre part quelque chose qui *demande* à être *déterminé* ou qui se laisse former »<sup>1044</sup>. Il existe donc une dépendance mutuelle de la vie et de la sensibilité, cette dernière devant s'accorder au processus de transformation auquel l'organisme est appelé, et dont l'enjeu est sa survie. On ne saurait trop insister sur ce fait. En effet, on a vu au chapitre II que la causalité, comme fonction unique de l'entendement, était la condition de l'existence matérielle des objets et delà il découlait que l'existence matérielle du monde perçu trouvait son origine dans l'entendement, c'est à dire dans notre faculté de connaissance. On aurait attendu comme conclusion évidente la dépendance du monde matériel à l'égard du mental. Mais si la tentation était grande de se réfugier dans l'idéalisme pur, on a vu que telle n'était pas la position adoptée par Schopenhauer. En mettant au premier plan le fait même de la représentation, en posant ensemble le sujet et l'objet, et non le sujet *ou* l'objet, sa dianoilogie autorise une lecture saisissante et originale des traités de physiologie convoqués dans ce chapitre : les états

---

<sup>1043</sup> A.S., *Leçon sur les quatre genres de causes*, éditée dans *Schopenhauer*, coll. Les Cahiers de l'Herne, t. 69, p.224.

<sup>1044</sup> J.-D. BRANDIS, *Expériences sur l'emploi du froid en thérapie*, 1833, p.1 ; cité par A.S. in *VN*, p.66-67.

mentaux et la matière sont dans le même rapport de dépendance mutuelle que le sujet et l'objet :

La connaissance et la matière (sujet et objet) n'existent donc que l'une par rapport à l'autre, et constituent le phénomène.<sup>1045</sup>

Si Schopenhauer peut naturaliser sa pensée en douceur, c'est à sa philosophie de la connaissance qu'il le doit, laquelle a très concrètement rendu possible la coexistence de la réalité empirique des choses avec leur idéalité transcendante.<sup>1046</sup> Il s'agit ici d'une coexistence harmonieuse, laquelle exclut toute déduction sans appel au profit de l'une ou l'autre partie :

La physiologie véritable, à son apogée, démontre que l'élément spirituel de l'homme (la connaissance) est un produit de son physique ; c'est à Cabanis, plus qu'à aucun autre, que revient ce mérite. Mais la métaphysique véritable nous enseigne qu'à son tour cet élément physique n'est que le produit, ou plus exactement le phénomène d'un élément spirituel (la volonté), voire que la matière elle-même est fonction de la représentation, dans laquelle seule elle existe.<sup>1047</sup>

La démarche mise en œuvre par Schopenhauer ne consiste donc pas à transformer ou réduire une classe donnée d'objets à une autre, mais bien à changer de méthode en changeant de point de vue en passant d'une approche subjective du problème à une approche objective (empirique). Ainsi, lorsque Schopenhauer déclare que l'intellect n'est «rien de plus que la fonction physiologique d'un viscère, le cerveau»<sup>1048</sup> il ne fait que considérer objectivement ce qu'il avait considéré subjectivement tout au long du livre I : «ce qui, vu du dedans, est le pouvoir de connaître, vu du dehors, est le cerveau».<sup>1049</sup>

Il faut néanmoins se montrer prudent, car l'on pourrait croire que ce double éclairage qui permet de rendre compte de l'activité cognitive au moyen de phénomènes physiques autorise Schopenhauer à affirmer que le mental et le physique sont une seule et même chose envisagée sous deux points de vue différents. Mais il s'agit bien de deux ordres distincts de réalité, aussi irréductibles l'un à l'autre que le sont le sujet et l'objet. Car ni l'un ni l'autre ne sont constitutifs de la matière en tant que «réalité activée» (*Wirklichkeit*), mais cette dernière est issue de leur connexion. Schopenhauer insiste beaucoup sur le fait que l'intellect est une «fonction» du cerveau<sup>1050</sup>, mais cette relation n'est pas causale (de même que l'objet

---

<sup>1045</sup> A.S., *VN*, p.77.

<sup>1046</sup> Cf. Ch. II, section A.

<sup>1047</sup> A.S., *VN*, p.77.

<sup>1048</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.984

<sup>1049</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.961.

<sup>1050</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p. 913, p. 967, p. 984 ; cf. l'analyse de Cassirer, citée p.89 de notre travail.

n'est pas la cause du sujet) et reste opaque pour nous.<sup>1051</sup> Elle existe pourtant et demeure impossible à supprimer, car elle constitue le nœud du monde, le point de contact entre la pensée et la matière, entre le sujet et l'objet.

Les processus cognitifs et les phénomènes physiques qui leurs sont corrélés ne sont pas identifiables les uns aux autres, mais ils sont bien la manifestation d'une seule et même chose. Autrement dit, s'ils sont irréductibles l'un à l'autre et relatifs l'un par rapport à l'autre, ils ne sont, dans l'absolu, que l'expression d'une unique réalité, métaphysique : la volonté. Cette dernière n'est accessible qu'en s'objectivant dans le monde phénoménal au moyen de la relation du sujet et de l'objet. Elle est l'essence commune des états mentaux et des phénomènes cérébraux : elle s'objective simultanément comme matière pour permettre la pensée, et comme pensée pour permettre la matière. La structure hiérarchique du trinôme volonté, intellect et matière est récapitulée avec clarté par Schopenhauer dans le passage suivant extrait de l'opuscule de 1835 :

L'intuition et la pensée sont de plus en plus expliquées par l'organisme, mais pas le Vouloir ; au contraire c'est l'organisme que l'on explique à partir de ce dernier, comme je le démontre dans la rubrique qui suit. Je pose donc en premier la volonté, comme chose en soi, absolument originelle ; ensuite son phénomène, son objectivation, le corps ; en troisième lieu la connaissance, comme simple fonction d'une partie de ce corps. Cette partie elle-même est l'objectivation du Vouloir-connaître (qui devient représentation), la volonté ayant besoin de la connaissance pour parvenir à ses fins. Mais cette fonction conditionne à son tour le monde entier comme représentation, donc également le corps lui-même dans la mesure où il est objet, et même la matière en général en tant qu'elle est présente uniquement dans la représentation.<sup>1052</sup>

Dans cette citation, l'attention est ramenée au corps, centre de gravité du trinôme mentionné. Dans *Le Monde comme volonté et représentation*, Schopenhauer avait déployé sa réflexion à partir de l'identification du corps comme objectivité de la volonté, reconnaissant par conséquent que tout acte réel de notre volonté était en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps.<sup>1053</sup> En adoptant le point de vue objectif, cela lui permet d'interpréter physiologiquement la présence de la volonté dans le corps comme une tendance au mouvement.<sup>1054</sup> La force vitale que la métaphysique de la volonté a déchiffrée, cette force

---

<sup>1051</sup> Cf. A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.984-985 : « Quelle est la matière qui se transforme en une masse pulpeuse si affinée, si délicate que l'excitation de quelques-unes de ses particules devient la condition et le support de l'existence d'un monde objectif ? »

<sup>1052</sup> A.S., *VN*, p.77.

<sup>1053</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.141.

<sup>1054</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.959 : « La volonté est immédiatement présente dans toutes les fibres musculaires du corps, sous forme d'irritabilité, comme tendance permanente à l'action. Si cette tendance doit se réaliser, se manifester comme mouvement, il faut que ce mouvement, en tant que tel, ait une certaine direction ; mais cette direction doit être déterminée par quelque chose qui la commande, elle plutôt qu'une autre : ce quelque chose est le système nerveux. »

au cœur de toutes les fonctions organiques internes et inconscientes est reconnue par la lecture physiologique, expliquant par elle les mouvements de la vie organique :

Les fonctions vitales et végétatives, accomplies sans l'intervention de la conscience, ont comme moteur intime la volonté.<sup>1055</sup>

Elle est donc «répandue dans tout l'organisme»<sup>1056</sup> tandis que l'intellect est localisé seulement dans le système nerveux :

La conscience a son siège dans le cerveau et se limite donc aux parties dont les nerfs vont au cerveau.<sup>1057</sup>

Il n'y a donc plus de difficulté à distinguer la volonté de l'acte volontaire, en reconnaissant ce dernier comme une manifestation de la première éclairée par la connaissance. Schopenhauer n'oublie pas de confirmer ainsi la seconde phase de sa théorie de la motivation, la plus délicate, c'est à dire le passage à l'acte proprement dit : la façon dont la volonté répond à sa sollicitation par les motifs. En maintenant la distinction des excitations et des motifs, par le biais de la lecture physiologique, tout en les rapportant à une source commune par sa lecture transcendantale, il accomplit par là un véritable tour de force qui donne à son œuvre de trouver aujourd'hui une réelle actualité dont nous discuterons plus loin. Un extrait tiré du *Monde* exposait déjà ce processus :

Quand l'acte volontaire proprement dit va s'effectuer, ces motifs, dont l'encéphale est l'atelier, agissent, par l'intermédiaire du cervelet, sur la moelle épinière et les nerfs moteurs qui s'y ramifient ; ces nerfs à leur tour agissent sur les muscles, mais seulement à titre d'excitations.<sup>1058</sup>

Schopenhauer confirme sa théorie en 1835, en ajoutant des précisions issues de ses lectures récentes de Cabanis. Les représentations sous la forme de motifs ont leur siège dans le cerveau ; leur différence avec les simples excitations

réside uniquement dans le fait que celles-là sont régies par des nerfs qui partent du cerveau, alors que ceux-ci dépendent de nerfs communiquant non pas directement avec ce centre principal du système nerveux tourné essentiellement vers l'extérieur, mais avec de petits centres subalternes, les centres nerveux, les ganglions et leurs entrelacs, qui président comme gouverneurs à la destinée des différentes provinces du système nerveux et dirigent les processus internes d'après des excitations internes, de même que le cerveau dirige les actions extérieures selon des motifs externes ; ces centres reçoivent des impressions de l'intérieur et réagissent en conséquence, de même que le cerveau enregistre des représentations et décide en fonction d'elles.<sup>1059</sup>

---

<sup>1055</sup> A.S., *VN*, p.84.

<sup>1056</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.971

<sup>1057</sup> A.S., *VN*, p.81.

<sup>1058</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.956.

<sup>1059</sup> A.S., *VN*, p. 80-81.

On constate ainsi avec cette analyse du mouvement volontaire que le processus de naturalisation consistant à passer du point de vue subjectif au point de vue empirique objectif ne fonctionne efficacement que si il est associé à sa réciproque. Quand les deux points de vue de la philosophie schopenhauerienne se rejoignent, pour ainsi dire d'eux-mêmes, on aboutit à des conclusions étonnantes et novatrices. « Après avoir montré la conscience, c'est-à-dire encore une fois, la connaissance elle-même, comme exondée d'un processus initié avant elle, auquel elle doit s'avouer tout entière tributaire et dont elle ne peut rendre compte dans son horizon, Schopenhauer, en pensant l'excitation comme active réceptivité insue, affirme dans l'ordre positif qu'il y a bien une activité cognitive inconsciente. Laquelle n'est pas représentation inconsciente mais neuro-cognition inaperçue. »<sup>1060</sup>

## 2) La rencontre de la méthode empirique et de l'analyse conceptuelle

Le tour de force accompli par Schopenhauer est l'acte philosophique par excellence, qui consiste à unir les deux points de vue, subjectif et objectif. Car la philosophie ne saurait se réduire à l'un ou à l'autre :

**Elle [la méthode objective] prend son point de départ au-dehors**, choisit comme son objet, non pas la conscience propre, mais les êtres donnés dans l'expérience externe, conscients d'eux-mêmes et du monde, puis elle recherche quel est le rapport de l'intellect de ces êtres à leurs autres qualités, par quoi il a été rendu possible et nécessaire, et ce qu'il leur fournit. Le point de vue où se place cette méthode est le point de vue empirique : en partant du monde et des êtres animés qui s'y trouvent, elle les prend comme absolument donnés. Elle sera donc essentiellement zoologique, anatomique, physiologique, **et ne deviendra philosophique qu'en s'unissant à la première manière de voir.**<sup>1061</sup>

Physique et métaphysique ne s'opposent pas, mais jetant un regard différent sur le monde, leur union suscite la vision philosophique du monde, et l'on peut bien ajouter ici : philosophique parce que synoptique. Le reproche longtemps adressé à Schopenhauer d'être un contempteur des sciences ne peut tenir.<sup>1062</sup> On ne peut non plus interpréter ce processus de naturalisation comme une tentative bancale d'accorder ce qui ne peut l'être. Certes, il est intimement convaincu de l'insuffisance d'une explication physique du monde, car reconnaître qu'elle peut en déchiffrer intégralement la nature repose sur une ignorance grave, celle de l'ordre de préséance entre la volonté et l'intellect. Mais le philosophe allemand est tout autant persuadé de l'exigence adressée à tout philosophe digne de ce nom de faire confirmer ses

---

<sup>1060</sup> F. FELIX, *op. cit.*, p.136.

<sup>1061</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p. 983

<sup>1062</sup> Surtout lié d'ailleurs à son anti-newtonisme et à son refus d'une conception mécaniste du monde ; cf. l'exposé de sa critique de l'optique newtonienne analysé par M. ELIE dans *Lumière, couleurs, et nature*, Paris, Vrin, 1993, pp.53-58.

théories par les résultats des sciences de la nature. Néanmoins, le dernier mot revient à la volonté, à cette force vitale à l'œuvre dans le monde, et que l'on ne peut expliquer. Toute la philosophie de Schopenhauer est commandée par cette intuition, et c'est pour cela qu'elle est souvent interprétée à tort comme une entreprise de moralisation de la nature plutôt que de naturalisation de la pensée. Elle est en effet au-delà de tout soupçon dû à une quelconque tentative prescriptive :

Jamais la philosophie selon moi ne sort de la théorie ; il lui est essentiel, quel que soit l'objet de son étude, de rester purement spéculative, et de se livrer à des recherches sans rien prescrire.<sup>1063</sup>

Nous avons vu déjà au chapitre IV que Wittgenstein s'opposait vivement à une certaine conception de la science portée par la forme de vie de la modernité, à son exaltation des puissances rationnelles et sa soif de généralisation. Plusieurs remarques de Wittgenstein résonnent sur un ton accusateur et même cruel pour mieux dénoncer la puissance d'affaiblissement de la société que véhicule cette tendance intellectuelle :

Pour s'étonner, il faut que l'homme – et peut-être les peuples – s'éveillent. La science est un moyen de les rendormir.<sup>1064</sup>

La science : enrichissement et appauvrissement. *Une* méthode pousse de côté toutes les autres. Comparées à elle, toutes semblent bien pauvres, dans le meilleur des cas de simples degrés préparatoires.<sup>1065</sup>

La critique est d'abord méthodologique, et l'on sait déjà que le refus d'importer des justifications causales en philosophie, refus hérité de Schopenhauer, en est l'élément moteur. Mais il faut maintenant pousser l'investigation des conditions de ce refus plus loin. S'agit-il d'une opposition à toute forme de naturalisme ? Wittgenstein a-t-il pris ses distances vis-à-vis de la distinction schopenhauerienne de la physique et de la métaphysique ? Ou bien ce chemin de retour et d'apaisement, qui le conduit à scruter l'enracinement des problèmes philosophiques dans l'enchevêtrement naturel de nos jeux de langages, est-il l'expression d'une harmonie qui pourrait se substituer à la partition physique / métaphysique posée par son prédécesseur ? Une dernière relecture de l'évolution de la pensée de Wittgenstein sur ce point permettra de confirmer l'importance croissante du rôle accordé par lui à la volonté, sur lequel nous nous concentrons dans ce dernier chapitre.

---

<sup>1063</sup> A.S., *MVR*, Livre IV, p.345.

<sup>1064</sup> L.W., *RM*, 1930, p.17.

<sup>1065</sup> L.W., *RM*, 1947, p.78.

Le *Tractatus* contient des affirmations tranchées :

*Tr* 4.111 - La philosophie n'est pas une science de la nature. (Le mot « philosophie » doit désigner quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous des sciences de la nature, mais pas à leur côté.)

Si la philosophie n'est pas à côté des sciences de la nature, mais au-dessus ou au-dessous, on est tenté de déduire que la relation entre physique et métaphysique est caduque. Le *Tractatus* est une œuvre de délimitation des domaines du pensable dans la perspective kantienne, et décrire la séparation entre la physique – ou la science d'une manière plus générale – qui figure le monde, et la philosophie qui pose les limites logiques de ce monde est l'un de ses principaux objectifs.<sup>1066</sup> Cette délimitation première opérée par Wittgenstein des domaines de la science et de la philosophie puise alors son origine dans sa conception de la logique. On pourrait reformuler maintenant les choses en disant que sa pensée met en lumière la différence entre le monde contingent de la science et le monde où règne la nécessité logique, cette répartition des domaines se substituant à celle de Schopenhauer. Mais il faut surtout garder en mémoire que l'influence de Schopenhauer sur le jeune Wittgenstein est contrecarrée par celle de Russell et de Frege. L'antipsychologisme de ce dernier est connu, de même que son rejet de toute relation de la logique aux sciences de la nature :

À notre époque où la théorie de l'évolution triomphe dans les sciences et où le point de vue historique sur toutes choses menace de transgresser les limites qui lui incombent, on doit se préparer à poser des questions déroutantes. Si l'homme, comme tout être vivant, a évolué de façon continue, les lois de sa pensée ont-elles toujours à valoir ? Une inférence qui est maintenant valide le sera-t-elle encore dans des milliers d'années, et l'était-elle déjà des milliers d'années auparavant ? (...) Si, maintenant, par lois de la pensée on comprend les lois logiques, il est facile de voir le caractère absurde d'une condition qui serait liée à la teneur en phosphore de notre cerveau ou à quelque chose d'autre qui, chez les hommes, est susceptible de changer.<sup>1067</sup>

Le fossé qui sépare la logique des sciences de la nature engage Wittgenstein dans une appréhension particulière des lois de la nature, qui ne peuvent pas nous procurer une connaissance directe de la réalité mais se contentent d'esquisser la grille de compréhension de celle-ci. La réduction de la causalité à la seule nécessité logique les rend de fait contingentes. Cette contingence du monde n'est pas seulement la source d'un étonnement mystique chez Wittgenstein, elle a aussi des implications concrètes, par exemple au sujet de la loi de la gravité newtonienne qui ne fournit selon lui aucune explication du monde. Le philosophe autrichien met à nu toute la fragilité du principe d'induction, « procédure n'ayant

---

<sup>1066</sup> Cf. *Tr* 4.11 et *Tr* 4.113.

<sup>1067</sup> Gottlob FREGE, "Logique", dans *Ecrits posthumes*, trad. sous la direction de Philippe de Rouilhan et Claudine Tiercelin, éd. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994, p. 12 et 13.



aucun fondement logique »<sup>1068</sup> à laquelle les scientifiques succombent trop facilement. Sous son emprise, ils prédisent ce qui doit arriver et l'expérience doit venir confirmer de façon certaine leur prédiction :

*Tr* 6.36311 - Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous ne savons pas s'il se lèvera.

Ceci ne doit pas nous laisser croire que le lever quotidien du soleil n'est pas un événement du monde. Pour Wittgenstein, les théories scientifiques nous proposent des descriptions du monde qui doivent en même temps s'accorder avec un certain donné empirique.

*Tr* 6.341 - La mécanique détermine une forme de description du monde en disant : toutes les propositions de la description du monde doivent être obtenues d'une manière donnée à partir d'un certain nombre de propositions données – les axiomes de la mécanique. Ainsi la mécanique fournit-elle les pierres pour la construction de l'édifice de la science et dit : quel que soit l'édifice que tu veux élever, tu dois le construire d'une manière ou d'une autre en assemblant ces pierres et seulement elles.

La mécanique newtonienne induit l'uniformisation de la description du monde, mais cette uniformisation est la conséquence d'une vision du monde. Le choix de cette théorie détermine la forme du monde *a priori*, le mouvement allant toujours de la logique vers ce dernier. Cependant, cette forme doit aussi se projeter sur la réalité pour n'être pas uniquement une élaboration de l'esprit et elle doit donc être aussi *a posteriori*. Les théories scientifiques ne peuvent se réduire à de simples descriptions et il faut leur adjoindre la possibilité d'exprimer certaines règles qui nous conduisent à des déductions corrélatives dans le domaine de la science. On retrouve toujours l'enjeu de la forme de la représentation dans sa compréhension d'inspiration schopenhauerienne : tenir ensemble le pôle subjectif et le pôle objectif. Ce concept essentiel de la première philosophie wittgensteinienne porte déjà en lui les potentialités de ses transformations futures. Les propositions de base des théories scientifiques étant considérées comme des modes de représentation initiateurs à partir desquels émerge toute une vision du monde. Ce changement dans la compréhension scientifique des phénomènes est de grande portée, il modifie le sens que nous donnons aux événements qui se produisent autour de nous, et il rejaillit consécutivement sur notre conception de la philosophie. Paradoxalement, dans la séparation tractatuséenne de la logique et de la science est présente en germe l'intuition des jeux de langages et des formes de vie.

Ainsi, alors que la perspective du premier Wittgenstein semble nourrie de l'antipsychologisme de Frege et de Russell, il semble difficile de la qualifier résolument comme « anti-naturaliste ». Le constat empirique du lien entre le langage et la nature humaine est d'ailleurs déjà formulé :

---

<sup>1068</sup> *Tr* 6.3631.

Tr 4.002 - La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui.

Mais cette perspective n'émerge véritablement que dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Dans le *Tractatus*, elle ne permet pas encore d'allier de façon sereine les points de vue scientifique et philosophique. La pierre d'achoppement provient de ce dont nous avons débattu dans les chapitres précédents, en l'occurrence l'obsession de la recherche causale qui domine la science et dont la philosophie doit être purifiée. Seuls les faits sont susceptibles d'une telle explication et la philosophie engendre des concepts et non des faits. Proposer une analyse philosophique en termes de causes reviendrait à confondre l'ordre du factuel et celui du conceptuel, et le danger de cette confusion donne tout son prix à l'analyse grammaticale dans la seconde philosophie de Wittgenstein. Mais ce type d'analyse ne peut se mettre en place dans le *Tractatus* en raison des difficultés que le philosophe autrichien a rencontrées avec le problème de la volonté et le nœud du monde schopenhauerien. Nous avons étudié dans les deux dernières sections du chapitre IV le développement de la méthode grammaticale, qui s'accompagne de la conscience progressive du caractère volontaire des représentations. Cette conviction de Wittgenstein n'a pu se faire jour qu'au prix de l'abandon douloureux de ses conceptions purement contemplatives de la volonté, dissociée en volonté métaphysique donnant la forme du monde *a priori* de l'extérieur, et volonté concrète, psychologique, réduite à la passivité dans le monde. Ce problème propre à Wittgenstein se trouvait alors renforcé par sa perception négative de l'esprit de son temps, et de la propension de ce dernier à faire du progrès scientifique le moteur de notre monde, le conduisant à assimiler les méthodes de recherche philosophiques à celles de la science.

Dans les *Recherches Philosophiques*, Wittgenstein analyse des jeux de langage réels (commander, décrire un objet, inventer une histoire, etc.) ainsi que des jeux de langage fictifs qui offrent des points de comparaison :

Nous ne faisons pas de science naturelle, et pas davantage d'histoire naturelle – puisque nous pouvons aussi inventer, pour nos propres buts, quelque chose comme une histoire naturelle.<sup>1069</sup>

Mais tout en inventant si nécessaire certains jeux de langages, il ne se limite pas à des remarques linguistiques, il traite aussi des dimensions comportementales et perceptives, car ces dimensions ne sont pas indépendantes les unes des autres et relèvent de ce qu'il nomme la « forme de vie ». Cette notion de forme de vie, très discutée chez les spécialistes de Wittgenstein, a reçu plusieurs interprétations. Nous avons suivi Stanley Cavell qui proposait

---

<sup>1069</sup> L.W., *RP*, II, xii, p.321.

de distinguer deux acceptions dans le concept : une acception *ethnologique* (ou horizontale) et une acception *biologique* (ou verticale), cette dernière insistant sur les différences entre des formes vitales. De nombreux passages des *Recherches*, des *Fiches* ou de *De la certitude* parlent en effet en faveur de cette deuxième acception.<sup>1070</sup> On a pu voir ainsi que Wittgenstein assumait concrètement la perspective anti-intellectualiste de Schopenhauer, et corrigeait même certaines incohérences de sa théorie du langage, en naturalisant ce dernier par sa description de jeux de langage enchâssés dans la forme de vie de l'animal-homme, enracinés dans ses activités et ses réactions naturelles. L'étude des réflexions sur les comportements instinctifs ou primitifs au cours de son analyse de la douleur se sont avérés particulièrement éclairants pour démontrer que les jeux de langages humains étaient issus de comportements pré-linguistiques caractéristiques de l'espèce humaine.

Comme tout à l'heure avec l'exposé de la méthode objective de Schopenhauer, on pourrait être tenté de faire franchir maintenant à la philosophie de Wittgenstein un pas de plus, en cherchant par exemple à la faire entrer dans une perspective évolutionnaire. Dans le troisième chapitre de la première partie de la *Descendance de l'homme*, Darwin consacre un paragraphe à l'étude du langage humain. Il relève premièrement que si l'homme est le seul à posséder le langage articulé, il partage avec les animaux inférieurs des cris inarticulés qui expriment ses sentiments à l'aide des gestes et des expressions du visage. Cela est surtout vrai pour des sentiments comme la douleur, la peur, la surprise, la rage. Une fois ces considérations faites pour souligner la continuité entre l'homme et les autres animaux, Darwin propose une hypothèse évolutive pour l'origine du langage articulé, faisant appel à la sélection sexuelle :

En ce qui concerne l'origine du langage articulé (...) je ne puis douter que le langage ne doive son origine à l'imitation et à la modification de sons naturels divers, de la voix d'autres animaux, et des propres cris instinctifs de l'homme, accompagnés de signes et de gestes.<sup>1071</sup>

C'est donc pour exprimer des émotions amoureuses comme la jalousie, le triomphe ou le défi que le langage serait apparu, et il se serait ensuite développé parallèlement aux capacités mentales afin d'acquérir de nouveaux usages. Il aurait joué un rôle important dans le renforcement des liens sociaux, lesquels contribuent à la survie d'un groupe. On retrouve chez les deux auteurs la conviction que le langage fait partie de l'histoire naturelle de l'homme, comme une extension de ses réactions instinctives. En outre, dans les deux perspectives, la

---

<sup>1070</sup> Cf. par exemple *C*, §475 ou *RP*, §185 déjà cités.

<sup>1071</sup> Charles DARWIN, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, trad. coordonnée par Michel Prum, Editions Syllepse, Paris, 1999, p. 172.

dimension *sociale* du langage joue un rôle important. Mais on ne peut aller plus loin dans la comparaison sans se heurter à des réticences de la part de Wittgenstein.

Pour le comprendre il faut d'abord garder en mémoire la séparation radicale imposée par le *Tractatus* entre les sciences de la nature et la philosophie, et que son auteur a pris le besoin de spécifier dans ce cas précis, comme s'il pressentait le risque particulier de connivence avec sa propre pensée.

