

WITTGENSTEIN, HEIDEGGER ET L'EXISTENCE DU MONDE¹

Guillaume DECAUWERT

(Université Pierre-Mendès-France, Grenoble II)

La question de la possibilité d'un rapprochement entre les philosophies respectives de Wittgenstein et Heidegger réapparaît de façon régulière dans les études portant sur ces deux auteurs. Si elle peut sembler séduisante, la quête d'éventuelles conceptions communes ou analogues chez ces penseurs « prestigieux et énigmatiques », « chics et obscurs »², ne saurait omettre de rappeler leur opposition radicale quant à l'idée même de ce que doit être la pratique philosophique. Tout les sépare, à commencer par leurs premiers interprètes : alors que le *Tractatus* doit en partie sa célébrité à l'empirisme logique du Cercle de Vienne, les textes heideggériens ont surtout intéressé des philosophes de l'existence, influençant notamment l'existentialisme sartrien. Certes, Wittgenstein et Heidegger ont ainsi pour point commun d'avoir fait l'objet d'interprétations fallacieuses, mais leurs projets philosophiques n'en sont pas moins inconciliables : l'analyse critique du langage, sous les différentes formes qu'elle a pu prendre chez Wittgenstein, rend en effet absurdes la méthode phénoménologique husserlienne en laquelle s'enracine la pensée de l'auteur de *Sein und Zeit* comme l'énoncé de l'antique question du « sens de l'être ». Surtout, les données textuelles qui pourraient justifier un lien quelconque entre les deux philosophes font cruellement défaut, ni l'un ni l'autre ne pouvant témoigner d'une lecture attentive des écrits de celui auquel on souhaite le comparer.

Malgré leurs indéniables différences, les cheminements philosophiques de Wittgenstein et de Heidegger ont néanmoins tous deux conduit à une pensée du monde et à une forme d'étonnement liée à la pure existence de « quelque chose », ce dont témoigne une remarque de l'auteur du *Tractatus* lors de ses entretiens avec Schlick

¹ Je remercie les deux rapporteurs anonymes du comité de lecture de RÉPHA, dont les remarques m'ont permis d'améliorer ce texte, ainsi que Denis Vernant et Marlène Jouan qui ont relu une première version. Depuis la soumission de ce travail à RÉPHA en novembre 2010, des analyses proches de celles que j'y propose ont été développées par Mathieu Marion dans un article auquel le lecteur pourra se référer pour approfondir sa connaissance du sujet : "Wittgenstein on Heidegger and Cosmic Emotions", dans A. REBOUL (éd.), *Philosophical Papers dedicated to Kevin Mulligan*, 2011, disponible sur Internet à l'adresse : <http://www.philosophie.ch/kevin/festschrift>.

² P. Bourdieu, « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale » dans J. BOUVERESSE, S. LAUGIER & J.-J. ROSAT (éd.) *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002, pp. 345-353, p. 346 : « Wittgenstein a aujourd'hui un certain nombre de propriétés sociales qui lui confèrent une grande force d'attraction. C'est un auteur à la fois prestigieux et énigmatique, chic et obscur (il est facile de prévoir que, au train où vont les choses, la jonction ne tardera pas à se faire, au moins en France, entre les heideggériens et les wittgensteiniens de la onzième heure). »

³ B. McGUINNESS (éd.) *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, TER, Mauvezin, 1991,

et Waismann. Se pose, à partir de cette remarque, le problème suivant : dans quelle mesure l'intérêt de Wittgenstein pour l'usage heideggérien des termes « être » et « angoisse », considéré comme dépourvu de sens, peut-il être tenu pour l'indication d'une saisie originale de l'existence du monde qu'auraient partagée les deux auteurs ? Et en quoi ces réflexions sur l'existence du monde peuvent-elles éclairer la conception wittgensteinienne du non-sens ?

J'aimerais ici souligner les points suivants : (i) les pensées des deux philosophes mettent en jeu, selon des démarches originales et irréductibles, des appréhensions similaires de l'existence du monde ; (ii) l'importance indéniable que Wittgenstein accorde à la saisie de cette indicible existence, qui ne peut être indiquée verbalement qu'au moyen de non-sens, contredit la thèse selon laquelle l'auteur du *Tractatus* n'aurait jamais accordé aux énoncés dépourvus de sens le pouvoir de renvoyer à aucune réalité.