*Tr* 4.1122 - La théorie de Darwin n'a pas plus à voir avec la philosophie que n'importe quelle autre hypothèse des sciences de la nature

Mais bien plus tard, en 1949, lors d'une conversation avec Drury, alors que l'on pourrait s'attendre à plus de nuances compte tenu de sa propre évolution, il ne se contente pas de maintenir la distance, il s'engage en portant un jugement :

J'ai toujours pensé que Darwin avait tort: sa théorie ne rend pas compte de toute cette variété d'espèces. Il lui manque la multiplicité nécessaire.<sup>1072</sup>

Cette dernière déclaration à Drury semble témoigner d'un profond scepticisme à l'égard de la validité de l'hypothèse darwinienne. Mais que peut bien entendre Wittgenstein par le fait qu'elle ne possède pas « la multiplicité nécessaire » ? Il ne donne pas beaucoup d'éléments pour le comprendre, mais à la lumière de ce que nous avons considéré précédemment il est possible de formuler une hypothèse. Il y a d'abord le souci constant depuis le *Tractatus* de préciser que ses préoccupations philosophiques sont d'ordre conceptuel et non d'ordre empirique, ce qui n'exclut pas pour autant que les sciences expérimentales puissent contraindre le domaine du sens en établissant des faits. Mais chercher une explication à ces faits n'est pas du ressort de Wittgenstein. Son analyse grammaticale des jeux de langages ne vise pas à fournir une explication causale de leur origine ou de leur fonctionnement, elle n'est requise que pour appréhender la façon dont la vie humaine - en tant que forme de vie consciente – et ses expressions extérieures sont liées, ainsi que la façon dont les pratiques sociales contraignent ces expressions :

On ne peut ici que décrire et dire : ainsi est la vie humaine.  
L'explication, comparée à l'impression que fait sur nous ce qui est décrit, est trop incertaine.<sup>1073</sup>

Le contexte de ces remarques, issues de sa lecture du *Rameau d'or de Frazer*, permet en outre de constater que Wittgenstein éprouve une aversion particulière pour un certain type d'explications causales, les explications historiques :

---

<sup>1072</sup> M. DRURY, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, p.183.

<sup>1073</sup> L.W., *RRO*, p.18.

L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution n'est qu'une manière de rassembler les données – d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant leur évolution dans le temps.<sup>1074</sup>

On pourrait s'attendre à ce que Wittgenstein ne discute pas des méthodes employées dans les disciplines qu'il a reconnues comme non-philosophiques, mais tel n'est pas le cas. En effet, sa propre conception des sciences, que l'on vient d'évoquer à propos de la mécanique newtonienne, implique que la forme de représentation gouvernant leur description des faits observés est susceptible d'engendrer une nouvelle vision du monde rejaillissant à son tour sur l'interprétation de nos représentations. Ce jeu de dépendance mutuelle entre la méthode empirique et la grammaire philosophique justifie pleinement que le philosophe autrichien porte un regard critique sur des théories certes séduisantes mais dont la portée uniformiserait de façon drastique le regard projeté sur le monde. Tel est le cas précisément des hypothèses d'évolution, qui apportent un nouveau point de vue fertile, mais incomplet :

Le véritable mérite d'un Copernic ou d'un Darwin ne fut pas la découverte d'une théorie vraie, mais celle d'une nouvelle et fructueuse manière de voir.<sup>1075</sup>

La citation donnée en exergue à cette section illustre encore mieux la position de Wittgenstein :

L'évolution des animaux supérieurs et de l'homme, et à un certain stade, l'éveil de la conscience. L'image est à peu près celle-ci : Le monde, en dépit des vibrations de l'éther qui le traversent, est obscur. Mais un jour l'homme ouvre son œil voyant, et tout s'éclaire.<sup>1076</sup>

La théorie de l'évolution n'est pas fausse parce qu'elle serait invalidée par des faits, elle peut fonctionner en tant qu'image, mais sans oublier qu'elle ne présente les choses que sur un mode temporel et donc unidimensionnel. Pour le dire en termes wittgensteiniens, elle souffre d'un défaut de vision synoptique et donc ne peut rendre compte de la richesse de significations dont le monde est porteur :

Notre langage décrit d'abord une image. Ce qu'il convient de faire de l'image, la façon dont il faut l'employer, reste dans l'obscurité. Il est pourtant clair que c'est ce qu'il faut chercher si nous voulons comprendre le sens de ce que nous disons. Mais l'image semble nous épargner ce travail ; elle fait déjà signe vers un emploi déterminé. C'est ainsi qu'elle nous abuse.<sup>1077</sup>

Comme la théorie historique d'explication des rituels de Frazer, la théorie darwinienne de l'origine du langage ne possède pas la multiplicité *dimensionnelle* nécessaire. Le désir de vision synoptique incite Wittgenstein à rechercher les lignes et les connexions qui relient les

---

<sup>1074</sup> L.W., *RRO*, p. 21.

<sup>1075</sup> LW, *RM*, 1931, p. 31.

<sup>1076</sup> L.W., *RP*, II, Vii, p.262.

<sup>1077</sup> *Ibid.*

composantes communes des rites ou des jeux de langages. Pour ce faire, il n'hésite pas à faire jouer son imagination, comme dans le *Cahier Bleu* ou dans les *Recherches*, inventant sans cesse des jeux de langage fictifs qui servent d'objet de comparaison. Ce sont des langages primitifs, mais non pas dans le sens où notre langage plus complexe en serait une *dérivation*. Ils permettent de saisir des analogies, d'adopter de nouveaux points de vue dans la description.

On retrouve ici dans cette critique de Darwin l'apport du travail de Goethe dans la *Métamorphose des Plantes*, et en particulier sa description de l'*Urpflanze*, qui n'implique pas d'hypothèse sur le développement temporel du règne végétal, mais sert de modèle suggestif en vue d'une représentation signifiante.<sup>1078</sup> En affirmant que tous les organes de la plante sont des feuilles transformées, Goethe n'est pas en train d'exprimer une hypothèse d'évolution : il est en train de fournir une *forme* qui permet de suivre et comprendre les transformations des plantes.<sup>1079</sup>

On peut revenir maintenant à la comparaison entre Schopenhauer et Wittgenstein, sans risquer d'être pris au piège d'un fossé apparent entre la philosophie et les sciences de la nature, comme une étude de surface tendrait à le suggérer. On a reconnu chez Schopenhauer la mise en œuvre de deux méthodes complémentaires : la recherche empirique et l'analyse métaphysique, l'une objective et l'autre subjective, dont l'union harmonieuse des points de vue permet d'embrasser le monde dans une contemplation philosophique. Sans qu'elle puisse se superposer exactement à cette relation, on a mis en évidence chez Wittgenstein la distinction de l'ordre factuel, empirique relevant des sciences de la nature et de l'ordre conceptuel qui s'offre à l'investigation philosophique et grammaticale. Dans les deux cas, la

---

<sup>1078</sup> Cf. le développement du ch. IV, A), 1), p.268.

<sup>1079</sup> La référence à Goethe se trouve dans un passage de Friedrich Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*: "Our thought here marches with certain views of Goethe's which he expressed in the *Metamorphosis of Plants*. We are in the habit, whenever we perceive similarities, of seeking some common origin for them. The urge to follow such phenomena back to their origin in the past expresses itself in a certain style of thinking. This recognizes, so to speak, only a single scheme for such similarities, namely the arrangement as a series in time. (And that is presumably bound up with the uniqueness of the causal schema.) But Goethe's view shows that this is not the only possible form of conception. His conception of the original plant implies no hypothesis about the temporal development of the vegetable kingdom such as that of Darwin. What then is the problem solved by this idea? It is the problem of synoptic presentation. Goethe's aphorism 'All the organs of plants are leaves transformed' offers us a plan in which we may group the organs of plants according to their similarities as if around some natural center. We see the original form of the leaf changing into similar and cognate forms, into the leaves of the calyx, the leaves of the petal, into the organs that are half petals, half stamens, and so on. We follow the sensuous transformation of the type by linking up the leaf through intermediate forms with the other organs of the plant. This is precisely what we are doing here. We are collating one form of language with its environment, or transforming it in imagination so as to gain a view of the whole of the space in which the structure of our language has its being."; cité in Mark ROWE, « Goethe et Wittgenstein », Mark ROWE, « Goethe and Wittgenstein », *Philosophy* 66 (257), 1991 pp. 283-303, p. 292.

clef de voûte de ces relations de dépendance mutuelle est la question de la *signification* qui s'exprime à travers la quête d'une vision synoptique, et un désir certain de ne pas laisser le champ libre à une science toute-puissante pour infléchir notre vision du monde, ce qui ne serait pas sans conséquences sur nos formes de vie alors que ces dernières ne peuvent être évaluées simplement par une analyse qui s'en tiendrait au niveau des faits. Il faut donc assumer ici cet énoncé qui peut sembler paradoxal, de la présence marquée chez Wittgenstein de l'héritage schopenhauerien d'un naturalisme en quête de *sens*, et non d'abord de vérité, d'un naturalisme qui voit dans la domination de la recherche causale un appauvrissement et non un gain de clarté, une source d'erreur et de confusion.

Mais chez l'un comme chez l'autre, il n'est pas toujours facile de déterminer la limite entre le domaine factuel susceptible d'investigations empiriques et le domaine conceptuel qui relève de la philosophie. Chez Wittgenstein en particulier, plusieurs dimensions de la signification se trouvent impliquées dans le concept de forme de vie, et il n'est pas inutile de pointer ici, même de façon schématique, les différents types de questions qui se trouvent ainsi imbriquées afin d'écarter de nouveau l'écueil qui consiste à croire que les problèmes traités par Wittgenstein ne dépassent pas le niveau linguistique.

Dans les *Recherches philosophiques*, il traite plusieurs problématiques. On a déjà rencontré les questionnements de type épistémologique, liés au scepticisme vis-à-vis de la bonne interprétation de ce qui est dit, de ce qui est perçu, de ce qui est fait. Conjointement dans le contexte de l'analyse du solipsisme, on a accordé beaucoup d'attention aux questions qui surgissent lorsqu'on postule l'existence d'entités internes au sujet connaissant en vue de comprendre son expérience personnelle. Enfin une troisième préoccupation d'ordre méthodologique consiste à rechercher l'approche pertinente pour traiter les deux problématiques précédentes. Ce qui ressort maintenant clairement de la discussion menée sur le naturalisme de Schopenhauer et de Wittgenstein, c'est que les problèmes épistémologiques et ontologiques vont être assujettis à la résolution du problème méthodologique. L'enjeu philosophique de cette priorité ne s'inscrit pas seulement dans une démarche critique qui voudrait imposer des restrictions à la science. Il s'agit véritablement d'instaurer une complémentarité fructueuse, mais qui suppose évidemment d'avoir saisi tout l'intérêt qu'une clarification conceptuelle peut apporter à une théorie établie par la voie empirique. Cela soulève également le problème adjacent de la nature même des problèmes traités, à commencer par le langage, ou, comme nous le verrons à la section suivante, celui de l'expérience cognitive consciente ou inconsciente. Sont-ils de nature conceptuelle, de nature

purement empirique, ou bien relèvent-ils précisément des deux plans ? L'attitude des deux philosophes nous incite aussitôt à privilégier cette dernière piste, mais pour en justifier la pertinence, il faut se tourner de nouveau vers la volonté.

## **B) Volonté et conscience**

*Nous voulons la signification de nos représentations.*<sup>1080</sup> Tel est le mot d'ordre de la démarche schopenhauerienne, et il en est de même pour Wittgenstein. Face à des problèmes complexes comme celui de l'accès aux états mentaux d'un individu, l'articulation de la méthode empirique et de l'analyse grammaticale nous semble légitime par souci de clarté et d'économie conceptuelle. On se propose maintenant d'examiner de façon pratique comment ces deux voies pourraient coopérer, en prenant au sérieux d'une part le souci schopenhauerien de chercher dans les sciences de la nature une confirmation des résultats obtenus par la méthode subjective, et d'autre part la mise en garde wittgensteinienne contre des découvertes empiriques qui prétendraient contraindre le sens que nous donnons à nos propres perceptions, à notre langage, à notre comportement. L'enjeu est particulièrement important sur les questions qui nous préoccupent, liées à la philosophie de la conscience, du sujet, et plus généralement de la psychologie. Cet effort pour surmonter une dualité apparemment irréconciliable s'inscrit à l'encontre du désir hégémonique de deux grandes tendances qui s'imposent actuellement dans ces domaines: la tendance naturaliste en psychiatrie (psychopathologie cognitive) et l'approche constructiviste, dont les deux courants extrêmes tendent à des formes d'éliminativisme contraires et paraissent également imprudents aux yeux d'un familier de Schopenhauer ou de Wittgenstein.

On l'a déjà souligné au chapitre IV<sup>1081</sup>, la découverte des nombreuses corrélations des processus cérébraux et des événements mentaux induit une nouvelle façon de parler sujette aux confusions grammaticales, car elle ne repose pas sur des connaissances empiriques actuellement en mesure de les justifier. Ce n'est pas la même chose de dire : « Quand je pense, telle zone de mon cerveau est activée », ou « mon cerveau calcule ». Or toutes les avancées récentes liées aux progrès de la neuroimagerie anatomique et fonctionnelle peuvent aussi s'énoncer dans le vocabulaire prudent de la corrélation. Les meilleurs expérimentateurs en ce domaine, considérant les limites de leur technique, pensent que si l'on ne peut réduire

---

<sup>1080</sup> A.S., *MVR*, livre II, p.139.

<sup>1081</sup> Ch. IV, B, 2, c).



les états mentaux à des états cérébraux, c'est parce que les bases neurales de la cognition objectivée par la neuroimagerie correspondent à la syntaxe des pensées et non à leur sémantique, laquelle est affaire d'interprétation et réclame quelque chose d'externe.<sup>1082</sup> Le symptôme mental ne se laisse pas réduire à un pur effet causal, et on est légitimement porté à se demander aussi ce qu'il signifie, ce qu'il exprime. Cependant l'écueil inverse serait de prétendre qu'une maladie mentale n'est pas du tout un état cérébral alors qu'il est avéré que les psychotropes agissent. Croire que les troubles mentaux n'ont rien de naturel et n'existent que dans le regard collectif qui y retrouve ses préjugés ou ses peurs relève d'une atteinte au bon sens. On ne peut mettre simplement entre parenthèses ce qui arrive à l'individu-organisme au sens le plus biologique du terme, car l'intendance ne suit pas toujours. Pour le dire autrement, on ne peut être contraint de choisir entre la dimension objective et la dimension sociale de l'esprit. Il faut en même temps contourner l'écueil du dualisme cartésien corps-esprit encore bien présent chez les naturalistes purs, dans la mesure où ils raisonnent toujours dans ce cadre en cherchant à éliminer un des deux termes du problème au profit de l'autre.<sup>1083</sup>

Le naturalisme de Schopenhauer et son habileté à dépasser l'opposition entre une approche subjective et une approche objective de l'esprit peut ouvrir une voie vers la sortie de l'impasse.<sup>1084</sup> Pour ce faire, il convient aussi de se réapproprier un certain héritage pragmatique, dans la lignée de Peirce, afin de ne pas oublier que l'on n'a pas davantage besoin du cerveau que du papier et de la plume pour faire l'épreuve objective que l'on pense quelque chose.

Je pense en fait avec la plume. Car ma tête bien souvent ne sait rien de ce que ma main écrit.<sup>1085</sup>

Volonté, intuition, intention, décision, action, sont les mots clef de cette quête du sens qui domine l'appréhension du problème de la vie de l'esprit et de la connaissance de ses manifestations, de Schopenhauer à Wittgenstein. Pour apprécier davantage ce que l'analyse grammaticale du philosophe des jeux de langages apporte dans ce domaine à la méthode

---

<sup>1082</sup> P.-H. CASTEL, *L'esprit malade, Cerveaux, folies, individus*, Paris, Ithaque, 2009, p.15, note 5.

<sup>1083</sup> Cf., *Vocabulaire des Sciences cognitives*, Paris, PUF, Quadrige, 2003, entrée « modèle », p.299 : « Comme le dénonce très justement le philosophe J. Searle, les « nouveaux matérialistes » acceptent sans s'en apercevoir les catégories et le vocabulaire du dualisme. Ils sont en quelque sorte condamnés à reconnaître la dichotomie du physique et du mental dans la mesure même où ils soutiennent qu'un des termes de la dichotomie contient tout et que l'autre est vide. Paradoxalement le cadre dans lequel Descartes a formulé le débat n'est, dans ce cas, pas contesté. »

<sup>1084</sup> Est-ce que cette voie serait à rapprocher des tentatives de la psychologie cognitive pour cerner un nouvel objet scientifique échappant aux catégories du dualisme ? Cf. O. HOUDÉ, *op. cit.*, p.299-300.

<sup>1085</sup> L.W., *RM*, 1931, p.29.

philosophique du métaphysicien de la volonté, il est temps désormais d'introduire dans cette discussion celui qui n'a pas caché sa grande sympathie pour le pessimiste de Francfort, et auquel Wittgenstein fut souvent comparé dans sa démarche thérapeutique : Freud.

### 1) Wittgenstein et l'héritage freudien de Schopenhauer

N'essaie pas d'analyser en toi-même l'expérience vécue !<sup>1086</sup>

L'attraction de Freud pour Schopenhauer est célèbre, et l'on connaît aussi sa relation plutôt ambiguë avec la philosophie, à la fois pleine de réticence et non dénuée d'une certaine envie, et toujours empreinte du souci d'affirmer son autonomie quant aux apports de cette dernière dans son travail. En 1924, Freud éprouve le besoin d'effectuer une mise au point sur cette question et dans ce texte intervient la référence à Schopenhauer.

Je ne voudrais pas donner l'impression qu'au cours de cette dernière période de mon travail, j'ai tourné le dos à l'observation patiente et me suis adonné tout entier à la spéculation. Je suis toujours resté bien plutôt en étroite contact avec le matériel analytique, et je n'ai jamais cessé de travailler des thèmes spéciaux, cliniques ou techniques. Même là où je me suis éloigné de l'observation, j'ai soigneusement évité de m'approcher de la philosophie proprement dite. [...] Les larges concordances de la psychanalyse avec la philosophie de Schopenhauer – il n'a pas seulement soutenu la thèse du primat de l'affectivité et de l'importance prépondérante de la sexualité, mais il a même eu connaissance du mécanisme du refoulement – ne peuvent se déduire de ma familiarité avec sa doctrine. J'ai lu Schopenhauer très tard dans ma vie.<sup>1087</sup>

Plusieurs thèmes schopenhaueriens semblent en effet trouver des échos dans l'œuvre de Freud. Outre la théorie de l'affectivité culminant dans celle de la sexualité, on peut associer au mécanisme du refoulement le thème de l'inconscient qui nous intéresse ici particulièrement. Enfin c'est aussi la métaphysique de la mort du philosophe allemand qui inspire le développement de ce nouveau thème chez Freud et la conquête progressive du concept de pulsion de mort. Une quinzaine de références explicites à Schopenhauer parsèment les écrits du fondateur de la psychanalyse, et Paul-Laurent Assoun y décèle même les symptômes d'une certaine sympathie, reposant sur un mécanisme d'identification fondé sur la conviction freudienne d'une analogie de situation entre les deux penseurs : « Ils sont, dans la représentation qu'en donne Freud, les prophètes d'une vérité fondamentale qui, par son contenu et par les blessures qu'elle inflige au narcissisme humain, sont condamnés à une sorte de malédiction idéologique »<sup>1088</sup>. Mais la présentation freudienne de sa dette envers Schopenhauer est conçue aussi comme le manifeste de ses rapports avec la philosophie :

---

<sup>1086</sup> L.W., *RP, II, xi*, p.288.

<sup>1087</sup> S. FREUD, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, tr. F. Cambon, Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1984, p.100.

<sup>1088</sup> P.-L. ASSOUN, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, Quadrige, 1976, p.227.

celle-ci n'est absolument pas une source d'inspiration, mais elle acquiert le droit aux yeux de Freud de confirmer ses découvertes. Sa rencontre initiale avec Schopenhauer remonterait donc à l'époque où Otto Rank, fréquentant son cercle depuis quelques temps, entra en relations personnelles avec lui, c'est-à-dire vers 1906, alors que Freud était déjà sur la piste du concept de refoulement depuis une dizaine d'années.<sup>1089</sup> Il est clair que la métaphysique de la volonté schopenhauerienne, et surtout, son approche empirique dans la description des chemins que se fraye cette force inconsciente à travers la nature organique pour s'objectiver dans le cerveau humain et se doter d'un intellect, a séduit Freud et l'a conduit à élever Schopenhauer au rang de génial précurseur. Mais cet enthousiasme est à double tranchant, puisqu'il condamne celui qui en est l'objet à n'être qu'un précurseur de la psychanalyse. Par ailleurs, la notion de refoulement freudien est liée nécessairement à celle d'*inconscient*. Mais un inventaire des usages de ce terme dans les écrits de Schopenhauer démontre qu'il n'est jamais employé comme substantif par le philosophe allemand, uniquement comme adjectif : soit d'une manière négative comme la volonté qui est dite « sans conscience » (*bewußtlos*), soit de manière plus positive lorsqu'un processus d'objectivation de la volonté est qualifié d'« inconscient » (*unbewußt*) en tant que tendance échappant à la conscience.<sup>1090</sup> L'inconscient schopenhauerien reste donc un prédicat de la volonté. Faut-il en déduire qu'il n'a fait qu'effleurer une vérité ensuite dévoilée par Freud, ou bien ne serait-il pas opportun de lire maintenant Schopenhauer pour lui-même, en constatant « que la forme de garantie qu'il a pu constituer pour la psychanalyse débutante ne lui correspond en effet que très partiellement, mais que la différence est cette fois portée à son crédit, tant c'est au tour des avancées scientifiques contemporaines de trouver – légitimement – dans son œuvre des intuitions exceptionnelles, voire d'authentiques percées » ?<sup>1091</sup>

De façon assez paradoxale, le rapport des sciences à Schopenhauer a été rendu difficile du fait même de sa démarche originale de naturalisation, laquelle n'a pas toujours été bien saisie dans sa relation à la méthode subjective et donc à ses intuitions métaphysiques. À l'époque de Freud, l'héritage schopenhauerien est déchiré par des courants très opposés, qui introduisent une scission précisément là où lui-même voyait une unité. Plusieurs attitudes se

---

<sup>1089</sup> « En ce qui concerne la théorie du refoulement, j'y suis assurément arrivé par moi-même, sans qu'aucune influence à ma connaissance ne m'ait frayé un chemin vers elle et j'ai tenu longtemps cette idée pour originale, jusqu'à ce que O. Rank nous montre l'endroit du Monde comme volonté et représentation, où le philosophe s'efforce de fournir une explication à la folie ». *In Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* (1914), cité par P.-L. ASSOUN, *op.cit.*, p.229.

<sup>1090</sup> Cf. J.-C. BANVOY, « La notion d'inconscient dans l'œuvre d'Arthur Schopenhauer », *op. cit.*, p.17-18.

<sup>1091</sup> F. FELIX, *op. cit.*, p.121-122.

font jour et P.-L. Assoun distingue le courant métaphysique, le camp des scientifiques, une tendance éclectique, ainsi qu'un quatrième mouvement plus complexe porté par un refus de la spéculation – à fondement scientifique – joint à un intérêt pour la métaphysique spécifique de Schopenhauer. C'est dans ce dernier qu'il situe Freud, physiologiste matérialiste convaincu mais trouvant dans la pensée du philosophe néo-kantien un substitut des insuffisances du matérialisme et des limites de la connaissance scientifique, telles que les avait déjà soulignées Emil Du Bois-Reymond.<sup>1092</sup> Cette forme de matérialisme méthodologique, mais qui « recule devant sa formulation doctrinale »<sup>1093</sup> se rencontre également chez Helmholtz et chez Meynert. Toutefois le débat sur la légitime interprétation de Schopenhauer s'est d'abord cristallisé autour d'un nom, celui d'Edouard von Hartmann, lorsqu'il publie en 1869 sa *Philosophie de l'inconscient*, transformant *de facto* le prédicat de la volonté en sujet. Il entend alors surmonter le fossé qui sépare la science de la philosophie et réconcilier toute la métaphysique allemande (réunissant les deux ennemis Hegel et Schopenhauer !) avec les découvertes scientifiques les plus avancées de son temps. Certes, l'intention est la même que celle de Schopenhauer, mais la méthode est très différente voire totalement incompatible avec la dianoïologie de son maître. Il prône en effet une démarche inductive, sorte de preuve ontologique profane, pour remonter des effets à la cause universelle identifiée à l'*Inconscient* dont il esquisse une véritable métaphysique.<sup>1094</sup> On comprend l'aversion des naturalistes pour ce modèle éclectique, qui apparaît à leurs yeux comme une dérive pathologique du modèle schopenhauerien.

Aujourd'hui que le terme inconscient fait partie de nos jeux de langages, aussi bien comme adjectif que comme substantif, on peut demander à l'analyse conceptuelle de Wittgenstein de démêler l'écheveau de ses usages freudiens et, en particulier, de l'assimilation du travail inconscient de la volonté schopenhauerienne aux pulsions freudiennes, afin de nous aider à retrouver la pureté de l'intuition de Schopenhauer. Une remarque préliminaire est cependant nécessaire. Il existe de nombreuses tentatives de rapprochement entre Freud et Wittgenstein, déjà du simple fait de leur préoccupation commune pour le langage, mais plus encore en vertu de la finalité thérapeutique de leurs méthodes respectives.<sup>1095</sup> Ce ne sont pas ces comparaisons qui nous intéressent ici et, entre

---

<sup>1092</sup> Ce dernier que nous évoquions au chapitre précédent, identifiait d'un côté dans les atomes, et de l'autre avec le phénomène de la conscience les deux limites infranchissables de la science. Cf. P.-L. ASSOUN, *op. cit.*, p.259. note 1 ; cf. Emil du BOIS-REYMOND, *Über die Grenzen des Naturerkennens, Vortrag*, in Reden, I, Leipzig, 1886, pp. 105-140.

<sup>1093</sup> P.-L. ASSOUN, *op. cit.*, p.259.

<sup>1094</sup> Cf. P.-L. ASSOUN, *op. cit.*, p.267, note 1.

<sup>1095</sup> Cf. P.-L. ASSOUN, *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF, 1988.

autres, pour le motif qu'elles semblent peu convaincantes à un lecteur attentif de Wittgenstein :

La philosophie se contente de placer toute chose devant nous, sans rien expliquer ni déduire. — Comme tout est là, offert à la vue, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est en quelque façon caché ne nous intéresse pas. On pourrait aussi appeler « philosophie » ce qui est possible avant toute nouvelle découverte et invention.<sup>1096</sup>

La mise au jour du contenu « refoulé » et donc « caché » par la thérapie analytique n'intéresse pas le philosophe autrichien. Ce dernier se contente de mettre en garde ceux qui s'adonnent à la philosophie en jouant un jeu dangereux avec le langage, source de malaise et de confusions paralysantes. Certes, la tendance malade du philosophe solipsiste pourrait être assimilée à un processus inconscient agissant à son insu, mais l'étude du remède, c'est-à-dire de l'analyse du langage wittgensteinienne, nous a fait comprendre que le mal provenait plutôt d'une tentative de détournement morbide des fonctions intellectuelles à seule fin d'objectiver ce qui justement ne peut l'être. Il faut donc éviter de projeter sur la philosophie une interprétation psychanalytique qui distinguerait en elle un niveau d'activité consciente qui userait du langage sans se laisser abuser par celui-ci, et un niveau d'activité inconsciente que le besoin métaphysique instillerait en nous comme un poison subtil et dont le langage serait le reflet. Il nous semble plus juste de distinguer le fonctionnement naturel du langage enraciné dans une forme de vie et le fonctionnement pathologique qui tend à s'en éloigner et dont fait partie une certaine compréhension de l'activité philosophique. Cependant, il convient d'ajouter qu'en dépit de son scepticisme à son égard Wittgenstein n'a, dans aucune de ses œuvres, dressé de véritable réquisitoire contre la psychanalyse. Par ailleurs la psychanalyse est issue d'une forme de vie qu'il partage, et, à ce titre, elle ne peut pas ne pas mériter son intérêt, ne serait-ce que pour contester ses thèses, en particulier dans le contexte de son étude assidue de l'asymétrie entre les expressions à la première et à la troisième personne. Wittgenstein selon son habitude traque les confusions et le manque de rigueur conceptuelle dans le travail du fondateur de la psychanalyse, et c'est à l'application de sa méthode à la notion d'inconscient que nous nous attachons maintenant :

Voyez l'idée de Freud selon laquelle l'anxiété est toujours, d'une façon ou d'une autre, une répétition de l'anxiété que nous avons eue à la naissance. Il ne l'établit pas en se référant à une preuve — comment le pourrait-il ? Mais voilà une idée qui a un caractère attrayant prononcé. Elle est attrayante comme le sont les explications mythologiques, ces explications qui disent que tout est répétition de quelque chose qui est arrivé antérieurement. Et quand les gens acceptent ou adoptent de telles vues, il y a certaines choses qui leur paraissent beaucoup plus claires et d'un accès beaucoup plus aisé. Il en va de même de la notion d'inconscient. Freud prétend en trouver la preuve dans les

---

<sup>1096</sup> L.W., *RP*, §319.

souvenirs que l'analyse amène au jour. Mais, à un certain stade, on ne voit pas clairement dans quelle mesure de tels souvenirs ne doivent pas leur existence à l'analyste. De toute façon, montrent-ils que l'anxiété était nécessairement une répétition de l'anxiété originelle ?<sup>1097</sup>

Dans cet échange avec R. Rhees au cours de l'été 42, Wittgenstein dénie à l'argumentation de Freud le statut de preuve, et remet donc en cause le statut explicatif de la notion d'inconscient et son rôle à l'origine de certains phénomènes. Pour mieux cerner la pointe de cette critique, on peut se reporter à cette note antérieure plus développée :

Un autre sujet que Freud traite psychologiquement, mais dont l'exploration a le caractère d'une recherche esthétique, est la nature du mot d'esprit. La question « Quelle est la nature d'un mot d'esprit ? » est du même ordre que la question « Quelle est la nature du poème lyrique ? » Je veux déterminer en quoi la théorie freudienne est une hypothèse et en quoi elle n'en est pas une. La part hypothétique de sa théorie, le subconscient, est celle qui n'est pas satisfaisante. Freud pense qu'il appartient au mécanisme essentiel du mot d'esprit de cacher quelque chose, disons le désir de calomnier quelqu'un, et par là-même de permettre au subconscient de s'exprimer. Il dit que ceux qui nient le subconscient ne peuvent pas véritablement prendre en charge la suggestion post-hypnotique, ou le fait de se réveiller à une heure inhabituelle de son plein gré. Lorsque nous rions sans savoir pourquoi, Freud soutient que nous pouvons le découvrir grâce à la psychanalyse. Je vois là une confusion entre cause et raison. Etre au fait du pourquoi de votre rire, ce n'est pas être au fait d'une cause. Si ce l'était, l'assentiment que vous donnez à l'analyse du mot d'esprit qui vous explique pourquoi vous riez ne serait pas un moyen de détecter le pourquoi. Le succès de l'analyse est supposé se manifester par l'assentiment de la personne analysée. Il n'y a rien qui corresponde à cela en physique. Certes nous pouvons donner des causes de notre rire, mais qu'il s'agisse là de ses véritables causes n'est pas montré par le fait que la personne accorde qu'elles le sont. Une cause est découverte expérimentalement. La façon dont la psychanalyse découvre pourquoi une personne rit est analogue à une recherche esthétique. Car la justesse d'une analyse esthétique doit être l'assentiment de la personne à qui l'analyse est proposée. **La différence entre une raison et une cause est mise en évidence de la façon suivante : la recherche d'une raison comporte comme l'un de ses moments essentiels qu'on y assentisse, alors que la recherche d'une cause s'effectue expérimentalement.** (« Ce à quoi le patient assentit ne peut être une hypothèse, en tant que cause de son rire, ce ne peut être que le fait que ceci ou cela était la raison pour laquelle il a ri. ») Evidemment la personne qui assentit à la raison n'était pas consciente, sur le moment, que telle était sa raison. Mais c'est une façon de parler que de dire que la raison était subconsciente. Il peut être opportun de s'exprimer ainsi, mais le subconscient est une entité hypothétique qui tire sa signification des vérifications que possèdent les propositions en question. Ce que Freud dit du subconscient sonne comme de la science, mais n'est en fait qu'un moyen de représentation. De nouvelles régions de l'âme n'ont pas été découvertes, comme ses écrits le suggèrent.<sup>1098</sup>

Le discours de Wittgenstein s'articule autour d'une double thèse : la psychanalyse n'est pas une science, car ses démonstrations relèvent de la justification esthétique. Le premier volet de cette thèse s'appuie sur la distinction souvent rencontrée entre la grammaire des causes et celle des raisons. Avec le deuxième volet, Wittgenstein fait entrer la psychanalyse dans le domaine esthétique, celui où le sens est donné par ce qui se montre et non par ce qui se dit. En tenant compte des rapports évoqués précédemment entre Freud et la science, et de ses convictions quant à la nature de son travail, c'est évidemment un coup un

---

<sup>1097</sup> L.W., *LC*, p.91.

<sup>1098</sup> L.W., *Cours de Cambridge 1932-1935*, §36, p.56-57-58.

peu rude. Mais dans l'optique de Wittgenstein, il ne s'agit pas tant de démolir les prétentions de la psychanalyse à la scientificité que de mettre en lumière ce qu'elle fait vraiment. Or le point important relevé par le philosophe concerne l'efficacité de la cure analytique, qui n'est pas nécessairement remise en question, mais semble soumise à certaines conditions subjectives. De quelle nature est-elle ? Son succès dépend de l'assentiment de la personne analysée à l'explication qui lui est présentée. Cet accord présuppose donc que le patient a confiance dans le fait que cette explication lui permettra de trouver un apaisement. On retrouve ici exactement le régime de la preuve par la vision synoptique décrit à la fin du chapitre précédent : ce processus qui structure les expériences en les synthétisant dans une image stable, qui change notre vision du monde en inaugurant une nouvelle manière d'agir.<sup>1099</sup> Or, la certitude obtenue par ce type de preuve, ce *quibus* de satisfaction accordé à l'image proposée provient d'un accord avec les faits qui ne se laisse pas exprimer en termes de vérité ou de fausseté. Il s'agit plutôt de l'expression sereine d'un accord au monde retrouvé. On voit bien que Wittgenstein ne conteste pas la possibilité pour la psychanalyse d'obtenir des résultats, mais que cette possibilité même pour être défendue implique de rejeter la caution scientifique qui tendrait à les justifier en invoquant un mécanisme causal. Sans cette précaution, l'éventualité même du succès de la cure pourrait s'avérer plus dangereuse pour le patient que l'aveu de son échec :

Il y a de nombreuses personnes qui, à un moment de leur vie, éprouvent des troubles sérieux – si sérieux qu'ils peuvent conduire à des idées de suicide. Une telle situation est susceptible d'apparaître à l'intéressé comme quelque chose de néfaste, quelque chose de trop odieux pour faire le thème d'une tragédie. Et il peut ressentir un immense soulagement si on est en mesure de lui montrer que sa vie a plutôt l'allure d'une tragédie – qu'elle est l'accomplissement tragique et la répétition d'un canevas qui a été déterminé par la scène primitive.

Naturellement on butte sur la difficulté de déterminer quelle est la scène primitive – est-ce celle que le patient reconnaît comme telle ou est-ce celle dont l'évocation entraîne la guérison ? En pratique ces deux critères se confondent.

Il est probable que l'analyse n'est pas sans effets nocifs. Et cela – nonobstant le fait qu'on peut découvrir diverses choses sur soi-même en cours d'analyse – parce que l'on doit être doué d'un sens critique à la fois très fort, très aigu et d'une grande constance pour reconnaître et percer à jour la mythologie qu'elle offre, et qu'elle impose. La tentation est là de dire : « Oui, bien sûr, il doit en être ainsi. » Une mythologie d'un grand pouvoir.<sup>1100</sup>

Dans ce contexte, le recours à la notion d'inconscient n'est pas légitime. En effet, l'assentiment donné à la raison invoquée n'est pas une preuve expérimentale de son existence en tant que cause déterminante au sein d'un subconscient hypothétique. Wittgenstein ne refuse pas de dire que la raison était inconsciente, au sens où elle n'était pas connue du patient

---

<sup>1099</sup> Cf. Chapitre IV, C), p.321-323.

<sup>1100</sup> L.W., *LC*, p.104-105.

antérieurement à l'acte, mais il insiste sur le fait qu'il s'agit d'une façon de parler. Et s'il en est ainsi, on admettra que l'on peut aussi parler différemment, et sans doute même ne pas faire appel à la notion d'inconscient ou de subconscient. « Ce qui ferait de *l'hypothèse* quelque chose de plus qu'un simple mode de présentation des faits est une possibilité de vérification expérimentale ; mais précisément elle n'existe pas, en dépit de l'impression que donne Freud d'avoir cherché et réussi à établir expérimentalement l'existence de ce qu'il appelle *l'inconscient* ». <sup>1101</sup>

Le propos wittgensteinien n'est donc pas de nier que certains de nos actes puissent être mus par des raisons inconscientes mais, en ce cas, « inconscient » ne doit s'entendre qu'au sens de « n'étant pas encore paru à la conscience », l'action ne pouvant donc être expliquée qu'*a posteriori*. Le risque sous-jacent à notre utilisation du concept d'« inconscient » et qui est dénoncé ici consiste à identifier ce dernier avec une conscience qui nous serait cachée, du fait d'une sorte d'abus grammatical. La grammaire de « conscient » ne peut être identique à la grammaire d'« inconscient ». Cela semble une évidence, nous ne pouvons parler en des termes identiques des phénomènes conscients et des phénomènes inconscients. Mais sans doute cette évidence est telle qu'on ne la voit même pas. Freud, quant à lui, assimile dans le langage ce qu'il sépare dans sa théorie et Wittgenstein trouve là matière à une critique pertinente. Appréhender l'inconscient par le jeu de langage du conscient n'est pas la bonne méthode :

Les psychanalystes, d'un autre côté, ont été induits en erreur par leur propre mode d'expression, qui les a amenés à croire qu'ils avaient fait plus que découvrir des réactions psychologiques nouvelles ; qu'ils avaient, en un certain sens, découvert des pensées conscientes qui étaient inconscientes. <sup>1102</sup>

Ce glissement conceptuel de « conscient » à « inconscient » a donc selon les termes cités conduit Freud et ses disciples à croire qu'ils avaient fait plus que « découvrir des réactions psychologiques nouvelles ». Leur révolution copernicienne n'en est finalement pas une ou, du moins, en sera une quand la véracité de leurs dires sera dument étayée par des observations scientifiques et des expérimentations vérifiables.

Si l'on suit Wittgenstein, on doit donc s'en tenir à caractériser un phénomène inconscient en termes « négatifs », comme un phénomène non conscient c'est à dire non perçu consciemment. Or n'est-il pas opportun de s'intéresser à la cause de cette situation ? S'il est inconscient, ce phénomène, n'est-ce pas en raison d'une impossibilité pour lui d'accéder à la

---

<sup>1101</sup> J. BOUVERESSE, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, éditions de l'Éclat, 1991, p.53.

<sup>1102</sup> L.W., *CBB*, p.57-58.



conscience ? Toute une partie de l'apport freudien consiste dans la reconnaissance de cette non-possibilité due au fait que la conscience est confrontée à un empêchement. La tâche du psychanalyste résidera dans la mise en évidence de ces forces souterraines qui nuisent à l'éclosion de représentations cachées qui ne peuvent venir à la conscience. La catégorie du «refoulé » sera le lieu de ces représentations inconscientes. La thérapeutique sera donc exercée comme une maïeutique amenant à la conscience du malade un complexe dont il n'avait pas connaissance préalablement. On atteint ici le cœur de la thèse freudienne si âprement discutée et le lieu de son interférence avec la métaphysique de Schopenhauer : cette question des pulsions et du refoulement qui présuppose que le désir soit déjà lié à une représentation inconsciente pour que la volonté puisse lui accorder ou non la venue à la conscience. Il faut être reconnaissant à Wittgenstein de son analyse grammaticale de l'inconscient freudien qui nous permet de mettre en lumière la pensée de Schopenhauer sur cette question et l'erreur de l'interprétation freudienne de cette pensée. Ses mises en garde répétées contre un usage abusif d'analogies qui nous conduisent à déduire la grammaire de l'inconscient à partir de la grammaire du conscient nous amènent à découvrir une aporie : parler de ce qui est antérieur à la conscience et donc au fait même de la représentation. Freud franchit cette aporie en faisant de l'inconscient un prolongement de la conscience, en supposant l'existence de ces représentations inconscientes, et par conséquent crée une conception du mental désormais dépendant d'une perception consciente de l'inconscient. Mais n'est-ce pas en fin de compte un retournement radical de l'héritage schopenhauerien contre lui-même ? En suivant la lecture de Freud, on serait amené à croire que la volonté devrait donc avoir conscience de ce qu'elle veut pour le vouloir véritablement, ce qui reviendrait à poser une pleine conscience avant la conscience elle-même, ou des représentations avant la représentation.

Mais ce n'est pas ce que dit Schopenhauer. Sa double approche à la fois subjective et objective de la force vitale qu'il nomme volonté résout autrement la question du désir inconscient, sans inverser à aucun moment la subordination hiérarchique de l'intellect à la volonté. L'analyse de F. Felix sur ce malentendu autour de la pensée de Schopenhauer est très convaincante. « À l'évidence, l'affaire doit être retournée : plutôt que le désir apparaisse tout formé déjà à ma conscience, c'est-à-dire particularisé et investissant une représentation préalablement même à la constitution représentative, le vouloir dont je suis fait de part en part se qualifie et se détermine au gré des représentations qu'il découvre *via* ma conscience – donc *via* mes sens comme mes organes, et selon le mode de satisfaction qu'ils sont susceptibles de procurer chacun. Non donc, pour le formuler encore autrement, qu'il faille à l'origine du désir

une représentation pour que la volonté l'investisse et la veuille, et dont ensuite seulement je prendrai conscience ; bien plutôt, c'est ma conscience qui approprie une représentation à ce vouloir sinon dépourvu d'objets et donc d'assouvissement envisageable. Sans doute la connaissance doit-elle intervenir dans le désir actif, mais il n'est pas nécessaire que ce soit avant sa propre possibilité ; il n'est donc pas besoin d'opposer à Schopenhauer un système de représentations inconscientes : les *Vorstellungen* sont des motifs fournissant à la volonté l'occasion d'une direction et d'une orientation de son action, et ainsi d'un contentement ; pour autant ces représentations ne *déterminent* pas cette volonté. Les objets du monde phénoménal ne sont pas la cause de la motion appétitive, ils ne peuvent être que l'occasion pour elle de se particulariser et d'être intentionnelle, c'est-à-dire de viser et d'investir un objet. »<sup>1103</sup> On se doit de porter maintenant au crédit d'Arthur Schnitzler le fait que sa théorie du « conscient intermédiaire » comme étant le seul accessible et dont montent sans relâche les éléments à notre disposition vers le conscient était sans aucun doute plus authentiquement schopenhauerienne que la théorie du refoulement freudien.<sup>1104</sup> Sur ce point précis, force est de constater en outre que Schopenhauer ne procède pas au renversement des rôles entre l'intellect et la volonté :

La volonté est semblable à un corps mis en mouvement ; l'entendement, centre de motifs, aux causes qui le font mouvoir. Dans ces rapports réciproques, la volonté conserve toutefois la suprématie, et elle le fait voir quand, lasse de servir de jouet à l'intellect, elle lui fait sentir en dernier ressort sa puissance souveraine, en lui interdisant certaines représentations, certaines séries d'idées, et cela parce qu'elle sait, ou plutôt parce que l'intellect lui a appris que ces représentations feraient naître en elle un de ces mouvements que nous venons de décrire : à ce moment elle réfrène l'intellect et le force à détourner ailleurs son attention.<sup>1105</sup>

Comme le souligne encore F. Felix<sup>1106</sup>, c'est bien au sein du monde dont elle ignore qu'elle en forme l'unité réelle, que la volonté sans le savoir commence à se vouloir sous la forme d'un objet ou d'un autre, et de cette façon de vouloir contre elle-même, et alors de souffrir. Le désir et la souffrance sont liés à telle ou telle représentation particulière, agréable ou pénible, ce que la volonté a appris en tant qu'intellect. C'est donc dans l'ordre représentatif, expérience faite, que cet élan dont nous sommes constitués a pris une direction déterminée. La thèse du refoulement n'a donc pas besoin des représentations inconscientes.

Il est inutile également de faire appel au rêve, comme moyen détourné dont l'inconscient se servirait pour parvenir à s'exprimer. Les rêves, comme le monde, sont de

---

<sup>1103</sup> F. FELIX, *op.cit.*, p.132.

<sup>1104</sup> CF. Ch. IV, A, 2), p.274.

<sup>1105</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.906.

<sup>1106</sup> F. FELIX, *op. cit.*, p.133.

l'ordre de la représentation.<sup>1107</sup> Accepter le rôle que l'on fait jouer au rêve est une manière de voir les choses qui n'impliquent pas que ce processus soit réel, au sens où il permettrait d'établir un lien causal entre des entités cachées et leur expression consciente. Là où Freud pense décrire la vérité, Wittgenstein rétorque qu'il n'a fait que mettre en exergue une nouvelle façon de voir ou un nouvel aspect :

Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant. En un sens le rêveur rêve à nouveau son rêve dans un environnement tel que le rêve change d'aspect.<sup>1108</sup>

On a rejoint avec la problématique de la souffrance de la volonté, le lieu le plus décisif de la confrontation entre Schopenhauer et Wittgenstein, puisqu'il est au point de départ de la contemplation esthétique chez l'un comme chez l'autre, et détermine en même temps le seuil à partir duquel s'amorce le chemin de retour pour Wittgenstein, avec sa thérapie par la vision synoptique. C'est également le point où la lucidité de Schopenhauer semble mise en défaut, puisqu'il avance la possibilité, contre ses propres dires, d'un état où l'intellect pourrait s'affranchir de la tutelle de la volonté, état que l'on a reconnu avec l'expérience du sublime comme relevant plutôt de l'analyse wittgensteinienne de la cécité volontaire à l'aspect.

Chez les deux philosophes, on est appelé avec ce problème de l'affranchissement de la souffrance et de son apaisement à se focaliser sur un mouvement, un passage de frontière : celle du dedans et du dehors. Il y a d'une part un déplacement du monde de la représentation subjective vers le monde de la représentation objective (des idées), qui s'appuie sur un effort de concentration et de détachement de la volonté qui tente de se séparer des objets responsables de son éclatement. Cet état consiste à sortir du monde, à s'exiler dans un au-delà de l'action et de la vie, et donc des conditions possibles d'une référence signifiante au monde. Et il y a d'autre part un mouvement de retour, essentiellement wittgensteinien, qui suppose également un grand effort pour franchir dans l'autre sens le fossé imaginé entre le sujet et le monde, pour trouver du sens aux jeux de langages et se réajuster à une forme de vie ordinaire. L'analyse précédente nous permet de mieux comprendre que le véhicule nécessaire pour effectuer ce chemin en sens inverse est l'intention. Ce que la volonté a fait dans un sens, elle seule peut le défaire. Elle doit donc à nouveau se lier aux représentations particulières. Mais

---

<sup>1107</sup> A.S., *MVR*, livre I, p.43 : « La vie et les rêves sont les feuillets d'un livre unique ; la lecture suivie de ces pages est ce qu'on nomme la vie réelle ; mais quand le temps accoutumé de la lecture (le jour) est passé et qu'est venue l'heure du repos, nous continuons à feuilleter négligemment le livre, l'ouvrant au hasard à tel ou tel endroit et tombant tantôt sur une page déjà lue, tantôt sur une que nous ne connaissions pas ; mais c'est toujours dans le même livre que nous lisons. »

<sup>1108</sup> L.W., *LC*, p.95

peut-on envisager que le processus inconscient par lequel elle s'est voulue d'abord sous une forme phénoménale ou sous une autre puisse être reproduit, et cette fois à des fins thérapeutiques ? Avant de faire appel une dernière fois à la psychopathologie de la schizophrénie pour proposer une réponse à cette interrogation, il convient de s'arrêter d'abord sur la manière dont ce double jeu de la volonté éclaire pour nous certains débats récents sur les notions mêmes de conscience, de pensée, d'intuition et de créativité, aussi bien scientifique que philosophique ou esthétique.

## 2) Intuition et cognition inconsciente

### a) La créativité intellectuelle : entre invention scientifique et intuition esthétique

Selon G. Ryle<sup>1109</sup>, on peut subsumer plusieurs activités différentes sous le concept « penser », et il existe de nombreuses tentatives de division et de classification de ces activités. Mais la distinction qui s'impose au sens commun est celle que l'on reconnaît déjà entre le raisonnement et l'imagination. Une personne qui raisonne est supposée accomplir des opérations mentales dans un système symbolique cohérent, dans l'intention d'atteindre une conclusion précise. Reasonner implique ordinairement l'usage et la maîtrise de la logique, la formation des concepts et la résolution des problèmes. Inversement, une personne douée d'imagination est censée agir à partir de son expérience personnelle, en suivant des idées ou des intuitions et en les associant de façon plutôt non structurée et quelquefois sans but particulier. Les rêves et la pensée créative sont ainsi généralement considérés comme des pensées imaginatives. On retrouve cette opposition classique dans les recherches de Guilford<sup>1110</sup> et Hudson<sup>1111</sup> sur les pensées de type convergentes et divergentes.

Le premier type concerne les processus mentaux logiques et rationnels et nécessite des aptitudes déductives et interpolatrices pour arriver à une seule réponse correcte et identifiable. Ce type de pensée est mesuré par les tests conventionnels d'intelligence: Q.I.<sup>1112</sup> Les personnes aptes à la pensée convergente auraient généralement une vocation scientifique d'après Hudson. Le second type de pensée concerne les processus mentaux intuitifs et

---

<sup>1109</sup> G. RYLE, *The concept of mind*, 1949.

<sup>1110</sup> J.-P. GUILFORD, *Intelligence, creativity and their educational implication*, San Diego, Robert R. Knapp Publisher, 1968.

<sup>1111</sup> L. HUDSON, *Frames of mind. Ability, perception and self-perception in the arts and sciences*, London, Methuen, 1968.

<sup>1112</sup> B. LAWSON, *How designers think, The Design Process Demystified*, London, The Architectural press Ltd, 1980, p.104

imaginatifs, il adopte une approche plus libre et cherche plusieurs alternatives sans présupposer une seule et unique réponse clairement définie. Ce type de pensée est mesuré par des tests appelés tests de créativité<sup>1113</sup>, proposant des questions ouvertes avec plusieurs réponses possibles. Toujours selon Hudson, les personnes divergentes présenteraient une tendance artistique. Ce schéma opposant les aptitudes à la démarche scientifique et celles à la création artistique, repose sur une distinction très courante entre la pensée dite objective et la pensée subjective. Celle-ci correspond au génie artistique donnant libre cours à sa vision intime, irrationnelle et subjective et celle-là au chercheur ou à l'inventeur scientifique travaillant méthodiquement et rationnellement à découvrir plus rapidement la vérité que d'autres auraient fini tôt ou tard par atteindre. Or, tandis que l'on peine à envisager que les œuvres de Beethoven aient obéi à une logique qui les auraient fait advenir fatalement, qui nous dit que la théorie de l'évolution ou la théorie de la relativité aient pu être élaborées sans Darwin ou Einstein ? Dans un même ordre d'idées, on interprète souvent la vocation artistique comme une réponse à une insatisfaction vis-à-vis de la réalité ordinaire, une tendance à employer son imagination pour sublimer une certaine vision de soi-même et du monde, tandis que le scientifique serait plus naturellement ajusté à ce dernier et moins sujet aux conflits intérieurs et aux questionnements existentiels angoissants. Là encore, ce qu'Einstein par exemple nous dit de lui-même ne saurait correspondre à cette interprétation réductrice, et certains accents de ses écrits résonnent de façon assez familière à un lecteur de Schopenhauer :

L'homme éprouve l'inanité des désirs et des buts humains, et le caractère sublime et merveilleux de l'ordre qui se révèle dans la nature ainsi que dans le monde de la pensée. Il ressent son existence individuelle comme une sorte de prison et veut vivre la totalité de ce qui est comme quelque chose qui a une unité et un sens.<sup>1114</sup>

Les mots parlent d'eux-mêmes : inanité des désirs, sublime, ordre, nature, prison, unité, sens. On assiste ici à la prise de conscience initiale qui prélude à la transformation esthétique du sujet de la représentation. Et la confidence suivante extraite d'une lettre à Hermann Broch en 1945 confirme l'intelligence par Einstein de ce phénomène qui s'accompagne du processus maintenant bien connu de substitution dans le discours entre la première et la troisième personne du singulier:

Ce livre me montre clairement ce que j'ai fui en me vendant corps et âme à la science. J'ai fui le JE et le NOUS pour le IL du "Il y a".<sup>1115</sup>

---

<sup>1113</sup> B. LAWSON, *op. cit.*, p.114; ex: les tests de Jackson et Getzels (1962).

<sup>1114</sup> A. EINSTEIN - *Œuvres choisies*, Tome 5 - Seuil-CNRS, « Religion et science », p.155, 158.

<sup>1115</sup> B. HOFFMANN - *Albert Einstein, créateur et rebelle*, Paris, Seuil, Coll. Points sciences, 1979, p. 272.