La remarque qui va nous intéresser, intitulée « Sur Heidegger », apparaît dans les notes prises par Waismann lors d'une discussion avec Wittgenstein le 30 décembre 1929 chez Schlick :

Je peux tout à fait penser (Ich kann mir wohl denken), affirme Wittgenstein, ce que Heidegger veut dire par « être » et « angoisse ». L'homme a pour pulsion de venir se heurter aux limites du langage. Pensez par exemple à l'étonnement devant le fait que quelque chose existe (das Erstaunen, dass etwas existiert). Cet étonnement ne peut être exprimé sous la forme d'une question et il n'y a pas non plus de réponse. Tout ce que nous aimerions dire ici ne peut être a priori qu'un non-sens (Unsinn). Nous n'en courons pas moins nous jeter contre les limites du langage.³

Ces quelques lignes dont l'interprétation est particulièrement ardue renferment plusieurs enjeux importants. D'abord, elles peuvent éclairer le débat persistant à propos de la conception wittgensteinienne du non-sens. S'opposant à la lecture « standard » et à la « conception substantielle du non-sens » qu'elle présuppose, les défenseurs résolus d'une approche « nouvelle » ou « thérapeutique » des écrits du philosophe⁴ affirment que Wittgenstein n'attribue jamais aux propositions dépourvues de sens la capacité d'indiquer un

p. 38, traduction modifiée.

⁴ Voir notamment le collectif dirigé par A. Crary et R. Read, *The New Wittgenstein*; Cora Diamond, "Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*", dans R. HEINRICH & H. WETTER (éd.), *Bilder der Philosophie: Reflexionen über das Bildliche und die Phantasie*, Wien, Oldenburg, 1991, pp. 55-90; *The Realistic Spirit*, Cambridge, The MIT Press, 1992; James Conant, "Must We Show What We Cannot Say?", dans R. FLEMMING & M. PAYNE (éd.) *The Senses of Stanley Cavell*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1989, pp. 242-283; "Throwing Away the Top of the Ladder", *Yale Review*, vol. 79, 1990, pp. 328-364; "Two Conceptions of Die

contenu ou une pensée véritables (une réalité, un « quelque chose » qui ne peut être mis en mots mais peut néanmoins se montrer) et qu'il veut au contraire nous débarrasser de cette illusion (l'illusion selon laquelle existerait un non-sens « important » ou « substantiel ») par un usage original de l'imagination philosophique : il s'agirait selon ces commentateurs de commencer par appréhender le non-sens comme s'il avait un sens pour s'apercevoir in fine qu'il n'en a absolument aucun et ne correspond donc à rien de réel. Cette stratégie exégétique est-elle capable de rendre compte du fait que Wittgenstein affirme pouvoir penser, se représenter sans problème⁵ ce que Heidegger veut dire (meint) par les vocables « être » et « angoisse », dont on sait qu'ils feront avec l'idée de « néant » l'objet d'une violente critique par Carnap dans son célèbre article de 1932⁶? Certes, il peut y avoir une différence entre les propositions d'un auteur et ce qu'il veut dire à travers ces propositions ; les tenants de la lecture nouvelle insistent d'ailleurs lourdement sur la remarque 6.54 du *Tractatus* où Wittgenstein affirme que celui qui le comprend (lui, L. W.) doit en définitive tenir ses propositions pour dénuées de sens. Mais il est clair qu'une telle distinction n'a aucune pertinence à propos du discours de Heidegger, ce dernier n'ayant jamais (contrairement à un penseur comme Kierkegaard) établi une distance délibérée entre ses écrits et lui-même. Dans les notes de Waismann, la référence de Wittgenstein à ce que l'auteur de *Sein und Zeit* « veut dire » ne peut pourtant, du point de vue des exégèses « thérapeutiques », se référer à un « contenu psychologique », à un *Lebensgefühl* au sens que Carnap donne à ces expressions dans son „Überwindung der Metaphysik“ puisque cela présupposerait l'existence d'un non-sens substantiel (qui renverrait à un sentiment indicible). La seule solution envisageable, suggérée par Sandra Laugier dans plusieurs publications récentes⁷, reviendrait à soutenir que Wittgenstein, contrairement à Carnap, s'emploie à « essayer d'imaginer ce que Heidegger pourrait vouloir dire