La description de sa propre activité scientifique de physicien peut donc être lue comme une expérience de contemplation esthétique du type schopenhauerien, laquelle ne peut se laisser enfermer dans les catégories apparentées au raisonnement, ce qu'Einstein s'efforce d'expliquer ainsi :

La physique est une tentative pour appréhender ce qui est de façon conceptuelle, comme quelque chose de pensé, indépendamment du fait qu'il soit perçu.<sup>1116</sup>

Tout ce qui est conceptuel est issu de l'intuition.<sup>1117</sup>

Cette mise en valeur de l'intuition est concomitante chez lui avec une défiance vis-à-vis du langage, et la conviction que sa propre pensée parvient en quelque sorte à s'en abstraire. Il écrit au mathématicien Jacques Hadamard :

Les mots du langage tels qu'ils sont écrits ou parlés ne semblent jouer aucun rôle dans le mécanisme de ma pensée. Les entités psychiques qui paraissent servir d'éléments dans la pensée sont certains signes et des images plus ou moins claires qui peuvent être à "volonté" reproduites et combinées.<sup>1118</sup>

Dans sa lettre à Hadamard, Einstein précise en outre que ces entités psychiques sont de nature visuelle et dans certains cas musculaires, comme des signes littéralement inscrits dans le corps. Le cœur de son expérience créative semble ainsi lui ouvrir accès au niveau originaire du langage, à ce donné instinctif pré-linguistique que Wittgenstein désigne lui-même comme l'héritage primaire qui s'impose avec la forme de vie. Ce qui nous semble corroborer cette thèse, c'est que la quête d'Einstein est en même temps une quête de certitude et d'apaisement, qu'il ne trouve apparemment que dans l'accomplissement des démonstrations mathématiques et des procédures de calcul. On peut remonter au récit de sa découverte de la géométrie d'Euclide à douze ans, quand il constate que des énoncés « bien qu'ils ne soient en rien évidents, pouvaient être démontrés avec une certitude telle que le moindre doute semblait exclu. »<sup>1119</sup> Cet éveil géométrique est qualifié par lui de « miracle »<sup>1120</sup>, pur étonnement esthétique ou mystique dirait Wittgenstein, et joie d'échapper à l'instabilité du doute. Mais Einstein nous révèle par là même que sa vocation scientifique est aussi stimulée par le désir d'échapper à cet étonnement, de le réduire à l'évidence de l'ordre mathématique. En effet, la pensée créatrice qui produit le concept est, dit-il, « une tentative de tous les instants pour

---

<sup>1116</sup> A. EINSTEIN - *Œuvres choisies* - Tome 5 - Seuil-CNRS, « Eléments autobiographiques », p. 49

<sup>1117</sup> *Ibid.* p. 23

<sup>1118</sup> A. EINSTEIN. *Œuvres choisies*. Tome 4 - Seuil-CNRS, « Correspondances françaises », Lettre de Hadamard à Einstein et réponse d'Einstein.

<sup>1119</sup> A. EINSTEIN - *Œuvres choisies* - Tome 5 - Seuil-CNRS, « Eléments autobiographiques », p.22.

<sup>1120</sup> *Ibid.* p. 21, 22

échapper au miracle. »<sup>1121</sup> C'est donc une double aspiration qui caractérise sa démarche intellectuelle, oscillant entre l'élan contemplatif libérateur de la subjectivité et le désir de réduire l'inquiétude primitive engendrée par l'expérience de pensée hors des limites du langage ordinaire, et le conduit à exalter le pouvoir sécurisant des énoncés mathématiques abstraits. La science fuit l'écriture à la première personne du singulier.

Ce détour du côté du génie scientifique nous aide à comprendre que la pensée vraiment créative ne saurait présenter nécessairement d'opposition entre une composante scientifique et une composante esthétique plus intuitive, mais semble plutôt relever d'un unique phénomène. Pour préciser davantage les choses, on peut reconnaître le mérite d'un autre correspondant d'Einstein, Max Wertheimer, le théoricien de la psychologie de la *Gestalt*.

Ce dernier concevait la résolution d'un problème sous l'angle de la compréhension et de la réorganisation des relations structurelles d'une situation, de manière à ouvrir la voie vers une solution. Il a ainsi défendu l'idée que cette réorganisation mentale de la situation était obtenue par l'application d'une pluralité de modes d'attaques tels que la re-description du problème et la référence à des situations comparables. Mais c'est en 1945 qu'est introduite dans son livre posthume la notion de pensée productive, avec laquelle il s'intéresse à la qualité de l'orientation de la pensée. Il montre à la suite d'une série d'expériences comment, devant un problème donné, la pensée devient productive en suivant une direction appropriée. La question qui nous intéresse et se pose immédiatement est la suivante : comment savoir si le sujet contrôle l'orientation de sa pensée et, dans l'affirmative, cette orientation est-elle productive ? Parmi les différents cas possibles, on peut considérer avec une attention particulière celui de la conception architecturale. Dans ce cas précis, l'architecte doit diriger consciemment le processus de sa pensée vers la réalisation d'un but particulier et spécifique. Mais ne peut-il quelquefois penser sans contraintes, suivre la direction naturelle de son esprit ou la changer, en la contrôlant, quand il le juge nécessaire ?<sup>1122</sup>

L'architecte Paul Engelmann, ami de Wittgenstein, et chargé au départ de la conception du palais Stonborough, nous rapporte que pour ce dernier, l'intuition était décisive pour résoudre aussi bien les problèmes philosophiques que ceux d'ingénierie, domaine qu'il avait étudié en premier. En référence à l'expérience architecturale du philosophe lors de la construction du palais de sa sœur, Engelmann nous décrit la conception que ce dernier avait

---

<sup>1121</sup> A. EINSTEIN, *Œuvres choisies* - Tome 5 - Seuil-CNRS, « Eléments autobiographiques », p. 21.

<sup>1122</sup> B. LAWSON, *op. cit.*, p.102.

de l'intuition comme « un éclair de perspicacité » : « Pour Wittgenstein, l'éclair de perspicacité était tout... je crois que c'était le critère qui lui permettait de séparer le vrai du faux : cela lui apparaissait-il comme un éclair de perspicacité ou non ? L'éclair de perspicacité est pour ainsi dire de *l'a priori*. »<sup>1123</sup> Or dans son activité d'ingénieur, le philosophe est bien engagé dans un processus qui doit aboutir à la résolution d'un problème concret, au moyen de choix précis dans la mise en œuvre des moyens disponibles. Pourtant, il semble clair que pour Wittgenstein la nécessité de trancher en faveur d'une solution unique ne soit pas synonyme d'un recours exclusif au raisonnement logique. En tant que philosophe, il éclaire pour nous sa propre démarche d'architecte et de mathématicien, en soulignant l'importance d'un phénomène important de la forme de vie humaine, celui de la perception immédiate aboutissant à une prise de décision :<sup>1124</sup>

Ce qui m'intéresse, ce n'est pas la perception immédiate d'une vérité mais le phénomène de la perception immédiate. Non pas (certes) en tant que phénomène mental, mais en tant que phénomène de l'activité humaine.<sup>1125</sup>

Dans ces quelques lignes, Wittgenstein déplace l'accent du processus intérieur à son expression extérieure. Dans les *Recherches philosophiques*, la même discussion est menée à plusieurs reprises. Tout d'abord dans le cadre d'une réflexion sur la compréhension nécessaire au suivi d'une règle de calcul et à son application régulière et correcte :

Comment décidera-t-on du pas qu'il convient de faire en un point déterminé ? [...] Au lieu de dire qu'en chaque point une intuition est nécessaire, il serait presque plus correct de dire qu'en chaque point une nouvelle décision est nécessaire.<sup>1126</sup>

Un nouveau glissement dans l'usage des termes réapparaît dans la discussion autour de la grammaire de l'*intention*, du *meinen* et du « vouloir-dire ».

Je lui révèle l'intérieur de moi-même quand je lui dis ce que j'ai voulu faire. – Je ne le fais cependant pas à partir d'une observation de moi-même, mais à travers une réaction. (On pourrait aussi nommer cela une intuition.)<sup>1127</sup>

Intuition, décision, réaction relèvent ici du même jeu de langage, lequel semble concerner aussi bien la maîtrise des mathématiques<sup>1128</sup> qu'une appréciation esthétique ou encore la

---

<sup>1123</sup> P. WIJDEVELD, « Wittgenstein : intuition et création », in *Penser, dessiner, construire, Wittgenstein et l'architecture*, dir. Céline Poisson, Paris, Editions de l'Éclat, « Philosophie imaginaire », 2007, p.153.

<sup>1124</sup> Quand il s'est agi de déterminer la position exacte des barres d'appui des fenêtres, un ouvrier a dû les tenir à différentes hauteurs suivant les instructions de Wittgenstein se trouvant alors dans le jardin, et c'était son intuition qui devait finalement décider de la hauteur correcte. Cf. P. WIJDEVELD, *op.cit.*, p.153.

<sup>1125</sup> L.W., *RFM*, IV, 32.

<sup>1126</sup> L.W., *RP*, §186.

<sup>1127</sup> L.W., *RP*, §659.

<sup>1128</sup> On peut se reporter également au *Cours sur les fondements des mathématiques*, XXIV, p.247 : « Nous pourrions aussi bien dire que nous avons besoin à chaque étape, non d'une intuition, mais d'une *décision*. – En



connaissance de l'esprit d'autrui. Dans les propos d'Engelmann comme dans les descriptions de Wittgenstein on peut reconnaître une tentative pour cerner le moment critique de l'inspiration, celui de l'instant créatif, selon une perspective résolument pragmatique. Aussi, à la distinction précédente entre l'inspiration scientifique et l'inspiration esthétique, on substituera plutôt le dilemme de la créativité fructueuse ou infructueuse, en se remémorant l'exemple malheureux du joueur d'échec schopenhauerien tétanisé devant la beauté des pièces de l'échiquier.<sup>1129</sup> Mais dans cet événement mental si important de la perception immédiate, un phénomène que l'on s'accorde à nommer *intuition* semble bien jouer le premier rôle, qu'elle soit ou non couronnée de succès.

#### b) Les processus inconscients de la créativité

Ce phénomène de l'intuition est assez peu étudié aujourd'hui, les philosophes contemporains ne lui reconnaissent généralement pas une valeur d'outil de connaissance, car ils l'estiment encore trop subjective et imprécise. Pourtant, c'est dans le domaine des mathématiques qu'elle se fraye toujours un chemin de prédilection. On a évoqué précédemment Albert Einstein. Mais il faut mentionner aussi Henri Poincaré, Jacques Hadamard et Ian Brouwer qui ont développé la théorie intuitionniste des mathématiques en manifestant la dimension objective de l'intuition. Jean Largeault, dans son ouvrage *Intuition et intuitionnisme* consacré à ce courant des mathématiques relève certains points communs entre Schopenhauer et Brouwer, à l'occasion de son analyse du solipsisme pratique de ce dernier.<sup>1130</sup> Mais surtout, il relève l'acuité du discours schopenhauerien sur la question de l'intuition, et ses grandes convergences avec certaines expressions de mathématiciens.<sup>1131</sup> Il met en avant la théorie de la représentation schopenhauerienne et ses vues sur le travail de l'entendement, intuitif et immédiat, qu'il rapproche des définitions de Brouwer :

L'intuition est primordiale en ce qu'elle est immanente à tout raisonnement et à toute structure mathématique. Le mathématicien qui à tout moment de sa construction recourt à des constructions et à des outils, peut consulter l'intuition, renvoie à la notion d'immédiateté et en même temps d'intellectualité de l'intuition, non pas en faisant fond sur une impression vague, mais en revivant l'événement primordial et en y réfléchissant, retour difficile à réaliser et qui demande concentration-détachement.<sup>1132</sup>

---

réalité, vous n'avez pas plus besoin de l'une que de l'autre. Vous ne prenez pas de décision : vous faites simplement quelque chose. Ce qui est en question est une certaine pratique. »

<sup>1129</sup> Cf. chapitre III, C), 1).

<sup>1130</sup> J. LARGEAULT, *Intuition et intuitionnisme*, Paris, Vrin, 1993, p.164-165.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p.29

<sup>1132</sup> I. BROUWER, cité par J. LARGEAULT, *op. cit.*, p.223.

On comprend que le projet de Brouwer consiste à s'efforcer de capter le processus même de l'intellectualité de l'intuition, tel que Schopenhauer l'a décrit. Mais ce travail de l'entendement, est aussi celui par lequel advient la conscience, et l'on sait déjà que cette tentative est selon Schopenhauer, comme pour Wittgenstein, vouée à l'échec. Néanmoins, il nous intéresse ici de reconnaître la familiarité des intuitionnistes avec la théorie schopenhauerienne, et de rapprocher également Brouwer et Einstein dans leur aspiration commune à s'insérer par la pensée intuitive en deçà de ses possibilités d'expression linguistique, le langage étant toujours considéré comme limitatif et traître à la pensée créative, défiance que l'on pouvait déjà trouver en partie chez Schopenhauer. Brouwer et Poincaré voient les mathématiques comme une action introspective, et cette dimension d'intériorité est pour eux le garant de leur liberté créative et aussi de l'exactitude de leurs résultats, loin des pièges et des falsifications des concepts et du langage. Mais il y a un revers à l'intériorité, c'est l'inachèvement. « Un acte a normalement deux états possibles : l'état d'inachèvement ou de puissance, pendant qu'il est en cours d'exécution, l'état d'achèvement quand il a atteint son terme. La réalité mathématique consiste surtout en processus inachevés, ce qui rappelle Poincaré : il y a seulement des problèmes plus ou moins résolus ; globalement rien n'est jamais terminé. Les objets mathématiques sont principalement des lois de progression ou des règles d'engendrement plus ou moins librement choisies ou modifiables à mesure, suivant les décisions d'une sorte de conscience universelle, le Sujet créateur, qui s'incarne dans les mathématiciens. [...] La logique particulière à l'intuitionnisme découle d'admettre des entités partiellement indéterminées. »<sup>1133</sup>

Cette analyse situe avec précision le problème de la créativité tel qu'il s'est présenté aussi à Wittgenstein, dans la mesure où il semble imposer une relation antagoniste entre les processus de l'intuition et ceux de l'expression linguistique, dont la conséquence est de vouer la pensée créative à l'inachèvement, voire à la non-existence, si l'on revient aux cas limites de pensée solipsiste que l'on a présentés dans les chapitres précédents. Il s'avère donc d'un enjeu vital pour le penseur autrichien de déplacer les critères sanctionnant le succès de ses processus créatifs, sous peine de disparaître dans les enroulements perpétuels d'une pensée maladivement obnubilée par sa propre genèse. Cela permet aussi de comprendre mieux son insistance à se considérer lui-même – à tort – comme un esprit reproductif et non créatif. Mais avant de revenir à Wittgenstein et à sa thérapie philosophique, il faut s'attarder encore un peu

---

<sup>1133</sup> J. LARGEAULT, *op. cit.*, p.223.

sur ce phénomène de la perception immédiate, et sur cette impression qu'il recouvre des processus tacites et inconscients.<sup>1134</sup>

Comme celui de Brouwer, de nombreux récits – entre autres de mathématiciens<sup>1135</sup> – attestent de la fréquence de cette expérience étrange qui consiste à extraire des pensées et des impressions de jugement à partir d'une source opaque et que l'on peut désigner par intuition. « En ce sens, la conscience se compare à un film en trois dimensions dont le projecteur, *intuitionnant* l'histoire qui se déroule sur un écran tridimensionnel, est à tout jamais soustrait à notre vue. »<sup>1136</sup> P. Wijdeveld remarque à juste titre que la plus grande part de la philosophie occidentale depuis 1600, y compris celle de Wittgenstein, mène une lutte pour comprendre ce phénomène, tout en étant empêchée de le faire, tant elle persiste à croire que la pensée et la conscience sont coextensives.<sup>1137</sup> Il faudrait ici objecter que la longue période de désintérêt pour la philosophie de Schopenhauer n'a pas aidé à remettre en question l'opposition classique entre intuition et rationalité d'une part, et le lien entre pensée et conscience d'autre part.

Pourtant, assez vite après Descartes, Leibniz a eu l'intuition que certains événements mentaux n'étaient perçus que très imparfaitement. Mais c'est seulement avec l'essor des sciences cognitives qu'il redevint rapidement évident qu'une partie des opérations cognitives pouvait ne pas être nécessairement consciente, sans pour autant être pathologique, ce qu'Einstein avait déjà pressenti.<sup>1138</sup> C'est en 1987 que J.-F. Kihlstrom introduit l'inconscient cognitif en tant que substantif, dans un article<sup>1139</sup> où il en propose une division tripartite, proposant en outre des catégories de structures cognitives préconscientes ou subconscientes, qui ne sont pas sans rappeler encore une fois l'hypothèse du conscient intermédiaire de Schnitzler. Mais la première théorisation qui fait naître ces intuitions créatives d'opérations inconscientes est plus ancienne.

C'est le physiologiste et physicien Helmholtz qui, le premier, propose au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle un modèle de description de ce processus de la pensée créative, en introduisant

---

<sup>1134</sup> Cf. W. JAMES, « Does 'consciousness' exist? », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1904, 1, p. 477-491.

<sup>1135</sup> On peut citer notamment Henri Poincaré, Laurent Schwartz, Alain Connes, ...et bien sûr Wittgenstein lui-même.

<sup>1136</sup> P. WIJDEVELD, *op. cit.*, p.155.

<sup>1137</sup> *Ibid.*

<sup>1138</sup> « Pour moi, il ne fait aucun doute que la pensée chemine de façon largement inconsciente. » Cf. Albert EINSTEIN, *Œuvres choisies*, Tome 5, Seuil-CNRS, « Eléments autobiographiques », p.21.

<sup>1139</sup> J. KIHLSSTROM, « The cognitive unconscious », *Science*, 1987, 237, p.1445-1452.

l'hypothèse d'une période de repos, pendant laquelle l'étude semble totalement interrompue. Cette période précéderait celle de l'*illumination* et correspondrait à une phase d'*incubation*.

Le modèle de Helmholtz : saturation     $\Rightarrow$  incubation     $\Rightarrow$  illumination

La phase de préparation ou saturation est une étape préliminaire de la recherche qui se limite au point où il serait impossible d'avancer et de continuer le travail (point de blocage). La phase de repos est une étape de récupération après laquelle le créateur trouve brusquement et d'une manière inattendue l'idée recherchée. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Henri Poincaré ajoute une quatrième étape de vérification, afin de mettre la solution sous forme concrète et d'éprouver sa fiabilité et son utilité. Il s'agit bien ici d'un effort conscient. Néanmoins, Helmholtz et Poincaré ont tous deux insisté sur une étape d'activité mentale inconsciente qui précède l'étape de l'inspiration créative proprement dite.

À ce premier modèle succède celui de G. Wallas, dont l'essai *The art of thought* publié en 1926<sup>1140</sup> est considéré comme l'une des plus importantes recherches sur la créativité. Sa conception adopte quatre phases principales qui forment la structure du processus de créativité : préparation (travail initial), incubation, illumination, vérification. L'inconscient actif prendrait place pendant l'incubation. La phase de préparation est une phase exploratoire d'étude approfondie afin de décortiquer les éléments du problème et peut prendre plus ou moins de temps durant lequel le créateur accroît son expérience, récolte les informations nécessaires et consulte tous les travaux précédents qui concernent son sujet. Durant la phase d'incubation, ses idées commencent à germer. Cette germination nécessite un temps qui est relatif au degré de complexité du problème. En général, si la résolution du problème s'avère impossible, le créateur essaye de s'éloigner de l'environnement de son sujet pour un certain temps, ce qui lui permettra de le revoir avec des yeux neufs, de le restructurer et de le conceptualiser différemment, d'une façon assez similaire à ce que suggérait la psychologie de la *Gestalt*. Certains éléments auxquels peu d'importance était accordée initialement peuvent ainsi jouer un plus grand rôle dans la résolution du problème après cette phase de récupération. La phase d'illumination est la plus importante et la plus décisive qui marque le travail mental durant le processus de créativité. Elle comporte le moment crucial, celui où brusquement apparaît l'idée. Enfin la phase de vérification permet d'en éprouver la validité.

---

<sup>1140</sup> G. WALLAS, *The Art of Thought*, New York, Harcourt, Brace, 1926.

Jusque-là, cette analyse s'accorde assez bien avec la description schopenhauerienne de l'instant créatif, que nous avons déjà rencontrée :

Pour avoir des idées originales, extraordinaires, peut-être même immortelles, il suffit de s'isoler si absolument du monde et des choses pendant quelques instants, que les objets et les événements les plus ordinaires vous paraissent complètement nouveaux et inconnus, et révèlent ainsi leur véritable essence. Cette exigence n'est pas difficile à remplir ; mais son accompagnement n'est nullement en notre pouvoir, et elle est précisément la marque du génie.<sup>1141</sup>

Cette vue n'a pas toujours convaincu ceux pour qui l'incubation est discutable. De nombreuses expériences ont été mises en place pour explorer cette phase et déterminer les variables qui pouvaient l'influencer. On se reportera en particulier à la revue systématique de ces expériences donnée par les études d'Olton (1979)<sup>1142</sup>, de Dodds et al. (2004)<sup>1143</sup>, et de Christensen (2005)<sup>1144</sup>. On peut résumer brièvement les choses ainsi. Deux types d'expérimentations sont mises en place : dans un premier type de scénario, deux groupes de chercheurs sont en concurrence pour résoudre un problème, le premier bénéficiant d'une période d'incubation, le deuxième travaillant sans discontinuer ; dans un deuxième type de scénario, la résolution de plusieurs problèmes doit être menée successivement avec ou non des périodes d'incubation entre chacun. Dans l'ensemble, on peut distinguer les chercheurs à haut niveau de créativité, qui consacrent une grande partie du temps total à la préparation. Ils analysent mieux le problème avant de le résoudre afin d'assimiler ses éléments. Les chercheurs à bas niveau de créativité accordent moins de temps à la phase de préparation et se précipitent directement pour tenter de résoudre le problème. Quant à la phase d'incubation elle-même, il n'existe pas d'analyse véritablement concluante de ces expériences, et plusieurs hypothèses sont en compétition. La première maintient que pendant l'éloignement du créateur de son problème, **un effort mental inconscient** prend forme. Cette activité mentale inconsciente ouvre la voie vers l'illumination et la résolution du problème. La deuxième évite de prendre en considération le concept de l'inconscient qui ne correspond à rien de quantifiable ni d'observable. Pour les tenants de cette interprétation, le déroulement et l'exécution des opérations mentales qui se déroulent durant l'incubation, qu'ils appellent *le potentiel de résolution*, déterminent et définissent les capacités créatives de chaque individu.

---

<sup>1141</sup> A.S., extrait des *PP II, SW B.V, in Esthétique et métaphysique*, p.145.

<sup>1142</sup> R. M. OLTON, "Experimental Studies of Incubation: Searching for the Elusive", *The Journal of Creative Behavior*, 13, 1979, pp. 9–22.

<sup>1143</sup> A. DODDS, B. WARD, M. SMITH, *A Review of Experimental Research on Incubation in Problem Solving and Creativity*, Texas University, 2004;

<http://ecologylab.net/research/publications/DoddsSmithWardChapter.pdf>

<sup>1144</sup> B. T. CHRISTENSEN, *Creative cognition : Analogy and Incubation*, Department of Psychology, University of Aarhus, 2005; <http://www.virksom.dk/publications/Dissertation2005-pageproofs.pdf>

Enfin le concept d'incubation peut être défini également sans recourir au concept d'inconscient, si l'on pense qu'on aboutit à l'illumination en passant par une simple phase de repos et de récupération permettant au créateur de **mieux orienter consciemment sa pensée**. Il se peut aussi que durant la phase de préparation, une confusion entre les éléments importants et non-importants engendre un obstacle devant la solution. Les dimensions du problème peuvent s'éclaircir durant la phase d'incubation en approchant le problème sous un angle différent. De ce fait, la phase d'incubation permet d'éliminer la mauvaise orientation mentale au profit d'une nouvelle vision créative qui concrétise de nouvelles perspectives de résolution.

### c) Le rôle de la volonté dans la vision créative

La méthode empirique nous laisse donc une certaine latitude pour appréhender la nature des processus inconscients engagés dans la pensée créative pendant la phase d'incubation, et désormais le problème en sort légèrement modifié. Concernant le processus antérieur à l'illumination, et si l'on retient l'idée qu'il s'accompagne d'un effort mental, celui-ci est-il déjà d'ordre cognitif ? Comment décrire alors cette connaissance qui se développe avant de se présenter à la conscience, et comment éviter l'écueil de parler à son sujet en termes de représentations inconscientes comme on l'a critiqué précédemment à propos du refoulement freudien ? Faut-il alors envisager que certains processus cognitifs de type inférentiels puissent avoir lieu sans que nous assistions à l'intégralité de leur déroulement mais seulement à la dernière phase ? Est-il possible d'envisager que la volonté ou son pendant physiologique le cerveau, connaisse en nous avant que nous en soyons conscients en tant que sujet ? Dans un passage des *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer s'avance dans cette direction :

On pourrait presque croire que la moitié de notre action de penser s'effectue sans que nous en ayons conscience. La plupart du temps, la conclusion survient sans que les prémisses aient été clairement pensées.<sup>1145</sup>

Schopenhauer emploie un peu plus loin le terme « Ruminatio » importé du français pour décrire ce processus. Il évoque alors la façon dont les motifs de certaines de nos actions ont été influencés à notre insu, ou encore les modifications inopinées de notre *Stimmung* :

On peut déjà déduire cela du fait que, parfois, un événement dont nous ne prévoyons en aucun cas les conséquences, et dont nous pouvons encore moins évaluer clairement l'éventuelle influence sur

---

<sup>1145</sup> A.S., *PP II, SW B.V* §40, p.69: Fast möchte man glauben, daß die Hälfte alles unsers Denkens ohne Bewußtsein vor sich gehe. Meistens kommt die Konklusion, ohne daß die Prämissen deutlich gedacht worden; nous donnons ici une traduction personnelle; cf. Annexe 3.

nos propres affaires, influe cependant de manière incontestable sur notre humeur (*Stimmung*) la changeant en sérénité ou en tristesse : cela ne peut-être que la conséquence d'une rumination inconsciente.<sup>1146</sup>

Que veut-il dire par « rumination »? Schopenhauer ne livre pas de réponses claires sur ce point. On sait qu'il faut distinguer d'abord chez lui l'intuition intellectuelle immédiate de l'entendement, qui en inférant une cause *a priori* fait advenir ensemble le sujet et l'objet, c'est-à-dire la représentation et donc la conscience. Cette inférence, en tant qu'acte de l'entendement est donc inconsciente, puisque c'est avec elle que la conscience phénoménale apparaît. Schopenhauer a développé ce type d'inférence dans sa *Dissertation inaugurale*, et également dans la première édition de son traité *Sur la vue et les couleurs* :

Ce passage de l'effet à la cause est cependant immédiat, vivant, nécessaire : car il est une connaissance de l'entendement pur : il ne s'agit pas d'une connaissance rationnelle, d'une combinaison de concepts et de jugements, selon des lois logiques.<sup>1147</sup>

Il n'est donc pas question ici d'inférence rationnelle, au sens où elle impliquerait une délibération, un choix des motifs, ou encore une application du principe de causalité en tant que principe abstrait. Ici intervient la controverse entre Schopenhauer et Helmholtz, ce dernier ayant d'abord recours à l'expression « inférences inconscientes » dans son article de 1855 « Sur le voir humain ». Or il ne donne pas tout à fait le même sens à ce terme, puisqu'il intercale une étape de déduction rationnelle dans le processus : « Helmholtz se démarque nettement de Schopenhauer en introduisant dans le processus perceptif une phase intermédiaire que Schopenhauer avait vigoureusement refusé d'admettre. Selon Helmholtz, le passage de l'impression sensorielle à l'identification d'un objet situé dans l'espace hors de moi passe par une « inférence » au sens d'une déduction logique, d'un raisonnement inconscient qui conduit à attribuer logiquement la cause A à l'effet B. »<sup>1148</sup> Mais Helmholtz reprend ses observations dans son *Optique physiologique* de 1866, et analyse les cas d'erreur dans la perception visuelle, comme résultant d'une application erronée d'une règle habituellement mise en œuvre, et qui nous entraîne par la force de l'habitude, c'est-à-dire contre notre volonté consciente. Il s'interroge d'ailleurs lui-même sur la légitimité de son

---

<sup>1146</sup> A.S., *PP II, SW B.V.*, §40, p.69: "Dies ist schon daraus abzunehmen, daß bisweilen eine Begebenheit, deren Folgen wir keineswegs absehn, noch weniger ihren etwanigen Einfluß auf unsere eignen Angelegenheiten deutlich ermessen können, dennoch auf unsere ganze *Stimmung* einen unverkennbaren Einfluß ausübt, indem sie solche ins Heitere oder auch ins Traurige verändert: das kann nur die Folge einer unbewußten *Rumination* sein."