„Überwindung der Metaphysik: Carnap and Early Wittgenstein“, dans T. McCARTHY & S.G. STIDD (éd.), *Wittgenstein in America*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 13–61; “The Method of the *Tractatus*”, dans E.H. RECK (éd.), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 375–462; « Jeter l'échelle », *Europe*, octobre 2004, pp. 31–51.

⁵ *Sich wohl denken*: s'il ne peut s'agir de la pensée telle que la définit la proposition 4 du *Tractatus*, i.e. en tant que « proposition pourvue de sens », on ne saurait pour autant réduire l'acte de penser ici indiqué à des représentations subjectives de l'ordre des *Vorstellungen* idiosyncrasiques que dénonçait Frege.

⁶ R. Carnap, „Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis*, 2, p. 219–241, trad. fr. B. Cassin et al., « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », dans A. SOULEZ (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

⁷ « Les usages du non-sens: éthique et métaphysique dans le *Tractatus logico-philosophicus* » dans Ch. CHAUVIRE (éd.) *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009, pp. 239–275, p. 260; *Wittgenstein et le mythe de l'inexpressivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 182.

par ces mots, une situation où il pourrait donner un sens à ce propos », ce qui reviendrait en quelque sorte à ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage possible au sein d'une interaction langagière concrète. Mais à quoi une telle situation discursive pourrait-elle alors ressembler ?

Avant de s'efforcer d'imaginer un étrange « jeu de langage » au sein duquel l'usage heideggérien des termes *Sein* et *Angst* pourrait prendre une véritable signification pragmatique (ce qui demeure relativement malaisé), attardons-nous sur le parallèle établi par Wittgenstein entre les concepts ontologiques mis en œuvre dans *Sein und Zeit* et *Was ist Metaphysik?*⁸ d'un côté, et de l'autre « l'étonnement devant le fait que quelque chose existe (*das Erstaunen, dass etwas existiert*) ». Une telle appréhension de la pure existence de « quelque chose » (quoi que ce soit), du fait qu'il y ait un monde (quelles que soient les déterminations factuelles, i.e. contingentes, de la réalité), joue un rôle déterminant dans la pensée wittgensteinienne. C'est en elle que réside essentiellement le fameux « mysticisme » qu'on a pu reconnaître dans les énoncés ultimes du *Tractatus* : « Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique (*das Mystische*), mais qu'il soit (*sondern dass sie ist*) », lit-on en 6.44. Cette existence indépendante de toute situation particulière (de tout « comment ») apparaissait d'ailleurs dans le traité comme l'unique « expérience » nécessaire pour comprendre la logique :

L'« expérience » dont nous avons besoin pour comprendre la logique, ce n'est pas que quelque chose soit ainsi et ainsi (*dass sich etwas so und so verhält*), mais que quelque chose soit (*dass etwas ist*) : mais ce n'est précisément pas une expérience.

La logique est avant chaque expérience — que quelque chose soit ainsi (*dass etwas so ist*). Elle est avant le Comment (*Wie*), pas avant le Quoi (*Was*). (*Tractatus*, 5.552).

« Qu'il y ait le monde (*dass es die Welt gibt*) », « qu'il y ait ce qu'il y a (*dass es gibt, was es gibt*) » a également une portée esthétique insigne puisque l'auteur des *Carnets* y reconnaît rien moins que « le miracle, du point de vue artistique (*das künstlerische Wunder*) »⁹. Enfin, Wittgenstein affirme résolument la valeur éthique qu'a pour lui son

⁸. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I, Band 2, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986; trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985; *Was ist Metaphysik?* (1929), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1943, trad. H. Corbin in M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968. Je cite les traductions mentionnées en les modifiant parfois considérablement.

⁹. *Tagebücher 1914-1916*, *Schriften Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960, trad. G.-G. Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971, entrée du 20.10.16, trad. p. 159.