<sup>1147</sup> A.S., *VC*, p. 39-40.

<sup>1148</sup> C. BOURIAU et A. METRAUX, « Présentation de la traduction de « Sur le voir humain (1855) » d'Hermann Von Helmholtz », *Philosophia Scientiae* [En ligne], 14-1 | 2010, p.6, URL : <http://philosophiascientiae.revues.org/151>

expression<sup>1149</sup>, et précise qu'il fait référence à des inférences rationnelles en guise de comparaison :

Les activités qui nous amènent à conclure qu'un objet déterminé, de structure déterminée, se trouve en un endroit déterminé qui est en dehors de nous, ne sont pas en général, des actes conscients mais des actes inconscients. Dans leurs résultats, ils sont analogues à des conclusions [...] Mais ce qui se passe en réalité diffère d'une conclusion – en prenant ce mot dans sa signification ordinaire – en ce qu'une conclusion est un acte de la pensée consciente.<sup>1150</sup>

Voici un bel exemple d'analyse conceptuelle venant à l'appui des résultats de la méthode empirique, et Wittgenstein serait sans doute enclin à aller plus loin, en mettant en garde contre la confusion engendrée par l'emploi de cette analogie. Dans les faits, c'est W. James qui la qualifie de « métaphore inutile », et comme le fait remarquer C. Bouriau, « cette déclaration de James nous invite à nous demander ce que la formalisation helmholtzienne apporte de décisif par rapport à l'explication schopenhauerienne des illusions sensorielles comme inférences causales erronées. »<sup>1151</sup> On peut quand même s'interroger sur ce qui manquerait à la théorie de Schopenhauer, et qui aurait pu – inconsciemment peut-être ! – inciter Helmholtz à introduire cette analogie. Il faudrait pour cela se pencher attentivement sur le traité de Schopenhauer *Sur la vue et les couleurs*, et s'enquérir d'une certaine tournure que prend son analyse dans la deuxième partie. Sans entrer ici dans les détails, on peut relever simplement que la théorie schopenhauerienne des couleurs ne s'enquiert pas seulement de leur nature, mais aussi des rapports nécessaires qui doivent s'établir entre elles. Bien que sa théorie soit d'abord physiologique, dans son argumentation pour écarter la théorie newtonienne il pose les bases d'un système d'orientation dans la gamme des couleurs faisant appel à des règles logiques. Il n'hésite pas à dénoncer violemment les erreurs de ses adversaires qui semblent aveugles à cet ordonnancement de la gamme chromatique :

Dans le troisième volume de son *Cosmos*, Humboldt parle de la couleur, en newtonien orthodoxe et imperturbable [...] Il montre sa qualification à parler de couleurs p.295, où il parle d'un vert rougeâtre ! Il fait très bien de se faire édifier un monument au mort de son vivant : car l'idée n'en viendra à personne après sa mort.<sup>1152</sup>

L'erreur de Humboldt n'est pas ici la conséquence d'un défaut dans sa perception visuelle, elle est d'abord le signe de son incapacité à maîtriser un jeu de langage.

---

<sup>1149</sup> C. BOURIAU, A. METRAUX, *op. cit.*, p.7 .

<sup>1150</sup> HELMHOLTZ 1866, t. II, 564 ; cité par C. BOURIAU, A. METRAUX, *op. cit.*, p.7 .

<sup>1151</sup> C. BOURIAU, « Schopenhauer : les inférences inconscientes », in BANVOY Jean-Charles, BOURIAU Christophe et ANDRIEU Bernard, (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient*, p.102.

<sup>1152</sup> A.S. *VC*, p.78 en note ; en évoquant cette même absurdité d'un vert tirant sur le rouge, le ton de Wittgenstein est bien différent : « Ne pourrait-il y avoir des gens pour qui existerait un jaune tirant sur le bleu, un vert tirant sur le rouge ? Des gens par conséquent dont les concepts de couleur s'écarteraient des nôtres – puisqu'aussi bien les concepts de couleur des daltoniens s'écarterent déjà de ceux des gens normaux, et qu'il n'est pas nécessaire que tout écart par rapport à la norme constitue une cécité, un défaut. » ; cf. LW, *RC*, p.9.



L'inconvénient est encore ici dans la conception schopenhauerienne toujours trop rigide du langage. S'il relève justement que la façon de parler de Humboldt n'a pas de sens, qu'elle est incompréhensible, il ne va pas jusqu'à situer dans le langage lui-même ce qui est possible ou non en matière de couleurs. Pour lui, « l'impossibilité de concevoir certains mélanges de couleurs est en outre – comme elle l'était pour Runge, et comme elle le sera plus tard pour Wittgenstein – une impossibilité logique. »<sup>1153</sup> Mais Schopenhauer établit encore une corrélation univoque entre la grammaire des concepts et l'intuition empirique portée par la physiologie, univocité qui pour le philosophe autrichien ruine précisément l'usage des métaphores.<sup>1154</sup> Dans son commentaire de l'octaèdre d'Ostwald, Wittgenstein insiste sur le fait que les relations grammaticales ainsi mises au jour ne sont pas des relations psychologiques ou physiologiques et il maintient en même temps la relation d'équivalence entre ce modèle et ce qu'il exprime, équivalence qui n'est pas de l'ordre de la correspondance point par point :

Sans doute peut-on aussi ordonner toutes les couleurs selon une ligne droite qui aurait pour limites disons le blanc et le noir – comme on l'a déjà fait –, mais il faut alors que des règles excluent certaines transitions d'une couleur à l'autre et il faut enfin que l'image qu'elles donnent d'elles sur la ligne reçoive le même type de liaisons topologiques que sur l'octaèdre. Cela est tout à fait analogue au rapport entre un langage normal et un mode d'expression « logiquement élucidé ». Tous deux sont complètement équivalents, mais l'un d'entre eux exprime les règles de la grammaire à travers sa seule manifestation.<sup>1155</sup>

Pressentant l'intérêt d'une analyse conceptuelle du spectre des couleurs, Schopenhauer n'est pas encore en mesure de la donner en raison d'une approche du langage insuffisante, pas assez naturalisée, qu'il oppose à l'intuition et qui ne lui permet pas de rendre compte du vivant. Mais on peut comprendre, par le biais de ce détour du côté des couleurs, comment cette anticipation logique et rationnelle sous-jacente à sa théorie de la perception visuelle a pu inciter certains de ses lecteurs à user de comparaisons avec le raisonnement conscient. En parallèle, on pourrait s'interroger sur le processus wittgensteinien de la naissance des jeux de langages, présenté au chapitre précédent. Doit-on considérer qu'une réaction primitive, prélinguistique, signifierait l'absence de procédure inférentielle sous-jacente ?

En général, je ne présume pas la peur en lui, je la vois.<sup>1156</sup>

---

<sup>1153</sup> M. ELIE, *Lumière, couleurs et nature*, p.185.

<sup>1154</sup> L.W. *RmP*, p.264 : le repérage sur l'octaèdre des couleurs à l'aide des angles de 45 degré n'est pas une technique qui peut nous permettre de déterminer de nouveaux rapports de couleurs en opérant des bissections supplémentaires ou de trouver de nouvelles compositions incluant de tels angles; ce qui peut être lu sur l'octaèdre correspond à ce qui est déjà donné dans la grammaire et ne sert qu'à rendre ses règles visibles.

<sup>1155</sup> L.W., *RmP*, p.264-265.

<sup>1156</sup> L.W., *RPP II*, § 170.

Wittgenstein n'interdit pas de chercher à savoir si la certitude et l'incertitude quant à l'attribution de concepts mentaux relèvent ou non d'inférences inconscientes, mais cette question n'est plus du ressort de l'analyse conceptuelle. Cette dernière nous apprend en revanche que ce sont nos usages qui donnent aux concepts psychologiques l'incertitude quant à leur application, et non le type de substance qu'est l'esprit. Le rôle de l'intuition est lié à ce que Wittgenstein entend par la perception de ce qui se « montre », séparé de ce qui se laisse énoncer par la frontière du pensable. Dans le *Tractatus*, l'intuition est absolue ou transcendante, ouvrant l'accès à l'expérience logique, esthétique et mystique. Dans le cas du jugement logique qui concerne les faits et s'exprime au moyen du langage, le « correct » ou « l'incorrect » se montrent dans l'acte de vérification par l'expérience empirique, ou en établissant s'il s'agit d'une tautologie ou d'une contradiction ; dans le cas des jugements de valeur qui ne peuvent *a priori* s'exprimer au moyen du langage, le « correct » ou « l'incorrect » se montrent directement dans l'acte lui-même. Dans sa seconde philosophie, l'intuition concernant la signification de tout énoncé est relative au jeu de langage dont fait partie l'énoncé, lequel jeu de langage est quant à lui déterminé par des règles implicites connues *intuitivement en acte* et qui ne sont jamais absolues, mais plus ou moins en transformation. Il nous engage au bout du compte dans une approche de la perception et de la connaissance, liée à la maîtrise confiante des règles.

On peut revenir maintenant à l'investigation de l'usage schopenhauerien du terme « ruminant », en évoquant un deuxième type d'inférences inconscientes mentionnées par le philosophe allemand en plusieurs endroits, et qu'il faut distinguer du premier travail immédiat et intuitif de l'entendement, car il s'agit cette fois de processus rationnels. Outre la catégorie que l'on évoquait tout à l'heure, de ces processus cachés venant modifier à notre insu notre humeur ou les motifs de nos actions, on trouve aussi la mention d'inférences rationnelles extrêmement rapides, d'un enchaînement des concepts trop vif et spontané pour avoir le temps d'y placer des signes ou des mots. Schopenhauer précise cependant que ce n'est là que le fruit d'une longue pratique qui n'aurait pas été possible sans le langage.<sup>1157</sup> On est donc confronté ici à un processus qui suppose une grande maîtrise du langage et des facultés intellectuelles, et non à ses premiers balbutiements. Dans tous les cas, le terme de la ruminant est une décision consciente. C. Bouriau suggère de compléter les zones d'obscurité de la pensée de Schopenhauer en analysant plus en profondeur sa conception de la délibération, qui semblerait pouvoir se produire paradoxalement de façon inconsciente :

---

<sup>1157</sup> A.S. *MVR*, suppl. livre I, p.742, cité par C. BOURIAU, in « Schopenhauer : les inférences inconscientes », p.103.

Dans le secret de notre être, le vouloir pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes de ses conséquences.<sup>1158</sup>

En effet, si délibérer consiste à faire défiler devant le tribunal de la volonté<sup>1159</sup> les motifs d'action qui s'offrent à nous, comment cela peut-il s'effectuer à notre insu dans le secret de notre être ? Pourrions-nous ne pas assister consciemment à cette opération ? Il semble bien que la clef soit dans notre résistance à nous affranchir d'une conception de la volonté irrésistiblement liée au libre-arbitre comme à son instrument, et qui se porterait indifféremment vers tel ou tel motif en fonction de nos goûts et de nos aspirations. Pour entendre le propos de Schopenhauer, il faut revenir à la conception de la liberté qu'il implique, et qui sonne le glas d'une certaine liberté d'indifférence. Mais auparavant, on peut davantage éclairer ce problème de l'existence d'une influence inconsciente de la volonté dans les opérations cognitives de type intuitif, en le rapprochant du « voir-comme » wittgensteinien.

Ce que nous essayons d'étudier avec la question de la pensée créative consiste, en termes schopenhaueriens, à démêler le jeu de la volonté avec certaines représentations que lui présente l'intellect. Il y a donc à la fois une part liée à la perception immédiate, et en même temps un travail interprétatif et délibératif qui s'effectue parfois si rapidement qu'il ne se produit aucune impression de délai supplémentaire par rapport à la perception initiale. Or, nous avons vu que Wittgenstein ne traitait pas le voir-comme tel un cas simple de perception visuelle.<sup>1160</sup> Dans la perception des aspects que nous avons rencontrée à l'occasion de l'étude de certains symptômes de l'expérience solipsiste, on a relevé des traits caractéristiques mettant tous en jeu la nécessité d'une interprétation préalable qui s'exprimait à travers les modifications de la *Stimmung* et donc de la forme de représentation. Comme le fait remarquer J. C. Gonzalez, « une telle interprétation ne serait donc pas de l'ordre d'une inférence opérant sur des données primitives et insignifiantes par elles-mêmes (comme Helmholtz le soutenait), mais serait plutôt constitutive du contenu d'expérience. »<sup>1161</sup> On se trouve donc ici non pas au point zéro de la représentation, comme avec l'acte intuitif de l'entendement, mais bien au cœur de la vie consciente et du monde objectif qui lui est corrélé, lequel est en permanence

---

<sup>1158</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.823.

<sup>1159</sup> A.S., *LA*, p.69 : « L'homme peut d'ailleurs, au moyen de sa faculté de pensée, évoquer devant son esprit dans l'ordre qui lui plaît, en les intervertissant ou en les ramenant à plusieurs reprises, les motifs dont ils sent l'influence peser sur lui, afin de les placer successivement devant le tribunal de sa volonté ; c'est en cette opération que consiste la *délibération*. »

<sup>1160</sup> Cf. Ch. IV, p.327.

<sup>1161</sup> J.C. GONZALEZ, « Une perspective wittgensteinienne sur le problème de la conscience dans les sciences cognitives », *Intellectica*, 2001/1, 32, p.117.

reconfiguré par la volonté, étant entendu que cela même advient ordinairement à l'insu du sujet.

C'est là précisément que l'idée d'une classification entre les différentes expériences d'incubation-illumination ou de modification brutale des aspects peut présenter un intérêt. Wittgenstein semble ainsi repérer d'une part des phénomènes déterminés plutôt par la physiologie du système visuel, comme dans le cas de la 'double croix' ou du cube de Necker, et d'autres qui le seraient davantage par l'activité interprétative du percevant, comme la célèbre figure du canard-lapin.<sup>1162</sup> Enfin certaines expériences se détachent encore plus de la contrainte physiologique lorsqu'il s'agit de significations plurivoques, l'imagination et le contexte s'ajoutant à la connaissance préalable nécessaire à l'individuation du contenu d'expérience.<sup>1163</sup> La fonction délibérative est de plus en plus sollicitée, ce qui implique d'être en mesure d'accepter davantage d'interprétations concurrentes, de s'ouvrir à la possibilité d'associations ou de séries de plus en plus complexes. Mais en se détachant du terrain physiologique, l'expérience gagne en intensité de conscience et perd en pertinence concrète. On peut rappeler à nouveau la situation de la vie ordinaire banale, dans laquelle le sujet qui doit saisir sa fourchette ne saurait « calculer » ainsi l'aspect de l'objet qu'il doit tenir pour certain sous peine de ne plus pouvoir manger. Ce surgissement des aspects multiples et les transformations qui font la richesse des contenus oniriques sont plutôt astreignants dans la vie courante. Mais précisément, l'activité du penseur créatif relève-t-elle encore de la normale ? Alors que le travail d'interprétation dans la perception visuelle ordinaire s'effectue de façon immédiate et donc inconsciente, à l'autre bout de l'échelle de la pensée, certaines expériences exceptionnelles, comme les performances des grands calculateurs ou des joueurs d'échecs<sup>1164</sup> qui effectuent des séries très rapides d'opérations inconsciemment exige néanmoins une grande maîtrise consciente du langage et du calcul.

Sans doute, il arrive quelquefois que les concepts occupent la conscience indépendamment de leurs signes, car parfois nous parcourons si vite la chaîne de nos idées, que nous n'aurions pas le temps d'y placer des mots. Mais ce sont là des exceptions, qui supposent un long exercice de l'intelligence, lequel n'était possible que par le langage.<sup>1165</sup>

De même, la sensibilité aux aspects multiples exige la conscience de la pluralité des interprétations possibles. Il semble donc que dans ces cas, l'effort mental inconscient consiste précisément à intensifier le travail d'objectivation de la volonté en multipliant les possibilités

---

<sup>1162</sup> Toutes ces expériences sont discutées dans la deuxième partie des *Recherches philosophiques* ; cf. L.W., *RP, II, xi*.

<sup>1163</sup> J.C. GONZALEZ, *op. cit.*, p.118.

<sup>1164</sup> C. BOURIAU, « Schopenhauer : les inférences inconscientes », p.104.

<sup>1165</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.742.

représentationnelles à l'aide de la conscience. Ce jeu de la volonté peut finalement se retourner contre elle-même, si la conscience intellectuelle est sollicitée au point de tenter d'être présente au processus créatif lui-même. Dans une certaine mesure, on serait enclin à affirmer que le caractère inconscient d'une grande partie de l'activité intellectuelle est le garant de l'équilibre mental du sujet et de son engagement dans le monde, et que l'enjeu de la pensée créative fructueuse consisterait à demeurer en deçà du point où ce qui s'effectue dans le secret de notre être surgirait de façon prématurée à la conscience.

### **C) Le philosophe est-il maître de la volonté ?**

Comment le problème philosophique des processus et états psychiques et du behaviourisme peut-il bien surgir ? – Le premier pas dans cette direction passe complètement inaperçu. Nous parlons de processus et d'états, en laissant leur nature indécidée ! Peut-être un jour connaissons-nous plus de choses à leur sujet – pensons-nous. Mais nous avons ainsi arrêté une manière déterminée de les considérer. Car nous avons un concept déterminé de ce que veut dire : apprendre à mieux connaître un certain processus. (Le pas décisif dans le tour de passe-passe est franchi, et c'est justement lui qui nous semble innocent.) – Et la comparaison qui aurait dû nous rendre nos pensées compréhensibles s'effondre alors. Aussi nous faut-il nier l'existence d'un processus encore incompris qui se déroulerait dans un médium encore inexploré. Mais nous semblons ainsi avoir nié l'existence des processus psychiques. Pourtant nous ne voulons évidemment pas la nier !<sup>1166</sup>

Quel est ton but en philosophie ? – Montrer à la mouche comment sortir du piège à mouches.<sup>1167</sup>

Cette réflexion bien connue de Wittgenstein vient à point désormais pour nous mettre en garde contre les pièges que nous serions peut-être en train de poser sur notre propre chemin. Après avoir soumis l'inconscient freudien au filtre de l'analyse conceptuelle, il semblait déjà que certaines incompréhensions concernant la grammaire de la volonté schopenhauerienne avaient été dissipées. De même, la tentation d'une répartition figée entre l'intuition esthétique et philosophique d'une part, et la créativité scientifique d'autre part paraît avoir été écartée. Cependant, tout en cherchant à approcher au plus près la conception schopenhauerienne de la volonté comme force vitale prenant conscience d'elle-même, on a été conduit à introduire – comme Schopenhauer lui-même – d'une façon qui semblait naturelle le terme de processus. Des processus inconscients, globalement ou partiellement, dont on discute la nature, mais qui entraînent avec eux, par l'usage même de ce mot de façon sous-jacente, certaines manières de voir, et surtout certaines questions qui deviennent inévitables : notamment celle de leur point de départ, de l'élément déclencheur, et celle de la

---

<sup>1166</sup> L.W., *RP*, §308.

<sup>1167</sup> L.W., *RP*, §309

loi qui réglerait l'enchaînement de leurs différentes étapes. Wittgenstein insiste, et on fera de même, sur le fait qu'il ne s'agit pas maintenant de nier l'existence de ces processus psychiques. Mais la mise en lumière du pas décisif qui a été franchi dans le tour de passe-passe évoqué peut éviter le piège de façons de voir trop unilatérales. La description wittgensteinienne de la grammaire des processus volontaires pourra ainsi achever de nuancer l'opposition qui a dominé notre travail jusqu'à présent, entre le mouvement de retrait du monde dans une attitude contemplative et le retour pragmatique à la vie ordinaire. Elle nous conduira également à réintroduire le sujet de la volonté et à préciser la marge de liberté dont il dispose au cœur de la philosophie des formes de vie.

### 1) L'expérience de l'influence et la grammaire des processus volontaires

La période de l'entre-deux-guerres, particulièrement féconde pour la mise en place de la philosophie thérapeutique de Wittgenstein, coïncide avec la naissance d'un débat très important en psychiatrie, largement influencé par l'apport de la théorie psychanalytique de l'inconscient. E. Bleuler est l'un des premiers cliniciens à en reconnaître l'intérêt, et bien que souvent en désaccord avec Freud, il tente d'allier à une méthode traditionnelle fondée sur l'observation clinique des malades la perception claire du rôle joué par l'inconscient dans le développement des psychoses. Ce dernier lui semble en particulier très précieux pour démêler le problème délicat de la distinction entre les symptômes fondamentaux et les symptômes accessoires de la maladie, dans la mesure où pour Bleuler, les uns et les autres sont pris dans une relation dynamique. Si l'on admet que la schizophrénie repose sur un *processus* de dislocation qui en est la condition nécessaire (*Spaltung* ou *splitting*), la difficulté consiste alors à distinguer le symptôme primaire, cliniquement indétectable, du processus qui le produit. Or, dans un premier temps, le terme de *Spaltung* désigne les deux. Bleuler est donc amené à postuler l'existence d'un processus antérieur à la *Spaltung*, la *Zerspaltung*, susceptible d'une interprétation psychanalytique. Mais il reconnaît lui-même que cette distinction ne fait qu'ajouter une inconnue au problème. L'important néanmoins pour lui est d'affirmer l'existence d'un processus, car l'on ne passe pas du normal au pathologique d'un seul coup. Parallèlement, il interprète les symptômes secondaires de la maladie comme des mécanismes de défense du moi face à ce même processus.<sup>1168</sup> Une échelle de variations apparaît, avec aux deux extrémités la prédominance quasi exclusive de symptômes primaires

---

<sup>1168</sup> Nous reprenons dans les lignes qui précèdent l'essentiel des p.346-347 de la *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, sous la dir. De J. POSTEL et C. QUETEL, Paris, Dunod, 2012.

ou secondaires, avec du côté de ces derniers les névroses, les sujets apparemment normaux, et entre les deux toutes les formes possibles et imaginables de psychoses. C'est Eugène Minkowski, assistant de Bleuler, qui exprime le sens profond de ce travail effectué par son maître, lequel en insistant sur la notion de processus a révélé la tendance à l'hégémonie qui était déjà comprise dans le concept même de schizophrénie. Il affirme ainsi en 1921 : « La schizophrénie n'est pas *une* maladie, mais *la* maladie mentale.<sup>1169</sup> »

Le sentiment d'isolement, l'impression d'être à l'extérieur de la vie, souvent évoqué dans les constructions délirantes, est l'un des symptômes que nous avons rencontré au chapitre III. Il a été compris comme un aspect de l'autisme schizophrénique par Bleuler, qui évoque la « prédominance de la vie intérieure » chez les individus schizophrènes. Mais tandis que Bleuler, « embourbé dans une causalité biopsychique »<sup>1170</sup> met en avant des processus cérébraux directement responsables des symptômes primaires, Eugène Minkowski, sous l'influence de Bergson, libère la définition de Bleuler de l'emprise de son propre néologisme en décrivant cette expérience comme une perte de « contact vital avec la réalité ». Le passage de Bleuler à Minkowski est particulièrement éclairant pour nous aider à comprendre la lecture wittgensteinienne des processus inconscients. Minkowski a introduit dès sa première étude sur le sujet l'expression de « déficit pragmatique »<sup>1171</sup> pour caractériser le repli autiste des schizophrènes. Avec le temps, il revient sur sa position pour la nuancer :

Elle mène facilement à l'idée que les schizophrènes fuient volontairement le monde, conception bien plus littéraire que clinique, puisque en réalité nous avons affaire à des malades, et des malades qui sont malades parce qu'ils ne peuvent faire autrement. [...] En réalité les schizophrènes sont loin d'être tous des êtres passifs repliés sur eux-mêmes, plongés dans leur rêverie à l'état de veille. Ils agissent aussi et cette activité porte une empreinte profondément morbide, sans qu'il soit possible ni même nécessaire d'y voir toujours l'expression de complexes cachés.<sup>1172</sup>

Dans les exemples cités par Minkowski, ce n'est pas l'état passif qui est symptomatique, mais l'acte lui-même qui *se montre* dans sa réalisation et malgré l'énergie dépensée, on ne peut plus autiste. Minkowski met en cause dans l'interprétation précédente et unilatérale de l'autisme l'emprise exercée par une conception trop physiologique de la personnalité humaine, qui place en quelque sorte la ligne de démarcation entre le moi et la réalité ambiante extérieure à la surface des corps.<sup>1173</sup> L'autisme ne saurait ainsi se produire

---

<sup>1169</sup> *Ibid.*, p.347

<sup>1170</sup> J. POSTEL, *Dictionnaire de la psychiatrie*, Larousse, 2011, entrée « Eugène Minkowski », p.276.

<sup>1171</sup> E. MINKOWSKI, *La schizophrénie*, p.124.

<sup>1172</sup> *Ibid.*, p.173 ;

<sup>1173</sup> E. Minkowski, *op. cit.*, pp.177-179; Minkowski illustre son propos de la manière suivante: « Pendant que je suis en train d'enfoncer un clou avec un marteau, je fais un avec ces objets. Le monde ambiant ne commence que plus loin. Si j'enfonce ce clou rien que pour le plaisir de l'enfoncer et non pas pour y suspendre un tableau que je

que sur cette ligne, l'individu se repliant à l'intérieur de son corps en mettant dans la mesure du possible ses sens à l'abri des excitations venant du dehors. Mais dans la notion de contact vital avec la réalité, l'adjectif « vital » ne qualifie pas seulement la vie physiologique, et c'est le déploiement de la vie en actes qui est visé :

L'homme en action tend vers un but qui par la nature des choses se trouve toujours en dehors de lui, puisque par l'œuvre produite l'homme dépasse toujours son moi. Il découpe de cette façon, si on peut s'exprimer ainsi, une tranche du monde ambiant et l'associe intimement à sa personne. Tant qu'il fixe ce but, il fait un avec lui, ainsi qu'avec toutes les forces extérieures qu'il met en œuvre pour l'atteindre. Ici la ligne de démarcation entre le « moi » et le « non-moi » n'est plus du tout la surface du corps, elle passe en dehors de cette surface. (Qu'on veuille bien me passer ce langage spatial qui ne peut rendre que fort imparfaitement les relations qui entrent en jeu ici.) Cette ligne peut cependant devenir, elle aussi, rigide, opaque et impénétrable et elle peut se transformer en véritable cuirasse. C'est ici alors que se produit la perte du contact vital avec la réalité. [...] « Réalité » est loin d'être toujours synonyme de « monde extérieur » et il paraît erroné, en conséquence, de vouloir assimiler à tout prix la perte de contact avec la réalité à l'intériorisation.<sup>1174</sup>

On peut maintenant proposer d'interpréter en termes wittgensteiniens, cette perte de contact vital avec la réalité comme une sortie hors de la forme de vie habituelle, sous le coup d'un désaccord, d'une rupture avec les règles des jeux de langages ordinaires, et d'une incapacité consécutive à trouver du sens aux moindres gestes de la vie quotidienne et à tout ce qui constitue précisément la réalité ambiante dans laquelle le corps est plongé. En gardant l'analyse des expériences d'autisme schizophrénique de Minkowski à l'arrière-plan, on lira la remarque suivante de Wittgenstein :

« Seule l'image chargée d'intention atteint la réalité à la façon d'une règle de mesure. Considérée du dehors, elle se tient là, morte et isolée. » - Comme si nous avions d'abord contemplé l'image au point d'avoir vécu en elle et d'avoir été environnés par ses objets réels, comme si nous avions ensuite fait machine arrière, et que nous nous trouvions maintenant en dehors d'elle, voyions son cadre et réalisons qu'elle était une surface peinte. De même, quand nous avons une intention, nous sommes entourés par les images de l'intention et vivons en elles. Mais lorsque nous nous dégageons de cette intention, il ne reste plus que des taches sur un écran qui, pour nous, sont dépourvues de vie et d'intérêt. Quand nous avons une intention, nous vivons dans l'espace de l'intention, parmi les images (ombres) de l'intention, comme s'il s'agissait de choses réelles. Imaginons que nous sommes assis dans l'obscurité, dans une salle de cinéma et que nous vivons dans le film. Puis la lumière s'allume, mais le film continue à être projeté sur l'écran. Nous nous trouvons soudain en dehors du film, et nous le voyons comme un jeu d'ombres et de lumières sur l'écran.<sup>1175</sup>

---

pourrai regarder ensuite, si je continue ma besogne malgré la nouvelle qu'on m'apporte que le tableau que je voulais suspendre vient d'être cassé ou que mon clou est en train d'endommager sérieusement le mur, si je le fais uniquement maintenant pour exécuter à tout prix la décision prise, si enfin je n'interromps pas ma besogne, en entendant mon fils, dans la chambre voisine, crier et m'appeler à son secours, dans tous ces cas j'aurai mérité pour le moins le nom de schizoïde. »

<sup>1174</sup> E. MINKOWSKI, *op. cit.*, p.178-179.

<sup>1175</sup> L.W., *F*, §233.



On se concentre ici sur l'alternance des deux points de vue, correspondant au fait d'être alternativement en dehors ou au-dedans de l'image. Le jeu d'antithèses qui décrivent cette alternance oppose la réalité à sa représentation peinte ou projetée, la vie à l'absence de vie. Le terme clef du passage est l'intention. Quand nous en avons en une, nous sommes immergés dans la vie, dans la réalité. En l'absence d'intention, le réel est comme vidé de sa substance vitale. L'attention est attirée sur le mouvement, le déplacement de l'intérieur de la réalité vivante à l'extérieur, et si l'on imagine le déplacement en sens inverse, on est amené à envisager l'acte d'intentionnalité comme le véhicule nécessaire pour traverser le fossé imaginé entre le sujet et le monde, de l'extérieur vers l'intérieur. Le mouvement d'engagement dans la réalité qui est décrit par l'interlocuteur fictif de Wittgenstein a en outre une certaine connotation d'inéluctabilité, comme si l'image chargée d'intention ne pouvait faire autrement qu'atteindre la réalité :

Quand je veux décrire le processus de l'intention, j'ai surtout l'impression que l'intention ne peut effectuer ce qu'elle est censée effectuer que si elle contient une image extrêmement fidèle de ce dont elle est l'intention. [...] On dit alors : « Naturellement, ce n'est pas l'image qui est l'intention, c'est nous qui devons recourir à elle pour former une intention. » Mais si cette intention, ce vouloir-dire, est lui-même quelque chose qui se produit au moyen d'une image, je ne vois pas pourquoi il devrait être lié à un être humain. Après tout, on peut étudier le processus de la digestion en tant que processus chimique, sans tenir compte du fait qu'il se déroule chez un être vivant. Nous voudrions dire : « Le vouloir-dire est tout de même essentiellement un processus psychique, un processus de la vie consciente, et non de la matière morte. » Mais qu'est-ce qui lui donnera le caractère spécifique de quelque chose qui va de l'avant – tant que nous la pensons comme un processus ? Et il nous semble alors que l'intention ne peut pas être un processus, de quelque sorte que ce soit. – Ce qui nous laisse ici insatisfait est la grammaire du processus, et non le caractère spécifique d'un certain processus. – On pourrait dire : tout processus pris en ce sens, nous le nommerons « mort ».<sup>1176</sup>

Wittgenstein relève maintenant la pointe des propos précédents de son interlocuteur, comme une tentative d'assimiler l'acte d'intentionnalité à un processus qui conduirait infailliblement à donner vie au monde, à la réalité qui nous enveloppe. Cette tentative peut être rapprochée des efforts intenses que peut déployer paradoxalement le schizophrène pour retrouver le contact perdu avec la réalité vivante. En même temps, Wittgenstein fait ici un parallèle avec l'étude scientifique du processus chimique de la digestion qui peut parvenir à ses fins sans tenir compte du fait qu'il se déroule chez un être vivant. Pour mieux saisir la pertinence de ces rapprochements, il faut garder à l'esprit le contexte d'insécurité ontologique globale dominant les expériences schizophréniques, tel qu'on l'a rapporté au chapitre III, et auxquelles il donne une expression particulière. C'est la propre existence du sujet qui est remise en question. À la

---

<sup>1176</sup> L.W., *F*, §236.

fin de la première citation des *Fiches*, quand la lumière s'allume dans la salle, on se sent exclu du monde vivant au sein duquel on était absorbé. De même dans la digestion, ce qui était un processus vital devient un enchaînement de réactions chimiques, et se rend visible à l'extérieur au lieu d'être pour nous un phénomène de la vie. On a déjà vu que les *Recherches Philosophiques* de Wittgenstein tendaient à mettre en lumière cette expérience de basculement de perspective, en explorant l'importance que prenaient parfois de façon surprenante les conditions de passage à l'existence habituellement tenues pour acquises dans la vie ordinaire. Or, en suivant ses interlocuteurs fictifs dans leurs déplacements de points de vue, il met en scène des modifications qui sont d'un enjeu vital pour le malade, car concernant la possibilité ou non de capturer de l'extérieur ce qui est habituellement seulement vécu et non observé, à savoir l'acte créateur par excellence ou l'engagement du sujet dans la vie.

L'un des symptômes courants de la schizophrénie, et qui se manifeste notamment dans les formes autistes de l'activité évoquée par Minkowski, est l'expérience de mécanisation, au cours de laquelle on éprouve le sentiment d'être guidé ou piloté par une machine invisible.<sup>1177</sup> Wittgenstein en donne les principales caractéristiques dans une analyse étonnante :

La machine comme symbole de son mode d'action : La machine – pourrais-je dire au premier abord – semble déjà contenir en elle son mode d'action. Qu'est-ce que cela signifie ? – Que, si nous connaissons la machine, tout le reste (c'est-à-dire tous ses mouvements) semble déjà complètement déterminé.<sup>1178</sup>

Il suggère aussitôt la question qui surgit consécutivement à la découverte de la machine, celle de savoir si l'on saura la contrôler. Quelle serait le but de la maîtrise de son mécanisme ? En suivant Wittgenstein, il semble que l'on tende ainsi vers un mouvement inéluctable, vers une situation où l'on ne pourrait rien faire d'autre que d'exécuter les différents mouvements de la machine :

Nous nous exprimons comme si ces parties ne pouvaient se mouvoir qu'ainsi, comme si elles ne pouvaient rien faire d'autre.<sup>1179</sup>

L. Sass a décrit la façon dont certains schizophrènes perdaient la faculté d'initier leurs propres actions.<sup>1180</sup> On peut se demander comment l'on réagirait dans cette situation. Est-ce que l'idée

---

<sup>1177</sup> La première mention d'un tel cas est donnée par Victor Tausk en 1919, qui analyse une jeune femme de 31 ans, Natalija, ancienne étudiante en philosophie. Celle-ci déclare être depuis 6 ans sous l'influence d'une machine électrique fabriquée à Berlin, en forme de corps humain, plus précisément le propre corps de la patiente, et dont elle ne peut voir la tête. Le fait majeur étant que tout ce qui se produit dans la machine se produit également dans la partie correspondante de son corps. Cf. l'analyse de L. A. SASS, in *Madness and modernism*, p.217s.

<sup>1178</sup> L.W., *RP*, § 193.

<sup>1179</sup> L.W., *RP*, §193.

d'être guidé par une mécanique transparente enchaînant infailliblement ses mouvements n'apparaîtrait pas comme une voie de salut conduisant nécessairement l'action à son résultat ? Cette remarque sur la machine s'insère dans une longue discussion au cours de laquelle Wittgenstein fait jouer les connexions entre les grammaires des expressions « comprendre » et « être capable de », entre celles de « savoir » et « pouvoir » (§150). Il met ainsi en lumière le glissement sémantique qui peut inciter à postuler l'existence de processus dont la connaissance conduirait à la maîtrise, comme dans le cas où l'on écrit des suites de nombres :

Nous disons également : 'Maintenant je peux continuer, je veux dire par là que je connais la formule', comme nous disons : 'Je peux marcher, c'est-à-dire que j'ai déjà suffisamment de force' ; ou : 'Je peux marcher, l'état de ma jambe le permet', lorsque justement nous opposons *cette* condition de la marche à d'autres conditions. Ici, il nous faut cependant éviter de croire qu'il correspondrait à la nature de chaque cas un *ensemble* formé par toutes ces conditions (par exemple, du fait qu'un homme marche), de sorte que si ces conditions étaient toutes satisfaites, l'homme en question ne pourrait, pour ainsi dire, rien faire d'autre que marcher.<sup>1181</sup>

Nous sommes sur un terrain glissant où il n'y a pas de frottement, où les conditions sont donc en un certain sens idéales, mais où pour cette raison même, nous ne pouvons plus marcher. Mais nous voulons marcher, et nous avons besoin de frottement. Revenons donc au sol raboteux !<sup>1182</sup>

On sait que Wittgenstein s'est aventuré lui-même sur ce terrain glissant, lorsqu'il s'est livré tout entier à l'exigence de la pureté de cristal de la logique, aboutissant ainsi à la consigne ultime du *Tractatus* et à l'interruption de son activité philosophique, le conflit entre les résultats de l'analyse du langage et son exigence de pureté devenant intolérable. Cette comparaison avec la tentative de la marche sur un terrain glissant et glacé permet une relecture de sa propre expérience et de la symptomatologie du solipsisme traitée au chapitre III. On a suivi attentivement la quête solipsiste fervente des révélations, des surgissements de significations nouvelles et surprenantes, lesquelles sont toujours interprétées comme providentielles, de la plus haute importance et spécialement destinées au sujet qui en prend connaissance. Ces reconfigurations inédites entre les objets, les symboles ou les événements s'accompagnent de la conviction de leur certitude. On a interprété à l'aide de ces expériences le caractère paradoxal, anormal et non sans danger de la saisie de l'idée schopenhauerienne dans l'objectivité de son essence, par un sujet unique et qui ne peut proposer aucun critère pour évaluer la correction de sa compréhension. Ce sujet nous a semblé présenter un air de famille avec le schizophrène qui s'accroche à sa construction délirante, tandis que croissent en lui l'insécurité, l'incapacité à agir, le vide, et l'angoisse de l'effondrement du monde qui

---

<sup>1180</sup> En particulier dans la section « Self-disorders in schizophrenia, the influencing-machine », de *Madness and modernism*, pp.226-235.

<sup>1181</sup> L.W., *RP*, §183.

<sup>1182</sup> L.W., *RP*, §107.

repose sur sa vision. Confronté sans doute lui-même à cette expérience, Wittgenstein propose désormais comme remède un déplacement de perspective, tout en accompagnant de l'intérieur la situation évoquée. Il nous conduit jusqu'au point de vue opposé, en dégageant à l'horizon le refuge susceptible de se présenter à celui qui tente par des efforts désespérés de se maintenir à l'existence : cette oasis désirée des mouvements prédictibles et nécessaires, mais où l'on ne peut pas trouver prise et qui relève du mirage. Le sujet désire se remettre en marche, et soudainement le sol est lisse, trop lisse pour lui permettre de prendre appui. Au moment où il pense avoir repris en main le contrôle de sa vie par la maîtrise de l'ensemble des processus qui la composent, la vie lui échappe : la pensée s'oppose aux sentiments, l'analyse à l'intuition, le désir des preuves à la certitude immédiate, le fondement au but, l'espace au temps, l'immobilité au mouvement, la représentation à la réalisation. Comment alors faire demi-tour et revenir sur le sol raboteux, est-ce encore possible ?

Wittgenstein envisage successivement de multiples expériences de guidage ou d'influence, qui correspondent à ce point de reflux de l'expérience solipsiste, et souligne leur ressemblance. En quoi consistent-elles exactement ? Il présente au §172 toute une série d'activités ordinaires, comme être guidé par la main les yeux bandés sur un terrain de jeu, ou marcher sur un chemin en se laissant guider par lui, ou encore tracer avec application une droite parallèle à une droite donnée. Est-ce que le sujet guidé ressent une sorte de mécanisme le reliant à son guide ? Le philosophe autrichien demande à son lecteur d'imaginer la situation suivante :

Dessine un guide quelconque sur une feuille de papier. – Et maintenant fais-en une copie sur la même feuille en te laissant guider par lui. – J'aimerais dire : « Ici, je me suis certainement laissé guider. Mais qu'y avait-il de caractéristique dans ce qui s'est passé ? – Si je dis ce qui s'est passé, je ne le trouve plus caractéristique. »

Mais fais attention à ceci : Pendant que je me laisse guider tout est très simple, je ne remarque rien de particulier ; mais si je me demande ensuite ce qui s'est passé, il me semble qu'il s'est produit quelque chose d'indescriptible. Ensuite, aucune description ne me paraît suffire. Je ne peux pour ainsi dire pas croire que j'ai simplement regardé, fait tel visage et tiré ce trait.<sup>1183</sup>

Mais que peut-il y avoir d'autre dans cette expérience ? Wittgenstein relève la forme passive de l'expression « j'ai été guidé », qui appelle l'idée d'une influence mystérieuse et insaisissable. Il souligne aussi l'importance du décalage temporel, du regard porté a posteriori sur ce qui a eu lieu. Le sentiment d'insatisfaction provient de la perception dans la durée de ce qui a été vécu immédiatement, au présent. Grâce à l'étirement du temps, l'idée d'un

---

<sup>1183</sup> L.W., *RP*, §175.

enchaînement des phénomènes fait son apparition. On retrouve ici l'une des thèses centrales de Minkowski, qui souligne l'importance de la spatialisation chez les schizophrènes, liée à une perception particulière du temps vécu. Ils tendent ainsi toujours à gagner du temps, en étirant à l'infini les délais entre le début et le terme de l'action, par une décomposition imaginaire dans l'espace des processus nécessaires à son accomplissement. L'être se réfugie ainsi dans l'immobilité, et le temps fait défaut<sup>1184</sup> :

Lorsque je repense ensuite à cette expérience, j'ai le sentiment que ce qu'il y a d'essentiel est « l'expérience d'une influence », d'une connexion entre les phénomènes – par opposition à une simple simultanéité entre eux. Mais en même temps, il n'y a aucun phénomène vécu que je nommerai « expérience de l'influence » (De là provient l'idée que la volonté n'est pas un phénomène). Je dirai volontiers que j'ai eu l'expérience du 'parce que' ; pourtant il n'y a aucun phénomène que je nommerais « expérience du parce que ».<sup>1185</sup>

Ce quelque chose en plus que l'on recherche doit servir à connecter d'une certaine manière l'acte de tracer la ligne au dessin déjà effectué. En effet, il apparaît désormais évident que dans l'action même, ce n'est pas simplement comme si le traçage de la nouvelle ligne était conjoint et simultané à la perception attentive de la précédente ; il y a bel et bien le ressenti d'une influence de l'original. La conviction s'est faite que c'est bien sous cette influence que la ligne a été tracée. Wittgenstein insiste en même temps sur l'implication du sujet au cours de cette expérience, par son attention, son « application ». Cette description *a posteriori* de la coopération du guide et du sujet guidé est nommée l'expérience du « parce que ».

Il avance des réflexions similaires à propos de l'expérience de la lecture, et de ce que l'on pourrait tenter de décrire comme l'influence des lettres sur celui qui les lit :

Nous imaginons percevoir par un sentiment une sorte de mécanisme reliant l'image d'un mot au son que nous prononçons. Car lorsque je parle de l'expérience d'une influence, d'un lien de causalité, ou d'un guidage, cela est censé vouloir dire que je sentirais en quelque sorte le mouvement du levier qui relie la vue des lettres à la parole.<sup>1186</sup>

On ne peut trouver aucune expérience correspondant à l'expérience de l'influence, mais on insiste sur le fait d'avoir certainement été influencé, ce que Wittgenstein relève de façon allusive au §174 :

Et tu aimerais alors dire : ' C'est justement une expérience interne particulière.' (Et tu n'as naturellement rien de plus par là.) (Tout cela est en rapport avec la question de l'essence de l'intention, de la volonté)

Conformément à sa manière habituelle de travailler, plusieurs courants de pensées s'entrelacent dans cette remarque, et c'est cet entrelacement qui est suggestif, qui donne à voir

---

<sup>1184</sup> E. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige, 1995.

<sup>1185</sup> L.W., *RP*, §176.

<sup>1186</sup> L.W., *RP*, §170.

quelque chose. Ainsi, deux points de vue privilégiés sur les expériences en question sont envisagés dans ce passage et celui qui le suit, mais que nous avons lu précédemment.

Pendant que l'on se laisse guider, tout est très simple, on ne remarque rien de particulier, tandis qu'après coup l'on rejette toute les tentatives de descriptions de ce qui vient de se produire. On pourrait dire que dans la tentative de revenir en pensée sur ce qui s'est produit, on se trouve « en dehors » de ce qui nous intéresse. Tandis que pendant le « guidage », on était absorbé par ce que l'on faisait, concentré dans l'action elle-même, et non en train de réfléchir sur ce qui était en train de se passer en le faisant. En même temps, pendant que l'on est guidé, si cela se déroule bien et de façon naturelle, on ignore la manière dont les choses se passent, et surtout il n'y a pas lieu de faire des affirmations à ce sujet car une telle déclaration interromprait justement le processus. Il en est autrement dans le regard rétrospectif, où l'on tente précisément de capter ce qui a échappé pendant l'action et de réfléchir sur la façon dont les choses se sont produites afin d'en donner une description. Les *Fiches* permettent d'approfondir ce que voulait dire Wittgenstein en rapportant ces expériences à la question de la volonté :

L'écriture est à coup sûr un mouvement volontaire, et pourtant elle est un mouvement automatique. Et naturellement ce qui est en question n'est pas une sensation rattachée à chacun des mouvements faits en écrivant. On sent certes quelque chose, mais il ne serait pas possible de décomposer ce que l'on sent. La main écrit ; elle n'écrit pas parce que l'on veut, mais on veut ce qu'elle écrit.

On ne regarde pas sa main avec étonnement ou intérêt pendant qu'on écrit ; on ne pense pas : « Que va-t-elle écrire maintenant ? » Mais non parce que l'on souhaiterait qu'elle écrive cela. Car le fait qu'elle écrive ce que je souhaite pourrait déjà, à juste titre, produire en moi de l'étonnement.<sup>1187</sup>

On a déjà été confronté par l'entremise de Wittgenstein à des compte-rendus de perceptions psychotiques, comme celle qui consiste en l'occurrence à s'étonner de ce que notre main fasse ce qu'on lui demande. En comparant cet énoncé à la description donnée dans la note précédente, on voit que ce qui est en jeu, c'est une certaine vision de l'acte de volonté et de ses conséquences. Nous sommes au point où nous pourrions comprendre les raisons qui poussent l'interlocuteur de Wittgenstein à dire au §615, *le vouloir ne saurait s'arrêter avant l'action*. Le rapprochement avec l'expérience de la main qui écrit est suggestif. Le seul point de vue qui tendrait à rendre cet arrêt possible, c'est celui de la troisième personne, de l'observateur extérieur à l'expérience. C'est précisément celui que Wittgenstein introduit de façon perturbante plus haut : la main écrit ; elle n'écrit pas parce que l'on veut, mais on veut

---

<sup>1187</sup> L.W. F, §586.

ce qu'elle écrit. Ces derniers mots diffusent un sentiment de malaise, d'une part parce que la main est présentée comme sujet de l'action, et d'autre part en raison du pronom impersonnel. Wittgenstein nous invite à explorer visuellement les alentours grammaticaux de l'action volontaire. C'est tout l'enjeu de la notion de grammaire ; plutôt que de parler comme précédemment, au chapitre III, des conséquences d'une attitude d'hyper-concentration et d'hyper-réflexivité morbide, on scrute désormais le discours de ce point de vue détaché, de même que le contexte de son énonciation, procédé qui n'exclut pas, on le sait, une certaine familiarité avec une telle attitude. Il fait ainsi apparaître sous nos yeux un concept d'activité caché dans nos usages, et qui ne correspond pas à la réalité vivante de nos actes. Ce concept est le même qui est rejeté par Minkowski en raison de son inaptitude à rendre compte du courant de la vie intentionnelle, et qu'il conserve en revanche pour définir l'activité autiste :

Nous ne prendrons certes pas, pour cette étude, comme point de départ la notion de mouvement volontaire. Cette notion, une des bases du chapitre de la physiologie sur la motricité, est au fond un produit d'abstraction, élaboré aux fins de cette science, mais de cette science uniquement. Le mouvement volontaire représente ce qui reste de notre activité, après que nous l'avons amputée de ce qu'il y a de plus essentiel en elle, nous voulons dire de sa progression continue et des buts qu'elle ne se lasse de se fixer successivement, au dehors de nous-mêmes. Jamais, dans la vie, nous n'avons désiré une chose aussi inutile que lever la jambe ou plier le bras.<sup>1188</sup>

L'analyse de Wittgenstein nous a également ramené à la source même de la philosophie selon Schopenhauer, l'étonnement devant ses propres actes :

Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence ; c'est pour tous une chose si naturelle, qu'ils ne la remarquent même pas. [...] Chez l'homme, [l'existence naturelle] s'éveille pour la première fois à la réflexion ; elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est. [...] De cette réflexion et cet étonnement naît le besoin métaphysique qui est propre à l'homme seul.<sup>1189</sup>

Certes, dans l'étonnement schopenhauerien, le monde est mis à distance mais cette dernière n'est pas nécessairement définitive. La contemplation esthétique est un instant provisoire, qui met en mouvement l'intellect et suspend en même temps la souffrance engendrée par la déchirure qui oppose sans cesse le sujet au monde. La pensée ainsi s'élance pour produire le réseau de concepts qui couvrira ce fossé en présentant à la volonté aveugle une image de la réalité qu'elle a fait naître. Mais il existe aussi une tentative d'aller plus loin dans cette quête de la suspension de la volonté, jusqu'à la négation du vouloir-vivre.

Il consiste en ce que, après cette découverte, la volonté cesse, les apparences individuelles cessant, une fois connues pour telles, d'être des motifs, des ressorts capables de la faire vouloir, et laissant la place à la notion complète de l'univers pris dans son essence, et comme miroir de la volonté.<sup>1190</sup>

---

<sup>1188</sup> E. MINKOWSKI, *La schizophrénie*, p.180-181.

<sup>1189</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre I, p.851-852.

<sup>1190</sup> A.S., *MVR*, livre IV, p.362.

Dans les passages précités de Wittgenstein, on a vu qu'un déplacement de perspective était en jeu dans les récits de l'expérience du parce-que. C'est ce même déplacement de perspective qui est à la fois recherché et craint dans l'expérience schizophrénique. La perspective distanciée est certes recherchée pour elle-même, comme un lieu de retrait à l'écart du monde et de la vie, et dans ce sens on peut l'interpréter comme une tentative d'abolition du vouloir-vivre. Mais elle est également redoutée, car elle signifie de ce fait l'extinction du sujet individuel, et elle entraîne donc corrélativement une intense activité d'un type particulier, qui consiste à chercher à scruter dans les moindres détails les processus par lesquels la volonté s'objective dans les phénomènes, et en premier lieu dans le corps même du sujet concerné. Dans ce rapport étrange au monde, tout n'est pas que contemplation réflexive et passivité, ou plus exactement, le sujet sur le point de disparaître est en même temps désespérément en quête du sens de l'action qu'il perd. « Elle [La schizophrénie] suscite chez ceux qui la vivent une sorte de regard particulier, un regard étonné, une forme de détachement, qui conduisent tantôt à l'isolement, tantôt au délire, mais qui imposent toujours à la personne un effort considérable pour reprendre à son propre compte ce qu'elle rencontre dans le monde. »<sup>1191</sup>

L'analyse grammaticale de Wittgenstein descend ici au cœur de l'angoisse ontologique schopenhauerienne, et de sa conception terrible de la vie comme une maladie, comme la maladie par excellence. Or la vie, c'est l'élan de la volonté pour s'objectiver dans les phénomènes, et en l'homme, ce courant vital passe par ses actes et l'entraîne à son insu. De façon assez similaire, pour le schizophrène, l'action ordinaire est perçue comme une menace dans son immédiateté. En adoptant le point de vue à la troisième personne, le sujet tente paradoxalement de conjurer ce qu'il appréhende comme une possible dissolution de lui-même dans le cours de l'action. Or, en procédant ainsi, il crée ce qu'il redoute, car il n'existe lui-même qu'en tant que sujet voulant et l'immédiateté de l'intuition empirique qui fait surgir la représentation ne se laisse pas décomposer en processus. La volonté n'est pas un phénomène.

## 2) La thérapie philosophique, ou la mise en scène de la liberté du sujet de la volonté

Mais comment faire pour sortir de ce piège ? Cette dernière question s'adresse à Wittgenstein et à sa thérapie grammaticale. En quoi consiste véritablement sa force, comment peut-elle exercer une influence effective sur l'attitude morbide du sujet ? Si l'on revient sur

---

<sup>1191</sup> B. GRANGER, J. NAUDIN, *La schizophrénie*, p.11.



l'itinéraire personnel de Wittgenstein, il nous a semblé que sa propre évolution était déterminée par une expérience, que l'on a caractérisée comme une approche aux limites de la représentation, et qui coïncidait avec le constat d'une impuissance totale du sujet de la volonté à agir dans le monde. Relisons le *Tractatus* :

*Tr.* 5.1362 - Le libre arbitre consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une nécessité interne, comme celle de la déduction logique. — L'interdépendance du connaître et de ce qui est connu est celle de la nécessité logique.