« expérience par excellence », qui consiste à « s'étonner de l'existence du monde » (*wondering at the existence of the world*), à « voir le monde comme un miracle » (*seeing the world as a miracle*)¹⁰. Et la « Conférence sur l'éthique » explique bien que des expressions comme celles-ci, telles que les entend Wittgenstein, ne peuvent jamais recevoir le moindre sens, quelle que soit la situation où elles prennent place, précisément parce qu'elles se réfèrent à une donnée antérieure à toute structure factuelle. Ces expressions, dit Wittgenstein chez Schlick, relèvent d'une « tendance à se jeter contre les limites du langage », mais cette tendance, précise-t-il aussitôt, « indique quelque chose (*deutet auf etwas hin*) »¹¹. Elle conduit en tout cas le philosophe à esquisser une distinction entre deux aspects du monde : le monde comme ensemble des faits¹² d'un côté, de l'autre le monde saisi sous l'aspect de son existence¹³, et Wittgenstein semble avoir voué une fascination (quasi) religieuse à ce dernier aspect du monde puisqu'il n'hésite pas à affirmer à Waismann le 17 septembre 1930 : « Les faits sont pour moi sans importance. Ce qui me tient à cœur, c'est ce que les hommes veulent dire (*was die Menschen meinen*) quand ils disent que "le monde existe" (*dass „die Welt da ist“*) »¹⁴.

Mais, s'il n'y a aucune situation dans laquelle une formule de ce genre peut avoir un sens véritable [elle « ne peut être a priori qu'un non-sens »], il est également très rare que des individus quelconques l'emploient d'une manière comparable à l'usage original qu'en fait Wittgenstein. Ne peuvent produire des paroles si malheureuses que ceux qui « courent se jeter contre les limites du langage », c'est-à-dire les philosophes¹⁵. D'où l'intérêt de l'auteur du *Tractatus* pour Heidegger, dont les analyses de l'*In-der-Welt-sein* et de la *Weltlichkeit der Welt* donnent lieu à plusieurs énoncés relatifs à l'existence du monde ou d'un pur « quelque chose ». Certes, Wittgenstein n'a pas étudié de façon approfondie l'ontologie phénoménologique de l'élève de Husserl et le fait même qu'il affirme pouvoir se figurer sans mal ce

10. "A Lecture on Ethics", 1965, *The Philosophical Review*, n°74, pp. 3-12, trad. J. Fauve dans *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1976.

11. Wittgenstein et le Cercle de Vienne, p. 39.

12. *Tractatus*, 1.

13. *Tractatus*, 6.44.

14. Wittgenstein et le Cercle de Vienne, p. 92, nous soulignons.

15. L'affrontement philosophique aux limites du langage doit, du point de vue wittgensteinien, être distingué de la parole poétique qui laisse l'ineffable se manifester. Contrairement aux formules de la philosophie traditionnelle, le dire du poète n'a rien de malheureux dans la mesure où il n'empiète pas sur la monstration de l'inexprimable. Ainsi Wittgenstein écrit-il le 9 avril 1917 à son ami Paul Engelmann à propos du poème d'Uhland, « L'aubépine du comte Eberhard » : « Le poème d'Uhland est vraiment magnifique. Et les choses sont ainsi: lorsqu'on ne s'efforce pas d'exprimer l'inexprimable, alors rien ne se perd. Mais l'inexprimable est – de façon inexprimable – contenu dans ce qui est exprimé! » (P. Engelmann, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967,