On relève déjà l'allusion à la causalité qui n'est pas une nécessité interne, signifiant que le sujet ne saurait prétendre à devenir l'agent causal de ses actes dans le domaine physique. A cette époque, pour Wittgenstein, il n'est de nécessité que logique mais on doit reconnaître que dans un tel univers logique les événements se succèdent selon un déterminisme absolu. Le sujet de la volonté est en quelque sorte libre par défaut de causalité dans le monde physique, mais cette liberté n'a rien à voir avec l'expérience d'un pouvoir quelconque de la volonté qui se porterait sur les objets du monde à sa convenance. C'est une liberté qui ne donne aucun pouvoir d'action. Dans de telles conditions, peut-on encore parler de liberté ? Cette liberté existe mais elle n'a ni cette indépendance ni cette faculté de se déterminer soi-même qu'on lui reconnaît habituellement. Elle ne découle pas du sujet. Même si nous savons que Wittgenstein a réduit la quadruple racine du *Principe de raison* à la seule nécessité logique, il faut revenir à la conclusion de l'essai de Schopenhauer sur le libre-arbitre pour comprendre le renversement opéré par rapport à la conception ordinaire et instinctive de la liberté qui cherche son effet dans les actions individuelles :

De même que pour Kant la réalité empirique du monde sensible subsiste concurremment avec son idéalité transcendante, ainsi la rigoureuse nécessité (empirique) de nos actes s'accorde avec la liberté transcendante. Car le caractère empirique, en tant qu'objet de l'expérience, est comme l'homme tout entier, un simple phénomène, soumis par suite aux formes de tout phénomène – le temps, l'espace et la causalité – et régi par leurs lois. Par contre, la condition et la base du caractère phénoménal que l'expérience nous révèle, indépendante, en tant que chose en soi, de ses formes [...], s'appelle le caractère intelligible, c'est-à-dire la volonté de l'homme en tant que chose en soi. Ainsi considérée, elle a sans doute la liberté absolue pour privilège, c'est-à-dire qu'elle est indépendante de la loi de causalité [...]; mais cette liberté est transcendante, c'est-à-dire qu'elle est invisible dans le monde de l'expérience. [...] Il suit de là sans doute que la volonté est libre, mais seulement en elle-même et en dehors du monde des phénomènes. [...] C'est une erreur fondamentale, un *hysteron proteron* de tous les temps, d'attribuer la nécessité à l'Être et la liberté à l'Action : c'est le contraire qui est vrai ; dans l'Être seul réside la liberté, mais de l'Esse et des motifs l'*Operari* résulte nécessairement, et c'est par ce que nous faisons que nous reconnaissons nous-mêmes ce que nous sommes.<sup>1192</sup>

---

<sup>1192</sup> A.S., *LA*, p.159-162.

Le problème de la maladie mentale du philosophe exemplifiée par l'autisme schizophrénique peut très bien s'interpréter au moyen des lignes précédentes comme une perte de la conscience de soi, de ce que l'on est, consécutive au retrait de l'action motivée. Maintenant, l'erreur consisterait à croire que la thérapie devrait rendre au sujet l'initiative de ses actes en tant qu'agent causal de la volonté. La thérapie ne doit pas porter sur le processus de l'action, ce en quoi consiste précisément l'erreur du malade qui s'attache à des conceptions mécanistes de l'agir intentionnel pour compenser son insécurité ontologique. Revenons au Wittgenstein des *Recherches philosophiques* :

Pense à un tableau représentant un paysan, un paysage imaginaire, où se trouve une maison. – Quelqu'un demanderait : « A qui appartient cette maison ? » - La réponse pourrait éventuellement être : « Au paysan qui est assis devant sur le banc. » Mais alors celui-ci ne peut pas entrer dans sa maison (par exemple).<sup>1193</sup>

C'est bien en ces termes que le problème se pose à l'esprit malade. Comment le sujet spectateur peut-il entrer dans son propre corps, en tant que son propriétaire légitime ? Car, comme l'a compris Schopenhauer, c'est bien le corps propre qui est l'expression la plus fondamentale du vouloir-vivre pour l'individu, et lorsque par la transformation de la forme de représentation, les motifs qui correspondent à ce vouloir demeurent sans effet, c'est bien la dissolution du corps et finalement la fin de l'individu qui est souhaitée et bienvenue.<sup>1194</sup> D'une certaine manière, le malade n'est pas tant coupé de notre monde que du sien, ou pour le dire autrement : il a perdu la clef de sa propre forme de vie à laquelle il tient d'abord par son corps. C'est ici que la thérapeutique du solipsisme wittgensteinienne, que l'on a déjà étudiée une première fois à la fin du chapitre III à l'aide du *Cahier bleu et du Cahier brun*, entre en jeu pour faire comprendre au sujet convaincu d'être seul à l'origine du monde que ce qui n'appartient qu'à lui n'est plus en fait la propriété de personne. Mais cette compréhension a-t-elle un impact réel sur le sujet ? Comment peut-elle le ramener du sol glissant sur le terrain raboteux ? Là encore, c'est l'auto-analyse de Wittgenstein qui ouvre la voie.

Le préjugé de la pureté de cristal ne peut être écarté que si nous faisons tourner toutes nos considérations. (On pourrait dire : nos considérations doivent tourner, mais autour de l'axe de notre besoin véritable.)<sup>1195</sup>

Certes, Wittgenstein propose un changement de point de vue, mais l'élément déterminant est le besoin qui était à l'origine du point de vue initial, besoin qui en lui-même demeure inchangé. Il s'agit ici de permettre à l'orientation fondamentale de l'être, qui s'est

---

<sup>1193</sup> L.W., *RP*, §398.

<sup>1194</sup> Cf. A.S., *MVR*, livre IV, p.505.

<sup>1195</sup> L.W., *RP*, §108.

trouvée paralysée dans une expression inappropriée, de revenir à l'expression naturelle de son être individuel.

Nous ne devons pas l'oublier : même nos interrogations les plus fines, les plus philosophiques ont un soubassement instinctif.<sup>1196</sup>

Présentement, il faut donc reconnaître ce soubassement instinctif, lequel est naturellement donné pour chaque individu, et tourner autour de notre façon de l'appréhender qui est erronée. Cela revient à faire porter l'intervention thérapeutique sur une représentation incorrecte en ce qu'elle n'est plus au service du vouloir-vivre, et donc de la vie elle-même :

[Car] cette volonté, grâce au monde représenté, qui vient s'offrir à elle et qui se développe pour la servir, arrive à savoir qu'elle veut, à savoir ce qu'est ce qu'elle veut ; c'est ce monde même, c'est la vie justement telle qu'elle se réalise là. [...] Et comme ce que la volonté veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de cette volonté, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « la volonté de vivre », et non pas simplement « la volonté », car c'est tout un.<sup>1197</sup>

L'analyse grammaticale de nos jeux de langages porte donc sur les conditions convenables de représentation de la volonté, c'est-à-dire sur ce qui permet l'épanouissement et le développement naturel de la forme de vie. Dans la logique de tout ce qui vient d'être dit, on peut citer la première phrase de l'énigmatique « *Cours sur la liberté de la volonté* » de Wittgenstein :

Peut-on dire que la décision d'une personne n'a pas été libre parce qu'elle a été déterminée par des lois naturelles ?<sup>1198</sup>

Une certaine notion du déterminisme causal semble critiquée par Wittgenstein. Mais s'agit-il pour autant d'un plaidoyer en faveur d'une certaine liberté d'action ? Wittgenstein refuse de dire qu'une loi de la nature contraint les événements à se produire d'une certaine façon. Il met en garde contre la force coercitive du déterminisme déployée dans ces formulations qui nous obligent à regarder d'une certaine manière. Reconnaissons que le terme « lois naturelles » par exemple raisonne à nos oreilles avec une certaine austérité et que cette impression semble le fruit d'un héritage dont on discerne mal les contours :

Que la loi de la nature contraigne quelque chose à suivre le cours qui est le sien, que diable cela peut-il vouloir dire ? La loi de la nature est correcte, voilà tout. [...] Tout d'abord, l'idée de contrainte se trouve déjà dans le mot « loi ». Le mot « loi » suggère quelque chose de plus qu'une régularité observée.<sup>1199</sup>

---

<sup>1196</sup> L.W., RM, 1948, p.92.

<sup>1197</sup> A.S., MVR, livre IV, p.350

<sup>1198</sup> L.W., LV, p.55.

<sup>1199</sup> L.W., LV, p.56-57.

Par sa mise en situation au sein de jeux de langage divers, le terme retrouve une certaine souplesse qui permet de l'analyser avec une légèreté qui sied plus à sa compréhension. Ce faisant, Wittgenstein n'est pas en train d'argumenter pour ou contre la liberté de la volonté au sein du monde des phénomènes.<sup>1200</sup> Il accepte la nature telle qu'elle se donne à travers les formes de vie et ne cherche pas à se soustraire à ses lois, mais il propose au sujet pris dans l'engrenage d'une vision mécanisée des processus vivants, de secouer le joug de certaines représentations afin de mieux entrer dans le jeu de la vie naturelle et surtout de comprendre quelle est pour lui l'expression correcte de son caractère individuel et de ses besoins profonds. La méthode proposée est donc de tourner autour de sa volonté, c'est-à-dire de son être, en optant tour à tour pour des jeux de langage divers, dont chacun peut à tout moment être adopté par l'interlocuteur qui le reconnaîtra comme le sien, celui qu'il assumera à la première personne du singulier. C'est le rôle entre autre de l'expression «Supposez que...» tant de fois répétée dans le *Cours sur la liberté de la volonté*.

La supposition a donc un effet thérapeutique puisqu'elle met en jeu des possibilités que l'imagination délivre et elle libère momentanément l'intellect de la forcepressive exercée sur lui par le langage. Elle lève ainsi les entraves qu'une appréhension figée faisait peser sur nos pensées, particulièrement les pensées métaphysiques et scientifiques, et elle offre au sujet de la connaissance un espace de liberté confisqué par les concepts que Schopenhauer envisageait porteurs d'un contenu univoque. L'impression de fixité liée au concept est ainsi mise à mal par le biais de la grammaire des jeux de langage qui se déroule aux yeux du sujet. Le problème qui est né de l'intellect sera traité au niveau de nos représentations linguistiques. Mais, on le sait, la grammaire n'est pas qu'une affaire de signes. Derrière l'emploi des signes, il y a le déploiement d'un vécu, d'une expérience de la signification qui conduit « à désolidariser l'assentiment de la représentation, laissant dès lors à l'homme qui *assentit* la possibilité de s'écarter d'une représentation, quitte même à la remplacer par une autre. La liberté de la volonté profite ainsi de cet écartement de l'assentiment par rapport à une représentation de départ. Or c'est à ce point où l'assentiment se sépare de la représentation que commence la volonté. »<sup>1201</sup>

Pour Wittgenstein, assentir n'est donc pas adhérer à une représentation mais c'est être capable de s'en éloigner. L'espace de liberté se vit donc toujours sur le mode négatif. En un

---

<sup>1200</sup> L.W., *LV*, p.64.

<sup>1201</sup> A. SOULEZ, *Essai sur la liberté de la volonté* précédé des *Leçons sur la liberté de la volonté* de L. Wittgenstein, Paris, PUF, 2002, p.166.

certain sens, la supposition s'apparente à une technique. Il s'agit de « désolidariser » un certain symbolisme signifiant dans le langage de nos formes de vie en proposant des expériences nouvelles ou fictives. Wittgenstein a bien compris que la marge de manœuvre laissée par la volonté schopenhauerienne à l'intellect passait par l'imagination, marge qui n'est pas extensible à l'infini toutefois :

Mais ces conditions favorables sont réalisées dans un autre cas, je veux dire quand nous laissons agir sur notre volonté de simples pensées, de simples imaginations. [...] Comme on le voit, l'intellect fait la musique et la volonté danse en mesure. La volonté est comme un enfant que sa bonne peut faire passer par les sentiments les plus divers, en lui faisant des contes alternativement tristes ou joyeux.<sup>1202</sup>

Cet exercice consiste donc en une sorte de mise en retrait du sujet voulant qui tend à regarder les signes du langage de l'extérieur et de manière détachée. Il est alors réduit à une posture ou une humeur vis-à-vis d'un système de jeux. Grâce à la supposition, le sujet subit une privation de ses repères née de la perte des critères habituels de son langage mais cette variation peut aboutir à un effet thérapeutique, en suivant la logique *a contrario* des errances occasionnées par un déficit de signification. Dépasser le cadre du langage, c'est franchir les limites du monde, droit que refusait la première philosophie de Wittgenstein mais cette opportunité de passer outre certaines limites reste toutefois restreinte si l'on veut garder un cadre de référence qu'une imagination effrénée aurait tôt fait d'oublier, ce qui pose le problème de l'extension que le philosophe peut donner à cette technique ainsi que celui du pouvoir éventuel laissé à la volonté de brider son imagination et ainsi de limiter ses suppositions.

Que deviendrait un intellect qui s'affolerait en laissant libre cours à toutes les suppositions de son imagination ? E. Minkowski a caractérisé par l'expression « attitude interrogative », le trouble d'un jeune malade de 17 ans qui ne cesse de poser des questions à tort et à travers, à n'en plus finir, à propos des objets qu'il voit ou de toutes les idées qui se présentent à son esprit, multipliant ainsi les suppositions à l'infini. Le jeune homme déclarant « qu'il s'arrêtera d'interroger quand il aura épuisé toutes les questions. »<sup>1203</sup> Comme le constate Minkowski, le rôle de la question consiste à modifier son contact avec la réalité ambiante, en l'éloignant de l'action. La valeur pragmatique des événements et des choses n'existe plus, seul compte le fait d'étendre le champ des questions posées. Le psychiatre suggère pourtant que ce symptôme pourrait avoir une raison d'être précise : « La question [...] a quelque chose d'inachevé en elle ; elle stipule une réponse qui normalement doit lui

---

<sup>1202</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.906.

<sup>1203</sup> E. MINKOWSKI, *La schizophrénie*, p.244.

succéder ; elle projette ainsi un rayon vers l'avenir. Nous nous demandons si l'attitude interrogative ne sert pas à combler la lacune que creuse dans la notion de l'avenir le fléchissement de l'élan vital ; ne sert-elle pas de planche de salut à la personnalité qui commence à sombrer ? »<sup>1204</sup> Il nous semble que cette hypothèse s'applique également au jeu de la supposition. Il recèle une vertu dynamique qui met en mouvement l'intellect du sujet qui souffre de crampes mentales et tend à s'immobiliser, et en même temps, il comporte le risque de l'éloigner encore plus du monde avec lequel il s'efforce de garder contact. À un certain moment, il faut bien que le philosophe se rattache à une forme de vie, et que sa supposition ait un sens. Or, où se trouve la limite à ne pas dépasser ?

Il doit s'en remettre à lui-même et à son être sensible. C'est la volonté seule qui arrêtera le processus que rien ne semblait pouvoir entraver, en réfrénant l'intellect, quand elle est lasse de servir à ses jeux :

Et il faut que l'intellect se résigne à ce revirement ; si pénible qu'il paraisse, une fois que la volonté l'exige sérieusement : ou plutôt, les résistances manifestées à propos de ce changement ne partent pas de l'intelligence, qui en elle-même est toujours indifférente, mais de la volonté même, qui est en partie attirée vers une représentation pour laquelle elle éprouve, d'autre part de la répulsion. Cette représentation en effet l'intéresse d'un côté, parce qu'elle la remue ; mais en même temps la connaissance abstraite lui dit que cette représentation lui causera inutilement une secousse pénible et indigne ; et alors la volonté prend une décision conforme à cette dernière connaissance et contraint l'intellect à lui obéir. « Être maître de soi-même », voilà l'expression qui caractérise le résultat définitif de cette lutte.<sup>1205</sup>

La lutte avec le langage au cœur de la philosophie thérapeutique de Wittgenstein offre ainsi l'opportunité d'une expérience de pensée originale mais risquée. La liberté du philosophe, dans ce contexte, est indissolublement liée à la volonté qui dirige en fait le jeu consistant à plonger dans un monde étrange jusqu'aux limites du chaos mental. On pourrait presque caractériser sa volonté, et donc sa forme de vie, comme un goût peu ordinaire pour ce qui est étrange et peu familier :

Mais cette supposition a certainement un sens ! Car ces mots et cette image ont, dans les circonstances ordinaires, une application qui nous est familière. Mais supposons un cas dans lequel une telle application n'existe pas, et nous prendrons conscience, en quelque sorte pour la première fois, de la nudité des mots et de l'image.<sup>1206</sup>

Tout le sens de cette opération linguistique est de provoquer, chez le sujet qui s'y soumet, une réaction de remise en question face à ce vacillement qu'un dérèglement du langage et une appréhension de la signification jusque-là inconnue nous inspirent.

---

<sup>1204</sup> E. MINKOWSKI, op. cit., p.249.

<sup>1205</sup> A.S., *MVR*, suppl. livre II, p.906.

<sup>1206</sup> L.W., *RP*, §349.

C'est donc la perte de familiarité avec le monde, ultime dépôt de l'héritage schopenhauerien, qui révèle au philosophe wittgensteinien son pouvoir illuminateur en dévêtant mots et images. Ce dernier n'est pas véritablement maître du jeu dont le vouloir-vivre est à l'origine. Il demeure soumis au caractère de son génie propre, et à sa capacité de se tenir quelques instants, seul, en arrêt, sur la dangereuse ligne de crête des premières manifestations de cette volonté, pour tenter de saisir le sens du courant de la vie, de percevoir pendant quelques instants la trace visuelle du champ de significations au sein duquel il est appelé à agir, à s'exprimer et se faire comprendre. La vraie vocation du philosophe ne serait-elle pas finalement l'art d'appivoiser la volonté

## ANNEXE 1

**Arthur Schopenhauer**

### ***Le miracle de la tête de chou (manuscrit posthume 1830)***

Oh, à quel miracle ai-je assisté ! – Dans ce monde des choses et des corps, je vis deux choses devant moi : les deux étaient des corps, avec un poids, une forme régulière et elles étaient belles à regarder. L'une était un vase en jaspe, avec une bordure dorée et des anses ; l'autre était quelque chose d'organique, un animal, un être humain. – Après les avoir toutes les deux suffisamment admirées de l'extérieur, je priai le génie qui m'accompagne de me faire aussi pénétrer maintenant dans leur intérieur. Cela se fit. Dans le vase je ne trouvai rien d'autre que la pesanteur et quelque vague nostalgie, se manifestant comme une parenté chimique. Mais ayant pénétré dans l'autre chose – comment dire mon étonnement à la vue de ce que j'y découvris ! Plus incroyable encore que toutes les fables et les contes jamais inventés : je veux cependant le raconter au risque de ne pas être cru. Dans cette chose donc, ou plutôt dans son extrémité supérieure, appelée tête, qui vue de l'extérieur, n'est qu'une chose comme toutes les autres, limitée dans l'espace, avec un poids, etc., dans cette chose donc je ne trouvai rien de moins que précisément le monde entier lui-même, avec la totalité de l'espace dans lequel est le tout, la totalité du temps dans lequel se meut le tout, ainsi que le tout enfin, infiniment divers et incalculable qui remplit ces derniers : oui, et le plus fou, c'est que je m'y trouvai moi-même circulant comme au milieu ! – Et tout cela non pas en image comme dans la lanterne magique ; mais dans toute sa réalité. Et tout cela se trouve réellement et véritablement dans cette chose qui n'est pas plus grande qu'une tête de chou, et qu'à l'occasion le bourreau fait tomber d'un coup, recouvrant alors le monde d'une obscurité et d'une nuit soudaines : et il (ce monde) disparaîtrait alors, si ces choses ne pullulaient pas comme des champignons dont il reste toujours suffisamment pour rattraper le monde sombrant dans le néant, de telle sorte qu'elles le maintiennent suspendu en l'air comme une balle, telle une représentation commune à tous, et parce que commune à tous, appelée objectivité. J'avais l'impression d'être Arjuna, lorsque Krishna se montra à lui sous sa vraie forme de dieu, avec ses cent mille bras, cent mille yeux, cent mille bouches.

Texte original édité sous le titre „Das Wunders des Kohlkopfs“ par Volker SPIERLING in *Materialien zu Schopenhauers « Die Welt als Wille und Vorstellung »*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, p.231-232.



## ANNEXE 2

**Caspar David Friedrich**  
*Le moine au bord de la mer* 1809



## ANNEXE 3

**Arthur Schopenhauer**

***Pensées concernant l'intellect.***

***Paralipomena, chapitre I, §40.***

On pourrait presque croire que la moitié de notre action de pensée s'effectue sans que nous en ayons conscience. La plupart du temps la conclusion survient sans que les prémisses aient été clairement pensées. On peut déjà déduire cela du fait que, parfois, un événement dont nous ne prévoyons en aucun cas les conséquences, et dont nous pouvons encore moins évaluer clairement l'éventuelle influence sur nos propres affaires, influe cependant de manière incontestable sur notre humeur (*Stimmung*), la changeant en sérénité ou en tristesse : cela ne peut être que la conséquence d'une rumination inconsciente. C'est encore plus évident dans l'exemple suivant. J'ai pris connaissance des données factuelles d'une affaire théorique ou pratique : or souvent, sans que j'y ai repensé, le résultat, à savoir comment se présente la chose ou ce qu'il convient alors de faire, me vient de lui-même à l'esprit et m'apparaît clairement ; et ce faisant l'opération par laquelle cela s'est réalisé, me demeure aussi cachée que celle d'une machine à calculer : c'était précisément une rumination inconsciente. C'est pareil, quand ayant récemment écrit quelque chose sur un sujet, puis m'en étant détourné, un ajout me vient à l'esprit, alors que je n'y ai pas du tout pensé. Pareillement, je peux chercher pendant des jours dans ma mémoire un nom qui m'échappe : mais voilà, alors que je n'y pense absolument pas, il me revient comme si on me le soufflait. Oui, nos pensées les plus significatives et les plus profondes surgissent soudain dans la conscience comme une inspiration et, souvent, elles prennent aussitôt la forme d'une sentence de poids. Mais elles sont manifestement le résultat d'une longue et inconsciente méditation et aussi d'innombrables aperçus remontant loin dans le passé et dont nous avons oublié le détail. Je renvoie ici à ce que j'ai déjà exposé sur ce sujet dans mon œuvre principale. – On oserait presque avancer l'hypothèse physiologique suivante : la pensée consciente s'effectue à la surface du cerveau, l'inconsciente à l'intérieur de sa substance médullaire.

Texte original publié dans : Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band V, Frankfurt am Main, 1986, p.69-70.

# BIBLIOGRAPHIE

## Sources principales

### Schopenhauer, Arthur :

- œuvres en allemand:

*Einsichten eines glücklichen Pessimisten*, hsg. Von Lüdger Lütkehaus, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2010.

*Sämtliche Werke*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 5 Bänden, Frankfurt am Main, 1986.

*Sämtliche Werke*, éd. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1972.

*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Gesamtausgabe, dtv, 2008.

- œuvres en français :

*Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, PUF, 2006.

*Correspondance complète*, éd. critique établie par A. Hübscher, tr. De C. Jaedicke, Alive, Paris, 1996.

*De la quadruple racine du Principe de raison suffisante*, tr. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1991.

*De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1969.

*Essai sur le libre-arbitre*, tr. S. Reinach revue et corrigée par D. Raymond, Paris, Rivages, 1992.

*Esthétique et métaphysique, extraits des Parerga et paralipomena*, tr. A. Dietrich, coll. Le livre de poche, LGF, 1999.

*Le fondement de la morale*, tr. A. Burdeau, Paris, Aubier, 1978.

*Journal de voyage*, tr. D. Raymond, Mercure de France, 1989.

*Le monde comme volonté et représentation*, tr. A. Burdeau, Paris, PUF, 2009

*Textes sur la vue et les couleurs*, tr. M. Elie, Paris, Vrin, 1986.

- œuvres en espagnol :

*Epistolario de Weimar (1806-1819), Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*, (trad. prol. y notas de L. F. Moreno Claros), Madrid, Valdemar, 1999.

**Wittgenstein, Ludwig:**

- œuvres en allemand:

*The Big Typescript, = TS 213*, publié dans le vol.11 de la Wiener Ausgabe, M. Nedo (ed), Springer, 2000.

*Ein Reader*, Reclam, Stuttgart, 2005.

*Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984.

*Wittgenstein. Familienbriefe*, eds: B. McGuinness, M. C. Ascher, O. Pfersmann, Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1996.

- œuvres en anglais:

Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data” (1934-36), in *Philosophical Occasions 1912-1951*, eds: J. Klagge & A. Nordmann, Indianapolis, Hackett, 1993.

Unpublished manuscript, numbered in accordance with von Wright’s catalogue, reprinted in: *Philosophical Occasions 1912-1951*, eds: J. Klagge & A. Nordmann, Indianapolis, Hackett, 1993; pp. 480-510.

‘Wittgenstein’s Lectures in 1930-33’, notes by G.E. Moore, reprinted in: *Philosophical Occasions 1912-1951*, eds: J. Klagge & A. Nordmann, Indianapolis, Hackett, 1993; 46-114.

‘*Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*’, ed. Alice Ambrose, Prometheus Books, 2001.

- œuvres en français:

*Briefe an Ludwig von Ficker*, tr. partielle dans *Sud*, « Ludwig Wittgenstein », 1986.

*Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. J. Sackur, Paris, Gallimard, 1994.

*Carnets 1914-1916*, tr. de G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.

- Carnets de Cambridge et de Skjolden*, tr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999.
- Carnets secrets, 1914-1916*, tr. J.-P. Cometti, Tours, Farrago, 2001.
- « Cause et effet : saisie intuitive », tr. E. Rigal et J.-P. Cometti in *Philosophica IV*, T.E.R, Mauvezin, 2005, p. 99-101.
- Correspondance (Cambridge)*, éd. B. Mc Guinness et G.-H. von Wright, tr. G.Granel et E. Rigal, TER, 2006.
- Les Cours de Cambridge, 1930-1932*, tr. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1988.
- Cours sur la liberté de la volonté*, tr. G. Granel, in *Philosophica III*, Paris, TER, 2001, pp.51-73.
- Cours sur les fondements des mathématiques*, tr. E. Rigal, Paris, TER, 1995.
- De la certitude*, tr. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.
- Fiches*, tr. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris, Gallimard, 2008.
- Grammaire philosophique*, tr. M.-A. Lescourret, Folio essais, Gallimard, 1980.
- Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, tr. J. Fauve, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1992.
- Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1991.
- Notes sur l'expérience privée et les sense data*, tr. E. Rigal, Mauvezin, TER, 1982.
- « Philosophie » (TS 213, §§86-93) et « Les cours de Wittgenstein en 1930-1933 » (notes de G. E. Moore), in *Philosophica I*, tr. J.-P. Cometti, TER, 1997.
- Recherches philosophiques*, tr. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
- Remarques mêlées*, tr. G. Granel, TER, 1984.
- Remarques philosophiques*, tr. J. Fauve, Paris, tel, Gallimard, 1984.
- Remarques sur les couleurs (1950-1951)*, trad. G. Granel, T.E.R. 1984.
- Remarques sur les fondements des mathématiques*, tr. M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.
- Remarques sur la philosophie de la psychologie, I &II*, tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989 et 1994.
- Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, tr. J. Lacoste, Lausanne, éditions l'Âge d'Homme, 1982.
- Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. de G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

## Sources complémentaires

ARTAUD Antonin, *Glossaire*, « La révolution surréaliste », (dir. A. Breton), n°3, 1925, Paris, Gallimard, p.6-7.