que Heidegger veut dire par « être » pose problème : le sens de ce terme constitue pour le professeur de Marburg l'objet d'une question tombée dans l'oubli en raison de préjugés (parmi lesquels il faut compter la prétendue « évidence » du concept d'être¹⁶), question qu'il s'agit de poser de façon nouvelle à partir d'une formulation de la différence ontologique entre l'être (Sein) et l'étant (Seiende) ainsi que par une analytique de cet étant privilégié auquel est donné le nom de Dasein. Si nous vivons toujours déjà dans une « pré-compréhension » de l'être, son sens n'en est pas moins « enveloppé d'obscurité », sans quoi le projet heideggérien dans son ensemble serait tout simplement dépourvu d'intérêt. Par ailleurs, bien que l'herméneutique du Dasein renvoie au concept de monde, le Dasein ayant pour constitution fondamentale l'« être-au-monde » (In-der-Welt-sein), l'analyse phénoménologique de la « mondanité » (Weltlichkeit) proposée dans le traité de 1927 n'a que peu à voir avec la pseudo-ontologie sur laquelle s'ouvre le Tractatus¹⁷. L'être-au-monde ne découvre pas d'abord un ensemble de « faits » mais un « monde ambiant » (Umwelt) au sein duquel l'étant rencontré dans la préoccupation a le caractère de l'outil (Zeug) et renvoie à une totalité d'étants partageant avec lui le genre d'être de l'« utilisabilité » (Zuhandenheit)¹⁸. Ce n'est qu'à partir de cette Zuhandenheit que peut ensuite se dévoiler l'étant comme détermination « objective », relevant de l'être-là-devant (Vorhandenheit). Heidegger et Wittgenstein n'en ont pas moins en commun d'avoir posé le problème d'une saisie adéquate du monde compris non seulement comme ensemble de configurations significatives (la « totalité des faits » du Tractatus, la « significativité » — Bedeutsamkeit — de Sein und Zeit) mais aussi et surtout comme pure existence de « quelque chose ». De ce point de vue, il n'est pas impossible de comparer la « différence ontologique » entre l'étant et l'être de cet étant formulée par Heidegger à la distinction qu'opère Wittgenstein entre le monde comme ensemble de faits (i.e. comme ensemble de configurations d'objets susceptibles d'être figurées par des propositions pourvues de sens) et la saisie du monde sous l'aspect de son existence.

Une telle comparaison ne peut bien sûr qu'être limitée¹⁹, mais

¹⁶ Sein und Zeit, §1.

¹⁷ Il importe d'insister sur le caractère fondamentalement paradoxal des énoncés relatifs à la constitution du monde et de l'emploi d'expressions telles que « faits », « état de choses », ou « objets » dans le Tractatus. Bien qu'il doive de prime abord faire usage de ces expressions, Wittgenstein rejette la possibilité d'un authentique discours ontologique en dénonçant le caractère trompeur des « concepts formels » ici en jeu : ces « pseudo-concepts » tentent de traduire des propriétés formelles du symbolisme logique qui ne peuvent être présentées au moyen de fonctions mais seulement par des variables (4.126 & sq.). Aussi le discours ontologique du Traité doit-il finalement être tenu pour un ensemble de non-sens et abandonné lorsqu'est saisie dans toute sa spécificité la démarche philosophique de son auteur.

l'analyse heideggérienne de la « disponibilité fondamentale de l'angoisse » (Grundbefindlichkeit der Angst) proposée au §40 de *Sein und Zeit* ainsi que dans la conférence de 1929 *Was ist Metaphysik?* met clairement en jeu une appréhension du monde irréductible à des relations structurelles signifiantes. Contrairement à la peur (Furcht) qui est toujours liée à la menace d'un étant intramondain, l'angoisse (Angst) fait face à une réalité absolument indéterminée, voire à un pur néant. Ce pur néant, absence totale de significativité, « ne signifie pas absence de monde » mais imposition radicale du « "quelque chose" au sens le plus originel » (ursprünglichsten „Etwas“), c'est-à-dire du monde en tant que monde : « le devant-quoi (Wovor) de l'angoisse est le monde en tant que tel »²⁰.

Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le "ce n'est rien et nulle part". La saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : le devant-quoi de l'angoisse est le monde en tant que tel (die Welt als solche). La complète non-significativité (Unbedeutsamkeit) qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette non-significativité de l'intramondain, le monde s'impose encore seul en sa mondanéité.

Ce qui oppresse, ce n'est pas ceci ou cela, pas non plus la somme totale de l'étant là-devant (Vorhandene) [c'est-à-dire l'ensemble des faits], mais la possibilité de l'utilisable (Zuhandenem) en général [i.e. tout rapport du Dasein aux étants qui l'environnent], c'est-à-dire le monde lui-même. [...] Ce rien de l'étant utilisable que le parler quotidien de la discernation (die alltägliche umsichtige Rede) comprend seul n'est pas un rien total. Le rien de l'utilisabilité se fonde dans le "quelque chose" le plus originel, dans le monde. [...] Le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde.²¹

L'insistance de la conférence de 1929 sur le rapport de

¹⁸. *Sein und Zeit*, §15.

¹⁹. Il faut en effet distinguer la démarche ontologique de Heidegger, selon laquelle l'être doit pouvoir constituer un authentique objet de connaissance pour la philosophie, ou du moins être susceptible d'une appréhension par le langage, de la position du *Tractatus* qui fait de l'existence du monde une donnée absolument ineffable. On peut néanmoins se demander si le projet de *Sein und Zeit* n'échoue pas précisément en raison de ce présupposé du caractère exprimable de l'être: alors que le traité de 1927 est abandonné avant d'avoir pu remonter de la temporalité comme détermination du Dasein à la révélation du temps comme horizon de l'être lui-même, Heidegger semble par la suite renoncer à penser l'être en tant qu'être au profit d'un au-delà de l'être et du temps, indiqué par le terme intraduisible „Ereignis“.

l'angoisse au « Néant » (Nichts) se présente ainsi comme une voie vers « la manifestation originelle de l'étant en tant que tel : à savoir qu'il y ait de l'étant (dass Seiendes ist) »²², manifestation qui donne lieu à une forme d'« étonnement » ou d'« émerveillement » en laquelle l'homme doit réaliser son essence :

Uniquement parce que le Néant est manifeste au fondement du Dasein, la complète étrangeté (Befremdlichkeit) de l'étant peut venir sur nous. Seulement lorsque son étrangeté nous oppresse, l'étant éveille et attire sur soi l'étonnement (der Werwunderung).²³

Heidegger ajoutera dans un Nachwort :

La disponibilité à l'angoisse est le oui à l'insistance requérant d'accomplir la revendication la plus élevée (den höchsten Anspruch), dont seule est atteinte l'essence (das Wesen) de l'homme. Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, le miracle des miracles : Que l'étant est. (das Wunder aller Wunder : dass Seiendes ist).²⁴

Est donc en jeu, à travers les notions heideggériennes d'être et d'angoisse, une saisie directe de l'existence très proche de celle qui a tant fasciné Wittgenstein. Il s'agit probablement d'une même intuition, ou du moins d'intuitions analogues qui ont pourtant donné lieu à des philosophies très différentes, voire radicalement opposées. En effet, si l'émerveillement devant l'être conduit Heidegger à une « défiance envers la logique » et l'exactitude en général pour se mettre en quête d'une pensée originelle qui réponde à la « voix silencieuse de l'être », l'auteur du Tractatus reconnaît dans tout discours de ce type l'expression d'une tendance pathologique à préférer des non-sens dont souffrent la plupart des philosophes. Ce qui sépare les manières dont chacun des deux auteurs traduit son « étonnement » face à l'existence du monde réside pour l'essentiel dans l'écart qui subsiste entre leurs conceptions respectives du pouvoir signifiant du langage : alors que Heidegger semble s'être cru capable de signifier l'être à travers un logos compris comme monstration enracinée dans l'explicitation herméneutique²⁵, Wittgenstein envisage la manifestation de l'existence du monde au moyen d'une juste délimitation du dicible. Cette reconnaissance des limites du langage lui permet de souligner la valeur absolue de

²² Was ist Metaphysik?, p. 37.

²³ Ibid., p. 44.

²⁴ Ibid., p. 50.

²⁵ Voir Sein und Zeit, §33.

l'étonnement philosophique sans s'engouffrer dans la dangereuse mise à l'écart de la rationalité scientifique et de la pensée exacte au profit d'un style délibérément obscur dont souffrent les écrits heideggériens. Enfin, la manière dont Wittgenstein se réfère aux nonsens de Heidegger témoigne de l'importance indéniable qu'a pour l'auteur du *Tractatus* un aspect du monde indicible mais bien réel, dont les commentateurs « nouveaux » ne peuvent rendre compte de façon juste.