ARTAUD Antonin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004.

BAHR Hermann, “Die neue Psychologie”, in *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften 1887-1904*, hg. von Gotthart Wunberg, Stuttgart usw., 1968, p.53-64.

BAHR Hermann, *Ce monsieur de Linz qui inventa Vienne*, textes de H. BAHR, K. KRAUS et H. von HOFMANNSTAHL, tr. et présentation de Jean Launay, Paris, coll. Anatolia, éd. du Rocher, 2006.

De BALZAC Honoré, *Le Père Goriot, La comédie humaine*, t.VII, éd. Walter Beckers, Antwerp, 1972.

De BALZAC Honoré, *Louis Lambert, Études philosophiques*, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *À tous les vents*, vol. 814.

BERNHARD Thomas, *Corrections*, tr. A. Kohn, Paris, Gallimard, 1978.

BERNHARD Thomas, *Oui*, tr. J.-C. Hémenry, Paris, Gallimard, 1980.

Du BOIS-REYMOND Emil, *Über die Grenzen des Naturerkennens, Vortrag*, in *Reden*, I, Leipzig, 1886, pp. 105-140 ; Leipzig : Veit & Comp, 1903.

BOSSERT Adolphe, *Schopenhauer et ses disciples d'après ses conversations et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1920.

CASSIRER Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t.IV, De la mort de Hegel à l'époque présente, tr. J. Carro et al., coll. « Passages », Paris, Cerf, 1995.

DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, tr. coordonnée par M. Prum, Editions Syllepse, Paris, 1999.

DUJARDIN Edouard, *Le monologue intérieur*, Paris, Albert Messein, 1931.

DRURY Maurice, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, tr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 2002.

EINSTEIN Albert, *Œuvres choisies*, Tome 4, « Correspondances françaises », tr. E. Aurenche et al., éd. du Seuil-CNRS, Collection *Sources du savoir*, 1989.

EINSTEIN Albert, *Œuvres choisies*, Tome 5, « Sciences, éthique, philosophie », tr. E. Aurenche et al., éd. du Seuil-CNRS, Collection *Sources du savoir*, 1991.

FICHTE Johann Gottlieb, *La destination de l'homme*, tr. J.-C. Goddard, Paris, Flammarion, 1995.

FREGE Gottlob, “Logique”, dans *Œuvres posthumes*, trad. sous la direction de Philippe de Rouilhan et Claudine Tiercelin, éd. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994.

- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, collection Tel, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, collection Tel, Gallimard, 1976.
- FREUD Sigmund, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, tr. F. Cambon, Gallimard, coll. Folio essais, Paris, 1984.
- HANSLICK Edouard ; *Du beau musical, contribution à la réforme de l'esthétique musicale*, tr. A. Lissner, Paris, Hermann, 2012.
- Von HOFMANNSTAHL Hugo, *Lettre de Lord Chandos*, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- JAMES William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London: Longmans, 1902.
- JAMES William, « Does 'consciousness' exist ? », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1904, 1, pp. 477-491.
- JAMES William, *Essais d'empirisme radical*, tr. G. Garreta et M. Girel, Paris, Champs Flammarion, 2007.
- JANET Pierre, *De l'Angoisse à l'Extase*, vol.2, Les sentiments fondamentaux, Paris, Félix Alcan, 1928.
- JASPERS Karl, *Psychopathologie générale*, tr. d'après la 3e éd. allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, C. Tchou, coll. Bibliothèque des introuvables, 2000.
- KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, « Quadrige », PUF, 2012.
- LESSING, Theodor, *Der Jüdischer Selbsthaß* (1930), traduit sous le titre *La haine de soi, le refus d'être juif*, par Maurice Ruben-Hayoun, Paris, 1990.
- MANN Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, *GW*, XII, Fischer Verlag, 1983.
- De MAUPASSANT Guy, *Contes divers*, éd. Arvesa, 2014.
- MAUTHNER Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Bd. 2: Zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 1901
- MEYNERT Theodor, « Zur Mechanik des Gehirnbau » (1872), in *Sammlung von popularwissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns*, Wien/Leipzig 1892, pp.17-40.
- MINKOWSKI Eugène, *La schizophrénie*, Paris, Payot, 2002, (première éd. 1927).
- MINKOWSKI Eugène, *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige, 1995, (première éd. 1933).

- MUSIL Robert, *L'homme sans qualités*, tr. Jaccottet, éd. Cometti, coll. « Don des langues », Seuil, Paris 2004.
- NIETZSCHE Friedrich, *Schopenhauer éducateur, Considérations inactuelles III*, in Œuvres, t.1, coll. Bouquins, tr. H. Albert révisée par J. Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, p.287-355.
- PINEL Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 1ère édition: Paris, Richard, Caille & Ravier, 1800 (an IX) ; réédité en 2006 avec une introduction de Serge Nicolas, aux éditions l'Harmattan.
- RYLE, Gilbert, *The concept of mind*, New York, Hutchinson's University Library, 1949.
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Morihien, 1946.
- SCHREBER Daniel-Paul, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1985.
- SCHNITZLER Arthur, *Romans et nouvelles I, 1885-1908*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.
- SCHNITZLER Arthur, *Lieutenant Gustl*, hrg. und kommentiert von U. Renner und H. Bosse, Frankfurt am Main, Suhrkamp Basis Bibliothek, 2007.
- STIRNER Max, *L'unique et sa propriété*, traduction française par R.L. Reclaire, Paris, P.V. Stock, 1899.
- TOLSTOÏ Léon, *Abrégé de l'évangile*, texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'édition synodale et la Bible de Jérusalem par N. Weisbein, Klincksieck, 1969.
- TOLSTOÏ Léon, *Confession*, suivi de *Quelle est ma foi* et *Pensée sur Dieu*, tr. de L. Jurgenson, Pygmalion, 1998.
- WAGNER Richard, *Beethoven*, traduction et introduction de Jean Boyer, Paris, Aubier, 1948.
- WALLAS Graham, *The Art of Thought*, New York, Harcourt , Brace, 1926.
- WAISMAN Friedrich, McGUINNESS Brian, L. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, tr. G. Granel, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1991.
- WEININGER Otto, *Sexe et caractère*, tr. D. Renaud, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.
- WEININGER Otto, *Über die letzten Dinge*, (1904) repr. Munich: Matthes & Seitz, 1997.
- WEININGER Otto, *Des fins ultimes*, tr. J. Le Rider, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981.
- WITTGENSTEIN Hermine, «My Brother Ludwig», in R. Rhees (éd.), *Ludwig Wittgenstein — Personal Recollections*, p. 1-14.
- WITTGENSTEIN Ludwig, ENGELMANN Paul, *Lettres, rencontres, souvenirs*, sous la direction d'Ilse Somavilla, tr. François Latraverse, coll. « Philosophie imaginaire », Paris, éd. de l'éclat, 2010.



ZWEIG Stefan, *Nouvelle du jeu d'échecs*, tr. B. Lortholary, Paris, coll. Folio classique, Gallimard, 2013

## **Travaux**

ANSCOMBE G. Elizabeth M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, Hutchinson, 1959.

ANDRIEU Bernard, *Wittgenstein et la grammaire du cerveau*, *Philosophie*, n° 49, mars 1996, éd. de Minuit, pp. 50-67.

ASSOUN Paul-Laurent, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Quadrige, 1976.

ASSOUN Paul-Laurent, *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF, 1988.

AUDI Paul, *Supériorité de l'éthique, De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, PUF, 1999.

BALLANFAT Marc, *Introduction aux philosophies de l'Inde*, Paris, Ellipses, 2002.

HOFFMANN Banesh, *Albert Einstein, créateur et rebelle*, Paris, Seuil Coll. Points sciences, 1979.

BANVOY Jean-Charles, BOURIAU Christophe et ANDRIEU Bernard, (dir.), *Schopenhauer et l'inconscient, Approches historiques, métaphysiques et épistémologiques*, Presses Universitaires de Nancy, 2011.

BELLER Steven, *Vienne et les juifs 1867-1938*, tr. D. Alibert-Kouraguine, Nathan, coll. Essais & Recherches, 1991.

BENZ Richard, *Goethe und die romantische Kunst*, R. Piper & Co. Verlag, 1943.

BLACK Max, *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge University Press, 1964.

BONNET Christian, SALEM Jean (dir.), *La Raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*, Paris, Vrin, 2005.

BOURIAU Christophe, *Schopenhauer*, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, 2013.

BOUVERESSE Jacques, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, éditions de l'Éclat, 1991.

BOUVERESSE Jacques, *Essais I, Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, coll. « Banc d'essais », Marseille, Agône, 2000.

BREITHAUPT Fritz, RAATZSCH Richard, KREMBERG Bettina, *Goethe and Wittgenstein: seeing the world's unity in its variety*, Indiana, P. Lang, 2003.

BUCHER Siegfried, WINKO Ulrich, et KÖNIG Reinhard, *WITTGENSTEINHAUS, Haus gewordene Logiko der Architektur als Geste*, TRAVERSIN, 2004.

BUDD Malcolm, "Wittgenstein on seeing aspects", *Mind* 96, 1987, pp.1-17.

- BURKERT Miriam, *Georg Büchner: Die Schizophrenie der Figur Lenz*, GRIN Verlag, 2012.
- CALASSO Roberto, *Les noces de Cadmos et Harmonie*, tr. J.-P. Manganaro, Paris, Gallimard, 1988.
- CARBONI Massimo, *Ornement et Kunstwollen*, tr. Vicky Lasserre, in *Images Re-vues* [En ligne], 10 | 2012, URL : <http://imagesrevues.revues.org/2032>.
- CAVELL Stanley, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, De Wittgenstein à Emerson*, tr. Sandra Laugier, coll. "tiré à part", Combas, éd. de l'Éclat, 1991.
- CAVELL Stanley, *Les voix de la raison*, tr. Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, Seuil, 1996.
- CAVELL Stanley, *Dire et vouloir dire*, tr. Sandra Laugier et Christian Fournier, coll. « Passages », Paris, Cerf, 2009.
- CLEGG Jerry S., *On Genius, Affirmation and Denial from Schopenhauer to Wittgenstein*, American Universal Studies, Series V, vol.158, New York, Peter Lang, 1994.
- CHAUVIRÉ Christiane, COMETTI Jean-Pierre, LE RIDER Jacques, GARGANI Aldo G., BOUVERESSE Jacques, VERHACK Ignace, *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 1996.
- CHRISTENSEN Bo T., *Creative cognition: Analogy and Incubation*, Department of Psychology, University of Aarhus, 2005;  
URL: <http://www.virksom.dk/publications/Dissertation2005-pageproofs.pdf>.
- CHURCHLAND Patricia S., *Neurophilosophy. Toward a unified science of mind brain*, M.I.T. press, 1986.
- COMETTI Jean-Pierre, « Adagio cantabile ». Esthétique et philosophie in Ludwig Wittgenstein, in *Ludwig Wittgenstein*, éd. J.-P. Cometti, SUD-Revue littéraire (hors-série), Marseille, 1986, p.56-73.
- COMETTI Jean-Pierre & MULLIGAN Kevin (éds.), *La Philosophie autrichienne de Bolzano à Musil. Histoire et Actualité*, Paris, Vrin, 2001.
- COMETTI Jean-Pierre, *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, PUF 2004.
- DÉCULTOT Élisabeth, « Genèse d'un discours nouveau sur la peinture de paysage. La réception du « Moine au bord de la mer » de Caspar David Friedrich (1808-1810) », *Revue germanique internationale* [En ligne], 7 | 1997, p.143-153; URL : <http://rgi.revues.org/620>.
- DODDS A., WARD B., SMITH M., *A Review of Experimental Research on Incubation in Problem Solving and Creativity*, Texas University, 2004;  
URL: <http://ecologylab.net/research/publications/DoddsSmithWardChapter.pdf>
- DUFOUR Éric, *Qu'est-ce que la musique ?*, coll. Chemins philosophiques, Paris, Vrin, 2005.
- ÉLIE Maurice, *Lumières, couleurs et nature*, coll. Mathesis, Paris, Vrin, 1993.

- ENGEL S. Morris, "Schopenhauer's Impact on Wittgenstein", in: M. Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, The Harvester Press, 1980, p. 236-254.
- ESPINOSA Santiago E., *L'ouïe de Schopenhauer, Musique et réalité*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- FERRARI Jérôme, *L'art dans le monde comme volonté et représentation d'Arthur Schopenhauer*, SCÉRÉN-CNDP, 2011.
- GABRIEL Gottfried, „Solipsismus“, in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (eds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel, Schwabe, 1995.
- GARDINER Patrick, *Schopenhauer*, Penguin books, 1967.
- GARGANI Aldo-Giorgio, « Techniques descriptives et procédures constructives : Schoenberg-Wittgenstein », in *Ludwig Wittgenstein*, éd. J.-P. Cometti, SUD-*Revue littéraire* (hors-série), Marseille, 1986, pp.74-121.
- GARGANI Aldo-Giorgio, « Le paradigme esthétique dans l'analyse philosophique de Wittgenstein », in *Rue Descartes*, n°39, *Wittgenstein et l'art*, PUF, 2003, pp.56-68.
- GENNART Michèle, « Stimmung –Verstimmung –Ungestimmtheit , Remarques sur la phénoménologie heideggérienne de la disposition affective et de son usage en psychothérapie », *Le contact*, J. Schotte (éd.), Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1990, pp.65-83.
- GLASS James, "I am the curator of delusion": knowledge and power in schizophrenic symbol systems", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 4, 1981, p.567-606.
- GLOCK Hans-Johann, 'Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will', in: C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge: CUP, 1999, pp. 422-458
- GLOCK Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, tr. H. Roudier de Lara et P. de Lara, Paris, Gallimard, 2003.
- GONZALEZ Juan C., « Une perspective wittgensteinienne sur le problème de la conscience dans les sciences cognitives », *intellectica*, 2001/1, 32, pp.111-122.
- GOTMAN Anne, « Déshéritage, dilapidation et filiation : Wittgenstein », *Communications*, 59, 1994, pp. 149-175.
- GRANGER Bernard, NAUDIN Jean, *La schizophrénie*, Paris, coll. « idées reçues », Le cavalier bleu, 2006.
- GRIFFITHS A.-Phillips, "Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics", in G. Vesey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, London, Macmillan, 1974, pp. 96-116.

GRIFFITHS A.-Phillips, "Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 50 (1976), pp. 1-20.

GUILFORD, Joy-Paul., *Intelligence, creativity and their educational implication*, San Diego, Robert R. Knapp Publisher, 1968.

HACKER Peter-M.S., *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, rev. ed., Oxford: Clarendon Press 1986, (1<sup>st</sup> ed. 1972); repr. Bristol, Thoemmes, 1997.

HACKER Peter-M.S., "Kant et Wittgenstein, le problème des arguments transcendants", tr. J. Letourneur in *Grammatical ou transcendantal ?*, Cahiers de philosophie du langage, volume 8, 2012, Coord : A. Moreno et A. Soulez, L' Harmattan, 2012

HADOT Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006.

HALAIS Emmanuel, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, Paris, PUF, 2007.

HALLER Rudolf, « War Wittgenstein ein Neo-Kantianer ? », *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen philosophie*, Rodopi, B.V., Amsterdam, 1986, pp. 155-169.

HANNA Robert, *Kant, Wittgenstein, and Transcendental Philosophy*, 2011; URL : <http://colorado.academia.edu/RobertHanna/Papers>

HENRY Anne, (dir.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

L'HERNE, *Schopenhauer*, coll. Les Cahiers de l'Herne, t. 69, 1997.

HOFFMANN Banesh, *Albert Einstein, créateur et rebelle*, Paris, Seuil, Coll. Points sciences, 1979.

HOFMANN Werner, *Caspar David Friedrich*, Paris, Hazan, 2000.

HOUDÉ Olivier (dir.), *Vocabulaire des Sciences cognitives*, Paris, PUF, Quadrige, 2003.

HUDSON Liam, *Frames of mind. Ability, perception and self-perception in the arts and sciences*, London, Methuen, 1968

JANAWAY Christopher, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

JANIK Allan S. et Toulmin, Stephen E., *Wittgenstein Vienne et la modernité*, Paris, PUF, 1978.

JANIK Allan S., *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam, Rodopi, 1985.

JANIK Allan S., "Wie hat Schopenhauer Wittgenstein beeinflusst?", *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 73, 1992, pp. 69-77.

JANIK Allan S., *Wittgenstein's Vienna revisited*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2001.

JANIK Allan S., *Assembling Reminders, Studies in the genesis of Wittgenstein's concept of Philosophy*, Santerus Academic Press, Sweden, 2006.

KIHLSTROM John.-F., „The cognitive unconscious”, *Science*, 237, pp. 1445-1452; URL: <http://socrates.berkeley.edu/~kihlstrm/PDFfiles/ScienceCogUncog.pdf>.

KOBRY Yves, « Ernst Mach et *le moi insaisissable* », in J. CLAIR (dir.), *Vienne 1880-1938, l'apocalypse joyeuse*, éditions du Centre Pompidou, SPADEM/ADAGP, 1986, pp.124-130.

LANG Jonathan, “The other side of the ideological aspects of schizophrenia”, *Psychiatry*, 3, 1940, pp.389-391.

LANGE Ernst-Michael, *Wittgenstein und Schopenhauer*, Junghans-Verlag Cuxhaven, 1989.

De LARA Philippe, « Wittgenstein: une philosophie musicale ? », *Rue Descartes*, n°39, *Wittgenstein et l'art*, PUF, 2003, p.41-55.

LARGEAULT Jean, *Intuition et intuitionnisme*, Paris, Vrin, 1993.

LE RIDER Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990.

LISTA Giovanni, *Giorgio de Chirico*, suivi de *L'Art métaphysique, Anthologie de textes du peintre*, Paris, Hazan, 2009.

LÓPEZ DE SANTA MARIA DELGADO, Pilar, « Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer » en *Viejos y nuevos pensamientos: Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Comares, Albolote, (Granada), 2003. pp. 13-30.

LAWSON Bryan., *How designers think, The Design Process Demystified*, London, The Architectural press Ltd, 1980.

MAGEE Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

MALCOLM Norman, *Wittgensteinian Themes, Essays 1978-1989*, ed. by G.-H. von Wright, CUP, 1995.

McGUINNESS Brian, *Wittgenstein*, t.1, *Les années de jeunesse*, tr. Y. Tannenbaum, Paris, Seuil, 1991.

McGUINNESS Brian, *Approaches to Wittgenstein. Collected papers*, London: Routledge, 2002.

MIRASHI Robert, « Sartre et les juifs : un bienheureux malentendu », in Ingrid Galster, *Sartre et les juifs*, La Découverte « Recherches », 2005, pp. 63-71 ; <http://www.cairn.info/sartre-et-les-juifs---page-63.htm>

MONK Ray, *Ludwig Wittgenstein : le devoir de génie*, Paris, Flammarion, 2009.

OLTON, Robert. M., "Experimental Studies of Incubation: Searching for the Elusive", *The Journal of Creative Behavior*, 13, 1979, pp. 9–22.

OUELBANI Melika, « Wittgenstein, ses prédécesseurs et ses contemporains », in A. Reboul (éd), *Philosophical papers dedicated to Kevin Mulligan*, Genève, 2010, p.6-7. URL: <http://www.philosophie.ch/kevin/festschrift/>

PEARS David, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, 2 vol., Oxford UP, 1987.

PHILONENKO Alexis, *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 2000.

POSTEL Jacques, *Dictionnaire de la psychiatrie*, Larousse, coll. *in extenso*, 2011.

POSTEL Jacques, QUEREL Claude (dir.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Paris, Dunod, 2012.

RAYMOND Didier, *Schopenhauer*, Paris, Seuil, 1995.

REDPATH Theodore, *Wittgenstein à Cambridge, Souvenirs d'un disciple*, Paris, Science Infuse, 2001.

RHEES Rush (dir), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1984.

RIOUX Alain, « Défi et découverte: le siècle de la schizophrénie et de la psychanalyse », in *Bulletin Vers la santé mentale*, no. 38, été 2011, (publication de l'Association québécoise des parents et amis de la personne atteinte de maladie mentale inc.), Québec, Canada, pp.4-7.

ROSSET Clément, *Ecrits sur Schopenhauer*, Paris, PUF, 2001.

ROWE Mark, « Goethe and Wittgenstein », *Philosophy* 66 (257), 1991 pp. 283-303.

SACKUR Jérôme, *Formes et faits, Analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin, 2005

SAFRANSKI Rüdiger, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, tr. Hans Hildenbrand, Paris, PUF, 1990.

SASS Louis-A., *Madness and Modernism : Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, New York, Basic books, 1992.

SASS Louis-A., *Les paradoxes du délire, Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique*, tr. P.- H. Castel, Ithaque, 2010.

SASS Louis-A., PARNAS Josef, « The Structure of Self-Consciousness in Schizophrenia », in *The Oxford Handbook of the self*, OUP, 2011, pp.521-546.

SCHORSKE Carl-E., *Vienne fin de siècle*, tr. Yves Thoraval, Paris, Seuil, 1983.

SCHROEDER Severin, *Wittgenstein: The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge: Polity, 2006.

SECHEHAYE Marguerite A., *Journal d'une schizophrène. Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapeutique*, Paris, PUF, 2003.

SIMPSON, Peter L.P., « Schopenhauer and Wittgenstein on self and object », *Schopenhauer Studien* 6, 1996.

SOULEZ Antonia, *Essai sur la liberté de la volonté* précédé des *Leçons sur la liberté de la volonté* de L. Wittgenstein, Paris, PUF, 2002, p.67-355.

SPIERLING Volker, *Materialen zu Schopenhauers « Die Welt als Wille und Vorstellung »*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

SULLIVAN Harry Stack, *Schizophrenia as a Human Process*. New York: Norton, 1962.

VAILLANT George E., in "John Haslam on Early Infantile Autism", *American Journal of Psychiatry*, oct. 1962, vol.119, p.376.

VERGO Peter, *Art in Vienna 1898-1918*, London, Phaidon Press Limited, 1975.

WEINER David Avraham, *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1992.

VON WRIGHT Georg-Henrik, 'A Biographical Sketch', in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 1984, pp.1-20.

VON WRIGHT Georg-Henrik, « Wittgenstein et son temps », in *Ludwig Wittgenstein*, éd. J.-P. Cometti, SUD-Revue littéraire (hors-série), Marseille, 1986, pp. 173-188.

WIJDEVELD Paul, « Wittgenstein : intuition et création », in *Penser, dessiner, construire, Wittgenstein et l'architecture*, Céline Poisson (dir.), Paris, Editions de l'Éclat, «Philosophie imaginaire», 2007, pp. 151-164.

## **Référence iconographique**

Caspar David FRIEDRICH, *Le moine au bord de la mer*, 1809.

The Yorck Project: 10.000 Meisterwerke der Malerei.DVD-ROM, 2002. ISBN 3-936122-20-2.

Distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH.; URL:

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste\\_d%27%C5%93uvres\\_de\\_Caspar\\_David\\_Friedrich#mediaviewer/Fichier:Caspar\\_David\\_Friedrich\\_029.jpg](http://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_d%27%C5%93uvres_de_Caspar_David_Friedrich#mediaviewer/Fichier:Caspar_David_Friedrich_029.jpg)

## Wittgenstein et l'héritage de Schopenhauer

### Résumé

La rencontre entre **Wittgenstein** et **Schopenhauer** était inéluctable dans la Vienne « fin-de-siècle », fascinée par le philosophe allemand et lasse des exigences d'une rationalité néo-kantienne non exempte de contradictions. Mais le héraut de la **volonté** aveugle et sans but laisse un héritage difficile à assumer, dans lequel la quête du sens de l'existence et les problèmes d'identité interfèrent avec les conditions très strictes imposées à l'exercice de la pensée et aux formes de la **représentation**, dominées dans la culture moderne par la recherche incessante des causes et l'idéal de la science.

L'exigence **éthique** et **esthétique** de Wittgenstein l'incite en réponse à mettre à nu les origines et le développement de toute activité intellectuelle et philosophique. Il suit ainsi d'abord la piste proposée par Schopenhauer à l'**intellect** en quête d'objectivité et de repos, celui de l'artiste ou du **génie** osant s'avancer aux limites de la représentation, dans la pure **contemplation** des **idées**. Mais ce chemin passe aussi tout près des frontières de la **maladie mentale**, et l'apaisement de la contemplation intellectuelle passive et détachée de la volonté peut basculer à tout instant dans le chaos d'une forme morbide de désengagement du monde, d'un **solipsisme** non seulement théorique mais vécu.

Wittgenstein peu à peu identifie le solipsisme comme l'archétype de la maladie philosophique, conduisant les **jeux de langages** à se détacher des **formes de vies** et des comportements instinctifs qui les ont engendrés. Sa propre vocation philosophique se manifeste au cours de ce processus thérapeutique, comme l'expression d'une lutte vigilante contre les tentations réflexives de l'entendement et un retour humble à l'**action** dans la vie ordinaire.

**Mots-clés** : Schopenhauer ; Wittgenstein ; représentation ; volonté ; intellect ; génie ; solipsisme ; esthétique ; éthique ; langage ; formes de vie ; maladie mentale ; action.

## Wittgenstein and Schopenhauer's legacy

### Summary

Wittgenstein and Schopenhauer's meeting was inescapable in the 'End-of-Century' Vienna, fascinated by the German philosopher and tired by the demands of neo-kantian rationality, itself not immune to contradiction. But the herald of blind and pointless will left a burdening inheritance, in which the quest for the meaning of existence and the problems of identity interfered with the very strict conditions imposed upon the practice of thought and the forms of representation, which, in the modern culture, are dominated by the relentless search for causes and by the ideal of science. Wittgenstein's ethical and esthetic demands lead him, in answer, to reveal the origins and the development of any intellectual and philosophical activity. At first, he follows Schopenhauer's path for the intellect looking for objectivity and rest, that of the artist or the genius daring enough to tread at the limits of representation, in the pure contemplation of ideas. But this path comes very close to the frontiers of mental illness, and at any moment, the soothing of passive intellectual contemplation, detached from will, may fall in the chaos of a morbid form of worldly disengagement, that is, of a not merely theoretical solipsism, but also lived. Wittgenstein gradually identifies solipsism as the archetype of philosophical illness, leading his language games to come apart from the forms of life and instinctive behaviors which fostered them. His own philosophical calling is made manifest through this therapeutic process, which expresses a vigilant struggle against the reflexive temptations of intellect, and a humble return to language and action in ordinary life.

**Keywords** : Schopenhauer; Wittgenstein; representation; will; intellect; genius; solipsism; esthetic; ethic; language; forms of life; mental illness; action.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE : ED 5 – Concepts et langages

Adresse de l'ED : Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie