

العدد التاسع جانفي 2014 / January 2014 - N° 09 Janvier

# AL-MUKHATABAT

# المخاطبات

LOGIQUE - EPISTEMOLOGIE - PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

منطق - إبستمولوجيا - فلسفة تحليلية

LOGIC - EPISTEMOLOGY - ANALYTICAL PHILOSOPHY

فيتجنشتاين Wittgenstein



## Avec les contributions de

Maher AbdelKader, Odai Al-Zoubi, Zoubeida Mounya Benmissi, Lazarabe Hakim Bennani, Christiane Chauviré, Hugo Clemot, Valeria Dattilo, Guillaume Decauwert, Hassan Elbahi, Mustapha Haddad, Naoufel Hajltaif, Pierre Gapenne, Salah Ghiloufi, Katia Kanban, Martin Laramée, Paul Linvingston, David Macarthur, Angèle Kremer-Marietti, Florian Marion, Samia Merabtin, Malia Merabtin, Hamdi Mlika, José Monteiro, Moukala Ndoumou, François Nicolas, Gildas Nzokou, Auguste Nsonnissa, François Igor Pris, Rupert Read, Fabien Schang.

Philosophy is not a separate science to be placed alongside of or above the individual disciplines. Rather, the philosophical element is present in all of the sciences; it is their true soul, and only by virtue of it are they sciences at all.

**Moritz Schlick**



Revue Philosophique électronique, trimestrielle, trilingue (Français-Arabe-Anglais)  
Pour la Logique, l'Epistémologie et la Pensée Analytique

**مجلة فلسفية الكترونية فصلية محكمة  
تنشر البحوث ذات الصلة بالمنطق و فلسفة العلوم و الفكر التحليلي  
باللغات العربية و الفرنسية و الإنجليزية**

Electronic Quarterly Trilingual (English, Arabic, French) Philosophical Journal For  
Logic, Epistemology and Analytical Thought

**Fondateur et Directeur de rédaction**

**مؤسس المجلة و مدير تحريرها**

Hamdi MLIKA

mlika\_hamdi@hotmail.com

الموقع الإلكتروني Site Web

<http://almukhatabatjournal.unblog.fr>

<https://independent.academia.edu/AlmukhatabatJournal>

البريد الإلكتروني E-mail

almukhatabatjournal@yahoo.fr

ISSN 1737 – 6432

Editorial Board الهيئة العلمية Comité scientifique

**Mohammed Abattouy**  
(Université Mohammed V-  
Agdal, Maroc)

**Maher Abdel Kader  
Mohamed Ali**  
(Alexandria University,  
Egypt)

**Samir Abuzaid**  
(Engineering Consultant,  
Egypt)

**Hourya Benis Sinaceur**  
(CNRS, France)

**Ali Benmakhlouf**  
(Université Paris 13,  
France)

**Zoubaida Mounya  
Benmissi**  
(ENS Constantine,  
Algérie)

**Azlarabe Lahkim  
Bennani**  
(Université Dhar Mehraz-  
Fès, Maroc)

**Zeineb Ben Said**  
(Université de Tunis,  
Tunisie)

**Paul Boghossian**  
(New York University,  
USA)

**Pierre Cassou-Noguès**  
(Université Paris 8, France)

**Salah Ismaïl**  
(Cairo University, Egypt)

**Dale Jacquette**  
(Universität Bern, USA)

**Angèle Kremer-Marietti**  
(Université de Picardie,  
France)

**Alain Lecomte**  
(Université Paris 8, France)

**Annalisa Coliva**  
(Università degli studi di  
Modena e Reggio Emilia,  
Italie)

**Tim Crane**  
(University of Cambridge,  
UK)

**Bahaa Darwish**  
(Minia University, Egypt)

**Bernard D'Espagnat**  
(CERN Université Paris-sud  
11, France)

**Jean Dhombres**  
(Centre Koyré, EHESS-  
Paris, France)

**Viviane Durant-  
Guerrier**  
(Université de Montpellier,  
France)

**Hassan Elbahi**  
(Université Ibn Tofail,  
Maroc)

**Nejib Elhassadi**  
(Université de Benghazi,  
Libye)

**Pascal Engel**  
(EHESS-Paris, France)

**Miguel Espinoza**  
(Université de Strasbourg,  
France)

**Muhammad  
Legenhausen**  
(University of Qom,  
Iran)

**Oystein Linnebo**  
(Birkbeck University, UK)

**Michael Lynch**  
(University of Connecticut,  
USA)

**Paolo Mancuso**  
(University of California,  
Berkeley, USA)

**Nic Fillion**  
(Université Simon Fraser,  
Canada)

**Luciano Floridi**  
(Oxford University, Italie)

**Mohamed Ali Halouani**  
(Université de Sfax,  
Tunisie)

**Djamel Hamoud**  
(Université de  
Constantine, Algérie)

**Mirja Hartimo**  
(Helsinki University,  
Finland)

**Ahmad Hasnaoui**  
(CNRS-Paris, France)

**Ali Hosseinkhani**  
(Allameh Tabatabaï  
University, Iran)

**Gilbert Hottos**  
(Académie Royale de  
Belgique)

**Maria Carla Galavotti**  
(Université de Bologne,  
Italie)

**Peter Graham**  
(Université de Californie  
à Riverside, USA)

**Henrik Lagerlund**  
(UWO, London, Suède)

**Ridha Makhoul**  
(Professeur en  
Carcinologie, Tunisie)

**Mathieu Marion**  
(Université du Québec  
à Montréal, Canada)

**Michele Marsonet**  
(University of Genoa,  
Italie)

**Hichem Messaoudi**  
(Carthage University,  
Tunisie)

**Amirouche Moktefi**  
(IRIST-Strasbourg,  
Archives Poincaré,  
France)

**Hany Ali Moubarez**  
(Ain Shems University-  
Cairo, Egypt)

**Philippe Nabonnand**  
(Université Nancy 2,  
France)

**Iraj Nikseresht**  
(Teheran University,  
Iran)

**Salah Osman**  
(Minoufiya University,  
Egypt)

**Mélika Ouelbani**  
(Université de Tunis,  
Tunisie)

**David Papineau**  
(King's College,  
London, UK)

**Fabrice Pataut**  
(CNRS, Paris, France)

**Michel Paty**  
(Directeur émérite au  
CNRS, Paris, France)

**Demetris Portides**  
(Chyprus University,  
Chypre)

**Roger Pouivet**  
(CNRS- Université de  
Lorraine, France)

**Graham Priest**  
(Melbourne, St  
Andrews, Graduate  
Center New York  
Universities, Australie)

**Shahid Rahman**  
(Université Lille 3,  
France)

**Roshdi Rashed**  
(Directeur émérite au  
CNRS-Paris)

**François Recanati**  
(Institut Nicod-Paris,  
France)

**Nicholas Rescher**  
(Pittsburgh University,  
USA)

**Manuel Rebuschi**  
(Archives Poincaré,  
France)

**Jacques Riche**  
(Université catholique  
de Louvain, Belgique)

**Jean-Gérard Rossi**  
(Université de Picardie,  
France)

**Jean-Michel Salanskis**  
(Université Paris 10,  
France)

**John R. Searle**  
(UC Berkeley, USA)

**Marco Sgarbi**  
(Université de Véronne,  
Italie)

**Thierry Simonelli**  
(Revue Dogma,  
Luxembourg)

**Peter Simons**  
(Trinity College, Dublin,  
Irlande)

**Antonia Soulez**  
(Université Paris 8,  
France)

**Hassan Tahiri**  
(Université de  
Lisbonne/CNRS, Lille,  
Maroc)

**Youssef Tibesse**  
(Université Sidi  
Mohamed  
BenAbdallah, Fès,  
Maroc)

**Claudine Tiercelin**  
(Collège de France,  
Paris, France)

**Denis Vernant**  
(Université de  
Grenoble, France)

**Joseph Vidal-Rosset**  
(Archives Poincaré,  
France)

**Bernard Vitrac**  
(Directeur au CNRS,  
France)

## AL-MUKHATABAT

accepts for publication philosophical papers on Logic, Analytic Philosophy and Epistemology, defined in a very broad sense to include Philosophy and History of Logic, Theory of knowledge and Philosophy and History of Sciences. The aims of the Journal are promoting dialogue between cultures, improving scientific method into philosophical thoughts and encouraging logical and epistemological creativity. Papers submitted must not exceed 25 pages (normal size), including references, footnotes and bibliography. They are accepted in Arabic, French and English. Authors should provide the journal with a copy of the paper together with an abstract in English and in French. Authors are notified of the final verdict of the referees: they are notified as to the acceptance or rejection of his/her paper for publication within a period of three months. The articles published in this Journal are the possession of their authors and all rights of publishing are reserved by them.

## المخاطبات

مجلة فلسفية إلكترونية فصلية محكمة تنشر المقالات الجيدة ذات الصلة بالمنطق و فلسفة العلوم و الاستمولوجيا و تاريخ العلوم و الفلسفة التحليلية.  
تقبل المجلة البحوث باللغات الثلاث العربية و الإنجليزية و الفرنسية.  
يجب على الباحث أن يزود المجلة بنسخة من بحثه على عنوانها الإلكتروني و الذي لا يجب أن يتعدى 25 صفحة مع ملخص له بلغة البحث و ترجمته إلى الإنجليزية و الفرنسية.  
يتم عرض البحوث على نحو سرّي على محكم أو أكثر من المختصين.  
تبقى حقوق البحث محفوظة بصورة كلية لصاحبها، و يعني إرسال نسخة منه السماح للمجلة بنشره على مواقعها الإلكترونية الخاصة.

## AL-MUKHATABAT

est une Revue électronique, trimestrielle et trilingue, qui publie des articles inédits de Logique, de Philosophie analytique et d'Epistémologie au sens large incluant la philosophie et l'histoire de la logique, la théorie de la connaissance, la philosophie et l'histoire des sciences. Les articles sont soumis de façon anonyme à deux membres du comité scientifique de la Revue pour l'évaluer. L'envoi d'un document à la Revue veut dire que l'auteur l'autorise à le publier sur son site. L'article reste la propriété pleine de son auteur. Il doit être envoyé sous format doc, ne dépassant pas 25 pages (notes et bibliographie incluses), accompagné d'un résumé en anglais et en français. La revue vise à mieux familiariser les lecteurs aux nuances de la philosophie analytique et à favoriser les approches argumentatives et logiques dans le traitement des problèmes philosophiques, éthiques, sociaux, politiques, religieux et métaphysiques.

Table des matières فهرس Table of Contents

<b>Hamdi Mlika</b> (Docteur de Paris-sorbonne, Paris 4) : Présentation du numéro 09/2014.....	08
<b>Christiane Chauviré</b> (Université Panthéon-sorbonne, Paris 1) : Wittgenstein : apprécier une oeuvre d'art, avec ou sans émotion ?.....	09-20
<b>Mustapha Haddad</b> (Université de Tétouan) : فيتجنشتاين و مؤلولوه.....	21-45
<b>Rupert Read</b> (Université d'East Anglia) : Film as Philosophy as Therapy : A wittgensteinian View.....	46-56
<b>Hugo Clemot</b> (Université Panthéon-sorbonne, Paris 1) : Wittgenstein et la philosophie du cinéma.....	57-76
<b>David Macarthur</b> (Université de Sydney): What's the Use? Price & Wittgenstein on naturalistic explanation of language.....	77-95
<b>Odai Al Zoubi</b> (University of East Anglia) : اعتراض غرايس على فلسفة اللغة العادية.....	96-103
<b>François Nicolas</b> (ENS, Paris): Théoriser (musicalement) la musique à l'ombre (antiphilosophique) de Wittgenstein.....	104-115
<b>José Monteiro</b> (Université Panthéon-sorbonne, Paris 1) : 1919-1929 : enquête sur les dix années "d'absence" de Wittgenstein de la philosophie.....	116-121
<b>Hassan Elbahi</b> (Université Ibn Tofail, El-Kenitra) : في عودة فيتجنشتاين.....	122-138
<b>Valeria Dattilo</b> (Università della Calabria) : Crisis and Restoration of the form of life in De Martino and Wittgenstein.....	139-149
<b>Martin Laramée</b> (Conseiller en Etique) : Langage ou énigme éthique ? A propos d'une proposition douteuse de Wittgenstein.....	150-157
<b>Malia Merabtin</b> (ENS, Constantine): فلسفة المعنى عند لودفيغ فيتجنشتاين من خلال نظريتي الرسم المنطقي و ألعاب اللغة.....	158-187
<b>Naoufel Hajltaif</b> (Université de Tunis) : Langage et proposition dans le <i>Tractatus</i> .....	188-205
<b>Zoubaida Benmissi</b> (ENS, Constantine) : كفاييس يتحدث عن منطق فيتجنشتاين.....	206-213
<b>François Igor Pris</b> (Université de Dortmund): On the philosophical Views of W. Heisenberg and his notion of a closed Theory from the later Wittgenstein's perspective.....	214-229
<b>Fabien Schang</b> (Université d'Etat de Moscou) : Espace logique et modalités chez Wittgenstein.....	230-242
<b>Pierre Gapenne</b> (Université de Picardie) : Se faire causalité adéquate.....	243-249
<b>Guillaume Decauwert</b> (Université de Grenoble): Formes et origines de la distinction entre dire et montrer .....	250-263

- Florian Marion** (Université Paris-Diderot, Paris 7) : Le solipsisme dans le Tractatus: du solipsisme au mystique.....264-283
- Lazarabe Hakim Bennani** (Université Dhar-Mehraz, Fès): Métaphysique et limites du monde chez Wittgenstein.....284-289
- José Monteiro** (Université Panthéon-sorbonne, Paris 1) : Porté épistémologique et gnoséologique de l'approche phénoménologique du langage chez Wittgenstein.....290-298
- Auguste Nsonissa** (Université marien Ngouabi, Brazaville) : Considérations philosophiques sur les mathématiques selon Wittgenstein.....299-321
- Paul Livingston** (University of New Mexico) : Wittgenstein and Plato on Being, Knowledge, and Forms of life.....322-342
- Angèle Kremer-Marietti** (Université de Picardie) : Nietzsche, wittgenstein, la conversion du regard.....343-353
- Salah Ghiloufi** (Doctorant en philosophie): كواين و فيتجنشتاين مسألة المعنى بين النسبية الانطولوجية عند كواين و معيار العودة الى اشكال الحياة لدى فقيتجنشتاين.....354-362
- Gildas Nzokou** (Université Omar Bongo de Libreville) : Wittgenstein et Quine autour de l'antiréalisme .....363-378
- José Monteiro** (Université Panthéon-sorbonne, Paris 1) : La méthode d'analyse phénoménologique en "zig-zag" : nouvel indice d'une phénoménologie wittgensteinienne.....379-386
- Samia Merabfin** (ENS, Constantine) : تأثير نظرية الدلالة عند فريجه في تشكيل الخطاب الفلسفي لفيتجنشتاين .....387-409
- Katia Kanban** (Université Panthéon-sorbonne, Paris1) : Que peut le Wittgenstein thérapeute face à la folie métaphysique?.....410-424
- Maher Abdelkader Mohamed Ali** (Université d'Alexandrie) : هل نال التصوف من فتجنشتين؟ المعقول .....و اللامعقول في الرسالة.....425-438
- Moukala Ndoumou** (Université Omar Bongo de Libreville) : Popper et Wittgenstein.....439-453
- Hamdi Mlika** (Docteur de Paris-sorbonne, Paris 4) : L'ironie kierkeggardienne est-elle un jeu de langage au sens wittgensteinien ?.....454-459
- Comptes rendus / مراجعة و عرض كتب** .....460



## Présentation du numéro 09

Pourquoi consacrer un dossier de plus à Wittgenstein ?

C'est la question que s'est posé Claude Romano dans son récent livre collectif sur Wittgenstein, et que devrait à mon avis affronter tout éditeur d'un ouvrage collectif ou d'un dossier spécial d'une revue sur cet ingénieur et logicien viennois mort du cancer en 1951. Dans notre cas, la réponse est évidente : Wittgenstein n'est pas assez connu dans le monde arabe, ses cours de Cambridge avec ou contre Russell, et ses écrits de solitaire plongé en pleine nature sauvage (des cours transformés dès les années cinquante par ses élèves en d'indispensables livres de philosophie) ne sont pas tous traduits en arabe, analysés et lus de façon satisfaisante par les intellectuels arabes. A certains égards, nous ne serions pas loin de la vérité en arguant que ces derniers ont été formés en philosophie pour ne s'intéresser vraiment qu'au type de philosophie qui se pose comme contraire au mode de pensée incarné à juste titre par Wittgenstein. En d'autres termes, nous n'avons pas eu notre Bouveresse arabe. Les quelques études et traductions qui ont été publiées dans différents pays arabes souffrent, selon plusieurs spécialistes, de beaucoup de lacunes liées à une mauvaise compréhension des thèses de ce philosophe, particulièrement en ce qui concerne les mathématiques. Je pense qu'il serait judicieux de nos jours d'encourager les jeunes chercheurs arabes à mener leurs enquêtes sur les différents aspects de la philosophie de Wittgenstein dans plusieurs langues, et de les inciter conjointement à proposer de nouvelles traductions en arabe de ses livres, notes et cours à la lumière des récentes interprétations de sa pensée, et c'est là l'un des mobiles de ce dossier.

Les publications portant sur Wittgenstein dans le monde arabe sont restées limitées à un cadre universitaire fonctionnant comme un cercle privé, réservé à quelques connaisseurs ou doctorants sans un réel impact sur la vie culturelle et intellectuelle arabe, l'art et la politique incluses. L'auteur du *Tractatus* est resté longtemps méconnu et répudié, et on a encore du mal à bien lui trouver une place au sein de la culture philosophique arabe dans tous les sens du terme.

Nous espérons, à travers ce numéro spécial, réussir ce pari qui consiste à faire connaître d'avantage Wittgenstein au lecteur arabe et à

créer en même temps une opportunité pour que de jeunes chercheurs (maîtrisant la langue arabe ou non) de tous les coins du monde (ce village!) puissent confronter leurs interprétations critiques de l'oeuvre de ce grand innovateur en matière de pensée, sans occulter ses aspects largement discutables et qui nous laissent encore perplexes. Effectivement, nous avons besoin plus que jamais d'un esprit aussi novateur et aussi révolutionnaire dans le domaine de l'enseignement des humanités que celui incarné par Wittgenstein.

En réussissant un tel pari, la revue *Al-Mukhatabat* aurait réussi aussi à atteindre quelques-uns de ses objectifs, c'est-à-dire faire en sorte que les différents points de vue formulés dans des expressions linguistiques différentes se rencontrent tout d'abord, et se confrontent ensuite dans un élan positif et au sein d'un dialogue civilisateur, linguistique et culturel multiple, pluriel et fructueux, accélérateur de ce qui est commun entre nous tous, notre humanité.

C'est pour ces raisons et pour bien d'autres que je voudrais dédier ce premier numéro de l'année 2014 à tous ceux qui ont accepté mon invitation à participer à ce dossier spécial qui se veut authentiquement international, et donc qui se place au coeur même de notre humanité. Je le dédie tout d'abord à Odai Al-Zoubi qui, malgré les atrocités de la guerre qui frappent son pays la Syrie, a fourni tout l'effort en sa mesure pour affiner la rédaction de son texte et l'envoyer dans les délais.

Je ne peux évidemment terminer cette présentation sans adresser une fois de plus mes vifs remerciements à notre très chère Angèle Kremer-Marietti, en ayant toutes les bonnes pensées pour elle, et en lui souhaitant, là où elle est, un bon repos et qu'elle soit à l'abri de toute souffrance imaginable. Angèle Kremer-Marietti m'a envoyé sa contribution dès les premières heures de l'appel que j'ai lancé. C'est à cette grande dame pleine d'esprit et de courage, militante reconnue en faveur de la liberté sous toutes ses formes, et avocate impitoyable de *l'épistémologie comme philosophie de l'esprit*, que je voudrais en toute reconnaissance dédier ce dossier spécial Wittgenstein de la revue *المخاطبات Al-Mukhatabat*.

**Hamdi MLIKA**  
Sousse, Tunisie  
Janvier 2014



## Wittgenstein : apprécier une œuvre d'art, avec ou sans émotion ?

**Christiane Chauviré**

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

### Abstract :

What is the relationship between understanding and explaining music ? Between to hear-as and explanation by reasons ? Between expression (of a face or a musical playing) and impression done on us ? What are the relationships between understanding a musical phrase and understanding à verbal phrase. Music and langage ? Aspect and culture ? Search of musical expression and paradigm ? Affects and musical understanding ? Does it is reduced to a specific experience ? Can we make a philosophy of music without the notion of feeling ? All these questions are related et make up a very original philosophy of music.

### ملخص:

ما هي العلاقة بين الفهم و التفسير في مجال الموسيقى ؟ ما هي العلاقة بين ان نفهم الموسيقى كما هي و ان نعلّمها؟ ما هي العلاقة بين التعبير (سواء تعلق بوجه أم بلعبة موسيقية) والاحساس الذي يتركه فينا ؟ ما هي العلاقات بين ان نفهم جملة موسيقية و أن نفهم جملة كلامية ، بين الموسيقى و اللغة ، بين المظهر و الثقافة ، بين البحث عن العبارة الموسيقية و النموذج ؟ ما هي العلاقات بين الانفعالات و الفهم الموسيقي؟ هل يمكن ارجاع الفهم الموسيقي الى واقع معاش بطريقة خاصة؟ هل بوسعنا وضع فلسفة في الموسيقى تكون في غنى تامّ عن الأحاسيس؟ لكل هذه الاسئلة في الحقيقة علاقات بعضها ببعض وهي تؤسس بذلك لفلسفة أصيلة في الموسيقى.

### Résumé :

Quel est le rapport entre comprendre et expliquer en musique ? Entre l'entendre-comme et l'explication par les raisons ? Entre l'expression (d'un visage ou d'un jeu musical) et l'impression que nous en retirons ? Quels sont les rapports entre comprendre une phrase musicale et comprendre une phrase verbale ? Musique et langage ? Aspect et culture ? Recherche de l'expression musicale et paradigme ? Quels sont les rapports entre affects et compréhension musicale ? Cette dernière se réduit-elle à un vécu spécifique ? Peut-on faire une philosophie de la musique qui se passe totalement des sentiments ? Toutes ces questions sont en relation les unes avec les autres, et forment une très originale philosophie de la musique.

Nous avons présenté dans de précédentes publications des recherches sur l'esthétique de Wittgenstein, d'abord sur le rôle des *aspects* dans la perception esthétique ou plus exactement dans la compréhension -*Verständnis*- d'une œuvre d'art, puis sur la *justesse* comme catégorie fondamentale de cette esthétique qui n'occupe que peu de pages. Nous allons nous attacher cette fois-ci à la problématique de l'*appréciation* de l'œuvre d'art ; l'absence apparente de recours à la notion d'*émotion* semble caractériser sur ce point la pensée du philosophe viennois, visiblement influencé par le formaliste Hanslick. Dans un premier temps nous verrons que l'émotion est évacuée de la compréhension artistique là où on l'attend le plus, à savoir en musique ; dans un second temps nous verrons dans quelle mesure Wittgenstein laisse une place aux émotions dans le rapport à l'œuvre d'art, et dans l'expérience esthétique globale. Nous nous appuyerons sur les deux notions-clé que sont l'*appréciation* et l'*expression*.

Apprécier est différent de comprendre, apprécier de façon positive, c'est approuver, goûter, aimer, avoir une prédilection pour...la sonate à Kreutzer par exemple, ou jauger la qualité d'une exécution musicale (LC p. 26). Nous avons déjà vu dans ce séminaire que comprendre une œuvre d'art consiste selon Wittgenstein à la voir-comme ou l'entendre-comme, c'est-à-dire à percevoir en elle un ou des aspects qui l'éclairent littéralement, la rendent intelligible, et dans certains cas la montrent comme une configuration globale signifiante ; ainsi, comprendre un passage musical, c'est l'entendre-comme une introduction une conclusion, ou une question, etc., et cela s'apparente à la reconnaissance d'une expression dans un visage en philosophie de la psychologie; comprendre, selon Wittgenstein, revient à donner à tel passage musical une physionomie (écho de la méthode morphologique de Goethe dans *La métamorphose des plantes*) ; . comprendre en anthropologie et en philosophie, voire en science, c'est voir les connexions au sein d'une représentation synoptique de faits agencés de manière éclairante. Le *Verständnis* rend ensuite à même de fournir une explication esthétique qui consiste, à trouver de bonnes analogies (il s'agit d'une explication *par les raisons* sur le modèle de laquelle Wittgenstein repense les explications freudiennes des rêves). Apprécier dépend évidemment du *Verständnis*, mais on peut comprendre *Le roi Lear* (l'exemple est de Wittgenstein) sans l'apprécier, au point d'éviter d'aller le voir, si, comme il dit, on ne peut en supporter la grandeur, alors qu'on *ne* peut l'apprécier sans l'avoir compris.

Ensuite l'*expression* telle que l'entend ce philosophe en matière d'art ne désigne pas un rapport ou une relation entre deux entités x et y, comme nous allons le voir, elle est (d'un point de vue grammatical) intransitive. En revanche, il y a, à l'inverse du comportement d'évitement du *roi Lear*, des critères expressifs de l'appréciation *positive*: écouter dix fois de suite la *Sonate à Kreutzer*, danser de joie

en l'écouter, en siffler un thème toute la journée, relire souvent un livre etc. (LC tient toutefois à souligner la différence avec le chien qui remue la queue en entendant de la musique : on ne dira pas qu'il comprend la musique). Dans le cas de l'évitement comme dans celui de la jubilation, les traits de comportement que Wittgenstein invoque sont essentiellement *expressifs*. Il ne s'agit pas ici de les décoder pour aboutir, par inférence, à la position d'états internes ou de processus mentaux concomitants ; au contraire ces traits expressifs du comportement exemplifient de façon immédiate, et littéralement incarnent, la compréhension, l'appréciation positive ou négative ; l'écoute intelligente d'un poème, par ex., est lisible sur le visage qui la personnifie. Il n'y a pas deux entités, l'exprimant et l'exprimé, mais une seule, avec un phénomène de personnification ou d'exemplification du *Verständnis*. Tel est le statut de l'expression dans le *Cahier brun*.

Il y a des expressions de l'appréciation positive comme il y a des expressions de l'appréciation négative (celle-ci est accompagnée de dégoût ou de gêne). Le comportement de l'amateur d'art incarne littéralement son appréciation. Mais plus encore que le comportement corporel global, les expressions faciales : la mobilité des traits du visage, le sourire, la grimace, sont le paradigme de l'expressivité, ces réactions permettant de lire à même le visage d'autrui son appréciation de l'œuvre d'art ; les gestes, également, valent les mots, ou même les dépassent : ce passage me fait toujours faire le même geste. On sait par ailleurs que Wittgenstein s'appuie beaucoup sur le concept d'expression et favorise en matière d'œuvre d'art l'usage *intransitif* plutôt que transitif du verbe « *exprimer* » : selon lui tel chef d'œuvre exprime (tout court) ou impressionne (*Cahier brun* p. 272) : telle est la façon grammaticalement correcte d'envisager le problème. Le philosophe viennois coupe court à la conception romantique selon laquelle l'art exprime des émotions. En effet rien n'est plus étranger à Wittgenstein. Selon lui, l'art exprime tout court, il n'a pas pour but de transmettre un vécu spécifique, ou bien des sentiments que le compositeur aurait voulu communiquer à l'auditeur (c'est la « mauvaise conception tolstoïenne de l'art »). Et cela même si l'auditeur ressent bel et bien des émotions en écoutant jouer ou chanter un interprète, ce que Wittgenstein ne nie pas. Ces émotions existent mais n'ont pas leur place dans une élucidation philosophique de la compréhension. D'ailleurs tout va chez lui dans le même sens : la musique n'a pas plus pour but ou pour intérêt – dans la problématique de Wittgenstein - d'exprimer l'intériorité romantique de l'artiste qu'il n'y a de possibilité d'un langage privé ou qu'il n'y a besoin dans la compréhension musicale de la transmission d'une émotion via un thème musical (nous verrons que les émotions peuvent être sauvegardées si on les relègue dans le registre causal).

La thèse de Wittgenstein, empruntée à Hanslick, est celle de l'autonomie musicale : le thème se suffit à lui-même, s'exprime lui-même, ne va pas au-delà, ne vise rien d'extérieur ou de transcendant, comme le soutient le *Cahier brun* : « C'est elle-même que la musique nous transmet » . Ce que la phrase musicale exprime, c'est elle-même, et nous rencontrons ici non seulement un usage transitif, mais aussi un usage réflexif, du verbe « exprimer ».

Dans les *Carnets*, en 1915, Wittgenstein rapproche d'ailleurs à cet égard la mélodie de la tautologie : « La mélodie est une espèce de tautologie, elle est refermée sur soi ; elle se satisfait elle-même » (*Carnets 1914-16*, p.86) : elle ne vise rien au-delà d'elle (F § 175). Certes, en un sens, la musique indique bien « quelque chose au-delà du thème lui-même » (F § 175), mais il s'agit alors de la culture entière dont elle est saturée (RM), tout comme l'aspect est saturé par son contexte. Ainsi « l'impression qu'il me fait forme un ensemble avec les choses de son environnement » ; notamment « Le thème est en interaction avec la langue » (RM). Tout se tient à l'intérieur d'une culture, qui sature tous ses aspects, et où existent des phénomènes d'écho et des effets de miroir (Wittgenstein prenant « culture » au sens de Spengler). Les aspects musicaux notamment concentrent fortement en eux de larges pans de la culture.

En un sens essentiel, donc, l'art est expression pure, à la différence du langage verbal, qui a un contenu sémantique paraphrasable et qu'on peut transmettre ou traduire dans une autre langue; il est vrai que le sens d'une phrase ordinaire, comme le contenu d'une phrase musicale, lui est immanent et ne peut se concevoir comme détaché d'elle. En un sens le cas de la phrase verbale est plus simple en ceci qu'elle est immédiatement comprise par l'auditeur qui connaît la langue. Mais la phrase ordinaire peut être paraphrasée, alors que les vers d'un poème ne le peuvent pas : chaque mot y est à sa place, unique et singulière. Et il en va de même de la phrase musicale jouée ou inscrite sur la partition dont on ne peut changer une seule note sans la défigurer (certes on peut transposer une phrase musicale d'une octave à une autre).

Bien que Wittgenstein insiste pour rapprocher la phrase musicale de la phrase verbale, cette comparaison, en partie éclairante sur le fonctionnement du langage ordinaire, a ses limites (en fait le rapprochement avec la phrase musicale sert essentiellement à montrer que comprendre un énoncé n'est ni un décodage de signes ni la saisie d'un accompagnement mental de la phrase). Autre sujet de rapprochement : tout comme une œuvre d'art exprime, le langage ordinaire *fait sens* au sens intransitif, sans signifier telle chose ou telle autre. Mais Wittgenstein n'a dit jamais que l'art est un langage (illusion pointée à propos d'un homme ne connaissant pas la musique et entendant un « Chopin méditatif » qui croit que

c'est une langue cryptée, à décoder). Sa conception est loin d'être herméneutique et il ne fait pas non plus de sémiotique de l'art.

L'art est donc la forme suprême de l'expression intransitive. L'art est intransitif tout en étant ou parce qu'il est expressif : là où Wittgenstein est original c'est en utilisant le mot « exprimer » en un sens intransitif. En même temps l'œuvre d'art s'exprime *elle-même*, étant auto-suffisante. Evidemment cela ne veut pas dire qu'elle exprime quelque chose d'inexprimable par le langage ordinaire, ce serait retomber dans le mythe romantique selon lequel une part de l'indicible s'exprimerait dans la musique par ex. puisque l'œuvre d'art n'exprime rien d'extérieur à elle-même ou rien qui aille au-delà d'elle-même. Cela dit il ne faut pas confondre, bien qu'elles soient toutes deux intransitives, l'expression de l'œuvre d'art et l'expression réalisée par les réactions immédiates, gestes ou mimiques du visage. Les gestes n'expriment pas comme exprime l'œuvre d'art. Les gestes *accompagnent* la saisie d'une oeuvre ou d'un jeu expressif.

Ici on peut se demander si Wittgenstein peut encore maintenir le caractère intransitif des gestes et des mimiques ; ne devrait-il pas réintroduire les émotions et les affects comme corrélats des gestes expressifs ? Des sentiments esthétiques comme la gêne ou le dégoût, orientés vers des aspects inappropriés de l'œuvre d'art (la porte trop basse), sont bien des affects. Mais peut-on dire que ce qui est exprimé alors, ce sont des sentiments ou des émotions ? N'est-ce pas plutôt, du point de vue de Wittgenstein, la personne *entière* ou l'âme qui s'exprime dans une attitude (la gêne) , dans un geste ou un sourire ? Le geste ne traduit-il pas l'âme ? L'âme n'est-elle pas tout entière dans un simple geste ? C'est ce que laisse entendre l'aphorisme wittgensteinien selon lequel le visage est la meilleure image de l'âme humaine, ainsi que toutes ses remarques sur l'expressivité *naturelle* du corps humain et surtout du visage. Wittgenstein suggère aussi parfois qu'une musique exprime une culture entière (il pense à la musique austro-allemande et à sa parenté, son lien consubstantiel avec la langue allemande). Il y a donc des usages transitifs du verbe « exprimer » chez Wittgenstein, mais ils sont minoritaires en esthétique.

L'originalité de Wittgenstein est évidemment dans l'usage *intransitif* du verbe « exprimer » en matière d'œuvre d'art. Si l'art est expression (qu'il s'agisse du parler de fleurs du *Cahier brun* ou du jeu expressif du pianiste), le corps humain est lui aussi expressif, d'une expressivité *naturelle* (sur laquelle peuvent se greffer des expressions acquises), spontanée, immédiate ; le corps exprime ou réagit à quelque chose d'artistique. C'est peut-être la raison pour laquelle le recours explicatif aux émotions semble superflu ou insuffisant à Wittgenstein. Non que, bien sûr, les émotions n'existent pas dans l'appréhension des œuvres d'art, elles

sont bien entendu corrélées à l'écoute de la musique, surtout romantique, mais tout comme comprendre une phrase musicale ne se réduit pas à éprouver un vécu spécifique, émotionnel ou non, de même apprécier une phrase musicale ne se réduit pas à ressentir une émotion transmise par la musique. Les émotions qui interviennent dans la réalité de l'écoute musicale n'ont pas de rôle éclairant dans l'approche de l'art qui est celle de Wittgenstein, dans son entente non émotionnelle de la compréhension musicale notamment. Comprendre un passage musical, c'est l'entendre-comme ...une valse, par ex. : « Dis-toi que c'est une valse » et alors tu l'auras comprise, tu la joueras correctement .

Ce qui fait que Wittgenstein n'est pas un behavioriste, c'est que les traits de comportement caractéristiques de l'appréciation (gestes, sourires, applaudissements) ne sont pas tant évoqués comme traits de *comportement*, que comme *expressivité* pure. « Je pourrais bien dire : « Il vit intensément le thème » ; mais réfléchis à ce qui exprime cela ». Wittgenstein déplace le problème de la compréhension musicale de l'intériorité à l'expressivité et à l'extériorité. L'intense vécu du thème existe sans doute dans le jeu inspiré du violoniste , mais ce qui importe à notre philosophe est l'expression visible (à même le corps) de la compréhension, qui seule est à prendre en compte dans une élucidation philosophique. Non pas tant l'expression du vécu que celle du *Verständnis*. S'il est légitime d'employer « exprime » de manière transitive, il ne faut pas se tromper : le jeu intelligent du violoniste et tous les signes qu'il en donne expriment, non le vécu intense, l'*Erlebnis*, mais l'intelligence musicale. Les émotions sont épiphénoménales dans cette conception de l'appréciation esthétique. Entre parenthèses, l'émotion n'est pas la garantie de la qualité de la musique ou du jeu musical- Wittgenstein ne le dit pas mais il est possible d' être ému par de la mauvaise musique- ni une garantie de la qualité de la compréhension qu'en a l'auditeur. Alors que l'expression juste avec laquelle joue un pianiste est manifeste dans les expressions de son visage, le tempo, le phrasé, la force, l'articulation, critères auxquels on reconnaît le jeu intelligent, *mit Verständnis*.

D'une façon générale, le recours à l'intériorité n'est jamais pertinent dans la philosophie de l'esprit du philosophe viennois : « Suivre une phrase musicale en la comprenant, en quoi cela consiste-t-il ? Ne regarde pas en toi-même. Demande plutôt ce qui te fait dire qu'un autre le fait » Wittgenstein déplace ainsi, pour élucider la compréhension esthétique, le problème, de l'introspection –en première personne- à l'observation d' autrui à la troisième personne (cf. Scruton). C'est sur la corporéité d'autrui, dans son pouvoir expressif, que j'en viens à comprendre ce qu'est une écoute *mit Verständnis* et quels sont ses critères (réactions immédiates, gestes, sifflotements), je peux dire d'autrui « il suit la phrase musicale en la comprenant » si les critères sont remplis. Je lis la

compréhension sur le visage d'autrui. Ces critères expressifs ne sont pas là pour exprimer à l'extérieur un état intérieur de l'amateur d'art. Bien plutôt ces critères sont en *relation interne* avec la compréhension. Il s'agit d'un lien conceptuel, grammatical, et non causal. (Une relation est interne si elle oblige les deux entités qu'elle relie à être conceptuellement inséparables) Et par définition un critère de ce genre (geste, expressions faciales) est public, observable, repérable par autrui. Wittgenstein remplace ainsi par une question grammaticale ou conceptuelle (critères, relation interne entre concepts) la question romantique qui implique à un titre essentiel un vécu spécifique ou des émotions, dans l'écoute musicale. Il rejette également les relations causales ou externes comme non pertinentes en esthétique (on ne dira pas « prenez ce menuet il fera le même effet » comme si le menuet était un médicament qu'on avale et qui cause des effets). Or, si nous éprouvons des émotions en écoutant de la musique, quelle place peut-on leur reconnaître ? Ici il est clair que sans le dire Wittgenstein repousse les émotions dans le registre causal, celui précisément qu'il ne veut pas les envisager en matière d'esthétique ; clairement, les émotions sont prises dans un processus causal : telle musique provoque (causalement) telle émotion en moi ; la tristesse de la *Fantaisie* de Schubert me fait pleurer. Entre le compositeur et l'auditeur, tout ne serait qu'échange affectif. Mais si cela était, cet échange affectif resterait externe à la véritable compréhension de la musique.

La question de l'appréciation, quoique distincte de celle de la compréhension, lui est évidemment liée : pour apprécier une exécution musicale il faut déjà la comprendre. L'appréciation a ses gestes expressifs, ses mimiques, tout comme le dégoût ou l'insatisfaction devant une œuvre d'art inaccomplie ou ratée a les siens. Mais l'émotion, dans tout cela, n'est évoquée qu'à titre épiphénoménal. Les expressions faciales, au contraire, lues sur autrui, à même son visage, permettent de détecter s'il comprend voire apprécie telle phrase musicale. Détecter si quelqu'un comprend se fait *en troisième personne* et pour ainsi dire de l'extérieur. Le proto-langage des réactions immédiates d'autrui m'enseigne ce que c'est que comprendre une œuvre d'art.

Comme dans toute sa philosophie de l'esprit, le mental est grammaticalisé par Wittgenstein, il est ce qui est en relation interne avec ses critères expressifs (les critères témoignent de la compréhension, mais pas à la manière d'un symptôme qui serait en rapport causal avec la maladie (l'angine du *Cahier bleu*). Comprendre et apprécier sont des cas d'expression intransitive ; notamment le proto-langage des sourires et des applaudissements, sur lesquels vont s'édifier des jeux du langage verbal est un cas d'expressivité, naturelle ou apprise, de l'homme, il fournit aussi les critères expressifs de la bonne entente d'un morceau de musique chez un auditeur ou un interprète. La compréhension ne sollicite que des critères

expressifs, et il n'est nullement question de processus internes concomitants accompagnant ou causant des processus externes, des énonciations par exemple ou des gestes, aucune question ne peut être posée qu'en troisième personne : il s'agit de « s'imprégner de l'expression du visage » d'autrui pendant qu'il suit une phrase musicale en la comprenant, ou qu'il la joue au piano, ou d'« être sensible à l'expression » d'un visage. Que des émotions se mêlent à l'écoute d'un jeu expressif, cela est courant, mais l'émotion ne joue aucun rôle dans l'élucidation du *Verständnis*.

Il en résulte qu'on ne peut spécifier les prédicats mentaux à partir de la considération du seul cas de la première personne, au contraire il faut pour cela se placer du point de vue de la troisième personne. Nous apprenons l'usage des concepts mentaux en les rapportant à des gestes, des traits de comportements publics, bref des expressions, et cela est vrai aussi en esthétique. Il y a une connaissance en troisième personne du fait que quelqu'un a compris ou apprécie un thème musical. On est tenté d'en tirer le paradoxe suivant : je ne sais pas (en un certain sens de « savoir ») si je comprends cette musique, mais je sais détecter si autrui la comprend ; plus précisément : je ne sais pas en première personne si je comprends cette musique mais je sais en troisième personne si autrui la comprend. Cette connaissance en première personne qui ne doit rien à l'introspection existe bel et bien pour certains successeurs de Wittgenstein (Anscombe, sur la posture corporelle) : il s'agit d'une connaissance directe, souvent implicite, une familiarité avec un fait. En s'appuyant sur cette notion, on pourrait faire dire à Wittgenstein, selon Scruton, qu'en comprenant une phrase musicale j'exerce cette sorte de connaissance sui generis, qui toutefois ne se réduit pas à un *Erlebnis* spécifique ou une émotion. Ainsi, même dans une perspective à la première personne, si on veut être fidèle à Wittgenstein, on n'aura pas recours à l'émotion, au ressenti, à l'« effet que cela fait ». Il est impossible à partir de notre seul cas de savoir ce qu'est comprendre une phrase musicale, mais on le peut en observant autrui et en cherchant à détecter dans son comportement et à lire sur son visage les critères publics du *Verständnis*.

Selon Wittgenstein la compréhension d'une phrase musicale ressemble beaucoup à la reconnaissance d'une expression faciale, avec les présupposés gestaltistes que cela implique (la compréhension, en fin de compte, est d'ordre structural, surtout si son objet est complexe, comme dans le cas d'une société primitive). Elle lui ressemble plus d'ailleurs qu'à la compréhension d'une phrase du langage ordinaire car, dans la seconde philosophie de l'auteur viennois, la signification est identifiée à l'usage d'un mot ou d'un énoncé en contexte. Même si le contexte d'une phrase musicale, saturée de tout son environnement culturel, importe aussi beaucoup, voire plus. Néanmoins Wittgenstein compare les deux sortes de



phrases, à un certain égard, celui des expressions comme critères de la compréhension ; elles sont également toutes les deux *articulées*. Dans les deux cas , celui de la compréhension esthétique et de la compréhension verbale, le mythe de l'intériorité est repoussé, le langage privé est déclaré impossible. Mais le *Verständnis* musical n'est pas une sorte de compréhension théorique. Le *Verständnis* esthétique semble être spécifique, elle résulte de la saisie d'aspects pertinents dans une œuvre permettant éventuellement d'en appréhender la signification globale, et aboutissant à une explication qui procède par comparaisons, analogies pertinentes ou juxtapositions, puis par agencement des éléments pertinents dans une vision synoptique: c'est une conception structurale du *Verständnis* proprement esthétique, commune à l'esthétique, l'anthropologie et la psychanalyse. Les critères sont comportementaux et publics, mais l'essentiel est qu'ils soient *expressifs*.

Pourtant Wittgenstein lui-même semble parfois ne pas aller jusqu'au bout de son entente intransitive de l'expression, qu'elle soit celle de l'œuvre d'art, de l'exécution musicale ou celle de l'auditeur avec ses gestes et ses expressions faciales. Car il n'hésite pas à dire que la grimace exprime un sentiment : le mécontentement ou le dégoût devant un aspect d'une œuvre ratée (la porte trop basse dans LC). La grimace, qui est une authentique expression, fait partie de ces *réactions* esthétiques corporelles, ici faciales, qui sont peut-être les *choses les plus importantes*, selon notre auteur, en philosophie de l'art (LC p. 37) ; le dégoût n'est peut-être pas une émotion proprement dite, mais il y a des émotions ou des affects comme la joie ou la jubilation des applaudissements, des bravos, réactions tout à fait émotionnelles, qui sont des expressions employées ici de façon *transitive*. Il semble donc que pour notre auteur il y ait des réactions typiquement esthétiques qui sont des expressions transitives d'émotions esthétiques comme la joie ou la fureur en présence d'une œuvre ou d'une interprétation par un artiste. Typique est l'*immédiateté* de ces réactions dans les cas les plus courants (de même c'est directement sur le visage d'autrui qu'on lit qu'il a compris le morceau de musique, et non par le détour d'une inférence).

Les réactions esthétiques, nous l'avons dit, ont la particularité d'être orientées vers leur objet, et non vers leur cause. (On reconnaît ici le refus wittgensteinien de toute approche causale du mental, mais aussi on rejoint, avec cette notion d'orientation, la vaste problématique de l'intentionnalité chez Wittgenstein, amorcée au tout début des années 1930 (lorsque, critiquant la conception causale de Russell, il soutient la thèse de la relation interne entre le désir, par ex., et la chose bien précise qui le satisfait, car tout désir est désir de quelque chose de précis, alors que le besoin, par ex. la soif, est dans une relation causale et externe

avec le fruit ou la boisson qui l'étanchera ; cette relation est contingente, alors que la relation entre le désir et ce dont il est le désir est nécessaire et interne ).

N'importe quelle émotion ne peut pas être impliquée dans l'expérience esthétique : certaines émotions sont plus esthétiques que d'autres. Il ne s'agit donc pas, dans l'esthétique de notre auteur, de se passer complètement des émotions, même si elles n'ont pas le rôle que leur prêtait le romantisme. Mais ces émotions sont convoquées à titre *réactif* dans l'appréciation, positive ou négative, d'une œuvre ou d'une exécution musicale. Il n'y a pas d'émotions proprement esthétiques mais il peut y avoir un *rôle* esthétique de certaines émotions comme il y a un rôle esthétique de certaines paroles. L'effet des réactions et des émotions est entre autres d'impliquer le *corps* dans l'appréciation esthétique. En outre les unes et les autres n'ont d'usage que pris dans une foule de jeux de langage qui forment un tout avec des pratiques et des institutions au sein d'une culture, dont on ne peut donner une description exhaustive (LC p. 26).

Les idées de Wittgenstein sur l'expression d'une œuvre d'art valent aussi pour le jeu expressif d'un musicien, qui fait intervenir la notion capitale de justesse : jouer un morceau de musique avec l'expression juste revient, selon ce philosophe, à lui donner une physionomie. Ainsi trouver Schubert mélancolique revient à lui donner un visage. Là encore le geste joue un rôle expressif important, si on pense aux gestes du chef d'orchestre qui sont des indications sur la manière juste de jouer, même s'il y a plusieurs justesses, plusieurs tempi avec lesquels on peut jouer un morceau de musique. Le jeu expressif est corrélé au registre émotif, comme le montre l'exemple d'une partition de Schumann où figurent en tête les mots « Comme des lointains » ; à ce propos Wittgenstein dit de cette indication sur la façon dont il faut jouer ce morceau qu'elle fait penser à un geste exprimant une impression de révolu (comme dans l'expression « il y a bien, bien longtemps »). Soulignons que la notion de justesse artistique a ses limites : elle surtout pertinente dans le cas des exécutions musicales ; selon le philosophe on ne parle pas de justesse pour les œuvres d'art monumentales, cathédrales ou symphonies, et on ne parle pas non plus d'appréciation à leur propos : on n'«apprécie» pas une cathédrale, elle peut en revanche vous sembler « formidable » ou vous impressionner.

Enfin l'appréciation positive passe par une attitude spécifique de l'amateur d'art ; il y a des moyens ou des conditions de l'appréciation: selon Wittgenstein, tout ce qu'il semble y avoir à faire, c'est se laisser imprégner de l'expression propre à telle œuvre d'art, telle interprétation musicale, ou laisser l'œuvre *faire impression sur lui* (comme dit le *Cahier brun*) : c'est l'*attitude esthétique* par excellence. S'ouvrir à l'œuvre pour qu'elle nous marque de son empreinte. L'imprégnation par la belle œuvre suppose la perception d'aspects ; se laisser imprégner, c'est s'ouvrir à

L'œuvre de manière telle qu'un aspect de l'œuvre ou du jeu expressif se mette à ressortir pour vous ; il peut s'agir d'un aspect inesthétique : ainsi le dégoût esthétique pointe-t-il en général vers un aspect déplaisant : l'aspect n'est pas la cause, mais l'*objet* du dégoût ; le dégoût, par ex., en architecture, est en relation interne avec la porte « trop basse ». Les réactions esthétiques, dont les émotions ne sont pas totalement exclues, sont le socle sur lequel vont s'édifier les jeux de langage de l'explication esthétique qui se nourrit de comparaisons et juxtapositions, jetant parfois un pont entre des arts ou des œuvres différentes (trouver Brahms « très kellerien ») comme dans les correspondances baudelairiennes. L'explication pouvant convaincre autrui, on en finit ainsi avec l'idée commune de l'incommunicabilité de l'expérience esthétique.

Enfin il convient de distinguer de l'appréciation positive la « satisfaction » (ou l'apaisement, *Befriedung*) caractéristique du musicien qui a enfin trouvé la bonne façon de jouer ou de l'amateur d'art à qui quelqu'un a fourni une explication de l'œuvre qui le satisfait (dans les deux cas le critère est que l'on s'arrête de chercher) . Seules une recherche aboutie, remplissant sa visée, et qui alors s'arrête, ou bien une explication apaisante, amènent l'approbation : on approuve l'explication donnée (comme en psychanalyse) parce qu'elle satisfait ou on approuve telle façon de jouer un morceau de musique ; ainsi, le pianiste arrête de répéter quand il a trouvé la juste façon de jouer et qu'il n'y a plus lieu de chercher. Cette approbation est aussi celle du philosophe dont le *puzzle* se dissout après l'obtention d'une vue synoptique des éléments grammaticaux troublants à la source de son problème. Dans le cas de l'approbation esthétique, des éléments émotionnels peuvent s'y mêler mais, encore une fois, ils ne sont pas essentiels à l'élucidation philosophique. Et encore une fois comprendre un morceau de musique ne consiste nullement à regarder à l'intérieur de soi-même ; le meilleur exemple est peut-être le jeu expressif du musicien professionnel qu'écoute l'amateur ; celui-ci détecte le *Verständnis* en observant le visage de l'artiste, et son jeu : le tempo, le phrasé, la force, l'articulation qui exemplifient une entente intelligente de la partition ; c'est dire que l'auditeur comprend le jeu expressif en insérant une connaissance en troisième personne à l'intérieur de son point de vue en première personne (comme le dit Scruton) : je comprends qu'il comprend.

Au total où est l'originalité de Wittgenstein, où est son talent en matière d'esthétique ? A notre avis, il est dans le fait d'avoir élaboré une philosophie de l'esprit dont une grande partie repose sur l'exploitation d'exemples musicaux, concernant notamment la perception et le rendu des aspects. Si on ne veut pas en rester aux exemples d'école comme le lapin-canard, qui n'est d'ailleurs pas de Wittgenstein, les plus beaux cas d'aspects et de changements d'aspects sont les aspects musicaux, qu'il s'agisse de l'aspect qui ressort quand on écoute un

orchestre ou de celui qu'on veut entendre ressortir si on dirige un orchestre (« on n'entend pas assez la basse, joue-le comme une valse »). De même pour dissiper les illusions qui entourent la compréhension verbale, il n'est de meilleure politique que de convoquer comme « objet de comparaison » (*Vergleichobjekte*) la compréhension d'une phrase musicale. Pour construire sa philosophie de l'esprit, Wittgenstein s'est fondé sur son expérience musicale et sur ce qu'il savait de la direction d'orchestre ; sans cette expérience il n'y aurait pas eu de philosophie de l'esprit de Wittgenstein. D'autre part on pourrait trouver Wittgenstein trop dépendant de Hanslick mais en fait son esthétique musicale s'intègre à une perspective grammaticale qui la rend plus originale.

## فتجنشتاين ومؤلولوه

### ملاحظات حول اللغة الخطوية واتباع القاعد والكيفيات<sup>1</sup>

Mustapha Haddad

(Université de Tétouan)

#### Résumé :

Nous abordons dans cet article quelques problématiques que Wittgenstein discute dans ses *Investigations*. Nous allons nous focaliser sur son analyse des problèmes du langage privé, de "suivre une règle", et des qualia, en considérant les différentes interprétations proposées. En ce sens, nous allons exposer les traits de l'approche de S. Kripke du problème de "suivre une règle" et du langage privé, tout en évoquant, sur un autre plan, le désaccord sur la compréhension des textes de Wittgenstein qui se rapportent à ce que nous désignons dans la philosophie contemporaine de l'esprit tantôt par le problème des qualia, tantôt par celui de la conscience phénoménale. A cette occasion, nous discuterons quelques points de désaccord entre deux philosophes que sont Thomas Nagel et Daniel Dennett dans leur façon d'interpréter et de comprendre les arguments que donne Wittgenstein dans les *Investigations* au problème des qualia.

#### ملخص :

نتناول في هذا المقال بعض القضايا الإشكالية التي ناقشها فتجنشتاين في كتاب *التحقيقات*. سنركز بكيفية خاصة على تحليله المتميز لإشكال اللغة الخصوصية، ولقضية اتباع القاعدة، ولمسألة الكيفيات. سننظر في الطريقة التي أوله بها بعض دارسيه. لهذا سنعرض بعض معالم القراءة المتميزة والمثيرة للجدل التي قدمها صول كريبكه لاتباع القاعدة ولجانب من إشكال اللغة الخصوصية، كما سنعرض في مستوى آخر جانباً من الخلاف في فهم نصوص فتجنشتاين المتصلة بما يسمى في فلسفة الذهن المعاصرة بالكيفيات أحياناً أو بالشعور الظاهري أحياناً أخرى. وسناقش هنا بعض مواطن الخلاف بين الفيلسوفين طوماس نيجل ودانيال دينيت في قراءتهما وفهمهما لأبعاد استدلالات فتجنشتاين المتصلة بالكيفيات في *التحقيقات*.

#### Abstract :

We will deal in this article with some problematic issues that Wittgenstein discuss in his *Investigations*. We will focus on the analysis of the problems of private language, of "following a rule", and of Qualia, considering their various interpretations. In this sense, we will outline the features of the approach of S. Kripke to the problems of "following a rule" and private language, while evoking, on another level, the disagreement on the understanding of texts from Wittgenstein that relate to what we would designate in contemporary philosophy of mind sometimes by the problem of Quale, sometimes by that of phenomenal consciousness. On this occasion, we will discuss some points of disagreement between two philosophers that are Thomas Nagel and Daniel Dennett, in how they interpret and understand the arguments that Wittgenstein gives to the problem of Qualia in the *Investigations*.

<sup>1</sup> - هذا المقال صيغة معدلة وموسعة لعرض ألقى بجامعة برلين الحرة بألمانيا، في إطار ورشة بعنوان 'قراءة فتجنشتاين بالعربية' (Reading Wittgenstein in Arabic) نظمها مركز (Zukunftphilologie) وانعقدت يومي 11-12 ماي 2012.

## تقديم

نتناول في هذا المقال بعض القضايا الإشكالية التي ناقشها فتجنشتاين في كتاب *التحقيقات*. سنركز بكيفية خاصة على تحليله المتميز لإشكال اللغة الخصوصية، ولقضية اتباع القاعدة، ولمسألة الكيفيات (Qualia)<sup>1</sup>. سننظر في الطريقة التي أوله بها بعض دارسيه. لهذا سنعرض بعض معالم القراءة المتميزة والمثيرة للجدل التي قدمها صول كريبكه (1982) لاتباع القاعدة ولجانبا من إشكال اللغة الخصوصية، كما سنعرض في مستوى آخر جانباً من الخلاف في فهم نصوص فتجنشتاين المتصلة بما يسمى في فلسفة الذهن المعاصرة بالكيفيات أحياناً أو بالشعور الظاهري أحياناً أخرى. وسناقش هنا بعض مواطن الخلاف بين الفيلسوفين طوماس نيجل (1974، 1979، 1979؛ ب. 1986) ودانيال دينيت (1990) في قراءتهما وفهمهما لأبعاد استدلالات فتجنشتاين المتصلة بالكيفيات في *التحقيقات*. وسنقف في خاتمة المقال عند بعض الإشكالات ناقشها مفكرون عرب قداماً (شهاب الدين القرافي على الخصوص) تقترب أو تشبه من وجوه الإشكالات التي تناولها فتجنشتاين. وسنعرض في سياق هذه المناقشة جملة ملاحظات تتصل بالمشاكل التأويلية التي تثيرها علاقات الشبه بين القديم والحديث أو بين السابق واللاحق في الفكر.

## 1 - عن اللغة الخطوية واتباع القواعد

### 1.1 الإستيطان وعوائقه

عندما ننخرط في عمل من الأعمال، غالباً ما يُخيل أو يُهَيأ إلينا أننا نتبع قاعدة محددة في القيام به. يُهَيأ إلينا مثلاً أننا نتبع قاعدة في إطلاق لفظ 'الألم' على ما نحس به، إذا كان ألماً؛ ونتبع قاعدة الضرب أو القسمة الحسابية عندما نقوم بعملية الضرب أو القسمة. يحصل ذلك على الأقل عندما يُهَيأ إلينا أننا لم نخلط بين الدغدغة والألم مثلاً، أو لم نرتكب خطأً في الحساب. إن هذه الفكرة، التي تقول إننا نتبع القواعد، جعلها الفيلسوف فتجنشتاين هدفاً لسبيل من الانتقادات في كتابه *تحقيقات فلسفية* وفي كتابات أخرى تُحسب على أعمال المرحلة الأخيرة من حياته

<sup>1</sup> - نستعمل لفظ الكيفيات (أو الوجدانيات أو الكيفيات الوجدانية) هنا بنوع من التجوز ترجمةً للاصطلاح الغربي (qualia) الذي يُنطق (كواليا). الكيفية في الاصطلاح العربي كلمة تدل على معانٍ شتى يكتنفها قدر لا يستهان به الغموض لأنه قد يراد بها ما يقابل الكم والنسب وهو المعنى المشهور، وقد يراد بها معنى الصفة (انظر الكفوي 1998: 751-752). وقد خصص الإيجي في كتابه *المواقف في علم الكلام* (الإيجي دون تاريخ: 120-161) حيزاً كبيراً لمناقشة الكيفيات، وقسمها إلى أربعة أقسام (الإيجي: 121): المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات (أي الكيفية التي تعرض للكم كالزاوية التي هي إحاطة الضلعين بالسطح بالنسبة إلى من لا يُدرج الزاوية في الكم (الإيجي دون تاريخ: 160))، والاستعدادات (إما نحو القبول وإما نحو الدفع (الإيجي: 161)). وهذا الغموض يصدق أيضاً على الاصطلاح في اللغات الغربية. لهذا السبب ضربنا صفحاً في هذا المقال عن الخوض في الأمور الاصطلاحية خشية التطويل، واستندنا إلى التعريفات المتداولة عند المعاصرين من الغربيين، أي استندنا إلى تعريف كلارينس إرفين لويس (1929) (لم نلتفت إلى بورس الذي كان أول المُحدثين الذين استعملوا اصطلاح (qualia) ولا إلى وليم جيمس (انظر ليفينستون 2004: 6)) الذي أثار ووجه تعريفه تعريفات الفلاسفة المعاصرين لنا أي: دينيت ونيجل وسورل وجاكسن وتشالمرز.

لن نتعرض في مقالنا هذا لفلسفة فتجنشتاين المتصلة بالرسالة المنطقية الفلسفية التي تندرج ضمن فلسفة المرحلة الأولى من حياته). لا شيء يبرهن لنا في نظره على أننا نتبع حقا تلك القواعد. فما نعنيه بكلمة 'ألم'، أو بأي كلمة أخرى غيرها، لا يمكن أن نستدل عليه أو نمسك به أو نبرهن عليه بالاجوء إلى أي واقع بعينه من الوقائع. ويترتب على هذا أن الأنشطة كلها التي ننخرط فيها لا تكون محددة بالقواعد.

لنبدأ أولا بلفحص عن الكيفية التي نتوصل بها عادة إلى ضبط وتسمية ظواهرنا النفسية كالإحساسات، والعواطف، وما كان يسميه راسل بالمواقف القضوية كالاتقادات والرغبات وما إلى ذلك. فهذه الظواهر نمسك بها عموما كما يذهب دو كيتش (1998: 1) من طريق الاستبطان. وهذا الأخير، في معناه المحايد والعام، يعني تلك المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) التي نصل إلى حيازتها بشأن ظواهرنا النفسية، أي بشأن الحالات والأحداث الذهنية التي تعترينا وتعتمل في وجداننا. وإذا نظرنا إلى الاستبطان من هذه الزاوية فإن من الصعب علينا الإقرار بوجود نظرية موحدة عه. أو صاف الحالات التي يُمكننا منها الاستبطان ليست أوصافا موضوعية أو محايدة كما قد نظن بادئ الرأي، بل تحمل طيها التزامات كثيرة ومتنوعة. فلكي يفهم الرواة المُستبطنون تجربتهم ويصفوها يتعين عليهم أن يستعملوا المفاهيم والمقولات. وقد بين جاك وشلايس (2001: 177) أن الروايات الاستبطانية عموما تكون نتيجة عاملين اثنين: المعطيات الخام التي تكون في متناول الراوي من طريق الاستبطان؛ ثم الإطار التصوري أو النموذج الذي يستعمله هذا الراوي في تأويل تلك المعطيات تمهيدا لروايتها. فصحة ما يرويها الراوي تتوقف على صلاحية نموذج الذي يؤول استنادا إليه المعطيات الخام.

وإذا نظرنا مليا إلى الظواهر النفسية ألفتيناها تعرض نفسها على صاحبها الذي تعن له في صور متباينة جدا. فمن جهة، هناك الإحساسات، وهي ظواهر تكلم عنها الفلاسفة منذ القدم، وجعلوا ضمنها الإحساسات الإدراكية (البصر والسمع... الخ)، والإحساسات الجسمانية (الرعشات والدغدغات والآلام... الخ). وهناك من جهة أخرى سمات شخصية لها صلة وثيقة بالاستعدادات، كالخجل مثلا، والتواضع وما شاكلهما. أما باقي الظواهر النفسية الأخرى فتوجد أو تقع بين هذين الحدين أو الطرفين القصيين، خصوصا العواطف والأحاسيس والمواقف القضوية كالاتقادات والرغبات.

فإذا أخذنا سماتنا الشخصية (كالتواضع والخجل... الخ) ونظرنا إلى الكيفية التي نتوصل بها إلى معرفتها فإن من الصعب علينا، كما يرى كثير من الباحثين، أن ندعي أننا نعرفها بكيفية مباشرة من طريق الاستنباط. ظهور هذه السمات في السلوك يكون معقدا وغير مباشر ومتنوعا إلى حد يستعصي على الفرز والبت. وعندما تحصل لنا معرفة بهذه السمات، فإنها تكون مبنية على استدلالات مستخلصة في الغالب الأعم من أحكام الآخرين علينا، أو مبنية أحيانا على الأحكام التي يمكن أن نُكوّننا نحن لاحقا عن ذواتنا في الماضي.

<sup>1</sup> لقد عولنا أساسا في تصنيف هذه الحالات الذهنية، في سياق مناقشة إشكال اللغة الخصوصية عند فتجنشتاين، على مقال جيروم دو كيك (1998: 1-19).

بل إننا يمكن أن نتساءل أيضا عما إذا كان مفهوم الإدراك الباطني أو الاستبطان<sup>1</sup> مفهوما سائغا حتى بشأن الإحساسات. حسب التأويل التقليدي، الديكارتي خاصة، تكون موضوعات إدراكي الباطني موضوعات خصوصية. الخصوصية هنا نفهم منها أنني أنا الوحيد (أو وحدي) الذي أستطيع مبدئيا أن أعرف هذه الموضوعات. لكن هذه الأطروحة التي تقضي بخصوصية الظواهر النفسية، الإحساسات خاصة، تواجه عقبات كأداء شتى تناولها فتجنشتاين بتفصيل في *التحقيقات*. فهذه الأطروحة تقول بإمكان تثبيت معاني الحدود التي تُمسك أو تعين *أنماط* الإحساس عن طريق إجراء صلة دلالية بين تلك الحدود وموضوعات محددة يبلغها الاستبطان. وقد اعترض فتجنشتاين على هذه الأطروحة وناقشها مناقشة مستفيضة وموسعة في الكتاب المذكور. يقول في هذا الشأن: "لنتصور هذه الحالة: أريد أن أمسك كراسا أسجل فيه الرجوع الدوري إلى إحساس معين. لهذا الغرض أقرن هذا الشعور بالحرف 'ح' وفي كل يوم ينتابني فيه هذا الشعور أكتب هذه العلامة في روزنامتي. - أريد أن ألاحظ قبل كل شيء أنه لا يمكن إيجاد تعريف لهذه العلامة - لكن بإمكانني أن أقدم هذا التعريف لنفسه ويكون نوعا من التعريف بالإشارة! - كيف؟ أيمكنني أن أعين الأحاسيس؟ - ليس في المعنى العادي، لكنني أنطق بالعلامة أو أكتبها، وبهذا أركز اهتمامي على الإحساس، - وكأني هكذا أشير إليه باطنيا. - لكن ما هو الغرض من هذه الطقوس؟ إذ إن هذا يبدو طقسا من الطقوس لا أكثر من ذلك ولا أقل! فالتعريف يصلح في تحديد مدلول علامة ما. - حسنا! هذا يحدث بفضل تركيز الاهتمام؛ وبهذه الطريقة إذاً أطبع في ذهني التعلق بين العلامة والإحساس. - لكن 'أطبعها في ذهني' يمكنه أن يعني فقط: هذه العملية تجعلني أتذكر في المستقبل هذه العلاقة بالطريقة الصواب. لكن، لا أملك معيار الصواب، في حالتنا هذه. نود أن نقول هنا: كل ما يبدو لي دائما صوابا، سأعتبره صوابا. وهذا يعني فقط أنه لا مكان للحديث هنا عن 'صواب' " (فق: 258، صغ: 265)<sup>2</sup>.

هـب أن الإحساس الذي يتحدث عنه فتجنشتاين هنا هو الألم. لكي أتمكن من الإمساك بألمي الخاص ولا أخلطه بغيره الذي قد يشبهه ضروبا من الشبه، يتعين علي أن أكون قادرا على الإمساك بقاعدة تسمح لي باستعمال الحد العام 'ألم' مثلا عن طريق زعم من نوع 'أسمي هذا/ ألما؛ أي أسمى هذا الذي أحس به هنا والآن ألما. المشكل الذي يُلجأ هنا، في نظر فتجنشتاين أعلاه، هو أن الحد الإشاري 'هذا'، أو اسم الإشارة 'هذا'، لا يكون مقرونا بحركة إصبعي المادية التي تسمى أو تشير إلى المكان الذي أحس فيه بالألم، بل يكون مقرونا أو مصحوبا بفعل ذهني مجرد (تركيز الاهتمام كما قال) يركز على ألمي كما أحسه من جهة الباطن. فالحد الإشاري 'هذا' لا يقبل، كما يقول فتجنشتاين في فقرة

<sup>1</sup>- يُنظر إلى الاستبطان عموما من حيث إنه إدراك متجه إلى الباطن. الاستبطان بهذا المعنى هو ضرب من الإدراك. وقد أشار آرمسترونغ إلى هذا الأمر حين قال: "نغدوا شاعرين بما يجري حولنا من أشياء في العالم الفيزيائي عن طريق الإدراك الحسي. فالإدراك حسب هذا التصور حدث ذهني موضوعه (القصدى) هو الأوضاع القائمة في العالم الفيزيائي. أما الاستبطان فبمكّنا من الشعور بالأشياء التي تحدث في ذهننا. الاستبطان بهذا المعنى يكون حدثا ذهنيا موضوعه (القصدى) هو الحوادث الذهنية التي تعد جزءا من الذهن نفسه الذي يلجأ صاحبه إلى الاستبطان. وعلى الرغم مما بين الإدراك الحسي والاستبطان من تباين فإننا نستطيع مع ذلك أن نقارن بينهما. فكانت لم يجانب الصواب عندما وصف الاستبطان بأنه 'حس باطن' " (آرمسترونغ 1968: 123).

<sup>2</sup>- أستعمل الرمز (فق) للإشارة إلى الفقرة، والرمز (صغ) للإشارة إلى الصفحة في الترجمة العربية، وحين أعديل عن هذه الترجمة، أضع الرمز (صج) للإشارة إلى الصفحة في الترجمة الإنجليزية.



أخرى، أن يتحول إلى اسم (فق: 45، ص: 154). القاعدة التي بمقتضاها يعين الحد "الم" الخصائص الظاهرية لألمي على نحو مستقل عن كل تجل خارجي هي قاعدة تنشأ في نظر فتجنشتاين عن لغة خصوصية. إذ يجب، كما يقول فتجنشتاين، ألا تحيل ألفاظ هذه اللغة إلا على ما يعرفه المتكلم فقط؛ أي على أحاسيس الشخصية [نفضل هنا: الخصوصية]. وهكذا لا يمكن لشخص آخر أن يفهم هذه اللغة. (فق: 243، ص: 260). إنها لغة خصوصية لأن المتكلم وحده الذي يعرف هذه اللغة، ولا يمكنه إذا أخطأ أو سها أو مال عن جهة الاستقامة أن يعرف ذلك. فكل ما سيبدو له صواباً أو صحيحاً سيكون صحيحاً، لأن سلوكه اللغوي لا يكون في هذه الحالة معرضاً للتصحيح والتقويم والنقد.

يعرض فتجنشتاين في *التحقيقات* كما بين ذلك دو كيتش (1998: 4) حجتين متميزتين لإبطال إمكان التوصل إلى قواعد من هذا الطراز، أي إلى قواعد تستند إلى استبطان الموضوعات الخصوصية:

الحجة الأولى تقول :

إن الاستبطان لا يستطيع أن يحدد معنى الحدود التي تُعين الإحساسات الخصوصية. فلكي يُفضي الزعم "أسمي هذا" ألماً إلى قاعدة تُثبت التمييز بين استعمال صائب أو صحيح للحد "الم"، واستعمال خاطئ للحد نفسه، يتعين على ذلك الزعم أن يستند إلى تقنية في استعمال هذا الحد يستطيع المرء أن يتبعها وينجح في اتباعها، أو يسيء اتباعها فيخطئ ويميل عن جهة الاستقامة. بيد أننا إذا عدنا إلى التصور المبني على الاستبطان (كتصور ديكارت مثلاً<sup>1</sup>) لا نلغ فيه يُدخل في حسابانه إمكان الزلل وارتكاب الخطأ في استعمال حد يعين الإحساس. التصور المبني على الاستبطان لا يميز فيه صاحبه بين ما يبدو للذات وما هو واقع. بعبارة فتجنشتاين: إن صاحب هذا التصور لا يرى في مثل هذه الأحوال إمكان قيام تطبيق سيء للقاعدة. الأورد عنده صحة التطبيق فقط لا غير. لهذا السبب اعترض فتجنشتاين قائلاً: لكن [ني] لا أملك معيار الصواب، في حالتنا هذه... كل ما يبدو لي دائماً صواباً سأتبره صواباً. وهذا يعني فقط أن لا مكان للحديث هنا عن 'صواب' (فق: 285، ص: 265). يقصد هنا بعبارة الأخيرة أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الصواب أو الصحة إلا إذا كان بإمكاننا أن نخطئ ونميل عن جهة الاستقامة، أما وأننا نزعّم أننا معصومون لا نخطئ ولا نميل، فإن الحديث عن الصحة لا يصح !

حجة فتجنشتاين هذه، إذا نحن تأملناها ملياً، لا تقضي كما يشير دو كيتش (1998: 4) بأن تعريفاً إشارياً خصوصياً ينشئ قاعدة لا يستطيع المرء أن يتبعها، بل تقضي بأن هذا التعريف المزعوم لا تترتب عليه أي قاعدة على الإطلاق. لذلك قال في *ملاحظات حول فلسفة علم النفس*: لا يمكن للاستبطان أن يقود أو يُفضي إلى تعريف أبداً. (1980: فق: 212، ص 43)..

الحجة الثانية تقول :

لا يلعب الاستبطان دوراً يذكر في تحديد دلالة الحدود العادية المتصلة بالإحساسات. تعلم هذه الحدود لاحقاً واستعمالها بينين على معايير خارجية، وخاصة على السلوك، في السياقات المختلفة. فنحن نتعلم هذه الحدود عندما نعاني هذه الإحساسات ونجربها، ونكون بحضرة آخرين يراقبوننا. وقد عبر فتجنشتاين عن هذا المعنى بوضوح في الفقرة 244 من *التحقيقات* حين كتب يقول: "كيف يتعلم المرء

<sup>1</sup> - انظر الحداد مصطفى (1995: 6-7)

دلالة أسماء ما يعن له من إحساسات؟ [ك- دلالة كلمة ألم<sup>1</sup> مثلا؟ إليكم أحد الأجوبة الممكنة: تكون الكلمات مقرونة بالتعابير الأصلية الطبيعية عن الإحساس، فتستعمل هذه الكلمات بدلا من تلك التعابير أو عوضا عنها. يُجرح الطفل فيصرخ؛ ثم يهرول إليه الراشدون يكلمونه ويعلمونه طرقا في الاندهاش ثم يعلمونه الجمل بعد ذلك. إنهم يعلمون الطفل الذي يتألم طريقة جديدة في السلوك الألم (-new pain behaviour). (فق: 244، صع: 260، صج: 95. ترجمة معدلة). ما يومئ إليه فتجنشتان هنا هو أن قول القائل 'أتألم' ليس إظهارا أو إشهارا لألمه، أو ليس دليلا خارجيا على شيء يحصل في مكان ما من الباطن، بل هو جزء لا يتجزأ من سلوك هذا القائل الألم. إنه تعبير عن الألم بالطريقة نفسها التي يكون فيها الصراخ والأنين تعبيرين عن الألم<sup>1</sup>. من هذه الزاوية، نستطيع القول إن الاستبطان لا يؤسس معاني حدود الإحساسات ولا يضمن استقرارها ودوامها في الزمان.

إن هاتين الحجتين تشيران، معا، إلى أنه على خلاف ما قد يبدو في الظاهر، ليس لدينا أي مفهوم متسق عن إحساس خصوصي تام الخصوصية، أي عن إحساس لا يمكن لأحد آخر غيري أن ينفذ إليه. لا نستطيع أن نكتسب هذا المفهوم عن طريق الاستبطان (الحجة الأولى)، وعندما نصل إلى بناء المفهوم الذي نملك عن الإحساس من الطريق العادي، فإن هذا المفهوم لا يكون حينئذ مفهوما خصوصيا كما قد نتوهم (الحجة الثانية). (راجع دو كيتش 1998: 4)

## 2.1 تأويل كريبكه أو المفارقة الشكية

نحن هنا أمام أسلوب جديد في التفلسف طوره فتجنشتانين. وهو أسلوب تعرض له الفيلسوف والمنطقي كريبكه في كتابه *القواعد واللغة الخصوصية عند فتجنشتانين* (1982)، وناقش مظهرها من مظاهره مناقشة مستفيضة في إطار ما أسماه بالمفارقة الشكية. وتشير هذه المفارقة إلى صيغة من صيغ الأطروحة التي تقول إن خاصية التمثيل الدلالية، أو معنى الكلمة، أو محتوى المفهوم، أو صدق الاعتقاد، أمور تدخل كلها في عداد الخصائص المعيارية. أو باختصار تقول هذه الأطروحة إن القصدية شأن معياري خالص.

مدار القصدية (القصدية هنا بالمعنى الذي حدده برينتانو<sup>2</sup>، وليس بمعنى النية أو القصد!) حسب هذا التصور يتصل بما ينبغي أن يكون، لا بما هو كائن. فعندما نخبر عن معنى رمز، أو نسند معنى

<sup>1</sup> - يذهب غرايلين (1988: 91-92)، استنادا إلى الفقرة 441 من *التحقيقات* إلى أن فتجنشتانين يطبق هذا التحليل المبني على مفهوم التعبير على الحالات الأخرى أيضا كالرغبة والتمني والتوقع... الخ. فكما أن لنا استعدادا طبيعيا لإظهار ألمنا عندما نتألم، فإن لنا استعدادا طبيعيا لإظهار رغبتنا أو أمنيتنا أو توقعاتنا عندما نرغب أو نتمنى أو نتوقع. فالعبارة 'أتوقع مفاجأة في أي وقت' هي نفسها تعبير عن التوقع، أي أنها جزء لا يتجزأ من التوقع. إنها كالصراخ أو كقول القائل الذي يتألم 'إني أتألم'. يمكن أن يعبر المرء عن التوقع بطرق أخرى كأن يحس بتوتر أعصابه، أو بالذهاب والإياب، أو بالنظر بين الفينة والأخرى إلى الساعة، لكن قوله 'أتوقع مفاجأة في أي وقت' على الرغم من تعقيده، لكونه سلو كالغويا، يظل هو نفسه جزءا لا يتجزأ من التوقع.

<sup>2</sup> - القصدية هنا لا تعني القصد أو النية بل تشير إلى ظاهرة عامة ترادف 'المعنى' أو 'الدلالة' عموما. والنقاش المعاصر الدائر حول القصدية يعود في أصله إلى فقرة شهيرة وردت في ثنايا الفصل المعنون بـ 'الفرق (أو التمييز) بين الظواهر الذهنية والظواهر الفيزيائية (ص: 59-77) من كتاب فرانز برينتانو (1838-1917) *علم النفس منظورا إليه من الزاوية التجريبية* يقول برينتانو (1874: 68) في هذه الفقرة: 'إن ما يميز الظاهرة النفسية مما عداها يتلخص في ما سماه علماء العصر

إلى دليل، فإننا حسب المفارقة الشكية لا نكون بإزاء وصف واقع دلالي محدد؛ لأن الوقائع الدلالية باختصار لا وجود لها. عندما نقوم بذلك نكون بصدد التعبير عن عادة، أي أننا إذا أخبرنا عن معنى رمز معين، أو عن محتوى مفهوم معين...الخ، فإننا نكون قد أخبرنا عما ينبغي أن يكون عليه معنى هذا الرمز أو محتوى هذا المفهوم، لا عما هو عليه فعلا. فهو، إذا شئتم، ليس على شيء!.

إن هذا النقاش يقترن من الجهة التاريخية بالفيلسوف التجريبي هيوم. فهو الذي برهن في الأصل على أن السعي في اشتقاق الواجب الأخلاقي (ما ينبغي أن يكون) من قضايا تتناول الواقع (ما هو كائن)، سعي يُدخل المرء في بابٍ من الكلفة شاقٌ ووقعه في المغالطات (انظر في هذا الشأن بيلى 2000: 125-126). وقد جدد مور، في مطلع القرن الماضي، هذا النقاش في نطاق ما أسماه بـ المغالطة التطبيعية (naturalistic fallacy)، وهي مغالطة تقوم على السعي في تعريف معنى الكلمة المعيارية 'حسن' أو 'خير' استنادا إلى حدود وصفية (غير معيارية) خالصة<sup>1</sup>.

ما يصدق على الأخلاقيات يصدق أيضا على الدلالات. فإذا كانت الخصائص الدلالية هي أيضا خصائص معيارية خالصة، كما تثبت المفارقة الشكية ذلك، فإن كل من ينخرط في مشروع يروم من ورائه رد الخصائص الدلالية إلى خصائص أخرى غير دلالية، يُعرض نفسه هو أيضا للوقوع في صيغة أخرى من صيغ المغالطة التطبيعية.

للإسماك بالمفارقة التي نبه إليها فتجنشتاين وفهمها، اقترح كريبيكه مثلا رياضيا بسيطا جدا يقبل التعميم على أي نشاط آخر نقوم به. ويدور المثال على عملية الجمع الأريثميتيقية. فمعظم الناس

---

الوسيط بالوجود القصدى الباطني (intentional inexistence)، أو الذهني؛ وهو ما يمكن أن نشرحه نحن هنا... بالعلاقة بمحتوى معين أو بالاتجاه نحو موضوع معين (من دون أن نفهم من الموضوع واقعا موجودا) أو نحو موضوعية ماثلة. فكل الظواهر الذهنية تتضمن طيها موضوعا معينا، على الرغم من أن ذلك لا يكون دائما بالطريقة نفسها. ففي العرض يكون الشيء معروضا، وفي الحكم يكون الشيء مثبتا أو منفيًا، وفي الحب يكون الشيء محبوبا، وفي الكراهة مكروها، وفي الرغبة مرغوبا فيه [أو عنه]. ويعد هذا الوجود القصدى سمة مميزة مقصورة على الظواهر الذهنية. فليس هناك ظاهرة فيزيائية تكشف عن شيءٍ شبيه بهذا. هذا المعنى الذي أسنده برينطانو إلى القصدية (برينطانو في الحقيقة لم يستعمل 'القصدية' في صيغة الاسم، بل استعملها في صيغة الوصف. لم تُستعمل الكلمة في صيغة الاسم إلا لاحقا مع هوسيرل (انظر في هذا الشأن باتم (1988: الهامش 1 على الفصل الأول، ص 127)) هو معنى مستوحى من مفكري القرون الوسطى. ويذهب أغلب الباحثين إلى أن لهذا الأمر صلة بترجمة كتب ابن سينا إلى اللاتينية، حيث استقر رأي المترجمين في القرون الوسطى على ترجمة كلمة 'معنى' العربية باللفظ 'intentio' اللاتيني (انظر ابن سينا 1952: 144، وانظر ضمنه أيضا الهامش 1: 125). لهذا السبب ألح برينطانو على أن استعماله للقصدية شديدا الصلة بالاستعمال الذي كان شائعا في القرون الوسطى، لكي ينبه القارئ إلى تجنب الخلط بين هذا الاستعمال الذي يستفاد منه الدلالة على المعنى بصفة عامة والاستعمال المتداول للقصد الذي يراد به النية. القصدية عند برينطانو ظاهرة عامة تميز الحالات الذهنية من الحالات المادية أو الفيزيائية. بهذا المعنى تكون حالات الاعتقاد والرغبة والتمني والخشية والقصد (النية) والإدراك... كلها حالات قصدية في اصطلاحه. الباحثون المعاصرون يرادفونها أحيانا بالدوران (aboutness)، لأن هذه الحالات تدور على موضوعات أو قضايا موجودة أو مقدرة في العالم، وهذا الدوران هو ما يميز هذه الحالات من الحالات المادية التي لا تدور على شيءٍ آخر.

<sup>1</sup> - نقع في المغالطة التطبيعية عندما نخلط بين مفهوم أو حد غير طبيعي كـ 'خير' مثلا، الذي يعد حدا معياريا يندرج في إطار ما ينبغي أن يكون، ومفهومٍ أو حد يحيل على موضوع طبيعي يندرج في إطار ما هو كائن، أي كان هذا الموضوع. في هذه الحالة، يقول مور، نكون بإزاء مغالطة تطبيقية.. وقد استحق هذا الخطأ اسما خاصا يدل عليه لأنه خطأ شائع ومنتشر بين الناس (انظر مور 1903: 13).

يستعملون كلمة "زائد" أو العلامة '+' للدلالة على عملية الجمع. لكن، بما أن الناس لم يقوموا في حياتهم إلا بعدد نهائي ومحصور من عمليات الجمع، فإن هناك على الدوام أعدادا أعلى من كل الأعداد التي تعامل معها الناس في عمليات الجمع التي قاموا بها في حياتهم.

هب، للتسهيل، أنك لم يسبق لك أن قمت في حياتك بعمليات جمع تتخطى أعدادها أو تعلق على العدد 57. فإذا طُلب منك الآن أن تنجز العملية:  $68 + 57$ ، فإنك لن تتردد لحظة في القول إن النتيجة هي '125'. يقول كريبيكه: 'إنني واثق... من أن العدد '125' هو الجواب الصحيح. إنه الجواب الصحيح بالمعنيين معا: بالمعنى الأريثمطيقي: حيث يكون العدد '125' هو مجموع العددين '68' و'57'، وبالمعنى الميتا لغوي: حيث إن 'زائد' كلمة تحيل، كما عهدت استعمالها في الماضي، على الدالة (Function) التي إذا طبقت على العددين '68' و'57' قادت إلى القيمة '125' (1982: 8).

السؤال الذي يخطر هنا، يتناول هذا الوثوق (أو اليقين) الذي يمكن أن يُعبّر عنه كل واحد منا أقدم على حساب هذه العملية البسيطة. ومفاد هذا السؤال هو الآتي: ما الذي يضمن أنك استعملت في هذه العملية القاعدة نفسها التي استعملتها سابقا في العمليات التي أنجزتها؟ يقول كريبيكه مشككا في نفسه: 'ربما كنت أستعمل في الماضي الكلمة 'زائد' و العلامة '+' للإحالة على دالة يمكن أن أصلح عليها 'يُؤد' [كريبكه يسميها (quus)] وأرمز لها بـ 'x'. وتُعرّف هذه الدالة على النحو الآتي:

$$\text{س} \times \text{ص} = \text{ص} + \text{س}, \text{ إذا س, ص} > 57. \text{ أما في الحالات الأخرى: س} \times \text{ص} = 5.$$

فمن ياترى يستطيع أن ينفي أن هذا هو ما كنت أعنيه في الماضي بـ '+'؟ (1982: 8-9).

لا شيء، كما يوضح كريبيكه هنا، يمنع من أن تكون قد استعملت في العمليات السابقة قاعدة لا تشبه قاعدة الجمع إلا في العمليات التي تقل أعدادها عن العدد 57، لكنها تختلف عنها في العمليات الأخرى التي تزيد أعدادها عن 57. وهذه القاعدة المفترضة تسمى 'اليمع' وليس الجمع. وهي قاعدة مفترضة لا تشبه الجمع إلا بالنسبة إلى جمع الأعداد التي تقل عن 57. أما جمع الأعداد التي تتخطى هذا العدد فيكون 'يمعا' لا جمعا، أي أن جمع هذه الأعداد تكون نتيجته دائما '5' كما يقضي بذلك التعريف أعلاه. إن هذا الأمر ممكن في الواقع طالما أنك، حسب الافتراض، لم يسبق لك أن أنجزت عملية بأعداد تربو على 57.

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا الأمر أدخل في العبث منه في المعقول. فالفكرة التي تقول إنك كنت تستعمل في الماضي قاعدة 'اليمع' وليس قاعدة 'الجمع'، تبدو في واقع الأمر فكرة شاذة. فأنت متيقن تمام اليقين من أنك كنت تستعمل عملية الجمع (وليس اليمع!) في العمليات التي أنجزتها سابقا، بالقدر الذي أنت متيقن من أنك تستعمل الآن عملية الجمع في هذه الحالة الأخيرة أيضا. فأن تكون على غير بينة مما كنت تقوم به في الحالات السابقة يعد أمرا محيرا ومقلقا بالنسبة إليك. لكن المشكك الذي يتكلم على لسانه كريبيكه ليس شخصا سهل الانقياد. إنه أشد عنادا وأثقب نظرا وألطف في الأمور تدخلها مما تتصور. إنه يملك من الدلائل ما لا تستطيع رده باليسر الذي قد يراودك أو يجول بخاطرك. يقول كريبيكه: 'يدعي المشكك... أنني الآن في وضع لم أحسن فيه تأويل استعمالتي السابق لـ '+'، إنه يروم إقناعي بأنني في استعمالاتي السابقة حين كنت أستعمل 'زائد'، إنما كنت دائما أقصد 'يائد'؛ وأنا الآن

أسيء تأويل استعمالتي السابق بسبب مسّ لحقني أو بسبب تناولتي حبات من إل. إس. دي (LSD). (1982: 9). ويستدرك كريبيكه محذرا: 'على الرغم من أن فرضية المشكك تبدو مضحكة وعجيبة، تظل مع ذلك فرضية ممكنة، ولا يمكن بحال الطعن فيها من الزاوية المنطقية'. (1982: 9).

إذا تأملنا مليا الاعتراض الأخير الذي أورده كرييكه على لسان مشككه نلفيه لا يشكك في العملية التي أنت بصدد إنجازها الآن فحسب، بل في العمليات التي سبق لك أن أنجزتها كلها أيضا. وهو عندما يشكك في القاعدة التي كنت تتبعها في العمليات الحسابية السابقة، يبين لك بذلك أن القاعدة التي اتبعتها في كل عملياتك الماضية، وتتبعها في العمليات الحاضرة، يتناولها الشك ويأتي عليها. وبالفعل، فإذا كنت قد استعملت في الماضي قاعدة اليمع عوض قاعدة الجمع، وسئلت الآن عن قيمة  $57 + 68$ ، تعين عليك لكي تنسجم مع العمليات التي أجريتها في الماضي أن تجيب بـ  $5$ ، وليس بـ  $125$ . لكن بما أنك في حيرة من أمرك بخصوص العمليات التي أنجزتها في الماضي، لا يجوز لك أبدا أن تفضل جوابا على جواب. فقد صرت كائنا لا يعول البتة على ما يصدر عنه. أو كما قال شهاب الدين القرافي (1973: 423-424): الذي اختلط عقله في بعض الأوقات، يُخشى أن يكون ما يرويه لنا الآن مما سمعه في تلك الحالة، أي مما حصله في حالة الاختلاط تلك. ومن الصعب عليك أن تقنع المشكك، أو تقطع شكه باليقين، بالاستناد إلى أي واقع يتصل بكونك كنت في الماضي تجمع ولا تيمع؛ لأن يقينك الذي تدعيه لا يكون قائما إلا على تجاربك وتمثيلاتك الذهنية الماضية. فالواضح لديك هو أنك عندما تخلص إلى أن  $57 + 68 = 125$ ، تستعمل للوصول إلى هذه النتيجة عملية الجمع وليس عملية اليمع. لكن هذا لا يُبني أو يؤكد أنك كنت تستعمل 'زائد' بالفعل في الماضي حين كنت تجمع مثلا  $2 + 2 = 4$ ؛ لأن  $2 \times 2 = 4$  أيضاً! وبما أن ما قمت به من عمليات في الماضي يقبل من الناحية المبدئية التلاؤم مع ما لا حصر له من القواعد، وليس مع الجمع واليمع فقط، فإن الشك يصبح شاملا وكليا. والنتيجة التي تترتب على هذا الوضع تكون فادحة. فإذا لم يكن هناك واقع بعينه في الماضي يسمح ببب القاعدة التي كنت قد اتبعتها في حساباتك، فإنه يستحيل عليك أن تقطع بماهية القاعدة التي تتبعها في حساباتك الآن. وإذا لم يكن هناك واقع يبرهن على أنك تتبع هذه القاعدة أو تلك، فإن اتباع قاعدة دون أخرى لا يعود أمرا ذا معنى على الإطلاق. فيصبح من باب التوهم الادعاء أن القاعدة تسبب السلوك، ويغدو من باب الخطأ الفادح التعويل عليها في التماس التفسيرات.

استنادك إلى حالاتك الذهنية وإلى تجاربك الخصوصية (أي تعويلك على ظنونك واعتقاداتك) للبرهنة على ما تفعله الآن، أو على ما فعلته في السابق، لن يسعفك في شيء. يقول فتجنشتاين: 'أن يظن المرء أنه يتبع (أو يمثل) قاعدة، لا يعني البتة أنه يتبع القاعدة. إذ لا يمكن للمرء أن يتبع قاعدة معينة 'بكيفية خصوصية'؛ وإلا كان ظن المرء أنه يتبع القاعدة مماثلا هو نفسه لاتباعها' (فق: 202، ص 248، ص 87-88، ترجمة معدلة).

### 3.1 حل كرييكه

يلجأ كرييكه في الفصل الثاني من كتابه إلى اقتراح الحل الذي يراه مناسباً لهذه المفارقة الشكية التي عرضها فتجنشتاين. ويعود في هذا الصدد إلى الموقف الشكي الذي صاغه هيوم بشأن السببية. فقد سبق لهذا الأخير أن بين أن استدلالنا المتصلة بالأسباب والنتائج تعد في الأصل استدلالات مشتقة كلها من العادة، وأن اعتقادنا المتصل بالعلاقة السببية هو فعل ألصق بالجانب الحسي في طبيعتنا منه بالجانب المعرفي (انظر الفصل المعنون بـ 'عن الحرية والضرورة' القسم الأول، ضمن هيوم 2007: 75). واستنادا إلى هذا التصور يرى كرييكه أن مشكلة هيوم المتصلة بالسببية شبيهة بمشكلة فتجنشتاين المتصلة

بالمعنى. إنهما تشتركان معا في فكرة الاقتران السببي الذي يفرض فيه الاستعمال السابق السير على منواله في الحاضر والمستقبل. وهذا الاقتران السببي لا شيء يفسره غير العادة. لهذا السبب تكون استدلالنا الاستقرائية استدلالات محكمة بالمواضعة والاعتقاد. فهذه الفكرة المشتركة بين هيوم وفتجنشتاين تسمح لنا بالإفلات من النتيجة الشكية القاضية بأن الكلمات ليس لها معان تدل عليها، وكل تطبيق أو استعمال لكلمة من الكلمات لا يزيد عن كونه ضربا من القفز في الظلام، وكل قصد يكون حاضرا في ذهننا عند التطبيق يمكن أن يُؤوَّل على نحو يوافق فيه أي شيء نريد أن يوافق (كريبكه 1982: 55). (كريبكه يريد أن يضرب عصفورين بحجر واحد في تأويله لفتجنشتاين: يريد أن يساند المشكك في اعتراضه، ويريد أيضا أن يفسر كيف أننا نستعمل اللغة بسلاسة ويفهم بعضنا بعضا على الرغم من وجود هذه الاعتراضات!).

الحل حسب كريبكه يستلزم منا أن نتخلى عن النزعة الواقعية الكلاسيكية وندافع عن صيغة ميكائيل داميت اللاواقعية. لهذا يدعي أن فتجنشتاين يقبل في *التحقيقات* المسلمة الشكية، أي أن فتجنشتاين في نظره يتفق مع المشكك المزعوم الذي ينفي وجود واقع مخصوص يتصل بذهننا، ويكون بمثابة المعنى المسبق لدالة الجمع قبل إتياننا بالجواب. غير أن الحل الشكي الذي ينسبه كريبكه إلى فتجنشتاين لا يرمي إلى الوقوف في وجه المشكك وإبطال ما يدعيه. إن كريبكه يقبل في هذا الحل كما ألعنا مسلمة المشكك، ويحاول في الوقت نفسه أن يعثر على مسوغات تفسر ممارساتنا الاعتيادية. يقول كريبكه في هذا الشأن: 'إن الحل الشكي للمشكك للفلسفي الشكي يبدأ على العكس من التسليم بأن الاستدلالات السلبية التي يتذرع بها المشكك لا تقبل الرد. لكن هذا لا يمنع من القطع بأن ممارستنا العادية أو اعتقادنا سائغ. إنه سائغ لأنه -على خلاف ما قد يبدو- لا يحتاج لكي يكون كذلك إلى التسويغ الذي بين المشكك أنه مردود' (1982: 66).

لكي يوضح كريبكه الحل الذي يقترحه فتجنشتاين يشير إلى أن هذا الأخير عرض قيديين يمكن بمقتضاهما تحديد المعنى: الأول، ضمن أي شروط يمكن لهذه الصورة الكلامية أو تلك أن تثبت أو تنفي بطريقة ملائمة؟ والثاني، ما هو الدور الذي يلعبه في حياتنا العملية إثبات أو نفي هذه الصورة الكلامية ضمن تلك الشروط؟ (1982: 73). ويتعين علينا أن ننبه هنا إلى أن الحديث عن الشروط بهذا المعنى يشير إلى الإعراض التام عن دلالات الشروط الصدقية، والدفاع عن نظرية في المعنى تستند إلى شروط الإثبات أو التسويغ. لهذا السبب إذا لم تكن هناك شروط صدقية مستقلة عن أقوالنا نستطيع أن نحتكم إليها، فإن الإثباتات المشروعة تصبح هي تلك التي ترد ضمن سياقات محددة، وإثباتها ضمن هذه السياقات المحددة يلعب دورا محددًا في حياتنا. من هنا يرى كريبكه أن نظرية المعنى التي اقترحها فتجنشتاين تقصي إمكان قيام لغة خصوصية. يقول كريبكه 'فهذا الدور وهذه الشروط تتطلب الإحالة على الجماعة، لأنها لا تقبل الانطباق على الشخص المنفرد المعزول عن الآخرين. لهذا رفض فتجنشتاين اللغة الخصوصية' كما سبق أن قلنا باكرا في الفقرة 202 (1982: 79).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المشكك الذي يتحدث عنه كريبكه لا يشبهه، كما بين ذلك هيل (1997، 371). أحد في لائحة الشكاك التقليديين. فعلى الرغم من أن شكية كريبكه تبرهن على أنه يستحيل علي أن أدعي أنني أعني عملية الجمع في المثال الذي ناقشناه أعلاه، فإن النتيجة التي ينتهي إليها لا تقضي بأنه على الرغم من إمكان وجود واقع معين يُحدّد ما أعنيه فإنه يظل خارج دائرة قدرتنا المعرفية، بل تقضي باختصار بأن هذا الواقع الذي يحدد ما أعنيه غير موجود (راجع هيل 1997). لهذا

السبب جاء الحل الذي اقترحه كريبكه في صيغة شكية هو أيضا، ونسبه إلى فتجنشتاين كذلك. إنه حل يستند إلى التصور الجماعي الذي يقضي بأن القصدية (المعنى) شأن اجتماعي خالص. وقد اكتسى الحل صفة الشكية لأن كريبكه لم يشغل نفسه فيه بالكشف عن المقدمة الكاذبة التي تُستعمل في الاستدلال الذي يؤدي إلى المفارقة. ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يرى أن الحل الشكي الذي عرضه كريبكه ظل، في نهاية المطاف، يسبح في مسيح فتجنشتاين، وجاء كأن الغرض منه إقناعنا بأن نتعلم العيش صاغرين جنبا إلى جنب مع النتيجة المفارقة ونتحمل تبعاتها. أي أن الحل الذي عرضه كريبكه يمكننا. كما يقول هيل، من ترميم حديثنا عن المعنى (القصدية) من دون أن ندعي أن هناك وقائع تكون بمقتضاها العبارات التي نسند فيها المعنى عبارات صادقة أو كاذبة (راجع: هيل 1997: 370).

ويمكن أن نُلخِّص مَوْجِزِين الحل الشكي الذي اقترحه كريبكه لمفارقة فتجنشتاين ونرده إلى قسمين اثنين: القسم الأول من هذا الحل يتفق مع ما يدافع عنه المشكك، أي ليس هناك وقائع موصوفة أو غير موصوفة يحيل عليها إسناد المعنى. فالعبارات التي نسند بواسطتها المعنى لا ترنو إلى تقرير وقائع، بل ترنو إلى هدف آخر مختلف. إن دورها يقوم على تقرير عدم وجود وقائع. وقد استدل كريبكه على أن هذا الموقف هو الموقف الذي دافع عنه فتجنشتاين، وربطه أساسا بتخلي فتجنشتاين عن نظرية المعنى المستندة إلى شروط الصدق التي نثر عليها في كتابه *الرسالة* ودفاعه في أعماله المتأخرة عن التصور الذي يربط المعنى بالاستعمال. أما القسم الثاني من الحل الشكي فهو القسم الذي يستند إلى الجماعة. فالشروط التي تكون ملائمة لكي نقول فيها أشياء مثل 'يعني زيد بـ '+' الجمع تعد شروطا جماعية في جوهرها. فقولنا هذا يكون ملائما عندما نجد أن العبارات المحتوية لـ '+' التي يستعملها زيد أو عمرو تتوافق تماما مع الأشياء التي نميل نحن أنفسنا إلى استعمالها.

## 2- فتجنشتاين، فلسفة الذهن ومسألة الكيفيات

بعد فتجنشتاين نقطة ارتكاز رئيسة في كثير من القضايا التي تتناولها فلسفة الذهن المعاصرة. سأحاول أن أبين هذا الأمر بالتعريج على النقاش الذي دارت رحاه بين فيلسوفين معاصرين بارزين حول مسألة الكيفيات هما دانيال دينيت وطوماس نيجل، وسأبرز باختصار شديد الصراع بينهما حول تأويل فتجنشتاين. لكنني أريد قبل ذلك أن أذكر باختصار بماضي هذا الاصطلاح عند ك. إرفين لويس. فعلى الرغم من أن اصطلاح الكيفيات (Qualia) ورد عند بورس، وعند ويليم جيمس بعده، كما أشرنا في الهامش (2) أعلاه، فإنه يبقى، كما هو رائج اليوم في فلسفة الذهن، مقرونا بإبستمولوجيا كلارينس إرفين لويس الوارد تفصيلها في كتابه *الذهن ونظام العالم* (1929). ففي سياق سعيه إلى تمييز العنصر المعطى في التجربة من العنصر التأويلي الذي يصوغه فيه الاستدلال التصوري، كان لويس من بين الفلاسفة الأوائل الذين توسعوا في الحديث عن الكيفيات وساهموا في توجيه النقاش في الموضوع ورسم حدوده. يقول لويس في هذا الخصوص: 'تكون الكيفيات ذاتية؛ لا اسم لها في الكلام العادي، إنما تقع الإشارة إليها بعبارات مثل 'تشبه كذا' أو 'يلوح كأنها كذا'. إنها لا تقبل الصوغ في العبارة (ineffable): لأنها يمكن أن تكون على نحوين مختلفين في ذهنين من دون أن نستطيع كشف الأمر. ومن دون أن يكون عدم الكشف هذا مخلا بمعرفتنا بالأشياء أو بخصائصها. كل ما يمكن القيام به للإحالة على كيفية (quale) معينة ينحصر في تحديد مكانها في التجربة، أي الإحالة على شروط تواردها أو على علاقاتها

الأخرى. فالعبارات كالتي أتينا على ذكرها [أي: "تشبه كذا" أو "يلوح كأنها كذا"] لا تمسك بالكيفية في ذاتها... الكيفية في حد ذاتها لا تعد أمرا جوهريا بالنسبة إلى التفاهم والتواصل، ما هو جوهرى في هذا الشأن هو نسق علاقاتها الثابتة الذي يميز التجربة، أي ما يوجد متضمنا في التجربة عندما تكون هذه الأخيرة علامة على خاصية موضوعية<sup>1</sup> (انظر لويس 1929: 124-125).

إن هذا النص (بهامشه) الذي كتبه لويس سنة 1929 أسند إلى الكيفيات الخصائص الجوهرية التي ما زالت تسند إليها اليوم في النقاش الفلسفي؛ وأقصد بهذه الخصائص: المباشرة، والذاتية، والتمتع عن الصوغ في العبارة. وهذا ما سنحاول بيانه ومناقشته أدناه لدى كل من دينيت ونيجل.

## 1.2 دينيت ومسألة الكيفيات

لقد تصدى دينيت لمسألة الكيفيات في مقال هام حرره سنة 1990 وجعل له عنوانا موجيا تعسّر ترجمته إلى العربية دون ذيل يكمله أو بيان يشرحه. عنوان المقال الأصلي هو "Quining qualia". لفظ (qualia) لفظ لاتيني، وهو اسم في صيغة الجمع، مفرده (quale). أما معناه فيرادف تقريبا كما أشرنا ما عبر عنه المفكرون العرب القدامى باصطلاح الكيفيات، أو الكيفيات الوجدانية، أو الوجدانيات. أما اللفظ (Quining) الذي يوهم بتركيبه الصوتي المحكم أنه لفظ ينتمي إلى اللغة الإنجليزية، فلا وجود له في هذه اللغة. وقبل أن نشرح هذا اللفظ ونحدد معناه، نستطرد قليلا لنشير إلى أن دينيت ألف قاموسا فلسفيا غريبا لا نعلم له نظيرا فيما وقفنا عليه من قواميس (انظر دينيت 1987). قاموس دينيت المشار إليه بحوي عددا كبيرا من المداخل لا ينتمي إلى اللغة، بل اشتق اشتقاقا من أسماء الفلاسفة القدماء والوسطويين والمحدثين والمعاصرين الذين برعوا وذاع صيتهم وانتشرت مقالاتهم. أما المعاني التي أسندها إلى هذه المداخل المشتقة فقد استنبطها دينيت واستخرجها من الأطروحات التي اشتهر بها هؤلاء الفلاسفة أصحاب الأسماء مصدر الاشتقاق وعرفوا بها. وقد عرّف دينيت الفعل (to quine)

<sup>1</sup> يميز لويس بين خصائص الموضوعات بصفة عامة والكيفيات التي تعرض للحس. يقول في هذا الخصوص "ما يحيل عليه المفهوم أو أي صفة مثل 'أحمر' أو 'داثري' هو أمر أكثر تعقيدا من كيفية حسية (sense-qualia) مُمَيَّزة. ينبغي للموضوع الذي يحيل عليه المفهوم أن يتحلى ببعض الدوام في الزمان لكي يتسنى له أن يمتد إلى ما وراء عَيِّنَة الحاضر. فهذا الأمر [أي الامتداد] يُعد جوهريا بالنسبة إلى دلالة المفهوم المعرفية. أما كيفيات الحس (sense-qualia) بوصفها أمرا معطى، فلا تحتاج إلى أن تتحلى بهذا الامتداد الزمني. زد على هذا أن مثل هذه الكيفيات على الرغم من كونها تتكرر في التجربة، ويقع تعرفها تعرفا أصليا، فإنها لا تملك أسماء تدل عليها. إنها تختلف اختلافا كليا عن 'كليات' المنطق وعن المشاكل التقليدية التي اقترنت بهذه الكليات" (1929: 60-61). إنها في نظره ضرب آخر من الكليات يختلف عن كليات المنطق. يقول في هذا الشأن: "توجد خصائص كيفية مُدْرَكَة يتميز بها المعطى تقبل التكرار في التجارب المختلفة فتكون بهذه الصفة نوعا من الكليات. وهي ما أسماه بـ 'الكيفيات' (Qualia). بيد أنه على الرغم من أنها كليات، من جهة كونها تُدْرَك في التجارب المختلفة، يتعين التمييز بينها وبين خصائص الموضوعات. الخلط بين الاثنين فاش ومطرّد في كثير من التصورات القديمة وفي كثير من النظريات المعاصرة التي تعول على مفهوم الجوهر (essence-theories). الكيفية يقع حدسها مباشرة، إنها معطاة، ولا يمكن أن تكون موضوع خطأ، لأنها شأن ذاتي صرف. وعلى العكس من هذا تكون خاصية الموضوع خاصية موضوعية، وإسناد الخاصية الموضوعية يكون حكما يجوز أن يعرض له الخطأ؛ وما يُثْبِتُه حَمَلُ الخاصية الموضوعية يعد أمرا يتعالى عما يمكن أن يكون معطى في أي تجربة مفردة" (1929: 121). وأوردنا هذه النصوص على الرغم من طولها لكي يتضح للقارئ مدى تأثير لويس في فلاسفة الذهن المعاصرين وخصوصا دينيت ونيجل كما سيتبين لاحقا.



المشتق من اسم الفيلسوف المعروف (W. V.O. Quine) بأنه فعل يدل على الإنكار التام لوجود أو أهمية شيء واقعي أو دال. مثال ذلك قولنا: إن بعض الفلاسفة أنكروا (quinned) وجود الفئات، وبعضهم ذهب به الأمر إلى إنكار (quinned) الموضوعات الفيزيائية نفسها<sup>1</sup> (راجع مدخل (quine) في قاموس دينيت 1987). وقد استوحى دينيت هذا المعنى من الموقف الفلسفي العام الذي وقفه كواين بإزاء مسألة المعنى في أعماله، خصوصا في مقاله: "عقيدتنا المذهب التجريبي" (1951)، وفي الفصل الثاني من كتابه **الكلمة والموضوع** الترجمة والمعنى (1960) اللذين كرسيهما لتقويض مفهوم المعنى وانتقاد الأطروحات التي سلمت بوجوده (أطروحتي فريجه و كارناب على الخصوص)<sup>1</sup>. فالاشتقاق الذي أجراه دينيت على اسم كواين يدخل إذن في سياق نقدي عام يحاول فيه دينيت أن يقوض أبرز مفهوم في فلسفة الذهن (وهو الكيفيات) كما قوض كواين وراجع قبله أبرز مفهوم في فلسفة اللغة (وهو المعنى). يعرض دينيت في مقاله المذكور هذا (دينيت 1990) جملة من الحجج يبين فيها أن الكيفيات كيانات وهمية لا وجود لها أصلا. والغاية من نفي وجود الكيفيات إبطال الآراء التي يدافع عنها الفلاسفة المرتابون،

<sup>1</sup> انتقد كواين عقيدتي النزعة التجريبية (أي عقيدة التمييز بين الأقوال التحليلية والأقوال التركيبية، وعقيدة الرد التي تقضي بأن الأقوال المعتمدة في نظرية من النظريات تقبل الرد إلى أقوال أولية تدور على التجربة أو تتناولها) لأنه كان يرفض هذه النزعة، كما قد يتبادر إلى الذهن، بل لأنه كان يرى أن النزعة التجريبية بهاتين العقيدتين (كما هي ممثلة عند كارناب) ليست تجريبية بما يكفي؛ لذلك أراد تخليصها من العقيدتين. هذا هو السبب الذي جعله يركز في مقاله (1951) على كارناب على الرغم من أنه تجريبي مثله وأستاذه أيضا. لكن دفاعه عن النزعة التجريبية خالصة من العقيدتين المذكورتين يجعل نقده ينصرف أيضا، وإن بطريقة غير مباشرة، إلى تصور فريجه للمعنى. فهذا الأخير دافع عن تصور للمعنى أفلاطوني المنحى مجاف تماما للنزعة التجريبية. يقول فريجه: "لقد أصبح الناس في أيامنا، بمقتضى المبالغة في تقدير أهمية الجملة والإعلاء من شأن الحرفية، يميلون إلى الاعتقاد بأن العبارات المتباينة في لغة معينة لا تكون أبدا متعادلة تماما، وبأن الكلمة لا يمكن نقلها نقلا دقيقا إلى لغة أخرى. بل إنهم ليذهبون إلى أبعد من ذلك ويؤمنون أن الكلمة الواحدة لا تفهم أبدا بالطريقة نفسها لدى متكلمي اللغة الواحدة. إنني لا أنوي الفحص هاهنا عن مدى صحة هذه المواقف. سأكتفي فقط بالإشارة إلى أنني أعتقد جازما أننا نستطيع العثور على عنصر مشترك بين العبارات المتباينة، وهو ما أسميه بالمعنى (sense) وأسميه في حالة الجمل بالفكرة (thought). بعبارة أوضح، ينبغي أن لا يغرب عن بالنا أننا نستطيع التعبير عن المعنى نفسه بطرق مختلفة، لكن هذا الاختلاف لا يكون متصلا بالمعنى بل بالطريقة التي ننظر بها إليه وبالكيفية التي نلح بها عليه وبالتلاوين التي نصبغها عليه، وهذه كلها أمور لا يلتفت المنطق إليها ولا يوليها أدنى اهتمام... **فعلى الرغم من كثرة اللغات تتقاسم البشرية مخزونا من الأفكار واحدا وتشارك فيه** (a common stock of thoughts) (فريجه 1951: هـ 2، ص 171).

نزعة كواين التجريبية فرضت عليه في الفصل الثاني من كتاب **الكلمة والموضوع** (1960: 26-79) دراسة حالة متطرفة من حالات الترجمة وصفها بـ 'الجزرية' (وكأنه يرد على نص فريجه المذكور أعلاه لأنه هو أيضا يتحدث عن الترجمة!). فالترجم الذي تصوره كواين غريب عن الجماعة التي حل بها لترجم لغة أهلها. إنه سيسعى، ببذل جهد استثنائي، إلى اقتناص المعنى من الأوضاع العمومية ومن السلوكات والسياقات المكشوفة للعيان لا من تقديرات أو مُثُل أو مجموعات معلقة في الهواء. والأسلوب الذي اتبعه كواين في هذا الفصل الذي خصصه لهذا الضرب من الترجمة أسلوب تجريبي (ما صدقي بالتعبير الصوري). فقد حلل وضعاً (وضع الترجمة) لا بد من اللجوء فيه إلى فكرة المعنى، لكنه عدل عن فكرة المعنى (كفكرة فريجه أعلاه التي تقول 'إن البشرية تتقاسم مخزونا من المعاني/ الأفكار') وبحث عن سبل أخرى (تجريبية وما صدقية وسلوكية) أعفته من اللجوء إلى فكرة المعنى الأسطورية. (كما عبر عن ذلك كواين نفسه حين اختار 'أسطورة المعنى' (أو الدلالة) (Le mythe de la signification) عنوانا للعرض الذي كان قد ألقاه في ندوة **الفلسفة التحليلية** بمرکز رويومون بفرنسا، قبل أن يتحول العرض لاحقا إلى الفصل الثاني من كتاب **الكلمة والموضوع** انظر كواين 1962: 139-169).

بهذا القدر أو ذاك، في صحة النزعة الفيزيائية أمثال نجل و جاكسن و بلوك و شالمرز و سورل و سواهم.

يتساءل دينيت في المقال المذكور أعلاه قائلاً: "ما هي الفكرة التي أود اقتلاعها بخصوص الكيفيات؟" ثم يجيب موضحاً رأيه: "إن لكل شيء واقعي خصائص تميزه، وبما أنني لا أنكر واقع التجربة الشعورية، فإنني أوافق على أن للتجربة الشعورية خصائص تميزها. بل إنني لأذهب إلى أبعد من هذا وأوافق على أن لحالات البشر الشعورية خصائص تميزها بمقتضى حملها للمحتوى الوجداني الذي تحمله. وهذا يعني أن الشخص كلما جرب شيئاً ما بطريقة وجدانية معينة، حصلت لديه تلك التجربة بمقتضى حدوث خاصية ما من خواص ذلك الشيء فيه في تلك اللحظة. بيد أنني أرفض رفضاً قاطعاً هذه الخصائص في مجموعة الخصائص التي جرى الناس على نسبتها إلى الشعور منذ القديم. وسأرتكب خطأً جسيماً إذا أنا تلاهيتُ وأطلقت اسم الكيفيات المضلل على هذا الضرب من الخصائص. فالكيفيات، كما ترسخ لدى الناس في الاستعمال، تشير إلى خصائص فريدة يعسر حدها. أما الرأي الذي أنوي الدفاع عنه هاهنا - وهو الرأي الذي سيتضح بالتدرج في تحليلنا هذا- فينفي نفيًا قاطعاً أن تكون للتجربة الشعورية خصائص فريدة بأي وجه من الوجوه التي قيل ويقال فيها إن الكيفيات تتميز بخصائص فريدة" (1990: 382).

بيد أن دينيت لا يتصدى لتقويض الكيفيات بواسطة الحجج كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، بل يلجأ كعادته إلى التجارب الفكرية (الذهنية) أو مضخات الحدس (intuition pumps) كما يسميها. يقول في هذا الشأن: "لا تنفع الحجج الصارمة في مناقشة أمر من الأمور إلا عندما تكون المعطيات المتصلة بذلك الأمر محددة ومضبوطة. وبما أن غرضي هاهنا ينحصر في التصدي بالنقد لتثبثنا المفرد بمفهوم غير نظري أو 'حدسي'، فإن الوسائل الملائمة التي سأعتمدها لتحقيق هذا الغرض هي مضخات الحدس وليس الحجج الصورية" (1990: 383).

يلخص دينيت الصفات التي نسبها الفلاسفة عبر العصور إلى الكيفيات في الصفات الأربع الآتية: (1) كونها لا تقبل الصوغ في العبارة، أو داخلية في باب ما لا ينقال (ineffable)، (2) كونها أصلية غير مشتقة (intrinsic)، (3) كونها خصوصية (private)، (4) كونها تدرك شعورياً بطريقة مباشرة (directly or immediately apprehensible in consciousness) (1990: 385).

فكون الكيفيات لا تقبل الصوغ في العبارة أمر يرجع إلى أن الواحد منا لا يستطيع أن يحدد على نحو دقيق ويُفصّل القول تفصيلاً فيها تكون عليه صورة الحمرة أو طعم الحلوى أو الإحساس بالألم أو الانتشاء بسماع معزوفة موسيقية. وكون الكيفيات أصلية فأمر يرجع إلى أنها شديدة الصلة بالتجربة الشعورية لا تنفك عنها، فلا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أو تقطيعها إلى مكونات ثم النظر في هذه المكونات أو في تلك الأجزاء ورصد خصائصها واحدة واحدة. وكونها خصوصية فأمر تابع لكونها لا تقبل الصوغ في العبارة، لأننا لا نستطيع إبلاغ الآخرين بها وإجراء المقارنة بين الناس الذين يجربونها وتحديدها على النحو الذي يقتضيه العلم<sup>1</sup>. أما كونها تُدرك شعورياً بطريقة مباشرة فراجع إلى أن الذات التي تعانها وتجربها تبلغها

<sup>1</sup> - أشار الإيجي (د. ت: 14) في حديثه عن الاشتراك في الوجدانيات إلى أمر قريب من هذا حين قال: "إنها [أي الوجدانيات] قليلة النفع في العلوم، لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير. وتعرف هذه الحجة التي أوماً إليها الإيجي في **المواقف** بحجة امتناع الاشتراك الظاهري (argument of impossibility of phenomenal sharing). وهي حجة يصعب على المرء تلافيها؛ لأن قسماً من مفهومنا عن الشعور الظاهري أو عن الكيفيات الوجدانية يصدنا عن الإقرار بأن الحالة أو الحدث

مباشرة من دون وسيط. إن دينيت لا يركز في مقاله المذكور أعلاه إلا على خاصيتين من هذه الخصائص الأربعة: يركز على كونها أصلية وعلى كونها تدرك على نحو مباشر. ما يهنا هنا في المقام الأول هو أن دينيت يصف موقفه بخصوص الكيفيات بأنه أكثر جذرية من موقف فتجنشتاين. بمعنى أننا أمام تأويل جذري لما سبق لفتجنشتاين أن تعرض له بطريقة يشوبها اعتدال. يقول في هذا الشأن: 'سأختار من بين المواقف إزاء الكيفيات موقفاً أكثر جذرية من موقف فتجنشتاين. لذلك أقول: إن الكيفيات في اعتقادي ليست من جنس 'الشيء' الذي لا يمكن أن نتحدث عنه' [كما قال فتجنشتاين]، بل هي، في رأيي، اصطلاح ابتكره الفلاسفة لا ينطوي على شيء آخر غير الخلط، ولا يحيل في نهاية المطاف على خصائص أو سمات يعينها على الإطلاق' (1990: 387). يستند دينيت هنا إلى نصين شهيرين لفتجنشتاين في *التحقيقات*. يقول فتجنشتاين في النص الأول متحدثاً عن الإحساس واصفاً إياه بأنه: 'ليس بشيء، وليس بعدم، [ف] كانت النتيجة.. أن العدم يمكن أن يصلح كالشيء الذي لا يمكن أن نتحدث عنه' (فق: 304، ص: 279-280، ص: 109، ترجمة معدلة). أما النص الثاني فيقول فيه فتجنشتاين: 'الشيء الموجود في الصندوق [إشارة هنا إلى الكيفيات] لا ينتمي بأي حال إلى اللعبة اللغوية؛ ولا حتى باعتباره شيئاً ما؛ لأن الصندوق يمكن أن يكون فارغاً - لا بواسطة هذا الشيء الموجود في الصندوق، بالإمكان أن نختصره، مهما كان ذلك الشيء، وبالإمكان إلغاؤه'. (فقرة 293، ص: 276). الغاية التي يريد أن يصل إليها دينيت بالاستناد إلى فتجنشتاين هي تقويض الحجج التي طورها بعض الفلاسفة لنفخ الروح من جديد في مفهوم الكيفيات وإعادة الاعتبار إليه في سياق البحث الجاري اليوم على قدم وساق اليوم في ظاهرة الشعور<sup>1</sup>. ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة طوماس نيبل وجون سورل

الشعوري الواحد يقبل الحصول في ذهنين شاعرين مختلفين. حصول الحالة في ذهنين، أي اشتراك الذهنين في تجربتها، يمنعها من أن تكون خصوصية. وكونها شأنًا خصوصيًا يجعلها قليلة النفع في العلوم؛ لأن العلم لا ينض على الخصوصيات.

<sup>1</sup> للإيضاح أشير إلى أن المعنى الذي نسنده هنا إلى الشعور هو المعنى الراجح فيما يسمى اليوم بـ 'دراسات الشعور' (Consciousness Studies). وسنركز بكيفية خاصة هنا على الشعور في شقه التجريبي الظاهري أو الذاتي. فعندما نصف الشخص بأنه شاعر، إنما نقصد بذلك أن لهذا الشخص تجربةً ظاهرية. نقصد ما أشار إليه ط. نيبل (1974: 166) حين قال: 'تكون للجهاز العضوي حالات شعورية، إذا فقط إذا كان هذا الجهاز يرازء كيفيات وجدانية تنبؤه بأنه جهاز في تلك الحالة'. وقد درج الباحثون في إطار 'دراسات الشعور' على التمييز بين مستويين اثنين كثيراً ما يحصل الخلط بينهما لشدة اتصالهما وعسر إدراك الفرق بينهما. ومن بين هؤلاء الباحثين نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف نيد بلوك Block. فقد كتب هذا الأخير سلسلة من المقالات ميز فيها بين صنفين من الشعور: الشعور الظاهري (phenomenal consciousness)، وهو الذي سنركز عليه هنا) والاستشعار (access consciousness). فيما يتصل بالشعور الظاهري يقول بلوك (1994: 210-211): 'ليس هناك من تعريف غير دوري يمكن أن نورد في هذا الشأن. وأحسن ما يمكن أن نقوم به هنا هو إيراد مرادفات أو أمثلة أو غير ذلك مما قد يشير إلى الظاهرة المراد تعريفها... فالمرادفان اللذان يمكن أن أوردهما هنا لبيان الشعور الظاهري هما 'التجربة الذاتية' و'ما تكون عليه عندما تكون نحن'. وفي سياق تفسير الشعور الظاهري يمكننا أيضاً أن نعتد الخصائص الشعورية أو الكيفيات، أي الأنعاء التي تبدو بها الأشياء لنا، أو الكيفيات الفينومولوجية المباشرة التي تعن لنا؛ كما يمكننا أيضاً أن نلجأ إلى الأمثلة ونقول: النحو الذي تظهر به الأشياء لنا أو نسمع، والنحو الذي نحس به الألم، أو بصفة عامة الخصائص التجريبية التي تتميز بها الإحساسات (sensations) والأحاسيس (feelings) والتجارب الإدراكية (perceptual experiences). ولا أتردد في أن أزيد هنا أن الأفكار والرغبات والعواطف مظاهر شعورية مميّزة أيضاً... أما الاستشعار عند بلوك فيشير، كما يقول، إلى الجانب المعرفي أو القصدي أو الوظيفي من مفهوم الشعور (ص 213). فالحالة تكون حالة استشعار حسب بلوك إذا كان وجودها، أو تمثّل محتواها (1) يقبل الاستعمال الاستدلالي، أي يقبل دون عناء أن يكون مقدمة في استدلال معين، و(2) أن يكون في متناول المراقبة العقلانية للفعل، و(3) أن يكون في متناول المراقبة العقلانية للكلام.

وفرانك جاكسون وديفيد تشالمرز. لن نتعرض هنا إلا لإحدى الحجج التي كان قد صممها طوماس نيجل لهذا الغرض والتي تعرف بحجة الخفاش في مقالته "كيف يكون حال الذي يكون خفاشاً" و "الذاتية والموضوعية". ميزة هذه الحجة أن صاحبها يدافع بواسطتها عن وجود الكيفيات بالاستناد إلى فتجنشتاين. وهذا - لعمرى - غريب ! وهو ما سأحاول أن أقف عنده فيما بعد بشيء من التفصيل خفيف.

## 2.2 حجة نيجل والكيفيات

لقد طور ط. نيجل حججه في سياق نقاش حامى الوطيس في فلسفة الذهن المعاصرة يروم من ورائها إبطال أطروحة المطابقة بين الوقائع المادية والوقائع الشعورية. ففي مقال له شهير بعنوان "كيف يكون حال الذي يكون خفاشاً" (1974: 165-180)، أجرى تمييزاً صارماً بين الوقائع الموضوعية والوقائع الذاتية. فالصنف الأول من الوقائع هو الصنف الذي يتناوله العلم بالدرس ليكشف عن النحو الذي تكون عليه الوقائع المندرجة فيه كما هي، أي على نحو مستقل عن الكيفية التي ندرك بها تلك الوقائع. فالتخصيص العلمي أو الموضوعي لحدث من الأحداث يلزمنا بالتعالي عن سماته الظاهرية وفصله فصلاً عن الكيفية التي يُدرك بها في سياق خصوصيات الملاحظ الفردي وعن نمط العملية الإدراكية التي استعملناها في إدراكه. ميزة الرصد الموضوعي إذن قائمة في أنه رصد براني أو منفصل. إنه كما يذهب إلى ذلك نيجل طريقة في النظر إلى العالم ليس من مكان قائم فيه بل من لا مكان، أي ليس من صورة للحياة خاصة (انظر المقدمة في نيجل 1986).

أما الوقائع الذاتية، أي تلك المتصلة بالتجربة الظاهرية الشعورية، فيصفها نيجل بأنها وقائع مقرونة أشد ما يكون الاقتران بزوايا النظر الخاصة. فتجربة كتجربة التألم، على سبيل المثال، تعد تجربة ظاهرة يشعر بها المتألم على نحو مباشر؛ ولن نستطيع أن نميز فيها بين التجربة في حد ذاتها، أي من حيث إنها شأن موضوعي، والكيفية أو النحو الذي تظهر عليه. وجود التجربة (الموضوعي) يطابق تمام المطابقة النحو الذي تظهر عليه لمن يجربها. وبما أن النحو الذي تظهر عليه لا يمكن أن نمسك به إلا من زاوية نظر مخصوصة هي زاوية ضمير المتكلم، فإنها لا تكون تجربة ظاهرة شعورية إلا بالنسبة إلى ذات تظهر لها وتشعر بها. يقول نيجل في هذا الشأن: "إن من العسير أن نفهم من الطابع الموضوعي للتجربة شيئاً آخر غير منظور الذات المدركة الخاص" (نيجل 1974: 173). ما يريد نيجل أن يقوله هنا هو أن الوقائع الذهنية الذاتية لا تكتسي صفة الوجود إلا إذا نظرنا إليها من زاوية خاصة هي زاوية ضمير المتكلم أو زاوية الذات التي تكون مسرحاً تعتمل فيه تلك الوقائع. لذلك لا يمكن للرصد الموضوعي كما

---

(ص. 214). وفي نطاق رصد الشعور دائماً، يميز د. تشالمرز (1996) D. Chalmers بين مستويين في الشعور أيضاً: مستوى يصفه بالمستوى الظاهري، ويقصد به المعنى نفسه الذي يقصده بلوك بالشعور الظاهري، ويعد هذا المستوى في نظر تشالمرز المستوى الذي يستحق أن نطلق عليه اصطلاح الشعور؛ أما المستوى الثاني فيصفه بالنفسي (1996: 25 وما بعدها). ويتميز هذا المستوى من الأول حسب تشالمرز بكونه واقعاً بكيفية مباشرة في متناول المراقبة الشاملة (direct availability for global control) (انظر تشالمرز 1996: 225). فهو من هذه الناحية لا يختلف في الحقيقة إلا من جهة الاسم عن الاستشعار في اصطلاح بلوك. ويشترط فيه تشالمرز أن يكون موضوعياً قابلاً للرصد والقياس. لن نتعرض هنا لهذا الشق الاستشعاري أو النفسي من الشعور.

هو متعارف عليه أن يُمسك بالخصائص الذاتية التي تميز الوقائع الذهنية، لأن هذا الرصد لا يستطيع أن ينفذ إلى تلك الخصائص ويمسك بها<sup>1</sup>.

لقد اعتمد نجل في شرح حجته وبيانها مثالا طريقا استفاه من عالم الخفافيش. فهذه الثدييات تتميز من الثدييات الأخرى، بما في ذلك الإنسان، بكونها تحدد مواقع الأشياء، وتصطاد فرائسها، وتنتقل من مكان إلى آخر... الخ عن طريق السونار، وهو شبيهة بلسمع عندنا. بعبارة أخرى يمكن القول: إن ما يصنعه جهاز السونار للخفافيش تصنعه العين للثدييات الأخرى كالإنسان. قد نتصور أن المُدرّكات التي تحصل عليها الخفافيش من طريق السونار شبيهة جدا بالمُدركات التي نحصل عليها نحن من طريق الإبصار. لكننا لا نستطيع أن نبرهن على ذلك؛ لأننا لا نستطيع اصطناع منظور الخفافيش حتى نحكم على الشبه أو عدمه. فامتلاك تجارب الخفاش الذي يحدد مواقع الأشياء وينتقل بين الأمكنة على نحو يحدد فيه الصدى المكان أمر لا يمكن أن يُفهم إلا انطلاقا من منظور الخفاش نفسه. وبما أن منظور الخفاش يختلف كلياً عن منظورنا فإن كل الوقائع الموضوعية التي يمكن أن تكون في متناولنا عن تجارب الخفافيش، حتى لو زعمنا أن معرفتنا بالفسرولوجيا العصبية لهذه الثدييات تامة غير منقوصة، ستكون ناقصة لكونها لا تتضمن بعض الوقائع الذاتية اللصيقة بمنظور هذه الثدييات الخاص. فالسعي في طلب الموضوعية في هذه الحالة لن يوصلنا إلى المراد؛ لأن المراد غير موجود في الوقائع الموضوعية المعروضة أمامنا، بل مطوي طياً في الوقائع الذاتية التي لا سبيل لنا إليها. ونستطيع القول إن حجة نجل تتجه إلى جهتين: جهة معرفية؛ وجهة أخرى يمكن أن نطلق عليها اصطلاحاً الجهة المنظورية.

فيما يتصل بالجهة الأولى، يريد نجل أن يبين لنا ما يلي: إننا، حتى عندما نكون عارفين بالفسرولوجيا العصبية للخفاش وبالأنحاء التي يتفاعل بها هذا الحيوان الثديي مع العالم المحيط، سنبقى مع ذلك جاهلين جهلاً مطبقاً بالكيفية التي يكون عليها الخفاش وهو يستقبل من طريق السونار ما نستقبله نحن من طريق الإبصار؛ أي سنبقى جاهلين بالطابع الأصيل الذي يتميز به إحساسه وهو يحدد بالسونار ما لا نبلغه نحن إلا بالعين.

<sup>1</sup> - إن هذا الموقف نجده أيضاً لدى سورل. فهذا الأخير على الرغم من أنه من مشايخي النزعة الفيزيائية (المادية) ومن المدافعين عن المنظور الذي تصدر عنه العلوم الطبيعية، أي المنظور الذي يجعل من الشعور ومفاعيله، كالكيفيات الوجدانية، ظواهر بيولوجية تظهر في مستوى من مستويات انتظام الكائن الحي، نُلفيه يذهب مثل نيجل إلى أن للعمليات الذهنية خاصية ضاربة في التفرد، لا توجد في الظواهر الطبيعية الأخرى؛ وهذه الخاصية هي الذاتية. وهذا المظهر الذي يكشف عنه الشعور يضع عند دراسته عقبات كأداء شتى أمام المناهج المتعارف عليها في البحث البيولوجي والنفسي، ويعد مشكلاً بالنسبة إلى التحليل الفلسفي (1992: 93-94). ويعتقد سورل، في سياق مراجعته للأدبيات، أن السمة الطاغية على دراسة الشعور اليوم هي أن الباحثين لا يأخذون هذا المظهر الرئيس الذي يميز الشعور مأخذ الجد. يقول في هذا الشأن: "يؤسفنا أن نبالغ في تقدير الآثار الكارثية التي لحقت بالبحث الفلسفي والنفسي في نصف القرن الأخير من جراء عدم الاعتراف بالطابع الذاتي المميز للشعور. فالفشل الذي مني به قسم لا يستهان به من الأبحاث التي أنجزت في نطاق فلسفة الذهن، والعقم الذي أصاب علم النفس الأكاديمي في الخمسين سنة الماضية، وأصاب حياتي الفكرية في مجموعها، هما نتيجتان للعجز المزمن عن الاعتراف بأن الأنطولوجيا الذهنية تعد أنطولوجيا لا تقبل أن تزاح عن ضمير المتكلم. فهناك بواعث عميقة، وأكثرها محفور في تاريخنا اللاشعوري، تجعلنا لا نستطيع القبول بالفكرة القائلة إن العالم الواقعي، أي العالم الذي تصفه الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، يحوي طيه عنصراً ذاتياً لا يقبل الطرح أو التنحية" (1992: 95).

أما بخصوص الجهة الثانية المتصلة بالمنظور، فإن نجل يرمي إلى بيان ما يلي: إذا كنا لا نستطيع أن نمسك بالطابع الذاتي الذي يميز التجربة الظاهرية إمساكا تاما إلا من منظور فريد ووحيد (منظور ضمير المتكلم)، وكنا نستطيع الإمساك بالعمليات التي تجري في الدماغ من منظورات موضوعية متعددة (منظور الضمير الغائب)، فإننا سنضطر إلى استخلاص ما يلي: عندما يكون المراد إدراك الطابع الذاتي المميز للتجربة، فإن الهرولة وراء تحقيق الموضوعية لن يقربنا من الطبيعة الحقيقية للظاهرة بل سيزيدنا بعدا عنها.

وقد لخص نجل حجته بجهتها في مكان آخر حين كتب يقول: "توجد أشياء تتصل بالعالم، وبالحياء، وبنا جميعا لا يمكن أن نفهمها فهما ملائما انطلاقا من منظور موضوعي خالص، مهما تكن قدرة هذا المنظور على توسيع فهمنا المباشر الذي انطلقنا منه ابتداءً. فهناك كمٌّ من الأشياء كبيرٌ يقترن اقترانا شديدا بزواوية النظر الخاصة، أو بنمط خاص من زاوية النظر، بحيث إن السعي في طلب تحليل تام غير منقوص للعالم ضمن حدود موضوعية مفصولة عن زوايا النظر تلك، سيجرنا حتما إلى إجراء ردود خاطئة (false reductions)، أو إلى الطعن الصريح في وجود ظواهر معينة لا يمكن لامرئٍ منصف أن يشك في وجودها لحظة" (1986: 7)<sup>1</sup>.

يذهب نجل في سياق هذا النقاش أيضا إلى أن الطابع الذاتي للتجربة أمر لا يمكن تثبيته إلا بالإحالة الباطنية، أي بالإحالة على ما يوجد في مكان ما من باطن الشخص المُحيل، من دون أن يعرف الآخرون هل توفق المحيل في إحالته أم لا. والإشكال الذي يعترض الإحالة الباطنية هنا هو أن "كل ما سيبدو [للمُحيل] صوابا سيكون فعلا صوابا" كما قال فتجنشتاين في *التحقيقات* (فق: 258، ص: 265) معترضا في سياق آخر على هذا الضرب من التحليل، أي لن يكون في متناولنا مقياس عمومي يسمح لنا بتقويم الوضع وبه، وإذا كان الأمر كما ذكرنا، فإن حديث نجل عن الخصائص الأصلية المميزة للتجارب الباطنية سيكون ضربا من العبث غير ذي معنى.

إن نجل يعي جيدا المفارقات التي يُفصي إليها تحليله. ويعي جيدا أن المفارقة الكبرى التي تنجم عن هذا التحليل هي الإقرار بوجود خصائص نستطيع أن نحيل بطريقة باطنية عليها من دون أن نستطيع صوغها

<sup>1</sup> - لقد طور فرانك جاكسون حجة أخرى للغرض نفسه تشبه (من الناحية المعرفية وليس المنظورية) حجة نجل، ألح فيها على تميز الشعور الظاهري، ورام بإيرادها فضلا عن ذلك الاستدلال على تهاافت النزعة الفيزيائية وفسادها. تقول الحجة: هب أن هندا عالمة مبرزة لا يُشق لها غبار، اضطرت لأسباب نجهلها أن تُجري أبحاثها وهي محبوسة في غرفة ليس فيها لون آخر غير اللونين الأبيض والأسود. حتى الشاشة التي تستعملها في أبحاثها لا تُظهر لونا آخر غير اللونين المذكورين، أي الأبيض والأسود. هند عالمة متخصصة في الفيسيولوجيا العصبية للرؤية. هب أنها توصلت إلى *كل* المعلومات الفيزيائية التي يمكن التوصل إليها بخصوص ما يقع عندما نرى طماطم ناضجة، أو عندما نرفع بصرنا إلى السماء ونرى زرقها، أو عندما نستعمل حدودا مثل "أحمر" أو "أزرق" الخ. ماذا سيحصل لهند عندما ستخرج من غرفتها هذه أو عندما سنمكنها من شاشة تعمل بالألوان؟ هل *ستتعلم* شيئا جديدا أم لا؟ واضح أنها ستتعلم شيئا عن العالم وعن التجربة البصرية التي نملكها نحن. وإذا صح أنها ستتعلم شيئا جديدا صح أن المعرفة التي كانت في متناولها قبل أن تخرج أو أن تتسلم شاشة بالألوان كانت معرفة ناقصة، على الرغم من أنها كانت متمكنة من المعلومات الفيزيائية *كلها*. والحاصل هو أن هناك، فضلا عن هذا الكم الهائل من المعلومات الفيزيائية، شيئا ما آخر *تجهله* هند. لهذا نقول إن *النزعة الفيزيائية نزعة خاطئة* (انظر جاكسون 1982: 130).

صوغا صريحا في العبارة<sup>1</sup>. غير أن على الرغم من ذلك، لا يرى فيما يذهب إليه مفارقة البتة. بل إن القارئ قد يُفاجأ، وهذا ما يهمننا نحن هنا، عندما يسمع من نجل كلاما يقول فيه: 'لا أستطيع أن أتوسع هنا في مناقشة حجج فتجنشتاين عن عمومية القواعد والمفاهيم. وأعتقد أن كان على حق فيما ذهب إليه من أن مفاهيمنا الفينومولوجية الضاربة في الذاتية تُعد هي أيضا مفاهيم عمومية بهذا المعنى (نيجل 1979: 207). فهذا الكلام، وخصوصا القسم الذي شددنا عليه خطأ، يناقض في منطوقه ومفهومه ما قاله نجل قبل قليل في حجته. إذ من باب الانسجام كان يتعين على نجل أن ينفي صفة العمومية عن المفاهيم الذاتية ويستبدل بها صفة الخصوصية، لأن نعت العمومية يلحق المفاهيم الذاتية عند فتجنشتاين، ومن لف لفه، من جهة الإفصاح عنها لغة لا من جهة أخرى غيرها. وإذا كان نجل ينفي إمكان الإفصاح لغة عن تلك المفاهيم، فمن أين يا ترى استحقت مفاهيمنا الذاتية صفة العمومية؟ الغريب أن نجل لا يستسلم لخصومه، بل يناور ليجعل فتجنشتاين في صفه ويفك الارتباط بينه وبين يدعون أنهم أتباعه كدينيت. يقول، موضحا رأيه بخصوص العمومية: 'يتعين علينا أن ننتبه إلى أن المفاهيم الذاتية تكون عمومية بمعنى يخالف العمومية المنسوبة إلى المفاهيم المستعملة في وصف العالم الفيزيائي. فتتسبق جهات النظر التي يصدر عنها أفراد كثر نحو تجاربهم الخاصة يختلف اختلافا كبيرا عن تتسبق جهات النظر التي يصدر عنها نحو العالم الخارجي. فليس هناك في الحالة الأولى شيء واحد مشترك يتقاسمه الأفراد المشتركون في نظرتهم إلى الأشياء نفسها. فالإحساسات في نظر فتجنشتاين لا تخرج عن كونها **مظاهر** (appearances)، أي أن خصائصها ليست خصائص موضوعات تظهر لكل من يكون مالكا إياها. والشبه القائم بين خصائص [التجارب الذاتية] لا يدخل في جنس الشبه القائم بين الأشياء المادية [الموضوعية]، بل هو شبه قائم بين **المظاهر**؛ أي شبه قائم بين ظواهر ذاتية لا تقبل الرد إلى شيء آخر. وإذا نحن طرحنا جانبا الطابع الذاتي المميز للإحساسات فإننا لن نستطيع أن نفهم كيف تكون هذه الإحساسات متشابهة من دون أن تكون خصوصية. فالرؤية التي تصدر عن الموضوع الخصوصي أو عن المعطى الحسي، كما لو كان شيئا محددًا، ليست إلا نزعة تروم إضفاء الموضوعية كرها على أمور ذاتية صرفة' (نيجل 1979: 207). إن نجل يحاول بكلامه هذا أن يتجنب اعتراض فتجنشتاين المتصل بـ 'حجة اللغة الخصوصية'؛ لذلك ينفي الخصوصية عن التجارب الذاتية من دون أن يُنزلها منزلة التجارب الموضوعية. فيمكن للأفراد أن يتقاسموا التجارب الذاتية نفسها، لكن من دون أن نجزم أو نقطع بأن هناك شيئا معينًا ومخصوصًا واحدا هو ما يتقاسمه هؤلاء الأفراد كما نقطع بذلك في أثناء التجارب الموضوعية. فالتجارب الذاتية تجارب عمومية لا يمكن الاعتراض عليها بحجة اللغة الخصوصية؛ لكنها ليست تجارب موضوعية. إن نجل، إذا شئتم، يتجنب نسبة صفة الخصوصية إلى التجارب الذاتية وينسب إليها درجة من العمومية أقل قليلا من عمومية التجارب الموضوعية. إذا عدنا إلى دينيت نلغ فيه لا يقبل تفسير نجل للأمر، ولا يقبل تحاييله على فتجنشتاين. وبالفعل، فسرعان ما ينتبه نيجل إلى أن تصور فتجنشتاين العام لا يمكن أن يسعفه في الدفاع عن أمور كرس

<sup>1</sup> - ديفيد تشالمرز لا يرى هو أيضا حرجا في الإلحاح على ضرورة العناية بهذا الضرب من التجارب الشعورية حتى وإن كانت ضاربة في الحدسية وكنا عاجزين عن الإفصاح عنها وتحديدها. يقول في هذا الشأن منتقدا منكري هذه التجارب: 'إن الحدس البارز هاهنا هو أننا بحضرة شيء يتطلب التفسير، أي بحضرة ظاهرة مقرونة على نحو وثيق بتجربة ضمير المتكلم، تضع مشكلا لا نلاقه عندما ننظر إلى أمور العرفان (cognition) من منظور الضمير الغائب ... والطريقة المتسقة الوحيدة لتجنب الحدود هنا والالتفاف عليها هي تكرار المشكل والظاهرة معا' (1996: 110).

فتجنشتاين القسم الأخير من حياته لتقويضها. ويلوح التذبذب في قراءة نجل لنصوص فتجنشتاين جليا عندما يقول بأسى عميق: إن حالات الشعور الذهنية هي حالات شيء واقعية، سواء أكانت حالتي أنا أم حالات مخلوق آخر غريب. ويمكن لتصور فتجنشتاين أن يسمح برصد هذا الحدس. غير أنني لا أرى كيف يمكن أن يحصل ذلك في الوضع الراهن للأموز (نيجل 1979ب: 193). والحق أن فتجنشتاين لا يمكن أن يسمح برصد هذا الحدس الذي يتعلق به نجل ويلح عليه ويصر على إقناع القراء به. فهذا الحدس الذي يؤرق نجل تحدث عنه فتجنشتاين وشبهه في التحقيقات بالزر الذي يبدو وكأنه لتشغيل جزء من المحرك، لكن يتضح أنه مجرد زينة، لا علاقة له بآلية المحرك (فق: 270، صع: 268). إن دينيت لا يكف عن تذكير نجل بهذا النص الصريح الذي يرفض فيه فتجنشتاين كل حديث عن الحالات الشعورية كما يفهمها نجل؛ أي من حيث إنها خصائص أصلية لا يمكن لنظرية الذهن أن تفقر عليها. فدينيت يذهب إلى أننا نستطيع أن نبني نظرية تفسيرية للذهن من دون أن نلتفت إلى الحالات الشعورية بوصفها خصائص أصلية، لا شيء سوى لأنها ليست جزءا من الآلة تماما كالزر الذي يدور من دون أن يدور معه شيء له صلة بعمل الآلة. إن التفسير في نظر دينيت ينبغي ألا يقول لنا ما إذا كانت هذه الحالات موجودة أم لا، بل ينبغي أن يقول لنا لماذا نعتقد أنها موجودة وننتحدث عنها كما لو أنها كذلك. بعبارة أخرى يرى دينيت أننا عندما نفسر لماذا نعتقد أن الحالات الشعورية موجودة (على الرغم من أنها غير موجودة)، فإننا نكون، في نظره، قد فسرنا ظاهرة الشعور برمتها.

## 2-3 حجة دينيت والكيفيات

عمد دينيت في سياق تقويضه مفهوم الكيفيات إلى صوغ مجموعة من التجارب الفكرية في مقاله (1990: 389، وما بعدها) المذكور آنفا. سأكتفي هنا بإيراد إحدى هذه التجارب ملخصة لكي نقف على البعد الجذري الذي يميز موقفه إزاء الكيفيات قياسا إلى موقف فتجنشتاين. تقضي التجربة الفكرية أو الذهنية التي صاغها دينيت بما يلي: تصوروا شخصين، زيدا وعمرا، متخصصين ماهرين في تذوق القهوة يعملان عند إحدى الشركات الكبرى (دينيت يتحدث عن شركة ماكسويل هاوس، لكننا لن نهتم باسم الشركة أو أسماء الأعلام هنا)، التي تباع قهوة مخصوصة وتحرس الحرس كله على أن لا يتغير طعمها حفاظا على سمعتها في السوق. إن زيدا وعمرا أمضيا في هذه الشركة سنوات طويلة، ولم يحدث قط أن تقاعسا في عملهما أو تبرما منه أو تهاونا. في يوم من الأيام التقيا مصادفة في مقصف الشركة، وقعدا جنبا إلى جنب وشرعا يتباثان ويتكاشفان ويظهران على لسانيهما ما يجول في خاطريهما. وفجأة قادتني أطراف الحديث إلى الكلام عن بعض العراقيين التي أصبحت تعترض حياتهما المهنية. وفي هذا النطاق أفضى زيد إلى زميله بسر طال تلجلجه في صدره حتى أصبح يؤرقه ويقض مضجعه، وهو أنه لم يعد يحب طعم القهوة التي يراقبان جودتها معا وذلك على الرغم يقول زيد، من أن طعم القهوة لم يتغير. وبينما كان زيد يتحدث، كانت علامات الاستغراب والدهشة تملو محيا عمرو. فرد عمرو قائلا: غريب، إنني شعرت منذ أيام بعكس ما شعرت به أنت تماما. فأنا ما زلت شغوقا بطعم القهوة كما كان، بيد أنه أصبح يغلب على ظني أن حليماتي الذوقية تدهورت أو ربما فسدت، لأن طعم القهوة لم يعد بالنسبة إلي كما كان في السابق (وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن الروايات الكيميائية تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن القهوة ظلت هي من الناحية الموضوعية).



السؤال الذي يثار هنا هو: هل يتعين علينا أن نصدق الروائيتين معا؟ بإمكاننا أن نقول إننا لا نستطيع أن نشك في أن الأمر يبدو لهما على نحو ما روى كل منهما. ونستطيع أن نقول مع القرافي: 'صاحب القضية إذا رواها كان أعلمَ بها وأبعد عن الذهول والتخليط فيها، بخلاف ما إذا روى غيره' (1973: 423). بيد أننا يجب أن ننتبه إلى أن ما يرويه زيد وعمرو، كل بطريقته، لا يتصل فقط بانطباعاتهما الراهنة حال مناقشتهم، بل يتعدى ذلك إلى صوغ أحكام تتصل بما تغير وبما لم يتغير ويمكن في هذا الصدد أن نتصور إمكانات كثيرة في فهم موقفيهما:

- إن كفيات زيد الوجدانية ظلت بالفعل كما كانت، والذي تغير هو رداات فعله العاطفية.

- إن زيدا مخطئ فيما روى، إذ إن الذي تغير فعلا هو كفياته الوجدانية. إنها تغيرت في غفلة منه على نحو تدريجي؛ أما استعداداته العاطفية فلم تتغير قيد أنملة. وإذا صح هذا، صح أن الوضع الذي يوجد فيه زيد هو الوضع الذي يقول عمرو إنه فيه.

- يمكن أن يكون عمرو في الوضع الذي يعتقد أنه فيه، كما يمكن أن لا يكون كذلك ويكون في الوضع الذي يقول زيد إنه فيه.

- يمكن أيضا أن يكون كل من زيد وعمرو في أي وضع من الأوضاع الوسيطة اللانهائية التي يتفاعل فيها قدر من التغيير معين في الذوق مع قدر من التغيير معين أيضا في رداات الفعل العاطفية في الوقت نفسه، ويكونا في وضع عام، يشمل الوضع السابق، تخونهما فيه ذاكرتهما بهذا القدر أو ذاك، أعني في وضع كلما وقفا فيه على شيء أخذتهما سينة السهو فذهب عن خاطرهما ما قبله وهكذا دواليك وهلم جرا.

إننا في هذه الأحوال كلها لا نكون إزاء مسائل تقبل البت، لا بطريق العلم المعرفي أو العرفاني (cognitive science) ولا بطريق الفينومولوجيا؛ ذلك لأننا حتى لو قدرنا أن زيدا وعمرا انصاعا وقبلا الخضوع للتجارب العصبية في المختبر، فإن ما ستكشف عنه هذه التجارب لن يفيدنا في شيء. إذ لكي تكون هذه التجارب مفيدة لنا، يتعين عليها أن تُبنى على موازنات تروم إحداث ضروب من المطابقة بين التجربة الذاتية التي يرويها زيد وعمرو كل على حدة، والوقائع العصبية القائمة في دماغ كل منهما. والحال أن هذه الموازنات ليست ممكنة، لأنها تقتضي، في المقام الأول، بتَّ الإمكانيات التي أتينا على تعدادها أعلاه، وهو أمر ممتنع قطعاً كما بينا. يستخلص دينيت من هذه التجربة الفكرية خلاصته الجذرية التي تقضي بلنَّ حديثنا عن الكيفيات الوجدانية يعد في واقع الأمر حديثاً عن العدم. (وليس عن شيء لا يمكن أن نتحدث عنه كما رأينا أعلاه مع فتجنشتاين (فق: 304، صغ: 279-280، صج: 109، معدلة)). فليس هناك كفيات حتى نبحت لها عن تحديد. لذلك يكون القول بوجود كفيات وجدانية، في نظر دينيت، قولاً لا يدخل في باب الوهم فحسب، بل يضرب بسهم في باب الهلوسة الفينومولوجية الحقة أيضا. فالكيفيات وسواس تغلب على أمزجتنا وتقودنا إلى المبالغة والإفراط في الحس. والأدلة التي يمكن أن نأتي بها لإثبات وجودها يعارض بعضها بعضاً كما رأينا، فلا يمكن ترجيح أحدها على الآخر، لأن في كل دليل منها مقدارا هو معارض أو مخالف لما في الأدلة الأخرى؛ لذلك تسقط كلها ولا يبقى إلا مجرد الرجحان، ومجرد الرجحان ليس بدليل. ولما كانت المعرفة لا تُستطاع إلا بالدليل، فإننا لا نستطيع الحديث عن المعرفة بالكيفيات. فليس هناك إذن شيء اسمه 'كفيات'؛ وما كثرة الأدلة وتكافؤها إلا دليل على عدم وجودها. ونستطيع أن نختم ونقول إن حديث الناس عن الكيفيات هو في النهاية اصطلاح منهم جروا عليه منذ القدم وهتفوا بنشره ولهجوا بذكره حتى ألغوه وصار عالقا بأوهامهم راسخا في

عقولهم. إنه إذا شئت حديث يرجع في أصله إلى التواطؤ والتشاعر ويرتد إلى الاصطلاح والتنادي لا حقيقة له في واقع الأمر ولا دليل عليه.

### 3. خاتمة

لا أعتقد أن قراءة فتجنشتاين في سياق الفكر العربي ستجعل منه نصا معزولا أو غريبا عن الثقافة الفلسفية العربية. فعدد لا يستهان به من القضايا والإشكالات التي تناولها في *التحقيقات* على الخصوص نجد لها سوابق في الفكر العربي القديم. لا أريد في هذا السياق أن أفعل كما يفعل بعض الكتاب العرب عندما يصادفون شيئا جديدا وافدا فيعودون القهقري إلى الماضي، كيفما اتفق، ويقولون إن هذا الجديد موجود عندنا في القديم. هذا النوع من القراءة أخرق، وغير مجد في نظري، ولا يمكن الاطمئنان إليه والذهاب فيه بعيدا. ما أريد أن أشير إليه هنا هو أن بعض القضايا التي ناقشها فتجنشتاين في سياق إبستمولوجي معاصر توجد على نحو ما من الأنحاء في الفكر العربي أيضا. وإن كان ذلك في سياق إبستمولوجي قديم. وإثبات هذا الأمر لا يدعو إلى الاطمئنان والاكتفاء بما سبق أن وُجد لدينا، بل يحثنا على استئناف البحث والنقاش في هذه القضايا وإعادة النظر فيها وترجمة القوي من الاستدلالات القديمة إلى السياق المعاصر. استئناف هذا البحث هو القيمة المضافة الكبرى التي يمكن لنص فتجنشتاين أن يساهم بها في الثقافة الفلسفية العربية. لهذا السبب أريد في هذه الخاتمة أن أركز على هذا الأمر بإيراد مثال واحد هو مثال شهاب الدين القرافي الذي كنت أشير إليه قصدا أعلاه من حين إلى آخر. ولن أبعد عما كنا فيه بخصوص مناقشة الكيفيات. فقد تعرض القرافي للكيفيات في سياق تعليقه على نص للرازي (فخر الدين) يتناول فيه هذا الأخير الطرق المحصلة للعلم غير التواتر. ومن بين هذه الطرق ناقش القرافي طريقا أطلق عليه الأصوليون *إخبار الجمع عن الوجدانيات*، ويقصدون به إخبار الجماعة من الناس عن تجاربهم الذاتية اللصيقة بهم. ففي سياق التعليق على النص الآتي للرازي: *كون المُخَبَّر عنه معلوما بالضرورة أو الاستدلال، وخبر الله تعالى، وخبر الرسول، وخبر الأمة أو الجمع العظيم عن الوجدانيات في نفوسهم أو القرائن عند إمام الحرمين والغزالي والنظام خلافا للباقيين* (التشديد خطأ مَرِيدٌ)، يقول شهاب الدين القرافي معلقا: *ومثال إخبار الجمع عن الوجدانيات أن يُخبر كل واحد أنه وجد هذا الطعام شهيا أو كريها، فنقطع أن ذلك الطعام كذلك. فإن متعلق أخبارهم واحد وإن لم يحصل القطع بما في نفس كل واحد من تلك الكراهة، لأن كراهة كل واحد منهم لم يُخبر عنها غيره، وإخبار الآخر إنما هو عن كراهة أخرى قامت به. فمُخبراتهم متعددة وفي كل مُخبر عنه خبر واحد فلا يحصل القطع به، بخلاف متعلق تلك الكراهات أو اللذات فإنه واحد، وهو كون ذلك الطعام كذلك، فإن إخبارات الجميع اجتمعت فيه فحصل القطع* (1973: 354). يظهر من هذا النص أن القرافي يقبل، مثل نهج تماما، نسبة العمومية إلى التجارب الذاتية من دون أن يُنزل هذه التجارب منزلة التجارب الموضوعية. فالكراهة التي يخبر عنها كل امرئ في مثال القرافي لم يخبر عنها غيره أو سواه، فتكون الكراهة من هذه الجهة شأنا ذاتيا صرفا. لكن، كونها شأنا ذاتيا لا يمنعها من أن تكون شأنا عموميا، ذلك لأن أخبار الجماعة كلها تتعلق بأمر واحد هو أن هذا الطعام كريه أو شهبي. بعبارة أخرى لا نستطيع القطع، حسب شهاب الدين، بأن المُخبرين عن كراهة الطعام يتقاسمون فيما بينهم شيئا معينا واحدا ومخصوصا كالمخبرين المبصرين الذين يخبرون من نافذة في البيت، مثلا، عن هطول المطر أمام أعينهم. فهؤلاء

يتفاسمون فيما بينهم مشهد المطر الذي يهطل، أما أولئك فلا نستطيع أن نمسك بما يشتركون فيه لأنه لم يحصل القطع بما في نفس كل واحد منهم. فكل فردٍ فردٍ من هؤلاء يكون أمام **مظهر** لا يراه إلا هو. وعندما يخبر فإنما يخبر عن ذلك المظهر الذي يراه هو لا غيره. لكن عندما تُجمع الأخبار على المظاهر نفسها، وهي المظاهر التي تقيدها اللغة وتضعها تحت "كريبه" أو "شهي"، يحصل القطع، لأن "كريبه" أو "شهي" تشير إلى حالة محددة واحدة قائمة في كل من تلفظ بها، بل لأنها تتعلق بالطريقة نفسها بالشيء الذي يوصف بها وهو الطعام في مثال شهاب الدين.

وعلى الرغم من أن هذا النقاش، كما أسلفت، يندرج في سياق إبستمولوجي قديم، أي في سياق مختلف عن السياق المعاصر الذي يحفل بالمحدثات وخصوصا ما يعرف بالاستعارة الحاسوبية التي تقضي بأن الذهن حاسوب، والتي توجه عددا لا يستهان به من الأعمال المعاصرة في فلسفة الذهن والعلم المعرفي أو العرفاني (انظر الفصل الثالث في مصطفى الحداد 1995: 57-90)، فإننا مع ذلك نستطيع أن نعتبر على شيء من هذا في السياق الإبستمولوجي القديم. فالقراقي لم يعرج في نظري على مناقشة الكيفيات على نحو يقترب كثيرا مما نجده لدى المعاصرين إلا لكونه كان شغوبا بصيغة من صيغ الذكاء الاصطناعي التي سمح بها عصره. قال القراقي في "نفائس الأصول" (1 / 441-442): "وكذلك بلغني أن الملك الكامل وُضِعَ له شَمْعَدَان، كلما مضى من الليل ساعة انفتح باب منه، وخرج منه شخص يقف في خدمة السلطان، فإذا انقضت عشر ساعات، طَلَعَ شخص على أعلى الشمعدان، وقال: صَبَّحَ اللهُ السلطان بالسعادة، فيعلم أن الفجر قد طلع. وَعَمِلْتُ أَنَا هذا الشمعدان، وزِدْتُ فيه أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أَسَدٌ تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد، ثم إلى الحُمْرَة الشديدة، في كل ساعةٍ لهما لون، فيُعرف التنبيه في كل ساعةٍ، وتسقط حصاتان من طائرَيْن، ويدخل شخص، ويخرج شخص غيره، ويُغلق بابٌ ويُفتح باب، وإذا طلع الفجر طلع شخص على أعلى الشمعدان وإصبعه في أذنه يشير إلى الأذنان، غير أنني عجزت عن صنعة الكلام...".

غير أنني عجزت عن صنعة الكلام..!

## مراجع

### العربية:

ابن سينا الشفاء. المنطق (المدخل). تحقيق الأب فنواتي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهواني. مراجعة د. براهيم مدكور، تصدير د. طه حسين باشا. نشر وزارة المعارف العمومية. القاهرة 1952.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (دون تاريخ) المواقف في علم الكلام. عالم الكتب، بيروت، لبنان.

الحداد مصطفى (1995) اللغة والفكر وفلسفة الذهن. منشورات الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب. تطوان المغرب. (الطبعة الثانية صدرت 2013، عن دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع)

فتغنشتاين لودفيك (2007) تحقيقات فلسفية. ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الرزاق بنور. المنظمة العربية للترجمة. بيروت، لبنان.

الغرافي شهاب الدين الصنهاجي المصري (1973) شرح تنقيح الفصول. تحقيق طه عبد الرؤوف. دار الفكر مصر.

الغرافي شهاب الدين الصنهاجي المصري (1995) نفائس الأصول في شرح المحصول (9 أجزاء). تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز. مصر.

الكفوي أبو البقاء (1998) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تح عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان.

### الأجنبية:

**Armstrong, D.** (1968) *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul.

**Baillie, J.** (2000) *Hume on morality*. London : Routledge.

**Block, N.** (1994). "Consciousness." In S. Guttenplan (Ed.), *A Companion to Philosophy of Mind* . Oxford: Blackwell, pp. 210- 219.

**Brentano, F.** 1874: *Psychology from an Empirical Standpoint*. Edited by McAlister, L. London: Routledge, 1995.

**Chalmers, D. J.** 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

**Dennett , D. C.** (1987 ). The philosophical lexicon , (8th ed.). Copy available from the American Philosophical Association , University of Delaware, Newark , DE.

**Dennett, D. C.** (1990) "Quining qualia" in Goldman Alvin I. (ed) (1993)., pp. 381- 414.

**Dokic, J.** (1998) "[La perception interne et la critique du langage privé]" in *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998, p. 1-19.

**Frege. G.** (1951) « On Concept and Object». *Mind, New Series, Vol. 60, No. 238, pp. 168-180.* ( P. T. Geach; M. Black (trans)).

**Goldman, A. I.** (ed) (1993) *Readings in Philosophy and Cognitive Science*. MIT Press.

**Grayling, C. A** (1988) *Wittgenstein*. Oxford University Press.

**Hale, B.** (1979) "Rule-following, objectivity and meaning" in Wright, Crispin & Hale, Bob (ed)., pp. 369-396.

**Hume, D.** (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by S. Buckle. Cambridge University Press.

**Jack, I. A & Shallice, T.** (2001) "Introspective physicalism as an approach to the science of consciousness" in *Cognition*. Vol. 79, issue 1- 2, pp. 161- 196.

**Jackson, F.** (1982) « *Epiphenomenal Qualia* ». *Philosophical Quarterly*, Vol. 32 Issue 127.

**Kripke. S. A.** (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

**Lewis, Clarence. Irving.** (1929) *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications.

**Livingston, M. P.** (2004) *Philosophical History and the Problem of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Moore, G. E.** (1903) *Principia Ethica*. Prometheus Books (1988).

- Nagel, Th.** (1974) "What is it like to be a bat?" in Nagel Thomas (1979), pp. 165- 180.
- Nagel, Th.** (1979a) "Subjective and Objective" in Nagel Thomas (1979), pp. 196- 213.
- Nagel, Th.** (1979b) "Panpsychism" in Nagel Thomas (1979), pp. 181- 195.
- Nagel, Th.** (1979) *Mortal Questions*. Cambridge University Press.
- Nagel, Th.** (1986) *The view from Nowhere*. Oxford University Press.
- Putnam, H.** (1988) *Representation and Reality*. Cambridge: MA., MIT Press.
- Quine, W. V. O.** (1951) "Main Trends in Recent Philosophy: Tow Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review*, Vol. 60, No.1, 20-43.
- Quine, W. V. O.** (1960) *Word and Object*. MIT, Cambridge, Mass.
- Quine, W. V. O.** (1962) « Le Mythe de la Signification » in *La Philosophie Analytique (Collectif). Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit.*
- Searle, John R.** (1992) *The Rediscovery of the Mind (Representation and Mind)*. A Bradford Book. MIT Press.
- Wittgenstein, L.** (1980) *Remarks on The Philosophy of Psychology: (Volume I)*. Trans. G.E.M. Anscombe. Ed. G E.M. Anscombe & G.H. von Wright. Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, L.** (1953) *Philosophical Investigations* 4th edition (The German-English edition). Translated by . G. E. M . Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Blackwell Publishing 2009.
- Wright, C. & Hale, B.** (ed) (1997) *A companion to the philosophy of language*. Blackwell Publishing.

## Popular films as philosophy as 'therapy': A Wittgensteinian view

Rupert Read  
(Université d'East Anglia)

### Résumé :

Wittgenstein et Cavell ont été des figures centrales dans la croissance de l'intérêt pour le film comme philosophie depuis la publication de mon livre *Le film comme philosophie: Essais sur le Cinéma après Wittgenstein et Cavell*, publié il y a environ une décennie. Dans ce papier, je cherche à suggérer comment, après Wittgenstein, 'le film comme philosophie comme thérapie' peut être aussi fructueux pour les films populaires que pour les films d'art et d'essais. Il est sûr que de cette façon je suis en train de suivre les traces de Cavell (avec le vieux Hollywood) et Mulhall (avec le nouveau Hollywood). Mais les films sur lesquels je vais me concentrer dans cet article, y compris les plus grands succès de tous les temps, sont dans certains cas plus populaires que ce qu'ils ont considéré. Je soutiens que les films que je discute ici sont d'un intérêt philosophique et d'un import thérapeutique. Ils abordent des éléments importants de notre temps dans son côté ténébreux, et ils le font d'une manière qui implique essentiellement le spectateur. Ils ne donnent surtout pas des conférences ou des cours didactiques, mais facilitent en effet une expérience ouverte de sagesse croissante, et d'engagement éthique et politique. Afin de pouvoir voir ces films, on doit surmonter un préjugé: le préjugé que le divertissement de masse ne peut pas avoir un import intellectuel important. Heureusement, une sensibilité largement wittgensteinienne, place après le dernier Baker, une bonne chose pour surmonter les préjugés intellectuels: c'est en fait la tâche centrale de Wittgenstein ...

### ملخص

لقد مثل كل من فيتجنشتاين و كفال وجهين مركزيين لازدياد الاهتمام بالفلم كفلسفة منذ عشر سنوات تقريبا عند نشر كتابي: *الفلم كفلسفة: محاولات في السينما بعد فيتجنشتاين و كفال*. ساسعى في هذه الورقة الى اقتراح كيف انّ الفلم كفلسفة و كعلاج يمكن ايضا أن يكون مثمرا بعد فيتجنشتاين بخصوص الافلام الشعبية و الفكرية ايضا. لأ شك في أنني أكون بذلك قد سرت في نفس الطريق الذي سار فيه كل من كفال ( بخصوص القديم من هليوود) و موهال (بخصوص الجديد منه). و لكن الافلام التي سأركز عليها في هذه الورقة هي بالاضافة الى أكبر النجاحات السينمائية عبر الزمن أفلام أكثر شعبية مما كان يتصور. سادافع في هذه الورقة على الفكرة التي مفادها أن الافلام التي سأذكرها هنا هي ذات اهمية فلسفية و تملك طابعا علاجيا. فهذه الافلام تعالج عناصر هامة من عصرنا في جانبه الحالك بصورة تجعل المشاهد يتفاعل معها بطريقة جوهرية. فهي لا تقدم لنا محاضرات أو حصصا تعليمية و انما تيسر علينا امكان الدخول في تجربة مفتحة على حكمة متزايدة و على التزام أخلاقي و سياسي. و لكي يكون بوسعنا مشاهدة هذه الأفلام، علينا التغلب على حكم مسبق و المتمثل في كون الاستمتاع الفني الجماعي لا يمكن أن يكون له امتداد فكري هام. و من حسن الحظ فإنّ حساسية تعود على اكثر تقدير الى فيتجنشتاين تمنحنا بعد باكر ما يمكن ان نتغلب به على الاحكام الفكرية المسبقة: و هنا تكمن في الحقيقة المهمة المركزية لفيتجنشتاين.....

### Abstract :

Wittgenstein and Cavell have been central figures for the growth in interest in film as philosophy, especially since the publication of my *FILM AS PHILOSOPHY: ESSAYS ON CINEMA AFTER WITTGENSTEIN AND CAVELL*, published nearly a decade ago now. In this paper, I seek to suggest how, after Wittgenstein, 'film as philosophy as therapy' can be as fruitful for popular films as for 'arthouse' films. Of course, in doing so, I am treading in the footsteps of Cavell (with old Hollywood) and Mulhall (with new Hollywood). But the films that I focus on in the present piece, including the highest grossing films of all time, are in some cases even more popular than those that they considered. I argue that these films that I discuss here are of philosophical interest and therapeutic import. They address important features of our time in its heart of darkness, and they do so in a way that essentially involves the viewer. They do not mainly lecture or didacticise; they facilitate an open-ended experience of growing wisdom, and of ethical and indeed political engagement. In order to be able to see these films, one has to overcome a prejudice: the prejudice that mass entertainment cannot be of significant intellectual import. Luckily, a broadly Wittgensteinian sensibility, after the later Baker, places one well to overcome intellectual prejudices: this is in fact Wittgenstein's central task...

“A film is something very similar to a dream and the thoughts of Freud are directly applicable to it.” – Wittgenstein.

There has been a great deal of interest in recent years in the question of whether films can function as philosophical works, can ‘do’ philosophy. This interest however seems sooner or later inevitably to founder on the following dilemma: Either the philosophical work done by films is paraphrasable, in which case ultimately the films in question are merely pretty or striking *vehicles* for philosophising which precedes them; or the philosophical work done by films is not paraphrasable, in which case it seems mysterious/dubious/systemically-obscure.

However, this dilemma, while in its own terms quite correct, rests, I submit, on an unjustified presumption. The presumption is that philosophical ‘work’ has to be understood (if it is to be worthwhile) as issuing in theses/theories/opinions. But there is another possibility, a possibility explored at greatest length in Wittgenstein’s philosophy: that philosophical work at its best is ‘therapeutic’, in very roughly the psychoanalytic sense of that word.<sup>1</sup> Namely: that philosophy need not – and in fact should not – issue in any controversial theses or opinions, any theories, at all. Rather, it should work with the patient’s own presumptions, exposing them to awareness, and thus empowering the patient to autonomously acknowledge, justify, overcome, or transform them.

My co-edited collection *Film as Philosophy: Essays on Cinema after Wittgenstein and Cavell* (Palgrave, 2005, jointly with Jerry Goodenough), and especially Hutchinson’s and my essay in that collection, endeavoured in a preliminary way to develop the idea sketched above. In the present piece, I want to enter a little further into it, and into the following associated question: Is there a way to understand how some of the greatest *popular* films work that transcends any heresies of paraphrase, transcends film theories that would subject films to their diktat, and empowers the viewer to understand the work that the films in question do as therapeutic work upon and with them, the viewer? A difficulty facing the efforts to understand films as philosophical works has been their (in most cases) consistently ‘dialogical’ nature, the way that they offer different voices, and not just (as most philosophical prose works do) one voice: but this is a *strength* of these film as philosophical works once they are understood as therapeutic works.

.....

Take films such as *Apocalypto*, the *Lord of the Rings* trilogy, *Children of Men*, Bergman’s *Persona*, Malick’s *The Thin Red Line* and *The New World*. Are these films simply disguised pieces of didacticism? Do they have a simple ‘message’, which they wrap in an emotive, elaborate, striking and pretty coating, to sugar the pill? (How *could* a film be a major philosophical/ethical/political work, unless it basically did this? But/or equally: how *could* a film be such a work if it did basically only this?)

I say not. I say that there are not only these alternatives: Instead, you (and I am speaking here primarily of film-makers; though also of film-critics) can offer up your thinking on film as an exploratory ‘therapeutic’ intervention that is designed to facilitate a process of thinking and feeling on the part of the viewer. The work, the philosophical work, is

---

<sup>1</sup> To understand the sense of the term ‘therapy’ that is in play here, see my and Crary’s *The New Wittgenstein* (London: Routledge, 2000), and the later work of Gordon Baker.

work that they have to do for themselves. Whatever the viewer can do for themselves, one should leave them to do for themselves...

The *Lord of the Rings* film trilogy can if you wish (see below) be said to make a new philosophical 'argument', cutting across and beyond Descartes. But it doesn't make this 'argument' *in the abstract*. It encourages you to *experience* it. In general terms: the film challenges you; you go into 'dialogue' with it. You go into therapy with it, much as this is the process of reading the *Tractatus* or the *Philosophical Investigations* with understanding.

Let me illustrate this point by setting out briefly *how* I 'read' the *Lord of the Rings* film trilogy:



In Peter Jackson's films of *The Lord of the Rings*, we *see* on the screen – we experience viscerally the point-of-view manifest in – a pathological search for safety, for surety (Most notably, we see this vividly in scenes in which one reaches for the Ring, for invisibility, for escape to a private realm that is one's own, a realm where one can be lord and master). The desperate search for safety – for something that one can hold onto confidently – of Frodo et al *results* in one being 'overpowered' by an overwhelming dread at an 'overwhelming' watching, judging, heartless and destructive external agency. The search for safety *results* in one seemingly being confronted by absolute nemesis, with no expectation of being saved by a benevolent force – there is none as strong, or none that is willing, one is quickly convinced. That 'God' is onto me, and that 'God' is a malevolent demon; just that super-Cartesian possibility is, I am urging, lived out at the deep dark heart of *Lord of the Rings*.

In fact, building on suggestions in my and Goodenough's *Film as Philosophy*, and in my essay on *The Lord of the Rings* in my book *Philosophy for Life*, I would argue that Jackson's analysis, building on and going beyond Tolkien's, is far subtler and more psychologically-real than Descartes's emotionless academic rendition of the mind 'meditating' upon the terrors of possible cosmic aloneness and the company one might surprisingly and regrettably find oneself keeping in that aloneness. For Jackson, the God-awful malign demon is not a self-standing ontic thing. Rather, to be God-powerful, *it needs something to complete it*. It needs *you*, or more specifically, your fear and addictive desire and weakness. It needs your desire for power, that corrupts, that takes you from others; it needs your self-fulfilling fear of 'it'; it needs your weakness, that would hand the power over to 'it' in a doomed bid to lessen the grip upon you of dread. The



malicious demon (in Jackson/Tolkien) *depends on you*. He is not *all*-powerful, without the One Ring that is in your power. You are not nothing beside Him; you are just pitifully small and vulnerable in comparison, as you toss on the sea of fate. He will only *become* all-powerful if you try to become him, or alternatively simply give him the power he seeks.

The rationale here, and it is a profound one, is this: If God/Satan/Sauron quite simply is all-powerful, then – paradoxically – your worries are significantly tempered. For there is then no quest, no chance of escape, nowhere to hide. One can give up worrying. The mind in search of absolute safety-certainty, the mind unused to not-worrying and unwilling to risk such a state, must then restlessly pass on from the assumption of one's absolute abjection before God. If one is infinitely less than God, then one is to some extent relieved, *even if* God is malign: *because at least there is then nothing more one can do*. One can simply sit back, and wait to be annihilated or tortured etc., safe in the knowledge that there is no way out. Belief in an omnipotent God, even if the God has an Old Testament temper or much worse, is a means to the psychological security of not actually having to go on actively worrying and acting. The mind in search of absolute safety, the mind in search of any possible threats to it will quickly, restlessly, move on: the more worrying thought that comes to one next (a thought that is common in schizophreniform mental 'disorder', but that is never arrived at in Descartes's meditations) is that perhaps one does still have a part to play, that one's actions will be consequential, that what one does or thinks next could make things even worse. Paradoxically, there is something even worse than abjection before an all-powerful malevolent demon: namely, the threat of a less than all-powerful malevolent demon whose power and action *depends on you*, on what you do and think. The ceaseless, hungry, terrified motion of schizoid thought is right here: Jackson correctly identifies and powerfully depicts a potentially-self-fulfilling threat to thought and to one's very sense of identity more profound than – and a logical *extension* of – that which Descartes set out for us. This then is literature/film *as* philosophy, with a vengeance: Jackson's Tolkien has taken us somewhere philosophically new, somewhere undreamt of in Cartesian philosophy.

This then is the case for seeing the Lord of the Rings as a subtler and nastier moral threat than Descartes's demon, and thus for seeing Jackson/Tolkien as offering a philosophical corrective to Descartes, filling in the gaps in his presentation of what it would actually mean to imagine a malign demon of infinite or (better) of great power. The really disturbing, the more deeply psychologically-challenging notion, the clear and distinct idea that can unworld one, is *that 'malignity' is quite incomplete without us*, without our existentially ongoing participation. The desire for the Ring is the desire to *be* the Lord of the Rings (and this explains the otherwise inexplicable title of the work: because Sauron is not even a real character in the story), to become invulnerable through being all-powerful; the desire to be shot of the Ring is the desire to already be abject before such an all-powerful Lord of the Rings; both are (pathological) efforts to escape from the ordinary lived human condition of 'limited' always-already-embodied existence, the worst fear of which is being confronted, not with a malign omnipotent demon, but with a malign demon who can only be completed *by you*.

And all this, I am saying, *has to be experienced* to be believed. These *are* the kinds of thoughts that go on, even if through a glass darkly, in the intelligent viewer of these films. Only some account like this can, after all, explain their great success: because, in plot terms, the *Lord of the Rings* is of course a pitiful failure. See, for example [this excellent Volkswagen advert's take](#) on the trilogy, and [this](#) offering from

howitshouldhaveended.com , which makes the point just as well. *It only makes sense* as an essentially *psychical* quest. One that the viewer must engage in, for themselves...

And this, in essence, is how I would respond to a reader who said: "Haven't you refuted yourself? How can you give 'readings' at all, and expect us to hear them as anything other than didactic dogmatism, if film-as-philosophy, after Wittgenstein, is essentially a matter of personal experience of the viewer?" My readings are *invitations* to a viewer to see the film in the kind of way I am laying out, or indeed to consider their having already seen it in such a way: i.e., in the latter case, *suggestions* as to why the film in question has the power that it has, if one has allowed it to have power (and has not resisted it, as people often resist popular films in particular, on prejudiced, weak grounds such as, 'But this is mere entertainment, it can have no serious content'). The real work of the film is done on the viewer at the time, and afterward, and in successive viewings, and it is done *dialectically* and *dialogically*: the viewer is necessarily actively *involved* in the process and not merely lectured at (by me or by the director).

Thinking through matters such as this has been the goal of my work in film as philosophy since 2005, when my co-edited book of that name first appeared. The most notable development during that time in my own work, has been a greater effort, already somewhat-signposted in my Introduction to the book, but now somewhat delivered on, to include a treatment as philosophy of some of the most *popular* films in cinematic history. I am referring to films such as *2001*, *Apocalypso*, the *Lord of the Rings* trilogy of course (see above), and (most recently) *Avatar*. If it can be shown that even movies such as these function as philosophy, then the strength and importance of the 'film as philosophy' idea that my co-edited collection crystallised for the first time is/will be redoubled.

(The reader will have already noticed that I *combine* thinking about such huge blockbusters as these willy-nilly with 'art-house' classics. This I regard as a central finding of looking at films as philosophy: that the films which can be thus viewed successfully are diverse, and undercut the 'high' vs. 'low' culture divide. I will return to this point.)

Let me now then venture this: When one really understands films such as *Lord of the Rings* (see the relevant chapter of my *Philosophy for Life*, Continuum, 2007) and *Avatar* (see my paper in [Radical Anthropology](#)), they don't have generalised messages as such.

Take *Avatar*, as examined in my *ThinkingFilm* feature-thought, [here](#). Its metaphors, I suggested there, are rich and open. They are not closed and simple. They involve the viewer in their development.

*Avatar* is a call to us all *to re-enchant and to replenish and to restore the ecosystems of our fragile world*. In this way, it is a quintessentially philosophical film: for it aims to cultivate in us the love of true wisdom.

The criticism of us and our culture that *Avatar* makes of us is one that bites deep in a Cartesian philosophical culture. *Avatar* suggests that we are *stuck* in a kind of dream from which we need to wake up into the world in its ecological richness, before it is too late. It suggests this in part by virtue of immersing one in a world such that one feels one is walking in it, not just dreaming it. But it shows how painful a process it is really to arrive at this virtue.

So: these films that I am discussing are *not* mere disguised bits of propaganda. They *essentially* involve the viewer. They guide the viewer on a proposed 'journey' (a journey 'mirroring' the 'hero's journey' of the protagonist(s)) – the journey is psychically individual, *as well as* partly collective. The specificities of each person's journey will be different; and indeed, one may refuse altogether to take the journey (as many critics have done). Part of the way that I/we account for / give accounts of these films is inevitably autobiographical. I am allegorising *my* reading/viewing of these films. The 'message' that I speak of is thus the message *for me*; and everyone, each person, must in this way speak for themselves. This is not relativism; it is simply reality.

These films do not then make *arguments* in the ordinary philosophical sense of that word: they don't yield premises and conclusions, etc.. As I've said, they rather offer (what Wittgenstein sometimes calls) *therapy*. This is philosophy not as theory nor as quasi-factive impersonal claim, but as a *process* that one must work through for oneself. It is different from the idea of philosophy to which we are accustomed; it sits ill with the idolatry of science which lies at the heart of our civilisation. So much the worse for that idolatry. It is *idolatry* of science and the taking of technology as a 'neutral' tool that has got us as a civilisation and as a species into the mess we are in. *Avatar* (and *The Lord of the Rings*, and *Apocalypto*) dramatises and extends the logic of this. Thus we should *expect* that a non-scientistic vein of philosophy, such as Wittgenstein offers, is what is appropriate to help us understand how to extricate ourselves from that mess.

Our expectation is not disappointed. These films are works, like Wittgenstein's writing, designed to *heal*. But: healing, healing of one's mind, one's body-self, and of one's world, is an art, not a science, and is through and through processual.

Take *Children of Men*. A new-born child presses a claim for care upon anyone and everyone, no matter what their filial relation or otherwise to it might be. *This* is the point made by this powerful film, about a dystopian future in which there are no children being born: the meaning of the film's superficially odd title (based by the way on a line in the bible) is that any children born are children of all of us, of men as well as women. The film charts the journey of its central protagonist from a situation of cynicism to a situation of total care for a new-born child that is 'not his'.

The film is thus a vivid and rich metaphor for the care we all must have for the future of humankind.



The newborn baby in the film directly symbolises of course the whole of future humankind.



All who come after us are the children of all women, and all men. That is what I think the title really means...

And again: it is not enough to effect a paraphrase of the film. One has to *feel* it. The film offers one the opportunity – seeks to engage one in – an emotional-ethical transformation.

Thus: these films are *not* (unlike, say, video-games) *escapist*. They provide an *illusion* of escape. Actually, they *return* one: to oneself and to the world, to (in fact) our world-in-peril.

Ready to know it (as if) for the first time...

Take another example: *District 9*. The kind of film that changes the whole way you see humanity. I think that what really has interested and *taken* me, in my viewings of this film, was the 'therapeutic' journey that the film took one on from seeing the aliens as disgusting to seeing them as more human than human, by the end. I found that by the end the faces and bodies of the aliens (I wish we knew their true NAME(s)!) were *expressive*. Whereas I didn't really feel that much at the beginning of the film. 'Christopher's' face and his son's came to seem to me extremely expressive, and completely deprived of being disgusting. So: the way I saw the aliens changed completely. By the end, they clearly were souls.<sup>1</sup> And one partly makes that change precisely through the parallel change in view that Wikus experiences. Important moments such as when he is made to kill a 'prawn'; and when Christopher sees the 'lab' where they have been torturing the aliens and drops his gun and Wikus says "I..I didn't know that they were doing this...". He manages to SEE them, at last, when he saves Christ[opher]. I have found the moment shortly afterward when he thrusts out his robot arm to prevent the missile from blasting Christopher's slowly rising command module particularly moving.

And then comes possibly the highlight and greatest visual-emotional touch of the whole film: when we look into Wikus's face as he is about to be killed by the cruel Afrikaner soldier-commander, and now one of his eyes is changing, one of his eyes is becoming an alien eye; and my experience was of love and compassion toward him, and I had no experience any more of being 'othererd' by this transition toward alienness, as I had had earlier from his arm and his back etc changing. I think that that is the genius of the film: you gradually becoming capable of seeing the alien in others (or in you?) as fully deserving of respect and care and love, as just more wonderful ... being (humanity is of

---

<sup>1</sup> Cf. Wittgenstein's discussion of one's attitude toward a soul, and what it means to be ensouled, in 'Part II' of his *Philosophical Investigations*.

course an inadequate word here). (This is, undoubtedly, a profound example of what Wittgenstein discusses in 'Part II' of the *Investigations*, under the auspices of 'seeing-as'...)

My friend Adrian Cruden has suggested to me (and I think he is right) that the use of aliens from outer-space to portray the commonality of the oppressed (such as Christopher's frequent concern to get back to his son as the authorities began the destruction of the District) is a very effective plot device in the film: what could be more "otherly" than beings from Outer Space. The comments at the start of the film about the "prawns" could of course just as easily have been made by white about blacks under apartheid, or right now by any number of people about (say) asylum-seekers or immigrants.

.....

This is what I see in these films. But again, I believe it is to a greater or lesser extent, consciously or unconsciously, what many millions of others see too. I believe that I am tapping here into the *reason* for the vast popular *success* of (most of) these films. For that success can otherwise be somewhat hard to understand: As already noted, *Lord of the Rings* has multiple fairly obvious flaws, including a quite basic and fundamental plot flaw; *Avatar* can easily be seen as a predictable and just very shiny exercise in cheese, or as a predictable 'anti-American' rant. Many critics have responded to *Avatar* either from 'the Left' (with cynicism and a knowing superiority to such alleged sentimentalism, romanticism and superficiality, or even with silly allegations that the film is itself tacitly racist against indigenous peoples, against the disabled, etc.) or from 'the Right' (with anger against the attack within the film on cultural norms, on (American) militarism, etc.). It is the critics from 'the Right', who are if anything slightly closer to the truth, I think, despite themselves. *Avatar* is shocking, in the extent to which, when one experiences it closely, (when one experiences for instance that arrow transfixing and killing one's American/military/racist/speciesist self (Col. Quaritch), so that the world can be saved, and so that in due course Jake can be fully reborn as a Na'vi) the journey it proposes and offers takes one far indeed from one's comfort-zone. I think that the reason why the film has been found by so many millions to be emotionally compelling – as emotionally compelling as the Na'vi themselves are, in their general emotional healthiness and expressiveness – is the kind of line of understanding of the film that I am alluding to here. People find it compelling, *because* of the 'journey' it takes them on, *because* of the assumptions it puts into question, *because* of the way that it speaks to our condition as alienated from our planetary home and from each other. And this is why *Avatar* was banned in China; this is why it has inspired colourful protests against the apartheid wall in Palestine; why it is inspiring the activist work of the [Radical Anthropology Group](#) and so on.

The exact same is true of *Lord of the Rings*; the drastic plot-flaws and unbelievable nature of the narrative end up being pluses, not minuses. They are gentle tacit 'alienation effects' in roughly Brecht's sense of that word. They *enhance* the experience of questing that the viewer vicariously has; the psychological journey that one is taken on, into oneself, into one's courage and resources and faith in oneself, in others *and* in what Aragorn calls "this good Earth."

Looking for character-development, plausibility, etc. in movies such as *Apocalypto*, *Lord of the Rings* and *Avatar* is a complete mistake. That is not the kinds of films they are. They don't really have characters (in the sense that a classic novel does) at all. They are myths. They have heroes' journeys, etc., and, relatedly, they have transformative effects.

They are revelatory, 'therapeutic' works. That is why I think them philosophical, *in spite* of their appearance. Or rather: Their appearance of being non-philosophical is *the very thing* that enables them to be truly philosophical...

True, some of the narrative-pleasure of *Lord of the Rings* and (especially) *Avatar* comes from following what can reasonably be described as character-development in complex plot-settings. In fact, utterly crucial to these films is the audience taking a vicarious transformational journey with the heroes: Jake's persona by the end of the film is profoundly different from what it was at the start. I am not of course denying any of this; I am suggesting that this 'character-development' is not the kind of thing one finds in the world of the classic novel: it is not defined by its quiddities and specificities. On the contrary: It is defined by its universal resonance. What are developed are not so much characters as great mythic ciphers – ciphers, ultimately, for the persona *of the viewer themselves*.

Some films then precisely don't have characters, *and are all the stronger for that*. For instance, in *Lord of the Rings*, it is crucial to realise that Frodo, Aragorn and Gandalf are all essentially the same 'character'. They are 3 versions of the same arc. That's not a criticism, it is an understanding!

These films' appearance fools one into thinking that they cannot be deep. And *so* they creep up on you, with an ecological depth and a cultural critique that literally astonishes. I am referring for instance to the way in which *Apocalypto* shocks one to the core at the end: one suddenly realises that the film is not about a bunch of human-sacrificing savages running a barbarian empire: *it is about us*. We have been watching a culture that we looked down upon as oppressive imperial eco-destructors: only to find with a shock of recognition that Barbarians *are* us. A complete process of rethinking is then necessarily undergone, and the film watched the second time around is completely different from the first time.

Consider in this connection the following remark from John Gray's perceptive new book, *The silence of animals* (Penguin 2013, p.9): “[B]arbarism is not a primitive form of life, Conrad is intimating [in *Heart of Darkness*; the point is famously riffed on by *Apocalypse now*, whose title, I suggest, points forward to that of Mel Gibson's movie], but *a pathological development of civilisation*.” Barbarism is not what precedes civilisation: it is what happens as a civilisation becomes decadent, and/or after it collapses. The point is also explored in Michel Henri's book, *Barbarism*, and in Coetzee's *Waiting for the Barbarians* (on which, if interested, see my 2011 review of Mulhall's book on Coetzee, in MIND). But isn't it wonderful to see it sprung on us in a novel and shocking way in a popular film?



Notice by the way the clear resemblance between these Mayan temples in *Apocalypto* and the border-wall (keeping out the 'barbarian, monstrous' south from the 'home of the brave') in *Monsters*. It's not a coincidental one, in my view. Who are the monsters, who are the barbarians? This is the uncomfortable question thrust upon them by these films.

Some would nevertheless argue that popular Hollywood films with their action-sequences and loud soundtracks cannot be anything other than simplistic propagandistic 'message' films. I don't agree that an apparently-bombastic soundtrack is a sign of a film being a propagandistic film. I think those who say so have missed one of my central points about *Lord of the Rings* and *Apocalypto* (and *Avatar*): I think that these films work by pursuing what Cora Diamond (in relation to Wittgenstein's *Tractatus*) calls an indirect method. They precisely to appear to be crude, by virtue of having bombastic soundtracks etc. . That is how they then secretly work their magic. Their surface crudity is the *vehicle* for them to be able to do something deeper. Precisely in encouraging one to think that they aren't deep, they carve out a space for depth. In the case of *Lord of the Rings*: a film about psychotic madness etc. precisely needs to appear to be a film that is about a real-life epic struggle. (See my piece on the film [here](#) for more on this point). In the case of *Apocalypto*: the ride of the long chase in the latter half of the film slows down the process in one of realising that the film is actually not about a high speed chase in the Amazon - it is about *you* (us), about our culture. (We should note furthermore that *Avatar* was successful, whereas other 3-D films with more dramatic and 'bombastic' effects have failed. I am offering a reason(s) why.) The *point* of *Apocalypto* is how much greater is the shock that occurs to one at the end of the film, where the film has its whole weight, than were any of the superficial shocks from the thrill of the chases, the chase of the animal with which the film opened, and the long chase through the jungle which superficially makes up its second half.

The therapy that Wittgenstein offers and that I seek to offer is the therapy that comes of finding the experience of watching a (good) film a dialogical one, in the sense that, while of course the images etc are not affected by one, nevertheless what the film one is watching IS or amounts to includes one's response. There is a *continuity* suggested in these films between art and the rest of one's life. The therapy is a therapy for the individual viewer, *and* a therapy for our culture. For a sick society. For the darkness of our time.

In this article I have invoked broadly-Wittgensteinian themes to defend some major popular films against the criticisms usually crudely levelled at them. However, I hope that you the reader don't get from this the wrong impression: I am by no means arguing that only these films are any good! Nothing of the sort! I am a big fan for instance of Eisenstein. I think that *Grizzly Man* is a deep ecologically-interested work; I am a huge fan of Herzog. I teach on these people, and on Bergman, and Resnais, and Von Trier, and Malick, etc.. I accept that often it is *more obvious* that what I am saying in this article is true of those film-makers than it is of Gibson, Jackson, Cameron, etc. . 'Art-films' often/generally are more essentially open to 'interpretation', demanding of 'reading' (Though the scare-quotes are advised: the terrible danger of such words is that it can once again sucker us into the heresy of paraphrase.)

What I dispute is only the crude 'high' vs. 'low' culture dichotomy and the concomitant very silly reductivist 'logic of commerce' point ('If it makes big money then it can't be any good!') that I believe sadly makes it impossible for many students/people from being able to say "I see you" to *Avatar*, *The Lord of the Rings*, Mel Gibson's *Apocalypto*.

These films too, I am suggesting, necessarily *involve* the viewer, are *not* merely 'morals' wrapped in a shiny package. They too co-perform something; they too philosophise... The difference between them and the 'art-films' one is encouraged to look down one's nose from is only one of degree, not of kind, I am saying.

A final substantive point: *Avatar*, like a number of other major philosophical films, places centrally in itself the metaphor of awakening from sleep, from dream. Now: Neither in a dream (unless it be a shared dream! (Think *Inception*)) nor in spectatorship (which has been the traditional model of philosophy (See for instance John Dewey's critique of this in *The Quest for Certainty*, (Minton Balch and Company, 1929)) - and of film-viewing (is this partly why philosophy and film have been so well-suited to each other? That both have usually been thought of as an essentially armchair activities? If so, this I think reflects badly on both)) does one encounter real others. One doesn't encounter anything more than the kind of thing that the killer Dollarhyde dreams of, in Mann's superb movie *Manhunter*: oneself, glorious, reflected back at one, instead of the eyes of another. This postulation of the other only as a device to mirror the alleged glory of the self is a nightmare of egoism/solipsism:



How can it be avoided? Simple: by taking the risk, the leap of faith, necessary in actually encountering others. In meeting real, other people. This is how film can be therapeutic/transformational: by engaging one in a personal encounter which is also a shared encounter (This is one reason why, once more, it is important that we still generally see films in cinemas); by vicariously and then really throwing one into the world. This is the 'point'/task, I claim, of many of the films that I have here praised. And we can see it clearly also in *Blade Runner* and *Inception* (and *Wings of Desire*) and more through a glass darkly in *Memento* (and *Manhunter*). Look for it clearly (though not without great difficulty) also in *Hiroshima Mon Amour*, and even in *Last Year at Marienbad*. Other films, besides those mentioned above, which in my view clearly have this engaging therapeutic intent include *Monsters* – on which see Phil Hutchinson's masterful [thinkingfilm](#) piece –, *District 9*, *Never Let Me Go*, *Melancholia*, *Collateral*, *2001*, and the films of Terrence Malick. Films of 'high' and 'low' culture both. Films the *watching* of which is partly a creative act.

These films that I have mentioned here in this piece, indiscriminately popular and 'art house' works, are those that I think offer the best opportunity for broadly Wittgensteinian thinking on film. Some of them, I will probably be writing on more in the next few years. These are exciting times, for thinking film as philosophy...



## Wittgenstein et la philosophie du cinéma

Hugo CLÉMOT

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1 – PhiCo/EXeCO)

### Abstract

Wittgenstein did not write a lot about film. His thought is nevertheless a precious resource to approach the analytical philosophy of film. His arguments and his defense of the autonomy of the humanistic understanding are indeed useful to question the assumptions of the leading approaches of the field. Among this assumptions, even the priority of the filmic theory over the practice of film criticism is put into question when one follows one of the philosophical heir of Wittgenstein, Stanley Cavell.

### ملخص

إذا كان فيتجنشتاين قد استطاع ان يكتب في موضوع السينما فإن تفكيره يمثل مصدرا ثميناً لمقاربة النقاشات التي تدور في فلسفة السينما التحليلية. و بالفعل فإن حججه و دفاعه عن استقلالية الفهم الإنساني لا تلوح فحسب صالحة لسؤال وجهة المناهج المهيمنة، و إنما تجعلنا ننزع أيضا الى الشك في أولوية النظرية الفلمية ذاتها على الممارسة النقدية تحت تأثير واحد من بين ورثته من الفلاسفة و هو ستانلي كفال.

### Résumé

Si Wittgenstein a peu écrit sur le cinéma, sa pensée est une ressource précieuse pour aborder les débats qui animent la philosophie analytique du cinéma. En effet, non seulement ses arguments et sa défense de l'autonomie des Humanités s'y révèlent utiles pour interroger la pertinence des démarches dominantes, mais c'est la priorité même de la théorie filmique sur la pratique critique qu'on est conduit à remettre en cause à la suite de l'un de ses héritiers philosophiques, Stanley Cavell.

## 1 Wittgenstein et le cinéma

### 1.1 Wittgenstein sur le cinéma

Wittgenstein a peu écrit sur le cinéma. Dans son introduction à la lecture des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, David Stern nous apprend que Wittgenstein propose bien, dans un manuscrit de janvier 1929<sup>1</sup>, une distinction entre monde mental « primaire » et monde physique « secondaire », qu'il illustre à l'aide d'une analogie cinématographique : le monde « intérieur » primaire de mon expérience est au monde « secondaire » qui comprend tout le reste, à savoir le monde « extérieur » mais aussi les autres esprits et l'essentiel de ma vie mentale, ce que l'image qu'on voit au cinéma est aux images de la pellicule filmique qui passent dans le projecteur<sup>2</sup>. Mais cette distinction est rejetée dès octobre 1929<sup>3</sup>, les mondes primaire et secondaire n'étant plus considérés comme deux mondes, mais en fait comme deux façons de parler différentes que la philosophie aurait pour tâche de clarifier. Ce procédé analogique d'élucidation conceptuelle se retrouve dans d'autres textes et contextes problématiques comme au paragraphe 105 du *Big Typescript*<sup>4</sup>, aux paragraphes 51 et 54 des *Remarques philosophiques*<sup>5</sup>, à la page 19 de *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*<sup>6</sup>, au paragraphe 233 des *Fiches*<sup>7</sup>, etc. Par exemple, Jacques Bouveresse en cite et commente plusieurs échantillons dans le contexte de la réflexion wittgensteinienne sur le temps<sup>8</sup>. Mais c'est à peu près tout et cela ne constitue pas à proprement parler une réflexion philosophique sur les problèmes conceptuels soulevés par le cinéma<sup>9</sup>.

On tend d'ailleurs souvent à en déduire que le cinéma ne pouvait être pour lui qu'une distraction amusante, un moyen de se détendre à la fin de ses longues journées de dur

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, 2000, manuscrit (MS ensuite) 105, p. 118.

<sup>2</sup> Voir David Stern, *Wittgenstein's Philosophical Investigations: an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 27-28.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Wittgenstein's Nachlass*, *op. cit.*, MS 111, p. 8-9.

<sup>4</sup> Wittgenstein, *The Big Typescript*, Wiener Ausgabe, Band 11, Michael Nedo (dir.), Vienne et New York, Springer, 2000, § 105, p. 519-520.

<sup>5</sup> Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Francfort, Suhrkamp, 1948 ; *Remarques philosophiques*, § 51, trad. fr. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975, p. 81 et § 54, p. 83.

<sup>6</sup> *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford, Blackwell, 1967 ; trad. fr. Gérard Granel, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Mauvezin, TER, 1991, p. 19.

<sup>7</sup> Wittgenstein, *Zettel*, G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright (éd.), Oxford, Blackwell, 1967 ; trad. fr. Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal, *Fiches*, Paris, Gallimard, 2008, § 233, p. 63.

<sup>8</sup> Jacques Bouveresse, « Les « énigmes du temps » », *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003, p. 210-234.

<sup>9</sup> Jean-Philippe Narboux soutient qu'il faut distinguer cet emploi analogique d'un autre usage argumentatif joué par le film dans la réflexion de Wittgenstein sur le concept de preuve mathématique telle qu'on la trouve exposée dans ses *Cours sur les Fondements des mathématiques*. Voir Jean-Philippe Narboux, « La preuve par le film », *Stanley Cavell. Cinéma et philosophie. Actes du colloque Stanley Cavell*, Marc Cerisuelo et Sandra Laugier (éd.), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, p. 151-190 qui commente le passage de *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (1939), Cora Diamond (ed.), Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1976, p. 72-73 ; trad. fr. E. Rigal, *Cours sur les fondements des mathématiques* (1939), Mauvezin, TER, 1995, p. 64-65.

labeur conceptuel<sup>1</sup>, « comme une douche [qui le] lavait de [s]on cours<sup>2</sup> », pour citer ce que Derek Jarman lui fait dire dans l'excellent film qu'il lui a consacré. Pourtant, ce que dit Wittgenstein à un moment dans ses *Remarques mêlées* semble témoigner de ce que certains films avaient aussi à ses yeux des vertus instructives :

« Un film américain, bête et naïf, peut, malgré toute sa bêtise, et même grâce à elle, nous apprendre quelque chose. Un film anglais, dans sa fatuité sans naïveté, ne peut rien nous apprendre. J'ai souvent tiré une leçon d'un film américain stupide<sup>3</sup>. »

Le pari de cet article est que, malgré la rareté de ses remarques écrites sur le cinéma, Wittgenstein peut nous aider à approcher philosophiquement le phénomène cinématographique.

## 1.2 La philosophie du cinéma d'après Wittgenstein

À la suite de Vincent Descombes, on peut en effet distinguer trois usages possibles de la philosophie de Wittgenstein<sup>4</sup> : « exégétique », « herméneutique » et « dialectique ». L'usage exégétique consiste à rechercher ce que Wittgenstein a vraiment pensé à partir d'une étude minutieuse de ses textes. L'usage herméneutique revient à se demander ce que Wittgenstein aurait dit sur tel ou tel sujet qu'il n'a pas, ou seulement très peu, abordé. L'usage dialectique cherche à employer les arguments de Wittgenstein pour penser les problèmes qui se posent à nous. Or, si l'usage exégétique de Wittgenstein sur le cinéma semble à première vue fort restreint compte tenu de la rareté des sources primaires, cela n'est pas le cas pour les deux autres.

### 1.2.1 L'emploi dialectique : Wittgenstein critique de la philosophie du cinéma

On retrouve en effet déjà dans les débats qui se sont développés dans la branche analytique de la philosophie contemporaine du cinéma un usage « dialectique » des arguments de Wittgenstein. À l'instar de Richard Allen<sup>5</sup> et de Malcolm Turvey<sup>1</sup>, il est

<sup>1</sup> Voir Robert Sinnerbrink, *New Philosophies of Film. Thinking Images*, introduction, New York et Londres, Continuum, 2011, p. x, qui cite Richard A. Gilmore, *Doing Philosophy at the Movies*, Albany, State University of New York Press, 2005.

<sup>2</sup> Discours attribué à Wittgenstein dans le film que Derek Jarman lui a consacré en 1993. Voir Derek Jarman, « Wittgenstein. Le film de Derek Jarman », in Derek Jarman/Terry Eagleton, *Wittgenstein: The Terry Eagleton Script and the Derek Jarman Film*, Londres, BFI, 1993 ; trad. fr. Patricia Farazzi, Derek Jarman/Terry Eagleton, *Wittgenstein. Le scénario de Terry Eagleton ; le film de Derek Jarman*, Paris-Tel Aviv, L'éclat, 2005, p. 139.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* (1977), G.H. von Wright et Heikki Nyman (dir.), 2<sup>nd</sup> éd., Oxford, Basil Blackwell, 1980, [accès restreint en ligne] [URL : <<http://ota.ahds.ac.uk/desc/0562>>], consulté le 15 janvier 2012 ; trad. angl. P. Winch, *Culture and Value*, Chicago, Chicago University Press, 1980 ; trad. fr. G. Granel, *Remarques mêlées*, Paris, GF Flammarion, 2002 (1984), p. 124.

<sup>4</sup> Voir Vincent Descombes, « Réponse sous forme d'entretien », *Vincent Descombes. Questions disputées*, sous la direction de Bruno Gnassounou et Cyrille Michon, Nantes, Cécile Defaut, 2007, p. 378-379.

<sup>5</sup> Voir R. Allen, *Projecting Illusion. Film spectatorship and the impression of reality*, New York, Cambridge University Press, 1995 ; « Film Spectatorship: A Reply to Murray Smith », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 56, n° 1, hiver, 1998, p. 61-63 ; R. Allen, « Looking at Motion Pictures (Revised) » [en ligne], *Film-Philosophy*, vol. 5, n° 25, août 2001, [en ligne] [URL : <<http://www.film-philosophy.com/vol5-2001/n25allen>>], consulté le 26 décembre 2013 ; « Cognitive Film Theory », in R. Allen et M. Turvey (dir.), *Wittgenstein, Theory and the Arts*, New York, Routledge, 2001, p. 174-209.

possible d'étudier les conceptions de philosophes contemporains du cinéma en les soumettant au test de la critique « grammaticale » initiée par Wittgenstein, en vue de montrer en pratique la pertinence de sa manière de philosopher pour les études cinématographiques.

### 1.2.2 L'emploi herméneutique : l'autonomie de la « compréhension humaniste »

Mais la contribution de Wittgenstein à la philosophie du cinéma n'est pas purement négative. En effet, plusieurs philosophes wittgensteiniens ont montré qu'il a énoncé des arguments décisifs pour défendre l'autonomie de la « compréhension humaniste<sup>2</sup> ». On peut donc penser qu'il y a un apport positif du philosophe d'origine autrichienne quant à la question des méthodes que ne peut pas manquer de poser l'étude d'un phénomène humain comme le cinéma. S'inscrivant dans la perspective épistémologique de la philosophie des humanités appelée de ses vœux par G.H. von Wright<sup>3</sup>, Malcolm Turvey<sup>4</sup> a ainsi défendu la thèse selon laquelle la méthode adéquate en études cinématographiques ne saurait consister uniquement à imiter la « construction de théorie » (*theory-building*) nomologique, dominante en philosophie des sciences de la nature<sup>5</sup>, dans la mesure où regarder un film suppose de maîtriser certaines normes qui sont celles que les êtres humains qui font du cinéma connaissent et emploient.

## 2. Une critique wittgensteinienne du projet de « naturalisation » des études filmiques

En ce début de 21<sup>e</sup> siècle comme au cours du premier quart du siècle précédent, les philosophes analytiques sont nombreux à se dire naturalistes sans que la situation soit vraiment meilleure que celle décrite par Roy Wood Sellars, le père de Wilfrid Sellars en 1922 : « Nous sommes tous naturalistes aujourd'hui ; mais ce naturalisme commun est

---

<sup>1</sup> Voir M. Turvey, « Seeing Theory: on perception and emotional response in current film theory », in R. Allen et M. Smith (dir.), *Film Theory and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 412-457 et *Doubting Vision. Film and the Revelationist Tradition*, New York, Oxford University Press, 2008.

<sup>2</sup> Voir P.M.S. Hacker, « Wittgenstein and the Autonomy of Humanistic Understanding », in R. Allen et M. Turvey (dir.), *Wittgenstein: Theory and the Arts*, op. cit., p. 39-74 ; voir aussi ce qu'écrit Vincent Descombes sur la « Querelle des deux sciences » in Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, p. 48-69.

<sup>3</sup> Voir Von Wright, G. H., *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1971; en particulier, « Humanism and the Humanities », *The Tree of Knowledge and other essays*, Leiden, New York, et Cologne, E.J. Brill, 1993, p. 155-171.

<sup>4</sup> Voir Malcolm Turvey, « Can Scientific Models of Theorizing Help Film Theory ? », *The Philosophy of Film. Introductory Text and Readings*, Thomas E. Wartenberg et Angela Curran (dir.), Oxford, Blackwell, 2007 (2005), p. 21-32. Dans le *Routledge Companion to Philosophy and Film*, Turvey décrit le sens potentiel de la philosophie de Wittgenstein pour l'étude de l'art en général et pour les études cinématographiques en particulier. Voir Turvey, « Wittgenstein », *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Paisley Livingston et Carl Plantinga (dir.), Londres, Routledge, 2009, p. 470-480.

<sup>5</sup> C'est la thèse défendue par l'un des philosophes analytiques du cinéma les plus influents, Noël Carroll, dans Noël Carroll, « Prospects for Film Theory: A Personal Assessment », in *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*, N. Carroll et D. Bordwell (dir.), Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 37-70.

d'espèce vague et générale, et peut couvrir une immense diversité d'opinion<sup>1</sup>.» Beaucoup voient dans cette position, le moyen de résoudre les problèmes classiques de la philosophie en bénéficiant du soutien empirique et prétendument objectif des sciences de la nature. On pourrait ainsi espérer que la science nous donne un jour le moyen de définir le cinéma, comme elle nous a permis de définir avec précision les caractéristiques des espèces naturelles. Cependant, il se pourrait que cette définition scientifique mette longtemps à venir, voire ne vienne jamais, pour des raisons conceptuelles, c'est-à-dire des raisons qu'il revient au philosophe d'articuler. Cette section entend montrer ce que peut être un usage dialectique et herméneutique de Wittgenstein en essayant de déterminer avec lui si de telles raisons existent.

### 2.1 Deux naturalismes : les sciences de la nature peuvent-elles aider les études cinématographiques ?

Il est tentant de défendre l'autonomie des sciences humaines contre leur « naturalisation » scientiste en distinguant deux sens au moins du mot « nature » et deux naturalismes qui leur correspondent.

En un premier sens, la nature désignerait l'objet étudié par les sciences physiques et biologiques, l'ordre de lois, conçues comme simples régularités, que ces disciplines recherchent pour expliquer les phénomènes. Ce premier sens donnerait lieu à un premier naturalisme que l'on peut donc qualifier de « régulariste » et dont le mérite principal serait d'être antifondationaliste en se contentant de décrire ce que font les sciences de la nature.

Cependant, ce premier naturalisme serait trop modeste pour rendre compte de la normativité humaine, c'est-à-dire de notre capacité à distinguer le correct de l'incorrect, et donc de la force du « doit » logique<sup>2</sup>. Si par naturalisme, on entend une position selon laquelle le comportement humain s'explique essentiellement par un conditionnement causal, alors ce naturalisme ne rend en effet pas compte de la normativité du sens, c'est-à-dire de la distinction entre fait et norme, ni de sa nécessité. En un second sens, la nature désignerait l'essence normative, « régulatrice » de l'homme, sa capacité à suivre des règles. On pourrait donc espérer compléter le premier naturalisme, régulariste, par un second naturalisme, régulateur. Dans *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*, Christiane Chauviré montre bien que « [s]i naturalisme il y a dans [les *Remarques sur les fondements des mathématiques*], il n'est certainement pas réductionniste, et, [...], il préserve 1 – la distinction normatif/factuel, et 2 – la nécessité<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> Voir R. W. Sellars, *Evolutionary Naturalism*, New York, Russell & Russell, 1922 ; cité par S. Laugier dans « Présentation. Deux ou trois naturalismes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003, vol. 2, n° 38, p. 117.

<sup>2</sup> « Ce que tu dis semble se résoudre à ceci que la logique appartient à l'histoire naturelle de l'homme. Et cela n'est pas compatible avec la dureté du « doit » logique. » (Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, VI, 49, Paris, Gallimard, 1983, trad. fr. Marie-Anne Lescourret, p. 381) Pour une présentation condensée et claire de la distinction du « doit » logique et du « doit » physique, voir Descombes, « Wittgenstein intempestif », *Critique*, n° 509, 1989, p. 730-733.

<sup>3</sup> Ch. Chauviré, *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, p. 64.

Cette solution conduit à poser au moins deux questions. Tout d'abord, en quoi la normativité humaine exclut-elle d'être approchée selon la démarche du naturalisme régulariste ? Ensuite, quelle serait l'articulation entre ces deux naturalismes ?

Pour répondre à ces questions, on peut s'appuyer sur un article stimulant qui traite du cas particulier du cinéma. Dans « Can Scientific Models of Theorizing Help Film Theory<sup>1</sup> ? », Malcolm Turvey défend en effet une approche wittgensteinienne de la question de la méthode appropriée pour réfléchir sur la nature et les fonctions du cinéma. Contre la réponse postpositiviste proposée par Noël Carroll<sup>2</sup>, Turvey tente de poser les premiers jalons d'une philosophie des humanités développée dans l'esprit de G. H. von Wright.

Selon Carroll, en effet, en définissant les théories cinématographiques comme des « hypothèses faillibles formulées au cours d'une solide critique dialectique des hypothèses rivales<sup>3</sup> », on ne fait qu'appliquer au domaine de la théorie cinématographique la méthode « constructiviste<sup>4</sup> » (*theory building*) dominante en philosophie des sciences de la nature. L'objectif des théories cinématographiques serait ainsi de chercher les lois causales ou probabilistes qui expliquent les phénomènes cinématographiques au moyen de l'induction, de la déduction ou d'une combinaison des deux.

Turvey émet une première critique, factuelle, en faisant remarquer que, contrairement aux physiciens ou aux biologistes, les théoriciens du film cherchent rarement à tester expérimentalement leurs affirmations<sup>5</sup>. D'Eisenstein<sup>6</sup>, selon qui le cinéma se définit essentiellement par le montage, à Bordwell<sup>7</sup>, pour qui le spectateur d'une fiction cinématographique tente toujours de construire mentalement une *fabula*<sup>8</sup> cohérente à partir des données perceptuelles fournies par le film en répondant ainsi à un besoin organique de créer de l'unité, les philosophes du cinéma ne fournissent pas de fondement empirique approfondi pour justifier leurs théories<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Voir M. Turvey, « Can Scientific Models of Theorizing Help Film Theory ? », *The Philosophy of Film*, *op. cit.*, p. 21-32.

<sup>2</sup> Voir Noël Carroll, « Prospects for Film Theory: A Personal Assessment », *Post-Theory*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Voir Turvey, « Can Scientific Models... », *op. cit.*, p. 23.

<sup>4</sup> Noël Carroll, « Prospects for Film Theory: A Personal Assessment », *op. cit.*, p. 57.

<sup>5</sup> Turvey, « Can Scientific Models... », *op. cit.*, p. 24.

<sup>6</sup> Voir Sergueï Mikhaïlovitch Eisenstein, « Ermolova » [1937-45], *Cinématisme. Peinture et cinéma*, Bruxelles, Complexe, coll. « Textes », 1980, p. 224.

<sup>7</sup> Voir David Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 39.

<sup>8</sup> Dans *Narration in the Fiction Film*, Bordwell emprunte le terme « *fabula* » aux Formalistes Russes des années 1920 (Viktor Shklovsky, Yuri Tynianov, Boris Eichenbaum) pour marquer la différence, déjà relevée par Aristote dans sa *Poétique*, entre l'histoire qui est représentée et la forme sous laquelle elle est effectivement représentée. La *fabula* désigne « l'action en tant que chaîne chronologique de relations causales entre événements qui se produisent pendant un certain temps et en un lieu donnés » (*op. cit.*, p. 49), l'histoire que le spectateur doit deviner et reconstruire à partir du *syuzhet*, du récit, c'est-à-dire de « l'arrangement et [de] la présentation de la *fabula* dans le film » (*ibid.*, p. 50).

<sup>9</sup> Turvey fait encore référence à Christian Metz et à Murray Smith.

Mais cette critique n'est pas seulement factuelle : elle sert en effet à justifier la critique conceptuelle que Turvey développe à l'encontre d'un présupposé de la position de Carroll. Selon Carroll, en effet, la nature et la fonction des films seraient aussi contingentes et empiriques que celles des phénomènes naturels. Or, si les théoriciens n'éprouvent pas le besoin de justifier de façon empirique leurs théories et si les lecteurs peuvent être séduits par elles sans réclamer davantage d'éléments expérimentaux, c'est, selon Turvey, parce que les théories cinématographiques décrivent ce que les hommes savent et font toujours déjà. En effet, contrairement aux phénomènes naturels qui demandent pour être expliqués que l'on découvre les lois qui les dirigent, un phénomène humain comme celui de l'expérience cinématographique se comprend immédiatement grâce à la connaissance que nous avons des pratiques et des institutions humaines dont il relève. Par exemple, notre connaissance des pratiques comiques et de l'institution artistique de la comédie nous permet de comprendre ce qui se passe lorsque nous regardons un film qui relève du genre de la comédie et de réagir de façon adéquate.

La proximité avec la distinction herméneutique de Dilthey entre explication et compréhension est grande, notamment si l'on pense à sa présentation classique donnée par Aron<sup>1</sup>. À l'enquête empirique et statistique que réclame l'explication du phénomène paralytique consécutif à la syphilis s'opposeraient aussi bien la compréhension immédiate de l'arrêt du taxi au feu rouge que le rire du spectateur devant *Le Mécano de la « Général »* (1926) de Buster Keaton<sup>2</sup>.

Cependant, on peut considérer que la distinction avancée par Turvey est plus pertinente que celle d'Aron et des philosophes herméneutiques dans la mesure où l'on pourrait objecter à Aron qu'un individu étranger ne connaissant pas l'institution du feu rouge ne pourrait pas comprendre immédiatement le comportement du taxi. Si nous comprenons un tel comportement, ce n'est donc pas du fait d'une mystérieuse capacité empathique, voire télépathique, à se transposer dans la vie psychique d'autrui, ni parce que nous retrouverions par l'interprétation l'atmosphère mentale qui caractérise le milieu de son esprit, mais parce que nous avons été instruits, parce qu'on nous a appris les règles du Code de la route<sup>3</sup>.

De la même façon que conduire un véhicule et observer en comprenant un comportement d'automobiliste suppose de maîtriser certaines normes, c'est-à-dire des manières de faire ou de penser instituées et considérées comme correctes, la réalisation et le suivi d'un film supposent la maîtrise de certaines règles.

Empruntant l'exemple du tennis à Hacker<sup>4</sup>, Turvey montre d'abord qu'il faut distinguer les lois de la nature qui sont extérieures au jeu, des règles du jeu qui lui sont internes en

<sup>1</sup> Voir Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 504 ; cité par Descombes in *La Denrée Mentale*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> Voir Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938, p. 244 ; cité par Descombes in *La Denrée Mentale*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>3</sup> Voir Descombes, *La Denrée Mentale*, *op. cit.*, p. 59-60.

<sup>4</sup> Voir Hacker, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Bristol, Thoemmes Press, 1997, p. 184. Expliquant une citation de Wittgenstein selon laquelle « une règle pourvue d'une application pratique est toujours correcte » (Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980 (1974),

ce qu'elles le constituent, avant d'en conclure que la méthode idoine en études cinématographiques consistera moins à proposer une explication à l'aide de lois de la nature humaine qu'à clarifier ce que nous savons et faisons déjà, c'est-à-dire les concepts, coutumes et conventions que nous employons pour faire ou regarder des films.

En d'autres termes, faire du cinéma et voir des films sont des « pratiques », au sens où ce sont des activités qui ne supposent pas seulement des capacités de l'agent que les sciences de la nature pourraient expliquer, mais aussi ce que Wittgenstein appelle la « maîtrise d'une technique », à savoir les règles qui définissent la pratique en question et l'arrière-plan normatif et coutumier de ces règles<sup>1</sup>.

On comprend alors que les théories les plus séduisantes ne sont pas celles qui s'approcheraient le plus des lois sensées diriger nos comportements filmiques, mais celles qui semblent le mieux clarifier ce que nous savons et faisons déjà en réduisant cette grande variété de phénomènes à un concept unique et facilement compréhensible, une idée préconçue qui devient un modèle ou un prototype à employer pour décrire tous les phénomènes, ce que Wittgenstein appelle après Goethe<sup>2</sup> un « phénomène originel » ou *Urphänomen* : « Un « phénomène originel » est par exemple ce que Freud a cru déceler dans les simples rêves de désir. Le phénomène originel est une idée préconçue, qui prend possession de nous<sup>3</sup>. » De même que Freud a cru avoir découvert l'essence réelle du rêve après avoir étudié des cas particulièrement clairs de réalisation inconsciente d'un désir, de même les philosophes sont-ils souvent captifs d'une image, d'une idée préconçue qui est un cas particulier d'emploi d'un concept dont on va généraliser les traits à tous les autres emplois<sup>4</sup>. Wittgenstein lui-même a reconnu avoir succombé à cette illusion<sup>5</sup> dont Jacques Bouveresse a bien montré la force de séduction pour le penseur lui-même, qui va considérer chaque contre-exemple comme un défi lancé à son ingéniosité interprétative.

Les études cinématographiques gagneraient donc à adopter une méthode de clarification des règles, concepts, coutumes et conventions que nous connaissons et suivons déjà par un échange dialectique critique et à réserver la méthode d'explication nomologique

---

p. 362), Hacker fait remarquer que « nous ne reprochons pas aux règles du tennis d'être défectueuses parce qu'elles ne précisent pas ce qui devrait être fait en cas de violentes fluctuations de la force gravitationnelle ! ».

<sup>1</sup> Voir Philippe de Lara, art. « Wittgenstein », *Dictionnaire des sciences humaines*, Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), Paris, PUF, 2006, p. 1233-1234.

<sup>2</sup> Goethe, *Maximen und Reflexionen*, § 1369, cité par Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science : Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, éditions de l'Éclat, 1991, p. 59.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Remarques sur les couleurs*, trad. fr. Gérard Granel, Mauvezin, TER, 1997, III, § 230, p. 59.

<sup>4</sup> On sait que chez Wittgenstein, cette attitude est dénoncée comme étant trop unilatérale, mais répondant à un besoin, notre « soif de généralité » : « [...] En général, nous n'utilisons pas le langage en suivant des règles strictes – il ne nous a pas été enseigné au moyen de règles strictes. Nous, pourtant, dans nos discussions, comparons constamment le langage avec un calcul qui procède selon des règles exactes. Il s'agit d'une manière très unilatérale de considérer le langage. » Voir Wittgenstein, *Blue Book*, Oxford, Blackwell, 1958 ; trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, *Cahier bleu in Le cahier bleu et le cahier brun (1933-1935)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 67.

<sup>5</sup> Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie I*, trad. fr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989, § 38, p. 19 ; cité par Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, op. cit., p. 63.



« constructiviste » aux seules contraintes que la nature fait peser sur la pratique cinématographique, comme les mécanismes perceptuels mis en jeu par le mouvement, la lumière ou le son, ou à la recherche d'éléments empiriques concernant le cinéma<sup>1</sup>. Le partage entre les méthodes correspondrait donc aux deux types de questions que l'on peut se poser quand on étudie le cinéma : aux questions empiriques correspondraient la méthode constructiviste nomologique, tandis que les questions normatives appelleraient une clarification conceptuelle. On aurait donc ici l'un des apports de la philosophie du second Wittgenstein à la philosophie contemporaine<sup>2</sup>.

## 2.2 Pour une approche holiste et « partielle » (*piecemeal*) du cinéma

À suivre l'argument de Turvey, on pourrait définir le cinéma comme une pratique culturelle par laquelle des films sont produits afin d'être regardés par des spectateurs et un film comme un discours tenu à l'aide d'images animées proposé par un réalisateur et destiné à être suivi par des spectateurs. Si cette définition ne semble pas suffire à résoudre les problèmes posés par l'ontologie du cinéma, elle a néanmoins le mérite de mettre en évidence l'une des insuffisances des définitions analytiques-cognitivistes du film, à savoir qu'elles manquent cet aspect normatif du cinéma, c'est-à-dire la conversation, le jeu réglé qui se joue entre le réalisateur et le spectateur et qui n'est pas possible sans un accord dans les jugements sur ce qui est correct et incorrect.

La première partie de la réponse à la question des méthodes adaptées pour étudier le cinéma serait donc qu'étudier un film supposera de savoir situer ses plans dans la séquence, dans le film, dans l'institution, dans la société et l'histoire de l'époque, bref d'adopter une approche holiste et téléologique qui donne son sens au film en précisant le contexte, les circonstances essentielles de sa production.

Mais comme toute institution, le cinéma s'ancre sur des capacités naturelles, des routines qui méritent d'être étudiées par les sciences de la nature. Si nous ne savons toujours pas exactement comment fonctionne le mécanisme du mouvement cinématographique<sup>3</sup>, cette question présente un intérêt scientifique évident. Seulement, l'une des leçons de l'histoire des sciences humaines est qu'il faut se garder de juger trop vite de ce qui est culturel et de ce qui est naturel, de ce qui relève d'une explication intentionnelle et de ce qui relève d'une explication naturelle. On privilégiera donc une étude « partielle<sup>4</sup> » au sens d'une étude qui ne porte que sur une partie seulement du tout que constitue la pratique cinématographique : les capacités qui rendent possibles le cinéma ne seront

<sup>1</sup> Turvey donne l'exemple, suggéré par Murray Smith, des études statistiques réalisées par Barry Salt et d'autres quant à la durée moyenne des plans selon les périodes et les styles ; voir Turvey, « Can Scientific Models... », *op. cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> Voir Allen et Turvey, « Wittgenstein's Later Philosophy. A prophylaxis against theory », *Wittgenstein, Theory and the Arts*, *op. cit.*, p. 1-35.

<sup>3</sup> Voir Bordwell, *Poetics of Cinema*, New York, Routledge, 2008, p. 63.

<sup>4</sup> Cet adjectif vise à rendre le terme *piecemeal* employé par Noël Carroll pour qualifier ce qui, selon lui, doit être l'approche privilégiée quand on étudie le cinéma, le « *piecemeal theorizing* » ou encore la recherche sur des questions de niveau moyen (« *middle-level* »). Voir Noël Carroll, « Prospects for film theory... », *op. cit.*, p. 56-61.

donc pas abordées « de haut en bas » (*top-down*), d'une façon dénoncée par David Bordwell en ces termes :

« La plupart des écrivains du cinéma semblent croire que la théorie, la critique et la recherche historique doivent être dirigées par des doctrines. Durant les années 1970, les chercheurs en cinéma soutenaient qu'aucune théorie ne pourrait être valide à moins qu'elle ne soit ancrée dans une théorie très explicite de la société et du sujet. Le tournant culturaliste a intensifié cette exigence. Plutôt que de formuler une question, de poser un problème, ou de se débattre avec un film intrigant, l'écrivain prend souvent comme tâche centrale de prouver une position théorique en présentant des films en exemples. De la théorie, l'écrivain va vers le cas particulier. Des analyses Lévi-Straussiennes du western aux conceptions féministes du corps dans le film en passant par les comptes-rendus Jamesoniens de la postmodernité de *Blade Runner* [Ridley Scott, 1982] – la recherche est vue encore et toujours au premier chef comme « l'application » d'une théorie à un film ou à une période historique particulière<sup>1</sup>. »

Il ne faudra pas chercher à expliquer les capacités mises en jeu par la pratique cinématographique en appliquant une théorie, qu'elle soit culturaliste ou naturaliste, mais plutôt en et pour elles-mêmes, en refusant de trancher d'avance la question de l'essence intentionnelle ou naturelle du phénomène étudié. C'est à chaque fois un problème philosophique qui mérite d'être examiné de près.

Mais s'il ne faut pas chercher à expliquer ces capacités en appliquant de haut en bas une théorie, il faudra encore moins chercher à appliquer ce que Bordwell appelle une « Grande Théorie ». En effet, Bordwell définit les « Grandes Théories » comme des théories « qui cherchent à décrire ou à expliquer des caractéristiques très générales de la société, de l'histoire, du langage et la psyché. » Or, comme l'a montré Vincent Descombes, il y a ici une relation conceptuelle et historique très forte entre cette prétention typique du structuralisme d'un Lévi-Strauss et celle du naturalisme positiviste, et notamment cognitiviste :

« Une première façon de récuser l'équivalence « science sociale, science pragmatique » est de professer le naturalisme. Il n'y aurait plus à distinguer « ce que la nature fait de l'homme » et « ce que l'homme fait de lui-même ». Dès lors, l'anthropologie serait plutôt une psychologie, à base biologique, qu'une sociologie. Une telle science humaine ne se réclamerait pas des philosophies du droit mais des philosophies de la nature humaine. Déjà certaines formulations programmatiques de Lévi-Strauss allaient dans ce sens. On nous disait que l'analyse des « systèmes symboliques » (mythes, rites, institutions) devait culminer dans une psychologie de la « pensée symbolique » (psychologie parfois présentée comme une « logique »). À son tour, la psychologie de la pensée par signes devait viser sa propre réduction à la science du cerveau. Un tel programme est aujourd'hui repris, sous une forme actualisée, par plusieurs courants cognitivistes<sup>2</sup>. »

Il ne semble donc pas y avoir de raison de ne pas appeler « Grandes Théories » les théories cognitivistes qui prétendent rendre compte des phénomènes cinématographiques par le fonctionnement du cerveau et donc de ne pas condamner

<sup>1</sup> Voir Bordwell, « Contemporary Film Studies and the Vicissitudes of Grand Theory », in Bordwell et Carroll (dir.), *Post-Theory, op. cit.*, p. 18-19.

<sup>2</sup> Voir Vincent Descombes, « En guise d'introduction. Science sociale, science pragmatique », *Critique*, Paris, n° 529-530, juin-juillet 1991, p. 422.

leur démarche au nom des principes dégagés par David Bordwell et Noël Carroll eux-mêmes.

Il semble au contraire que l'explication naturelle et l'explication intentionnelle ne sont pas contradictoires, mais complémentaires : la description des phénomènes cinématographiques suppose en effet qu'ils soient identifiés à l'aide d'une explication téléologique intentionnelle, qui leur donne un sens en précisant leur rôle, leur fonction vis-à-vis des intentions des réalisateurs et des spectateurs, tandis que la façon dont ces phénomènes remplissent ce rôle, atteignent leur fin exige non seulement une explication téléologique naturelle, mais aussi une explication mécanique des conditions matérielles et des routines naturelles en jeu<sup>1</sup>. Par exemple, avant de prétendre expliquer à l'aide des sciences cognitives les émotions ressenties au cinéma, il est préférable de décrire la relation du suivi d'un récit filmique à l'émotion du spectateur à partir de la téléologie intentionnelle poursuivie par le réalisateur : si le spectateur pleure au cinéma, c'est sûrement parce que tel était le but du réalisateur. Comprendre l'émotion supposera donc d'abord de saisir par quels moyens le réalisateur peut parvenir à cette fin. Cela demandera également que l'on clarifie notre concept d'émotion en rappelant, contre tout réductionnisme psychologisant, ses emplois, ses fonctions dans notre langage et en attirant notamment l'attention sur les aspects intentionnels de certaines émotions<sup>2</sup>. Cette première étape descriptive en termes conceptuels et intentionnels devrait permettre de mieux identifier les phénomènes en tant que moyens finalisés, en tant que parties d'un tout ordonné.

Une deuxième étape sera alors souhaitable qui aborde le phénomène, la « partie » du point de vue de son mécanisme naturel : cette approche « partielle » devrait permettre de poser avec davantage de précision la question du mécanisme qui relie ce moyen à sa fin et d'intégrer ainsi, à sa place légitime dans notre compréhension du phénomène, une explication de la mécanique des larmes.

### 2.3 Holisme anthropologique vs cognitivisme « naturaliste »

Complémentaires, ces deux approches holiste et partielle sont de plus pratiquées par les deux théoriciens du cinéma contemporains qui sont à l'origine de la philosophie analytique du cinéma : David Bordwell et Noël Carroll. Cette affirmation peut étonner : ils sont en effet connus pour être les fondateurs du cognitivisme en philosophie du

<sup>1</sup> Par manque de place, il ne nous est pas possible de défendre l'usage de ces notions controversées. Nous devons donc nous contenter de renvoyer à certaines références et d'inciter le lecteur à réfléchir sur le conseil suivant de Vincent Descombes : « Pour éviter de prendre la « cause finale » pour une puissance efficace, il suffit de se souvenir qu'une démarche qui échoue est tout aussi téléologique qu'une démarche qui réussit. Mais, en cas d'échec, le résultat visé n'est pas obtenu, de telle sorte qu'on voit mal comment on pourrait expliquer la démarche intentionnelle qui échoue par la puissance causale d'un résultat qui, dans cette hypothèse, n'existerait pas. » (Descombes, *La Denrée Mentale, op. cit.*, p. 65) ; voir aussi B. Gnassounou, « Ces pouvoirs qu'on appelle « causaux » », *Critique*, n° 661-662, juin-juillet 2002, p. 488-500 ; B. Gnassounou et M. Kistler, *Causes, dispositions et pouvoirs en sciences de la nature. Le retour des vertus dormitives*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2005 ; P. M. S. Hacker, *Human Nature. The Categorical Framework*, Londres, Blackwell, 2007.

<sup>2</sup> P.M.S. Hacker, « The Conceptual Framework for the Investigation of Emotions », *Emotions and Understanding. Wittgensteinian Perspectives*, Ylva Gustafsson, Camilla Kronqvist et Michael McEachrane (dir.), New York, Palgrave Macmillan, 2009 (2004), p. 43-59.

cinéma<sup>1</sup>. On peut cependant soutenir que la pratique des deux philosophes est plus pertinente que leur adhésion théorique au cognitivisme ne pourrait le laisser penser au premier abord. En réalité, on pourrait même trouver dans leurs écrits théoriques des éléments qui indiquent que cette adhésion n'est pas aussi forte que cela. Nous nous en tiendrons aux écrits de Bordwell relatifs à cette question<sup>2</sup>.

Dans « Convention, Construction, and Cinematic Vision<sup>3</sup> », David Bordwell propose par exemple une approche de la technique du champ/contrechamp qui vise à dépasser le clivage traditionnel entre naturalistes et conventionnalistes. Tandis qu'un naturaliste comme Poudovkine soutenait que cette technique est employée parce qu'elle se conforme directement à notre perception ordinaire<sup>4</sup>, Bordwell fait remarquer qu'un panoramique simulerait davantage la perception d'un observateur. La technique du champ/contrechamp est en réalité un faisceau (*bundle*) de normes.

Cependant, contre le conventionnaliste, Bordwell soutient que ce faisceau de normes s'ancre sur des « techniques du corps<sup>5</sup> », qu'il s'agisse de ce qu'il appelle des « universels contingents<sup>6</sup> », c'est-à-dire des manières de faire qui ne sont pas nécessaires, mais ne s'en retrouvent pas moins dans toutes les cultures, ou des manières de faire non universelles, mais aisées à acquérir, c'est-à-dire des manières de faire rudimentaires. Cet ancrage définit un cadre contraignant, mais non déterminant à l'intérieur duquel les réalisateurs vont développer leurs techniques à des fins culturelles et esthétiques : la technique du champ/contrechamp s'appuierait ainsi sur ces universels contingents que doivent être selon Bordwell les conversations face à face, l'expressivité oculaire ou encore le tour de parole<sup>7</sup>. Cependant, la contrainte exercée est celle d'un cadre, d'un pouvoir et non d'une loi mécanique, ce dont la flexibilité de la technique témoignerait : les réalisateurs se sont emparés du champ/contrechamp et l'ont modifié en faisant intervenir plus de deux personnages, en ne représentant que des parties du corps des personnages, en l'employant à des fins expressives en jouant sur l'angle, la distance ou la composition graphique, en le combinant avec le montage alterné pour ajouter à l'idée de communication celle d'une simultanéité à distance, comme dans *Nosferatu* (1922) de

---

<sup>1</sup> On considère en effet généralement que l'article de Bordwell « A Case for Cognitivism » est fondateur : Bordwell, « A Case for Cognitivism », *Iris*, n° 9, printemps 1989, p. 11-40, [en ligne] [URL : [http://www.davidbordwell.net/articles/Bordwell\\_Iris\\_no9\\_spring1989\\_11.pdf](http://www.davidbordwell.net/articles/Bordwell_Iris_no9_spring1989_11.pdf)], consulté le 26 décembre 2013.

<sup>2</sup> Dans le cas de Carroll, cette distance vis-à-vis d'un cognitivisme dur se repère notamment à son scepticisme, qu'il semble hériter non seulement de son professeur, G. Dickie, mais aussi de lectures wittgensteiniennes.

<sup>3</sup> Bordwell, « Convention, Construction, and Cinematic Vision », in Bordwell, *Poetics of Cinema*, *op. cit.*, p. 57-82.

<sup>4</sup> V. I. Poudovkine, *Film Technique and Film Acting*, New York, Gross Press, 1970 (1958), p. 70 ; cité par Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 58.

<sup>5</sup> Comme on sait, l'expression n'est pas de Bordwell, mais de Mauss. Voir Marcel Mauss, « Les techniques du corps » (1936), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1999, p. 365-386.

<sup>6</sup> Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 61-62.

<sup>7</sup> Voir Bordwell, *ibid.*, p. 68-69.

Murnau lorsque le vampire se détourne de sa victime en réaction, semble-t-il, au cri poussé à des milliers de kilomètres par la femme du pauvre homme, etc<sup>1</sup>.

La position exprimée ici par Bordwell correspond donc aux conclusions tirées dans cette première partie :

« il semble que les explications des conventions en art les plus compréhensives et les plus puissantes soient celles qui montrent qu'elles sont des transformations fonctionnelles d'autres représentations ou pratiques, dont certaines peuvent être des déclencheurs sensoriels ou des universels contingents<sup>2</sup>. »

Autrement dit, il en va des conventions artistiques ici comme des actions naturelles<sup>3</sup> : si certaines actions sont directement compréhensibles, d'autres doivent faire l'objet d'hypothèses sur le modèle d'actions mieux connues, de même que si certaines conventions artistiques sont directement compréhensibles parce qu'elles relèvent de capacités naturelles ou universelles, d'autres doivent être conçues comme des modifications de représentations mieux connues.

Mais quant à la source de ces universels,

« nous pouvons être agnostiques ; ce n'est pas aux chercheurs en cinéma de faire le travail des anthropologues, des généticiens de la population, etc. Tout ce que nous avons besoin de remarquer est que certains traits des films que nous étudions, quelle qu'en soit la raison, se manifestent à travers les cultures et peuvent ainsi créer des effets convergents<sup>4</sup>. »

Cependant, dans l'ajout de 2008, Bordwell semble infléchir sa position dans la direction du « naturalisme ». Il prend en effet la défense des partisans de la psychologie écologique selon qui « la représentation cinématographique repose sur un très grand nombre de capacités et de processus non conventionnels, par rapport auxquels les conventions sont relativement peu nombreuses et faciles à apprendre – dans la mesure où elles s'appuient justement sur ces processus écologiquement contraints<sup>5</sup>. »

De même, son article de 2009 sur les théories cognitives se finit sur une présentation non critique de tentatives récentes visant à montrer que l'émotion au cinéma se réduit au cérébral et même au neuronal<sup>6</sup> !

La position contemporaine de Bordwell demanderait donc à être clarifiée. Il est possible que son intention soit seulement d'encourager ainsi une perspective jusqu'à récemment minoritaire dans les études filmiques, contre le retour de la théorie contemporaine conventionnaliste qu'il a maintes fois dénoncée.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 69-72.

<sup>2</sup> Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 74.

<sup>3</sup> Voir Wittgenstein, « Cause et effet : saisie intuitive » (1937-1938), *Philosophica IV*, trad. J.-P. Cometti et E. Rigal, Mauvezin, TER, 2005, p. 90-91 et Michon, « La vertu dormitive de l'opium », in Gnassounou, B. et Kistler, M., *Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie*, *op. cit.*, p. 41-70.

<sup>4</sup> Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 74.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>6</sup> Bordwell, « Cognitive Theory », in *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, *op. cit.*, p. 365 : « Le passage aux questions d'émotion avait conduit Smith et Grodal à essayer de spécifier les processus cérébraux sous-jacents à l'expérience cinématographique. Le mental était devenu explicitement neuronal. »

Cependant, l'un des essais originaux parus dans le recueil qui présente un aperçu de la *Poétique du cinéma* de Bordwell<sup>1</sup> est marqué par une tension plus forte encore entre l'approche holiste, anthropologique et l'approche « naturaliste », cognitive. En effet, il semble que Bordwell reprenne le partage classique entre création artistique et expérience esthétique et distribue de chaque côté les approches appropriées, respectivement l'approche holiste pour ce qui est de la création cinématographique et l'approche naturaliste pour l'expérience du spectateur.

Ainsi, quel que soit son intérêt pour les théories cognitivistes, Bordwell a en fait une approche holiste<sup>2</sup> des films que l'on peut décomposer en trois ou quatre règles : analyser les structures institutionnelles dans leurs dimensions économique comme esthétique, c'est-à-dire, pour ce dernier domaine, en étudiant les problèmes qui se posent notamment au niveau de l'histoire, du récit, du temps, de l'espace et du style<sup>3</sup> ; déterminer les instruments conceptuels, pratiques et technologiques disponibles dans ces institutions à l'époque et les fonctions alors assignées à ces instruments ; préciser les pratiques des acteurs individuels à l'intérieur de cet ensemble en expliquant l'originalité en termes de choix alternatifs entre des instruments et des fonctions disponibles dans le système, des emplois mêlés innovants, etc. Parmi les instruments pratiques et technologiques disponibles pour remplir les fonctions nécessaires à la poursuite des buts esthétiques des acteurs, on trouvera enfin des tendances naturelles ou des « universels contingents » qu'il est donc également utile d'isoler conceptuellement. On voit qu'ici l'explication par les pouvoirs naturels requise est bien une explication fonctionnelle, téléologique et n'a de sens qu'en tant qu'elle est subordonnée à l'explication par les intentions institutionnellement situées des acteurs individuels. Il ne s'agit donc pas d'une « naturalisation » de la création artistique à l'aide d'explications purement nomologiques. Chaque problème posé par la création filmique est abordé pour lui-même selon une méthode « partielle » (*piecemeal*), à l'aide de concepts d'un « niveau moyen » (*middle-level*), qui ne préjuge pas du caractère conceptuel ou empirique de la difficulté, bref sans Grande Théorie.

Mais quand Bordwell en arrive à la question de la réception filmique, l'approche partielle et de niveau moyen ne semble plus recommandée. Elle demanderait au contraire à être remplacée par l'« approche cognitive » (*cognitive approach*) qui serait « le meilleur cadre mentaliste et naturaliste disponible [...] [pour étudier] la vie mentale<sup>4</sup> ». Plutôt que de considérer la question de l'expérience filmique comme un problème conceptuel difficile qui relèverait de la philosophie de l'esprit et demanderait une approche aussi « partielle » et « locale » que les problèmes de la création cinématographique, Bordwell parle d'un processus de « traitement » (*processing*) du film par des spectateurs comme on parle du traitement de données par une machine. Cette expression semble indiquer une

<sup>1</sup> Voir Bordwell, « Poetics of Cinema », in *Poetics of Cinema*, *op. cit.*, p. 11-55.

<sup>2</sup> Voir ce qu'écrit Bordwell : « J'ai suggéré que tous les facteurs de construction (*constructional factors*) sont liés, que l'enquête sur les détails (*particulars*) et les structures (*patterns*) peut nous conduire à des normes (*principles*), des buts (*purposes*) et des pratiques (*practices*). » Bordwell fait référence au cadre d'enquête qu'il propose dans sa *Poetics of Cinema*, *op. cit.*, p. 24-29 ; nous ajoutons l'italique.

<sup>3</sup> Voir Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, *op. cit.*

<sup>4</sup> Bordwell, *Poetics of Cinema*, *op. cit.*, p. 44.

conception purement mécanique de l'expérience du spectateur où la seule explication est l'explication causale conçue comme mention du film, ou de certains de ses composants, comme cause (efficiente) de certains « effets » sur celui qui regarde : « les cinéastes emploient le médium filmique pour obtenir des effets sur les spectateurs<sup>1</sup> ». Si, pour reprendre le titre d'un des livres cités par Bordwell et qui s'inspire de lui, le film est « une machine à émotions<sup>2</sup> », et si la science consiste à rechercher des lois de la nature conçues comme ces régularités présentes à l'intérieur de notre « meilleur système » disponible<sup>3</sup>, alors l'étude de l'expérience du spectateur semble en effet devoir consister ultimement en un relevé des corrélations constantes entre éléments filmiques et états mentaux, conçus plus ou moins comme des états cérébraux.

Cependant, nous avons des raisons de douter de la valeur de la philosophie positiviste, ou postpositiviste, des sciences ici présupposée comme de la philosophie de l'expérience esthétique et plus généralement de la philosophie de l'esprit qui s'y expriment. En effet, sans même poser la question de savoir comment on peut ainsi passer outre les remarques de Wittgenstein concernant la philosophie de la psychologie, il peut sembler étrange que l'un des philosophes qui ait pu écrire qu'en un sens « la notion d'esthétique est mythique<sup>4</sup> » soit un ami de longue date de Bordwell : Noël Carroll ! Pire, le lecteur converti à l'approche « partielle » et de « niveau moyen » ne peut pas ne pas s'étonner plus encore de voir apparaître de nouveau<sup>5</sup> sous la plume de Bordwell ce qui semble avoir tous les traits d'une « Grande Théorie », à savoir l'une de ces théories « qui cherchent à décrire ou à expliquer des caractéristiques très générales de la société, de l'histoire, du langage et la psyché<sup>6</sup>. » Qu'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas de contester l'intérêt des études empiriques pour décrire les mécanismes qui rendent possible les expériences du spectateur. Il s'agit d'identifier une prise de position philosophique pour ce qu'elle est, à savoir un engagement positiviste et « naturaliste » au sens de Mill-Ramsey-Lewis<sup>7</sup>, et de remarquer que cette prise de position ne suffit pas à

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Ed Tan, *Emotion and the Structure of Narrative Film: Film as an Emotion Machine*, Teaneck, N. J., Erlbaum, 1996 ; cité par Bordwell, *Poetics of Cinema*, *op. cit.*, note 92, p. 439 et commenté dans Bordwell, « Cognitive Theory », *op. cit.*, p. 364.

<sup>3</sup> Voir C. Michon, « La vertu dormitive de l'opium », *op. cit.*

<sup>4</sup> Carroll, « Art and Interaction », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XLV, n° 1, automne 1986 ; repr. in *Beyond aesthetics: Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, note 1, p. 68. L'idée avait été formulée auparavant par Georges Dickie, le professeur de Noël Carroll, dans l'article classique « The Myth of the Aesthetic Experience », *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, n° 1, janvier 1964, p. 56-65 ; trad. fr. Danielle Lories, « Le mythe de l'attitude esthétique », in *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksieck, 2004, p. 115-134. Sur cette question, voir aussi les autres articles traduits, p. 101-179.

<sup>5</sup> Bordwell a en effet développé dès *Narration in the Fiction Film* une approche « cognitive » de l'expérience du spectateur. Voir Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, *op. cit.*, p. 29-47 ; voir également la façon dont Bordwell énonce la situation de cette première théorie dans l'histoire de la « théorie cognitive », Voir Bordwell, « Cognitive Theory », *op. cit.*, p. 360-361 ; pour une critique wittgensteinienne de cette approche, Voir R. Allen, « Cognitive Film Theory », dans *Wittgenstein, Arts and Theory*, *op. cit.*, p. 175-209.

<sup>6</sup> Voir Bordwell, « Cognitive Theory », *art. cit.*, p. 3.

<sup>7</sup> Voir C. Michon qui propose de distinguer « en gros la conception humienne éventuellement revue selon le modèle dit « déductif-nomologique » de C. G. Hempel, ou selon celui des contrefactuels de D. Lewis, conception souvent dite « régulariste » ou Mill-Ramsey-Lewis, d'après J. Earman, « In Defense of Laws », et qui s'oppose à la conception *réaliste* des lois de la nature... ». Voir C. Michon, « La vertu dormitive de

régler les problèmes conceptuels que posent les notions d'expérience filmique, d'émotion ou d'esprit.

Ainsi, introduire quelques éléments de *feedback* et l'idée d'une causalité réciproque ne suffit pas à faire du modèle schématique des activités du spectateur, divisées en perception, compréhension et appropriation, proposé (Figure 1)<sup>1</sup> une théorie moins vide que les autres dans la mesure où elle semble pouvoir expliquer toutes les expériences des spectateurs par le même mécanisme, à savoir le traitement des données filmiques par des processus mentaux plus ou moins dirigés par des concepts (*top-down processing*) ou par les données elles-mêmes (*bottom-up processing*).

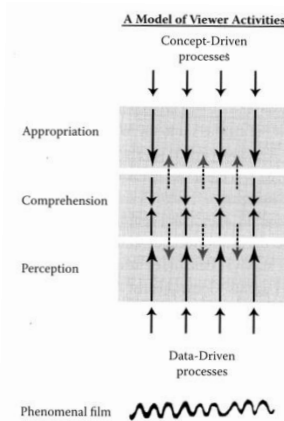


Figure 1 « Un modèle schématique des activités du spectateur. Les flèches continues indiquent la direction primaire du traitement, les flèches en pointillés l'existence de phénomènes de feedback. » (Bordwell)<sup>2</sup>

De même, l'usage qui est fait de la théorie de l'évolution pour étudier les émotions semble lui aussi relever d'une Grande Théorie tant on pourrait expliquer chaque émotion selon le raisonnement suivant : « cette émotion (la peur ou l'amour, par exemple) existe. Elle a donc été sélectionnée naturellement en permettant à l'homme de s'adapter à certaines situations. Par exemple, la peur pousse à fuir le danger et donc à réagir plus rapidement que par le raisonnement, tandis que l'amour permet au mâle de

l'opium », *op. cit.*, note 2, p. 43. C. Michon renvoie à l'introduction du volume ainsi qu'aux références suivantes pour un panorama plus détaillé : M. Kistler, « La causalité dans la philosophie contemporaine. » (2004), *Revue scientifique. Intellectica* 38(1), p. 139-185, [en ligne] [URL : <[http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/36/01/PDF/ijn\\_00000549\\_00.pdf](http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/36/01/PDF/ijn_00000549_00.pdf)>], consulté le 26 décembre 2013 ; J. Schaffer, « The Metaphysics of Causation », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003, [en ligne] [URL : <<http://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics/>>], consulté le 26 décembre 2013.

E. Sosa et M. Tooley (éd.), *Causation*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

<sup>1</sup> Pour le schéma, voir Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 46 ; pour le principe de la critique des Grandes Théories, voir ce que Bordwell en dit lui-même plus haut dans l'article : « La théorie devient vide, parce que toute théorie qui explique tous les phénomènes par le même mécanisme n'explique rien. » *Ibid.*, p. 20.

<sup>2</sup> Nous traduisons la légende de Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 46.



rester attaché à la mère de ses enfants ce qui permet d'avoir plus d'enfants. Cette émotion se définit donc par telle fonction adaptative qu'elle remplit. »

Il est évident qu'il ne s'agit pas d'une explication scientifique, mais qu'on prend les choses à l'envers. Plutôt que de chercher à identifier les phénomènes que l'on appelle des « émotions » et plus particulièrement les émotions au cinéma en décrivant leurs rôles dans nos vies ou dans nos expériences de spectateurs, avant de demander aux scientifiques quels mécanismes permettent que de tels rôles soient joués, Bordwell énonce un mécanisme, celui de la sélection naturelle, et en déduit la fonction que nos émotions doivent nécessairement et naturellement remplir. L'explication fonctionnelle, par le rôle, devrait pourtant précéder l'explication mécanique dans l'ordre de la recherche, sauf à courir le risque de tirer des conclusions en contradiction directe avec les faits anthropologiques les mieux avérés. Par exemple, Bordwell écrit que :

« ... les émotions sociales (*commitment emotions*) peuvent avoir évolué pour renforcer les liens du groupe, même si elles vont à l'encontre de la rationalité égoïste (*self-centered rationality*). Les pères n'ont aucune raison rationnelle (*sic*) de traîner après qu'une femme a été fécondée, mais il semble vraisemblable que les hommes qui eurent des attachements romantiques pour la mère eurent plus d'enfants qui survécurent, et donc que l'amour aide à unir le père et la mère au cours d'une longue période durant laquelle les enfants grandissent jusqu'à ce qu'ils se suffisent à eux-mêmes<sup>1</sup>. »

On pourrait, par le même raisonnement, essayer de prouver le caractère naturel du modèle occidental de parenté, conçu autour du père et de la mère biologique et de leurs enfants, à la façon dont le fondateur de la sociobiologie, Edward Wilson, a tenté naguère de le faire<sup>2</sup>. On connaît les critiques dévastatrices qu'il eut à subir de la part des anthropologues, qui n'étaient pas tous pour autant rétifs au projet d'un rapprochement entre sciences de la nature et sciences de la culture<sup>3</sup>. Avancer un tel raisonnement, c'est manquer tout simplement de rigueur scientifique dans la mesure où c'est mépriser des faits pourtant avérés quant à la relativité et à la diversité des structures de parenté. Procéder ainsi, c'est donc procéder de façon *top-down*, c'est plaquer une théorie sur les faits et donc procéder de façon contraire à ce que Bordwell recommande et fait lui-même par ailleurs.

En effet, la pratique de Bordwell, quand elle part d'exemples concrets d'expériences de spectateurs, retrouve sa démarche holiste habituelle à propos de la création filmique : l'étude du suivi des récits filmiques met ainsi en évidence le rôle des émotions pour nous captiver et orienter notre attention, une explication fonctionnelle parfaitement légitime et utile qui prépare le travail d'explication mécanique fournie par les sciences de la nature. D'ailleurs, dans son article de 2009 comme dans celui de 2008, Bordwell semble finalement avoir un usage instrumental plutôt que partisan du cognitivisme : il s'agirait

<sup>1</sup> Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 51 ; Bordwell donne en note (95, p. 439) la référence suivante : Paul E. Griffiths, *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 122-125.

<sup>2</sup> Voir Edward O. Wilson, *Sociobiology. The new synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

<sup>3</sup> Parmi ces anthropologues, on compte en effet Lévi-Strauss lui-même ; voir Lévi-Strauss, « L'ethnologue devant la condition humaine », *Le Regard éloigné*, chap. II, Paris, Plon, 1983, p. 49-62 ; voir aussi Marshall Sahlins, *Critique de la Sociobiologie. Aspects anthropologiques*, trad. J.-F. Roberts, Paris, Gallimard, 1980 (1976).

simplement « d'adopter quelques principes cognitifs pour dresser la carte des effets multiples d'un film<sup>1</sup>. »

Mais s'il s'agit de dresser la carte des effets d'un film en tenant compte de leur diversité, alors il semble préférable de ne pas s'en tenir seulement aux théories cognitivistes, trop souvent réductrices<sup>2</sup>, mais de développer une « philosophie de la psychologie » à la manière de Wittgenstein, c'est-à-dire une philosophie qui soit attentive à la diversité ainsi qu'à la complexité de la « grammaire » de nos verbes psychologiques et donc des phénomènes de l'esprit : pour penser la question des expériences du spectateur on opposera donc au modèle simplificateur proposé par Bordwell l'image de la ville ancienne, du « labyrinthe fait de ruelles et de petites places, de maisons anciennes et de maisons neuves, et d'autres que l'on a agrandies à différentes époques, le tout environné d'une multitude de nouveaux faubourgs<sup>3</sup> » dont le philosophe doit nous offrir une vue synoptique, sans cependant pouvoir apprendre et nous apprendre à l'obtenir à moins de parcourir un à un, encore et encore, chacun de ses quartiers<sup>4</sup>.

### 3. Recommencer la philosophie du cinéma à l'aide de Wittgenstein et de Stanley Cavell

S'élever ainsi contre la « naturalisation » de la philosophie du cinéma, ce n'est cependant pas dire que la solution de la difficulté viendra des sciences de l'homme, dans la mesure où, par exemple, ni l'anthropologie, ni l'histoire du cinéma n'échappent au cercle de la preuve et de la théorie dont on peut soutenir qu'il grève aussi la démarche des philosophes analytiques du cinéma en ontologie. On ne peut pas en effet définir le cinéma à partir d'un corpus restreint, car ce serait, semble-t-il, trop subjectif, mais on ne peut pas non plus procéder à la façon d'un Noël Carroll, c'est-à-dire critiquer toute tentative de définition en mobilisant des œuvres comme contre-exemple, sans qu'on sache ce qui fait que ces œuvres peuvent valoir comme contre-exemple.

Pour décider de la valeur de ces œuvres et de ce qui doit compter pour du cinéma, nous ne pouvons éviter de faire appel à notre propre expérience, c'est-à-dire à ce que nous disons quand nous regardons des films et quand nous en parlons, c'est-à-dire à développer les raisons qui nous poussent à trouver du plaisir dans ces œuvres et au cinéma. Or, s'il faut saluer l'effort de la philosophie analytique du cinéma pour nous empêcher d'en dire plus que nous n'en savons, il faut cependant remarquer qu'elle nous

<sup>1</sup> Bordwell, « Convention... », *op. cit.*, p. 53.

<sup>2</sup> Voir sur ce point Carl Plantinga, dans « Cognitive Theory in Film Studies: Three Recent Books », qui fait remarquer que le rejet par Greg M. Smith, dans *Film Structure and the Emotion System*, de l'approche philosophique des émotions au cinéma au profit de la psychologie expérimentale serait plus convaincant s'il mentionnait les approches philosophiques qui considèrent qu'on ne peut pas définir une émotion en termes de conditions nécessaires et suffisantes. Voir Carl Plantinga, « Cognitive Theory in Film Studies: Three Recent Books », *College Literature*, vol. 33, n° 1, hiver 2006, p. 220.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (éd.), Oxford, Blackwell, 1953 ; trad. fr. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 18, p. 34-35.

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Cours sur les fondements des mathématiques (1939)*, *op. cit.*, p. 35. Voir aussi la comparaison entre l'activité philosophique et l'activité géographique présente dès le *Cahier bleu*, *op. cit.*, p. 111.

rend méfiants vis-à-vis de notre expérience des films. Pourtant ce qui devrait nous préoccuper comme cela préoccupe Stanley Cavell, c'est « de formuler les impressions que font sur moi les choses, les personnes et les événements du monde, les diverses manières dont ils m'importent, dont ils comptent pour moi, tout ce que contient le mot « impression » et qui est élagué dans les « impressions » des empiristes<sup>1</sup>. »

En outre, se contenter de la complémentarité entre sciences de l'homme et sciences de la nature, histoire du cinéma et cognitivisme, c'est-à-dire en gros de travailler sur le contexte, les genres, les normes, codes et conventions et leurs relations aux mécanismes naturels qui les rendent possibles, c'est encore risquer de ne pas engager une lecture directe du film et une analyse de l'expérience que nous en faisons. Ce problème est décisif pour au moins deux raisons.

La première de ces raisons a à voir avec l'un des reproches adressés par les philosophes analytiques à la « Grande Théorie », à savoir de mélanger la « théorie cinématographique » et la « critique cinématographique » en prenant ainsi des interprétations de films ou de genres particuliers pour des thèses théoriques relatives au cinéma. Pour éviter ce genre de confusions, il serait nécessaire de distinguer fermement entre les deux activités, ce qui a pour résultat majeur le constat paradoxal qui veut que le philosophe analytique du cinéma soit un philosophe qui n'analyse presque jamais des films particuliers et n'en mentionne que pour en faire un usage purement instrumental, c'est-à-dire pour servir d'exemples ou de contre-exemples par rapport au problème examiné<sup>2</sup>. Mais, comme le remarque de façon pertinente Robert Sinnerbrink, « la rigueur et le caractère plausible des théories esthétiques, y compris des philosophies du cinéma, se mesurent à la façon dont elles parviennent à illuminer notre expérience et notre compréhension d'œuvres d'art singulières<sup>3</sup>. »

La seconde raison pour laquelle le problème de l'expérience personnelle de films particuliers est décisif tient à la conception que les philosophes analytiques se font de la rationalité adaptée à l'étude de l'art et du cinéma. Quand ils cherchent une définition qui ne traduise pas de préférence subjective, ils prennent pour modèle la rationalité

<sup>1</sup> Voir Cavell, *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005 ; trad. fr. N. Ferron, *Philosophie le jour d'après demain*, Paris, Fayard, 2011, p. 8.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, l'usage des films dans Currie, *Image and Mind: Film, Philosophy, and Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Carroll, *The Philosophy of Motion Pictures*, Oxford, Blackwell, 2008 ; ou dans Gaut, *A Philosophy of A Cinematic Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Le cas de Noël Carroll est en fait plus compliqué dans la mesure où il est l'auteur d'un grand nombre de critiques de films, dont quelques-unes sont regroupées dans un volume, *Interpreting the Moving Image*, où l'on retrouve son exigence de clarté, de rigueur, son érudition et son enthousiasme communicatif pour le cinéma. Cependant, à suivre Tom Gunning dans l'avant-propos, son approche critique se caractériserait essentiellement par l'étude des processus de « dramatisation » ou de « littéralisation » à l'œuvre dans les films, c'est-à-dire de la façon dont « les contenus qui sont d'ordinaire exprimés par des moyens verbaux » le sont au cinéma par des moyens visuels. Or, si Gunning a raison de soutenir qu'« on pourrait penser que pour Carroll ces « traductions » filmiques commencent avec des significations plutôt qu'elles ne finissent avec elles », alors il semble bien que la philosophie du cinéma n'ait pas beaucoup de contenus à trouver dans les films qu'elle ne connaisse déjà. Carroll a en outre fait paraître récemment un ouvrage consacré à la philosophie de la critique d'art. Voir Tom Gunning, « Foreword. Through Carroll's Looking Glass of Criticism », in Carroll, *Interpreting the Moving Image*, New York, Cambridge University Press, 1998, p. xvi et Noël Carroll, *On Criticism*, New York et Londres, Routledge, 2009.

<sup>3</sup> Sinnerbrink, *New Philosophies*, op. cit., p. 18.

scientifique qui permet de mettre un terme aux débats en s'appuyant sur des preuves et des démonstrations partageables qui conduisent à des résultats objectivement mesurables. Mais il se pourrait que la rationalité du jugement esthétique soit irréductible à celle du jugement scientifique en tant qu'elle tiendrait davantage à un ensemble de démarches, de raisons plutôt qu'à un accord unanime sur les résultats et se fonderait en dernier ressort sur la prétention intersubjective du jugement esthétique individuel<sup>1</sup>. La situation en esthétique n'est peut-être pas très éloignée de celle du philosophe du langage ordinaire lorsqu'il essaye de déterminer l'usage et donc le sens d'une expression. Lorsqu'il affirme « si je demande à quelqu'un s'il s'est habillé ainsi volontairement, je sous-entends qu'il s'est habillé d'une étrange façon<sup>2</sup> », par exemple, il prétend lui aussi que ce qu'il juge devoir dire individuellement est ce que les autres locuteurs dont c'est la langue maternelle diraient également. Peut-être faut-il reconnaître la nécessité d'un moment d'engagement subjectif pour certains films, mais d'un engagement qui n'est pas nécessairement arbitraire, à condition d'être sincère, dans la mesure où il prétend valoir de façon intersubjective et doit chercher à développer ses raisons de s'engager, ou de refuser de s'engager, pour des films ou des genres particuliers<sup>3</sup>. Reconnaître la nécessité de cet engagement pour certains films permettrait en effet d'affronter le danger du cercle de la preuve et de la théorie en y entrant résolument afin de spécifier en retour les propriétés du médium. Plutôt que de déterminer *a priori* les pouvoirs du cinéma conçu comme objet d'une science naturelle dont la philosophie ne constituerait qu'un chapitre, peut-être faut-il partir des films particuliers et des expériences que nous en faisons en nous réservant ainsi la possibilité d'être surpris par ce que nous tendons à ne pas y reconnaître, à savoir qu'une séquence aussi banale qu'un numéro de Fred Astair peut constituer un moment du processus philosophique et le cinéma un chapitre du progrès de la philosophie<sup>4</sup>.

Mais n'a-t-on pas des raisons d'être sceptique quant à cette nouvelle orientation de la philosophie du cinéma ? Peut-on réellement tirer des enseignements ontologiques de l'attention à ce que nous disons quand nous allons voir des films, quand nous en parlons ou nous en souvenons ? Est-il possible de recommencer de façon aussi radicale la philosophie du cinéma ? Le livre qui répond à ces questions est peut-être déjà écrit : il s'agirait de *La projection du monde*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Mulhall, *Stanley Cavell. Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 25-28.

<sup>2</sup> Je paraphrase Cavell dans « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons ? », *Dire et Vouloir Dire*, Paris, Cerf, 2009, p. 83

<sup>3</sup> Cavell, « Fred Astair fait valoir le droit à l'éloge », *Philosophie, le jour d'après demain*, op. cit. p. 77.

<sup>4</sup> C'est la thèse de Cavell dans le premier chapitre de *Philosophie, le jour d'après demain*. Voir Cavell, *ibid.*, chap. 1, p. 13-34.

<sup>5</sup> Cavell, *The World Viewed, Reflections on the Ontology of Film*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979 (1971) ; trad. fr. C. Fournier, *La projection du monde. Réflexions sur l'ontologie du cinéma*, Paris, Belin, 1999. Voir H. Clémot, *La philosophie d'après le cinéma. Une lecture de La projection du monde de Stanley Cavell*, Rennes, PUR, à paraître en 2014.

# What's The Use? Price & Wittgenstein on Naturalistic Explanations of Language <sup>1</sup>

David Macarthur  
(University of Sydney)

## Résumé :

Peut-on expliquer l'utilisation du langage quotidien dans les termes généraux d'un point de vue scientifique indépendant, c'est-à-dire qui ne présuppose pas la maîtrise du langage étudié? Huw Price argue que nous pouvons ; Wittgenstein que nous ne pouvons pas. Dans ce papier, j'explore les similarités et les différences entre l'approche fonctionnaliste scientifique de l'utilisation du langage de l'extérieur chez Price, et les investigations grammaticales de l'utilisation du langage de l'intérieur chez Wittgenstein, en notant que les deux peuvent revendiquer le caractère d'être des études naturalistes du langage, dans des sens différents du terme de 'naturaliste' bien sûr. La question qui est d'une importance particulière de la viabilité de ce que Price appelle une théorie immodeste du langage où on ne présuppose pas que le théoricien puisse utiliser le langage étudié et expliqué dans la mesure où cela implique une compréhension correcte et une utilisation de ce langage dans le dialogue. Deux traits distinctifs propres à l'approche scientifique immodeste de l'usage du langage de Price sont identifiés : (1) en tant que forme empirique de l'enquête, elle ne peut pas établir a priori qu'il y aura un modèle général de l'usage objectif i.e une notion d'usage perceptible comme objet d'enquête naturaliste; et (2) comment peut-on, de la perspective scientifique indépendante de l'extérieur du langage, rendre compte de l'assertion ou du concept de croyance - deux cibles primaires de Price- dès l'instant où les deux, l'assertion et la croyance, sont essentiellement des notions normatives qui ne font pas parties des données observationnelles étudiées par la science ? Je soutiens qu'un savant du langage sérieux qui assume une théorie non modeste passe inévitablement à côté de l'usage essentiellement normatif et inter-subjectif qui caractérise nos pratiques linguistiques de tous les jours.

## ملخص

هل بوسعنا تفسير استعمال اللغة العادية في حدود زاوية نظر علمية عامة و مستقلة لا تفترض التضلع في اللغة المدروسة ؟ في الوقت الذي يجيب فيه فيتجنشتاين سلبيًا، يزعم هـ. برايس بأننا نستطيع فعل ذلك. في هذه الدراسة سحاول التحري في مختلف نقاط التشابه والتباين بين المقاربة الوظيفية العلمية لاستعمال اللغة من الخارج لدى برايس، و التحقيقات النحوية لاستعمال اللغة من الداخل لدى فيتجنشتاين، باعتبار أن كل واحدة منهما يمكن أن تدعي بأنها ذات نزعة 'طبيعية' حسب المعاني المختلفة لهذه الكلمة. إن مسألة جدوى ما يسميه برايس بالنظرية غير المحتشمة للغة و هي مسألة تكنسي أهمية خاصة حيث لا يتم افتراض أن صاحب النظرية يمكن له أن يستعمل اللغة المدروسة و المفسرة بقدر ما أن ذلك يستلزم عنه فهم سليم لتلك اللغة و استعمال لها في الحوار. سنقوم بتعيين سمتين أساسيتين في المقاربة العلمية غير المحتشمة لاستعمال اللغة لدي برايس : (1) لا يمكن لها من حيث هي شكل امبريكي للبحث ان تقر بصورة ماقبلية بوجود نموذج عام للاستعمال الموضوعي، اي مفهوم للاستعمال يدرك كموضوع للبحث الطبيعي. (2) و كيف يمكن لنا انطلاقا من منظور علمي مستقل أن نحيط علما بالتوكيد و بمفهوم الاعتقاد - وهي أهداف أولية لدى برايس- في الوقت الذي تكون فيه هذه المفاهيم معيارية بصورة اساسية و ليست جزءا من معطيات الملاحظة التي يدرسها العلم ؟ سادافع عن الفكرة التي مفادها ان عالم اللغة الجاد الذي يلتزم بنظرية غير محتشمة في اللغة يفقد حتما الى مفهوم الاستعمال الذي يطبع ممارساتنا اللغوية اليومية من حيث هومفهوم معياري و بينذاتي بالأساس.

## Abstract :

Can we explain everyday language use in general terms from a detached scientific perspective, that is, one that does not presuppose mastery of the language being studied? Huw Price argues that we can; Wittgenstein that we cannot. In this paper I explore the similarities and differences between Price's scientific functionalist approach to language use from 'outside' language and Wittgenstein's grammatical investigations of language use from 'inside' - both of which can claim to be naturalistic studies of language, in different senses of the term "naturalistic". Of particular importance is the question of the viability of what Price calls an *immodest theory* of language, one that does not presuppose that the theorist can use the language being studied and explained in so far as this implies correctly understanding and employing this language in dialogue. Two main problems for Price's immodest scientific approach to language use are identified: 1) as an empirical form of inquiry, it cannot claim a priori that there will be any general pattern of 'objective usage' i.e. a notion of use discernible as an object of naturalistic inquiry; and 2) from the detached 'outside' scientific perspective how can one give an account of, say, assertion or the concept of belief - two of Price's primary targets - since both assertion and belief are essentially *normative* notions that are not part of the observational data studied by science? I argue that a serious scientist of language who engages in immodest theorizing inevitably misses the essentially normative (inter-)subjective use that characterize our everyday linguistic practices.

<sup>1</sup> I'd like to thank Robert Dunn for comments on an earlier draft of this paper.

“How do I manage always to use a word correctly—i.e. significantly; do I keep on consulting a grammar? No; the fact that I mean something—the thing I mean, prevents me from talking nonsense.”—“I mean something by the words” here means: I know that I can apply them. I may however believe I can apply them, when it turns out that I was wrong.

- Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

Can we explain language use in general terms from a detached scientific perspective, that is, one that does not presuppose mastery of the language being studied? If by “language” we mean the ordinary or folk notion of public language where issues of meaning and understanding arise then a central theme of Wittgenstein’s work is that we cannot. No doubt we can empirically study the intentional and normative phenomena of language use *in some sense* but the question is whether it is a fitting object of naturalistic (=serious scientific) inquiry.<sup>2</sup> Wittgenstein speaks of there being “a limit of language”<sup>3</sup> by which he means that there is no such thing as an explanation of meaningful language from ‘outside’ language: “Any kind of explanation of language presupposes a language”.<sup>4</sup> Either one presupposes an understanding of the language being explained and uses that in one’s explanation of meaning or one presupposes an understanding of another language into which it is correctly translated. To be outside language is to adopt a perspective from which one attempts to describe and explain language in non-intentional, non-semantic and non-normative terms. It is to investigate language as patterns of marks and noises characterized in appropriately naturalistic terms – which Wittgenstein refers to as a study of a ‘dead’ phenomena. This is to be distinguished from investigating the ‘living’ *use* which is available to a master of the language considered from the ‘inside’.

An important challenge to this Wittgensteinian theme is the position Huw Price calls *subject naturalism*, a central tenet of which is that a scientific investigator can explain the functions of concepts or speech act types (notably, assertion) from a perspective outside the practice of using the language being studied. Price calls such an explanation of language *immodest*. It aims to offer naturalistic explanations of the linguistic practices of subjects without presupposing theoretically substantial representationalist notions such as truth-conditions, reference, representational content and so on. This program contrasts with orthodox *object naturalism* (usually called scientific naturalism) which presupposes the representational function of key discourses (e.g., the natural sciences) *prior* to the naturalistic study of language.<sup>5</sup> Compared to this apriorist dimension of object naturalism, the naturalist credentials of subject naturalism are impeccable. Price sums up the advantages of his alternative view as follows:

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Blackwell, 1967) §297.

<sup>2</sup> Here it is worth noting Chomsky’s remark, “Apart from improbable accident, such concepts [as language speaking] will not fall within explanatory theories of the naturalistic variety; not just now, but ever... The concepts of natural language, and common sense generally, are not even candidates for naturalistic theories.” *New Horizons in the Study of Language and the Mind* (Cambridge, Mass: MIT, 2000) pp. 20-2. It is now commonplace in the science of linguistics that what it studies is not language or language use in anything like their everyday senses.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. Peter Winch (Oxford: Blackwell, 1980) p. 10.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, trans. Anthony Kenny (Oxford: Blackwell, 1974) p. 54.

<sup>5</sup> Price explains the generic term “naturalism” as the view “that philosophy properly defers to science, where the concerns of the two disciplines coincide.” Huw Price, *Naturalism Without Mirrors* (Oxford: Oxford University Press, 2011) p. 184

If [the subject naturalist] can explain why natural creatures in a natural environment come to *talk* in these plural ways--of “truth”, “value”, “meaning”, “causation”, and all the rest--what puzzle remains? What debt does philosophy now owe to science?<sup>1</sup>

If subject naturalism is a viable research program the exciting news is that these so-called *placement problems* can be side-stepped or overcome without any concession to either naturalist reductionism or anti-naturalism. The metaphysical problematic of relating the rich manifest image of the world to the sparse scientific image is dissolved by way of a naturalistic study of the functions or uses of our linguistic terms: that is, our thought and talk involving “truth”, “value”, “meaning” and so on is explained – not analytically reduced – in naturalistic terms without having to assume, *prima facie*, that these terms stand for (or refer to, or are made true by) non-natural ‘objects’. By avoiding the business of analytic reductions the subject naturalist’s explanations need have no revisionary implications.

In this paper I want to explore the viability of the Price’s naturalist program of immodest linguistic theorizing by comparing his program with Wittgenstein’s grammatical approach. The comparison between Price and Wittgenstein regarding their differing conceptions of language use is worth scrutinizing given the paradoxical relation they stand in towards each other: 1) Wittgenstein’s work is an important inspiration for Price’s anti-representationalist functional approach to language – so much so, in fact, that one of various labels Price has used for his position is “Wittgensteinian pluralism”<sup>2</sup>; and yet 2), Wittgenstein holds a deep-seated opposition to immodest theorizing. To explore these similarities and differences promises to cast light on the question of what a naturalistic approach to language might be, and what one might expect of it.

Wittgenstein is one of the originators of the very idea of a linguistic orientation towards philosophical problems. He approaches the question “What is meaning?” by asking “What is an explanation of meaning?” – the suggestion being that we are to look to how we in fact use the term or concept of ‘meaning’ in explanations to answer this initially puzzling Socratic question.<sup>3</sup> Apart from this precedent influence, Price follows in the footsteps of Wittgenstein’s trenchant critique, in the first pages of *Philosophical Investigations*, of representationalist theorizing about language in terms of an allegedly self-standing naming relation between words and objects: the so-called Augustinian picture of language.

However, as I aim to show, although Wittgenstein and Price can sound the same and may even use the same form of words to express their activities, they actually differ significantly in what they mean by their words – notably that of *use* itself – in the context of their different inquiries. And, of course, this is a matter of how each uses their words with quite different philosophical agendas. I want to particularly bring out the important consequences that flow from their adopting significantly different stances towards language: Wittgenstein approaching language by reflection on his own capacity to use language from a native speaker’s ‘inside’ perspective; Price, alternatively, approaching language as an objective or natural phenomenon from the point of view of a scientific theorist from ‘outside’ – his preferred model being a biologist studying a living organism. He also speaks of the anthropologist in this regard – but this does not sit well with his general emphasis on, and prioritization of, the *natural* sciences.<sup>4</sup> But what is

<sup>1</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 198.

<sup>2</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 35.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1958) p.1.

<sup>4</sup> For example: “What is a naturalist? For the moment I take it to be the view that the project of

most important is that Price's subject naturalist is a "serious" scientific program which aims at substantial causal explanations of linguistic functions: it aims "to take seriously that linguistic theory is a matter for empirical study".<sup>1</sup>

I will argue that since the scientific stance eschews the stance of a practitioner of language it is not entitled to use normative vocabulary in the description of its data. Consequently, Price's theoretical approach towards language is blind to the normative phenomena of assertion and concept use it presumes to explain. This means subject naturalism is not a viable stand-alone theory as Price supposes. At the very least it is incomplete, requiring supplementation by a non-scientific or native speaker's stance towards language of the sort Wittgenstein adopts in conducting his grammatical investigations. But to admit this much would be to threaten the claim to be offering an immodest theory of language use, one which also aspires to the status of serious science. Moreover, in so far as Wittgenstein's grammatical investigations are 'naturalistic' in a different sense (that is, non-supernatural) then they would undermine Price's implicit claim that a viable form of naturalism must refuse to admit irreducible normative phenomena as theoretical presuppositions.

The paper considers two significant problems for Price's immodest naturalistic approach to language use. The first concerns the fact that, as an empirical form of inquiry, this program is presumably no better than armchair science. The question is whether there must be general patterns of use discernible as objects of naturalistic inquiry. It is the burden of this paper to argue that there is no a priori reason to suppose so. The existence of naturalistically discernible general patterns of use is an empirical conjecture that may not be vindicated by actual empirical study. Subject naturalism may not be a fruitful research program after all.

The second problem arises on the basis of asking what Price means by, or is entitled to mean by, *use* in the context of this naturalistic theory. From the 'outside' scientific perspective that he adopts towards language how can he give an account of assertion or the concept of belief – two of his primary targets – since both assertion and belief are essentially *normative* notions that are not part of the observational data studied by naturalistic inquiry? It seems that they and other irreducible normative phenomena will be invisible, and so, simply go missing in an account of this kind. Since Price does appear, at times, to help himself to normative notions in describing the data for theorizing the criticism will be that he is not entitled to do so.

One caveat. In the bulk of his writings up to 2010 Price presents his program as thoroughly anti-representationalist, his proposed theorist eschews all representational concepts – including representational content – from playing any substantial theoretical role. Since 2010, however, Price has backed away from this extreme position and adopted an inferentialist conception of content articulated in the work of Brandom. For the purposes of this paper I will conduct my argument with pre-2010 Price but I will briefly address the question whether Price is entitled to theoretically adopt inferentialist content given its irreducibly normativity.

---

metaphysics can properly be conducted from the standpoint of natural science." Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 132. He also writes, "What is philosophical naturalism? Most fundamentally, presumably, it is the view that *natural science* constrains philosophy" p. 184.

<sup>1</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 209. The reference to subject naturalism as "serious science" occurs in many places. On p. 116 Price makes a connection between serious science and the business of producing causal explanations.



## Subject vs Object Naturalism

According to Price, contemporary naturalism comes in at least two versions that are rarely, if ever, distinguished. "Object naturalism" is associated with various projects of naturalization, which attempt to find a place for certain problematic "objects" (e.g. numbers, moral values, modalities) in the scientific image of the world – usually the restrictive world-view of the *natural* sciences. This gives rise to so-called *placement problems* for which the method of naturalization was invented. Naturalization is a semantic project which takes for granted the representational or descriptive function of natural scientific discourse and attempts to explain on that basis problematic regions of language that, on the face of it, appear to refer to a notorious list of problematic "objects" such as those previously mentioned. Price's main complaint about object naturalism is that it must take for granted the function of natural scientific discourse – namely, that it is truth-conducive and referential – *prior* to naturalistic inquiry. Hence it is not naturalistic enough by its own lights.

We are thus invited to ask whether the view of language presupposed by object naturalism can be legitimated from the point of view of a naturalist inquiry directed towards language itself. This is the job of the other kind of naturalism, subject naturalism, the general outlines of which Price elaborates.<sup>1</sup> It is concerned to investigate the uses of language of natural creatures in a natural world where 'natural' implies that we are subject to scientific inquiry. Price argues that subject naturalism is precisely the naturalistic inquiry one must conduct in order to answer the question of the legitimacy of object naturalism: one which depends on there being a substantial theoretical role for semantic notions like truth and reference in an explanation of fact-stating language. For this reason, subject naturalism is conceptually prior to object naturalism. On Price's view, naturalism in philosophy should properly begin with a naturalistic inquiry into actual language use including that of the semantic terms themselves.

Subject naturalism explicitly means to avoid being "saddled with the problem... of accommodating within the natural world the objects of colour talk, normative talk, causal talk, meaning talk, and all the rest"<sup>2</sup>. In other words, with regard to the important domain of normative talk, such talk is not to be explained in terms of normative 'objects' but in natural non-normative functional terms. As Price succinctly explains the strategy,

we explain why we folk *talk* of goodness, possibility, chance, causation, or whatever [normativity], without compromising our (Humean) naturalistic principles, and without in any way undermining our right to go on talking this way.<sup>3</sup>

Let us ask: what conception of *use* is being envisaged here? Since Price turns to Wittgenstein's discussion of language as a tool to help answer this question, let us begin by considering Wittgenstein's introduction of this idea as a way of approaching the general question of language use within their significantly different philosophical programs.

---

<sup>1</sup> See, e.g., Huw Price, "Naturalism Without Representationalism" in *Naturalism in Question*, Mario De Caro and David Macarthur, eds. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), pp. 71-88. Reprinted in *Naturalism Without Mirrors*, pp. 184-99.

<sup>2</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 224.

<sup>3</sup> Huw Price, "Review of Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*", *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 56 (1996): 965–68, 966.

## Wittgenstein on Language as a Tool

One of Wittgenstein's main aims in philosophy is to criticize a kind of mono-functionalism which sees all language as either being, or dependent upon, the single function of *describing* some fact or state of affairs in reality either truly or falsely. Call this descriptivism.<sup>1</sup> Wittgenstein attempts to persuade his reader to “make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts – which may be about houses, pains, good and evil, or anything you please”.<sup>2</sup> In order to draw attention to the multiplicity of functions of words in a natural language Wittgenstein likens language to a carpenter's toolkit:

Think of the tools in a toolbox: there is a hammer, pliers, a saw, a screw-driver, a ruler, a glue-pot, glue, nails and screws. – The functions of words are as diverse as the functions of these objects. (And in both cases there are similarities).<sup>3</sup>

Wittgenstein writes this in the midst of a section of *Philosophical Investigations* concerned to examine the idea that there is a primitive designation relation such that words stand for objects, which are their meanings – a thesis that is itself an aspect of the descriptivist fallacy. If the functions of words are as diverse as the functions of the tools in the toolbox then there is no *single* function that they all perform.

Wittgenstein goes on to immediately introduce another metaphor, likening language to the apparatuses in the driver's cabin of a locomotive:

We see handles all looking more or less alike. (Naturally, since they are all supposed to be handled.) But one is the handle of a crank which can be moved continuously (it regulates the opening of a valve); another is the handle of a switch, which has only two effective positions, it is either off or on; a third is the handle on a brake-lever, the harder one pulls on it, the harder it breaks; a fourth, the handle of a pump: it has an effect only so long as it is moved to and fro.<sup>4</sup>

This passage builds on an immediately preceding remark that contrasts the “uniform appearance of words” – which Wittgenstein elsewhere speaks of in terms of “the outward form of the clothing” of language<sup>5</sup> – with the multiplicity of the actual functions of words, something that the apparent surface uniformity tends to mask. All the instruments are in a sense similar – since they are all made to be *handled* – but despite that they do quite different things. The surface phenomena of language and its largely regular grammatical form belies the wide variety of different services to which it is put.

## Price's *Scientific* Interpretation of Use

On Price's reading these passages reflect two significant ingredients of his own position: anti-descriptivism, or what he prefers to call *anti-representationalism*; and a *functional pluralist* approach to language.<sup>6</sup> Furthermore, as Price sees it, the handles

<sup>1</sup> For elaboration of the idea of descriptivism see David Macarthur, “Wittgenstein and Expressivism” in *The Later Wittgenstein on Language* (London: Palgrave Macmillan) pp. 81-95.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953) §304.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Investigations*, §11.

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Investigations*, §12.

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico-Philosophicus* (London: Kegan Paul, 1922), 4.002.

<sup>6</sup> It is this aspect of his and Wittgenstein's theorizing that motivates him to call it a form of *pragmatism*, concerned as it is with a functional approach to use.

passage adds something important about language use that goes beyond the implications of the tools passage. The latter had suggested that language is nothing but a vast motley of differently functioning words but the handles passage makes room for the conjunction of functional univocity at one level of description and functional plurality at another: the functional diversity of being a value crank, a switch, a brake-lever and a pump is consistent with their all sharing a multipurpose part designed for the single function of being grasped by the hand.

Price applies this Wittgensteinian lesson to dissolve the debate between those, like Dummett and Brandom, who want to prioritize assertion as a explanatorily fundamental category and those, like Wittgenstein himself, who deny this. Assertion, understood in the non-representational functional terms Price favours, is plausibly a linguistic device involving the indicative form and the availability of truth-evaluation, employed to present commitments for others to use and challenge. Price writes, “the core function of assertoric language is to give voice to speakers’ mental states and behavioral dispositions, *in a way which invites criticism by speakers who hold conflicting mental states*”.<sup>1</sup> Nonetheless, this general function might apply to a wide range of differing commitments – causal, moral, modal etc. – which, individually, have distinct functional roles.

The functions Price is interested in are described as biological or anthropological though as we have previously remarked, he tends to favour the biological and gives no sense that it matters that he wavers between a natural scientific and social scientific paradigm. The relevant functions are offered as answers to questions such as, “How has it served our ancestors to develop the capacity to have such mental states [as beliefs]? What role did they play in an increasingly complex psychological life?”<sup>2</sup> Of course we might expect different answers as we respectively consider, say, causal or moral or modal beliefs. To give another example, the function of the truth predicate, and so of fact-stating discourse in general, is to “play an indispensable role in making disagreements ‘matter’ to speakers. It works to ensure that speakers who disagree do not simply ‘talk past one another’”<sup>3</sup> and in that way helps us to benefit from each other’s cognitive resources.<sup>4</sup>

In explaining his project Price remarks,

We want a general pragmatic account of the origins of judgment or assertion in general, and specific accounts of the origins of particular concepts.<sup>5</sup>

And he is explicit about the project’s scientific pretensions,

The issue is one for science. It is the anthropologist, or perhaps the biologist, who asks, “What does this linguistic construction do for these people?”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 139.

<sup>2</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 220-1.

<sup>3</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 17.

<sup>4</sup> One doubt about the sorts of functional account offered by subject naturalism – supposing they are eventually vindicated by empirical inquiry – is whether candidates for the general biological or anthropological functions Price supposes his target concepts serve are not too coarse-grained. If not then they might not be able to distinguish finely enough to usefully explain individual concepts. For example, Price seems to appeal to the very same general function – “a tool for aligning commitments across a speech community” – to explain the concept of truth, *and* different truth-involving concepts like assertion and belief. Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 248.

<sup>5</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 205.

<sup>6</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 294

We might say, then, that Price envisages a scientific study of the origins or genealogy both of a mode of discourse (say, assertion) and of individual concepts (such as truth, causation and moral value) modeled on such sciences as anthropology and biology. Subject naturalism, so understood, is akin to an anthropologist's study of tribal customs; or a biologist's study of the mating calls of birds.

It is important to see that Price's project is not an a priori conceptual inquiry. It is a form of scientific or 3<sup>rd</sup>-personal empirical inquiry of language 'use' from a theoretical stance that, significantly, does *not* presuppose any awareness of this use on the part of the language users that are the subjects of the study. Just as a bird might perform its mating call without being aware of its mating function so language users need not be presumed to know or recognize the biological or anthropological functions that Price is concerned to reveal. For this reason Price calls the envisaged linguistic theory *immodest*. It employs "a distinctively linguistic theoretical vocabulary, the need for which is independent of the existence of corresponding linguistic concepts in the object language".<sup>1</sup> The immodest theorist of language is not presumed or required to be a practitioner nor to understand the practitioner's use from the inside, as we might put it. The independence of theorist and linguistic practitioner even extends to the theorist's *explanation* of use, an understanding of which is not supposed to confer the ability to use the concepts being explained. Price explains, "knowledge of normal or proper use need not enable us to use the expression in question ourselves. Its use conditions may be conditions that we ourselves cannot satisfy."<sup>2</sup>

In explicitly locating subject naturalism within *science* Price is committed to a scientifically respectable characterization of the data. As Price puts it, "philosophy needs to begin with what science tells us about ourselves."<sup>3</sup> This constrains the subject naturalist to studying *objective* linguistic data. We can spell out the relevant notion of 'objectivity' as a matter of the data being publicly or intersubjectively observable<sup>4</sup> and so capable, in principle, of being observationally checked or experimentally reproduced by others. Another constraint is that the data be relevant to the discovery of causal-explanatory patterns in nature, whether these take the form of universal laws in the natural sciences or local generalizations in the social sciences.<sup>5</sup> To comply with this specification the data must be described only using concepts that have clear and well-defined and objective criteria of application. The detached stance of science requires the investigator to abstract from her own idiosyncrasies, interests, peculiarities, culture and tradition in order to provide quantifiable, or at least empirically reproducible and testable, descriptions of nature. We will discuss the consequences of this conception of naturalistic data for Price's theoretical aspirations shortly.

Furthermore, as a scientific inquiry, Price must treat it as an *open question* whether assertion is a linguistic category fundamentally tied to the function of representing the world aright – regardless of his anti-representationalist philosophical sympathies. That is, his methodology dictates that it must be a contingent empirical question whether object naturalism *will be* validated by actual investigations of linguistic usage that are to

<sup>1</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 214

<sup>2</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 215. We may note that Price's immodest theory is not "full-blooded" in Dummett's sense: it does not put one in a position to use the concepts being explained. See Michael Dummett, *The Seas of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996), chs. 1 & 2.

<sup>3</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p.186.

<sup>4</sup> This rules out the "inner" realm of the empirical that tends to go unnoticed in contemporary philosophy, the sort of introspective data that Hume often relies on, for example.

<sup>5</sup> For further elaboration of this conception of scientific data see Jaegwon Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism," *Journal of Philosophical Research*, vol. 28 (2003): 83-98.

be conducted by the subject naturalist. It cannot be assumed ahead of time what the results of this inquiry will be. To do so would presumably be too a priorist, hence something that threatens the naturalistic credentials of subject naturalism.<sup>1</sup>

The claim that truth is a norm that makes disagreements matter, for example, can only be an *hypothesis* to be tested in the field. The theses of subject naturalism, then, like any other empirical hypotheses, are hostage to fortune. It is an open question *what* general non-representational function is served by, say, assertion; more seriously, it is an open question *whether* there is any such general function. Perhaps, switching to the other of Wittgenstein's analogies, assertion is more like a tool-kit than the handles of a locomotive cabin: a family of various functional devices *without* any single function applicable to them all. Price offers no argument to show that there must be a single function running through all assertoric utterances. Furthermore, even if there is a single functional specification it may lie at a different level of explanation than the biological or anthropological. As a matter of empirical inquiry these must at least be genuine possibilities.

Nor can it be assumed that there are general functional explanations of individual concepts applicable to all or most their speaker-specific uses. Consider the concept of *morality* for example, one of Price's targets for pragmatic explication. Is there any reason to think there is some interesting common function that runs through all utterances that we count or call *moral*?<sup>2</sup> That seems *prima facie* quite unlikely given the complex history of our concept of morality, which has resulted in its absorbing many diverse and not obviously compatible components.<sup>3</sup> At a minimum these include: a concern to promote human well-being (Aristotle); a concern with the equality of moral rights and responsibilities (Locke); respect for the humanity of others (Kant); compassion for the suffering of others (Levinas); and a collaborative desire to be governed by principles that are not reasonably rejectable (Scanlon).<sup>4</sup> Here, as in all cases, Price's project cannot beg the question by assuming it will successfully discover any functional univocity in the uses of the concept under study at the biological or anthropological levels of explanation. That there is a biological or anthropological functional story to tell about morality, or what we take to be that, has the status of a rational hope to be validated empirically, if at all. And the same goes for other concepts of theoretical interest.

### Philosophy's Odd Job Terms

Doubts about the success of the subject naturalist program can also be raised from within philosophy. In the *Blue Book* Wittgenstein is skeptical that the concepts traditionally of concern to philosophers will have general explanations or unitary

<sup>1</sup> Price also appeals to a priori considerations (derived from Boghossian) regarding the application of the representationalist program to its own semantic or representational notions (e.g. Does the term "refer" refer?) which casts doubt on the coherence of combining representationalism and naturalism as object naturalism does. But this is in tension with the idea of *empirically* "validating" object naturalism which, of course, requires that it be a coherent possibility.

<sup>2</sup> Bernard Williams, for example, has long raised questions about the difficulty of drawing the boundaries of the moral. He remarks that "morality itself is problematic, not merely in content, but in its supposed existence as a dimension of practical thought and social evaluation at all." Part of his point is that it is not clear what should be included and what excluded in applying the terms 'moral' and 'morality'. He cautions that we should not think of them as signalling "a simple territorial acknowledgement". *Moral Luck: Philosophical Essays: 1973-1980*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. Preface x.

<sup>3</sup> Cf. Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), lecture 1.

<sup>4</sup> Talk of 'rights' and 'principles' of right conduct might be theoretical ideas but I take it that they reflect aspects of moral practice and in that sense are part of our ordinary concept of morality.

functions of the sort philosophers have long craved. He remarks:

"Meaning" is one of the words of which one may say that they have odd jobs in our language. It is these words which cause most philosophical troubles. Imagine some institution: most of its members have certain regular functions, functions which can easily be described, say, in the statutes of the institution. There are, on the other hand, some members who are employed for odd jobs, which nevertheless may be extremely important.—What causes most trouble in philosophy is that we are tempted to describe the use of important 'odd-job' words as though they were words with regular functions.<sup>1</sup>

Here the thought is that it is precisely the demand that all words have unitary or regular functions that causes trouble in philosophy since philosophy is concerned with 'odd-job' terms. The air of paradox and mystery traditionally associated with philosophy is seen to arise from the attempt to impose a too uniform or unitary account on 'odd-job' concepts that resist this sort of treatment. That's precisely what makes them 'odd-job' terms. Price is committed to the supposition that any given 'odd-job' term has a univocal function even if it has, in addition, a multi-purpose character. But such univocity is exactly what Wittgenstein is questioning.

To illustrate what Wittgenstein means in calling the term "meaning" an odd job word it is worth recalling the following odd job services it can be used to perform. We can say:

1. "I know what he means"
2. "He means well"
3. "The meaning of that sentence is obvious"
4. "What is the meaning of T.S. Eliot's poem 'The Wasteland?'"  
(PI, §531)
5. "The meaning of a live metaphor"
6. "I don't understand the meaning of that musical phrase"  
(PI, §527)
7. "What does that cat's meow mean?"
8. "Those dark clouds mean rain"
9. "Let us consider the meaning of life"
10. "His laugh was full of meaning" (PI, §543)

And so on. Clearly the terms "mean" and "meaning" are doing very different duties in these sentences including what a speaker communicates, empathetic understanding, intention, public and private significance, indication, general worth, and individual character. A similar list of odd jobs could be found for other terms of philosophical interest like "knowledge", "understanding", "rule", "moral", "good", "art", "beauty" and so on. If, as seems plausible, these terms have no unitary function then that speaks against a presupposition of subject naturalism.

It is important to see that subject naturalism is not issuing a transcendental argument that there *must* be this general pattern of uses conforming to such and such functions if language is to be so much as possible.<sup>2</sup> Nor is there any plausible no-miracles argument for the existence of the functions or uses Price's project presupposes and

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Blue Book*, p. 43-3.

<sup>2</sup> Contrast Brandom who *does* argue for the conceptual dependency of language in general on speech acts of assertion, which he calls the "downtown" of language. Wittgenstein relies, in effect, by asking, 'Why couldn't all assertions be translated into questions that are immediately answered "yes!"?' Wittgenstein, *Investigations*, § 22.

sets out to discover. Wittgenstein, too, has been widely misinterpreted on this point with many commentators supposing that there must be a more or less stable general practice or regularity, perhaps spelled out in terms of rules, to which speaker's linguistic performances conform or fail to conform.<sup>1</sup>

Let us agree that there must be *some* explanation of our current uses of language in light of past uses but that is not to say there must be the same *general* explanation of all or most sentences that count as assertions qua assertions or all or most sentences employing a certain concept; nor, if there is a general explanatory function, is there any requirement that it be at the level of biology or anthropology. All that one requires to use a term with sense is that there be an explanatory relation between one's current use and salient past uses – that is, salient from the point of view of the speaker – whether or not one conforms to any common regularity or uniform pattern of use.

There are really two points here. One concerns the search for *general* functional patterns since even Price's local functional accounts of individual concepts are general in the sense that they aim to explain what a certain concept does for us in all or most of its employments in a speech community. As it well-known, Wittgenstein's notion of family resemblance terms (e.g. "game") is meant to counter the suggestion that there *must* be something in common to all the things to which a term properly applies which allegedly explains why the term has the application it does. It is explanation enough, Wittgenstein argues, that we can explain each *particular* use of a concept in ordinary terms taking account of its past usage, and contextual factors such as the speaker, the audience and all the relevant details of the circumstance of utterance.

This brings us to the second point, which concerns explanations at the level of biology and anthropology. Wittgenstein does not consider the scientific functions of concepts that Price is interested in since he deliberately turns his back on scientific (or causal) inquiries for the purposes of his investigations into "grammar" (or what he also calls "the logic of language"<sup>2</sup>). However, he does note in passing that our concepts and their applications depend on "extremely general facts of nature", although he does not go very far in exploring them.<sup>3</sup> Included in this category are such things as that human beings feel pleasure and pain in similar circumstances; that we eat and drink, and walk, talk and play with each other in many different but distinctive ways (what he calls "the common behaviour of mankind"<sup>4</sup>); that we readily share or understand each other's emotional reactions to danger or excitement or violence or tenderness or humour; and that the laws of nature do not change in the normal run of things e.g. household objects do not usually disappear and reappear or randomly change their sizes or colours or weights.

### Wittgenstein's Fine-Grained Conception of Use

It will be useful to further describe Wittgenstein's non-scientific vision of language in order to compare the different linguistic projects that Price and Wittgenstein are engaged in.

<sup>1</sup> See, e.g., Barry Stroud, "Mind, Meaning, Practice" *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) p. 177.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears & B.F. McGuinness (London: Kegan Paul, 1974) 4.003; *Investigations*, § 93.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Investigations*, § 143.

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Investigations*, § 206.

Wittgenstein is concerned to show, or remind us, that *every* word in language is a multipurpose tool. It may also be unitary to the extent that it has a standard dictionary definition, but this is something the odd-job words of interest to philosophy typically do not have.<sup>1</sup> On Wittgenstein's way of seeing things, in order to say something true, requires more than knowing the standard dictionary definitions of one's words and knowing that these words are arranged in proper grammatical order. In addition one must be able to find a reasonable understanding of a speaking of these words in the specific context in which they are spoken. Words, or rather words-as-used-in-language-games, admit of an indefinitely large range of *understandings* which vary from context to context.<sup>2</sup> We can trace the ancestry of this idea to Frege's context principle, "never to ask for the meaning of a word in isolation, but only in the context of a proposition".<sup>3</sup> In Wittgenstein's hands the context principle is radicalized and might be formulated: never to ask for the meaning of a word in isolation but only in the context of a language-game in the weave of our lives – a formulation that stresses the entanglement of language and human action and reaction.

A word, any word, contributes something from its prior history of uses (some of which may be codified in a dictionary) but the way it interacts with new circumstances of use is uncircumscribable, open-ended and, above all, a matter of creative improvisation. To borrow an example from Charles Travis, consider the way in which the words "The ink is blue" admit of many understandings on different speakings of them including these:<sup>4</sup>

- i) The ink looks blue in the bottle and dries blue on paper.
- ii) The ink looks blue in the bottle but dries black on paper.
- iii) The ink looks black in the bottle but dries blue on paper.
- iv) The ink is black on paper but it has undergone a chemical change so that it now looks blue.
- v) The ink is black on paper to the naked eye but looks blue when viewed under a microscope.
- vi) The ink on paper has become clear from exposure to light but was originally blue.
- vii) Chemical testing has revealed that the ink, of which only an invisible residue remains, is blue.

And the list could readily be extended indefinitely. To make any of these understandings reasonable or natural is a matter of filling out the circumstances of utterance in ways appropriate to each case. This involves being in a position to answer such questions as: Where was it uttered? When? Who was being addressed? By whom? Within what larger context or circumstances? Of course what it is to be ink or to count as black or blue or looking black or looking blue are all occasion-sensitive too. In the present case we come to see that the concept "blue", which on any biological functional story one might imagine as a best case for playing the role of co-varying with some well-defined physical magnitudes, does not seem to play that role in language.

To repeat, Wittgenstein adopts, in sharp contrast to Price, a non-scientific stance towards language, which is not a form of empirical inquiry or an attempt to discover

<sup>1</sup> Often there will be multiple entries under these terms in the dictionary; and we often sense that more entries could well have been added (and indeed more are often added in better dictionaries such as the Oxford Dictionary).

<sup>2</sup> Cf. Charles Travis, *Occasion-Sensitivity: Selected Essays*. (Oxford: Oxford University Press, 2008) Part 1.

<sup>3</sup> Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic [1884]* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1980) Preface x.

<sup>4</sup> The example is adapted from Charles Travis, *Unshadowed Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000) pp. 125–27.



causal facts about language. It is a 1<sup>st</sup>-p stance of a competent master of the language reflecting on his or her own sense of what we would say – or, in other words, one's sense of what makes sense – under various, often imagined, scenarios. The interest of this non-causal conceptual approach to language has been largely submerged from view since the heyday of ordinary language philosophy but it still has a strong claim to be regarded an important method in philosophy,<sup>1</sup> especially if we agree with Price that language is a good place to philosophize from; and particularly if we also think, contra Price, that starting with language is compatible with investigating the world that language is about.<sup>2</sup>

As we have seen, Price considers the question of linguistic use from the detached stance of the scientist who asks, "What do natural creatures like us have the concept for?" in the same way that an evolutionary biologist might ask "What do we have opposable thumbs for?" We might call this the *scientific* way of understanding the question of linguistic usage. Wittgenstein considers a different question of linguistic use from the engaged stance of a competent native speaker who asks the much more specific question, "What are my (our?) criteria for applying the term or concept "X" in such and such circumstances?" Or: "On what grounds do we count or call something an X?" We might call this the *transcendental* way of understanding the question of linguistic usage on the grounds that it is answerable without making empirical linguistic inquiries, taking polls and so forth.

Without spelling Wittgenstein's approach out in any more detail it does not seem that there is any principled incompatibility in combining the 3<sup>rd</sup>-p causal-scientific approach of the subject naturalist and the 1<sup>st</sup>-p conceptual-reflective approach of Wittgenstein; notwithstanding Wittgenstein's general antipathy to employing scientific models in philosophizing.<sup>3</sup> Both scientific and transcendental linguistic inquiries concerning use are looking to discern functions in linguistic items but Wittgenstein is investigating fine-grained grammatical (or conceptual) functions whose reality depends on being acknowledged by speakers in their communicative practices; whereas Price's project operates at the level of objectivist causal-functionalist explanation in terms of *immodest* functions. That is, Price is in the business of hypothesizing various biological or anthropological functions that ordinary speakers are *not* expected to be aware of, since they are theoretical posits of causal explanations within a form of linguistic science – the sort of explanations, as we have seen, that Wittgenstein turns his back on.

### Normativity Goes Missing or The Problem of Mock Assertions

One of the reasons Price favours subject naturalism over object naturalism is that it is conceptually prior: subject naturalism is required in order to justify the naturalistic credentials of the object naturalist's representationalist assumptions. But, by the same token, can subject naturalism validate its own assumptions? One of

<sup>1</sup> Although there are important differences between Wittgenstein's approach and that of ordinary language philosophy I will pass over them in the present context.

<sup>2</sup> Price argues that if we start with language we need a semantic descent to take us to the world. See *Naturalism Without Mirrors*, p. 209. Here we might recall Austin's remark: "When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not merely at words (or 'meanings', whatever they may be) but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as the final arbiter of, the phenomena." J.L. Austin, *Philosophical Papers*, 3<sup>rd</sup> Ed. J.O. Urmson and G.J. Warnock, eds. (Oxford: Oxford University Press, 1979) p. 182. And Wittgenstein adds, "Grammar tells us what kind of object anything is". *Investigations*, § 373. Price could reply that this is a deflationary sense of moving from language to world, but that need not make it philosophically unimportant.

<sup>3</sup> Wittgenstein was out of sympathy with his times which fall within what we could call "the age of science", and particularly with the scientific idea of progress in human affairs, and with the temptation to use scientific models of explanation, understanding and knowledge in philosophizing.

Wittgenstein's key theme is that the question of the sense of our words is conceptually prior to the question of their truth-value. We have to know that a sentence is intelligible or makes sense *before* determining its truth-value. But for that very reason grammatical inquiry is conceptually prior to subject naturalism. Arguably, grammatical inquiry is required in order to justify a key presupposition of subject naturalism, namely, that it can pick out the class of assertions proper from the wider class of sentences, both meaningful and meaningless, in the indicative form. For subject naturalism to so much as get off the ground genuine assertions must be distinguished from *mock* assertions, that is, sentences in the indicative form that are neither true nor false because they are not (or not fully) intelligible. The same problem arises with regard to picking out the class of correct uses of target concepts (e.g. the concept of belief) in thought and talk. Let us consider the case of the concept of "meaning".

In criticizing Paul Horwich's naturalistic use-based account of meaning Price makes clear that it is important *not* to start theorizing about language as if it were nothing but physical items, say, marks and noises of certain kinds.<sup>1</sup> Since he does not observe this methodological tenet Horwich faces language-meaning problems analogous to, and no less severe than, standard mind-body problems. Price goes on to characterize his own preferred approach as follows,

semantically deflationism requires that the primary application of semantic properties be to entities which are already linguistic – the sentences and words of a language, for example... A functional account... does not *reduce* or *analyse* facts about meaning to facts about use. It *explains* talk of meanings, and tells us what it takes to belong to a community who go in for such talk.  
(4-5)

Price is here focusing on the philosophical program of explaining the use of the term "means" in such statements as "x means F" which Horwich attempted (wrongly by Price's lights) to reductively analyse in terms of uses characterized in terms of physical sounds and shapes. Here the relevant contrast is between two conceptions of use: the linguistic and the merely physical. For example, the difference is between the English word "grass" and the ink mark **grass**. Subject naturalism is concerned with the first conception as opposed to the second. But the question I want to raise is whether Price is entitled, within what he calls a "serious" scientific approach to language,<sup>2</sup> to this characterization of the data for theorizing?

A presupposition of Price's approach that goes unnoticed is that it has the resources to detect the *meaningful* uses of language as opposed to the meaningless. That is, if we are studying the function of sentences of the form "x means F" we must first exclude such uses as "Cat means number", "Rain means green", "Tuesday means ought" etc. And it is important to see that this requirement holds generally for all the uses of language of interest to the subject naturalist. Subject naturalism must be capable of distinguishing, as a preliminary to theorizing about linguistic functions, the appropriate data, namely, *meaningful* or *normatively appropriate uses* of language: whether these take the form of speech-acts such as assertion or the use of semantic or intentional concepts (e.g. meaning, belief). Assertions and concepts are essentially normative items the genuine cases of which can only be picked out by attending to the normative significance of candidate assertions or candidate conceptual employments.

<sup>1</sup> Huw Price, "What Should a Deflationary About Truth Say About Meaning?" in Villanueva, E., ed., *Truth* (Philosophical Issues, vol. 8), Ridgeview, (1997): 107–15.

<sup>2</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 209.

To see that this is a significant problem recall that subject naturalism characterizes language use from 'outside' the practice, that is, in naturalistic terms that need not be known or recognized by language speakers within the practice. In Price's terms his is an *immodest* theory, one whose functional explanations are not required to enable the theorist to use the language being studied. The problem this immediately raises concerns the constitutive character of the normativity of the phenomena under investigation. Let us consider the case of assertions, one of Price's primary topics of interest.

Assertions are normative in several senses one of which is that it is a necessary feature of assertions that they are capable of being assessed as true or false. Another is that their constituent concepts are governed by normative standards of correct use – this being a preliminary condition of the truth-evaluability of the judgments in which the concepts figure. This second form of normativity, correctness of use, shows up in the contrast between *genuine* assertions and what I am calling *mock* assertions. To say "The mountain is dreaming" or "The sky feels hungry" is to use words with regular functions in a recognized grammatical form *without* actually making an assertion since these sentences, as yet, are neither true nor false. We have, on reflection, as things currently stand, no legitimate employment for these sentences. Of course, this is not to say that they, or others like them in this respect, are not used by particular speakers or writers on various occasions. Perhaps they are used by mistake, say, someone's mistakenly *imagining* that they mean something when they in fact do not. And we can imagine cases of assertoric uses of language in poetry or on the stage which must also be distinguished from genuine assertions.

To give another set of examples, consider all the grammatically well-formed sentences which employ a metaphysical term like "God" or attempt to express a metaphysical idea e.g. that there are tropes as opposed to universals or, as Descartes thinks, that we can metaphysically doubt that " $2 + 2 = 4$ ", or that two indistinguishable colours are different. In so far as there are good grounds for suspicion that such sentences are (fully) coherent – perhaps because we cannot make sense of the supposed powers of God, or because we cannot make sense of how we could possibly be wrong about simple and basic mathematical truths, or because we cannot make sense of what it is for two colours to be the very same in a way that goes beyond indistinguishability (exact similarity in respect of colour) – *then* we might not want to either assert them or their denials. Such metaphysical claims would then be illegitimate or what I am calling *mock* assertions. A theorist thus has a good motive to set them aside. At the very least he might well be unsure about whether such metaphysical claims are coherent, and so, has reasonable grounds to treat such claims as mock assertions for the purposes of his theoretical inquiries.<sup>1</sup>

Consequently, if a subject naturalist who is studying the phenomena of assertion relies only on indicative form as a marker of assertion he will be unable to keep track of *genuine* assertions since his data will include things that are only mock assertions, or artistic as-if assertions, sentences in the indicative which are meaningless or whose meaning is not able to be determined from a consideration of the circumstances of utterance or meaningful sentences in the indicative that are produced in a context that undermines their assertoric force.<sup>2</sup> At one point Price asks the rhetorical question, "If truth is merely a grammatical device of "disquotation," for example, isn't it immediate

<sup>1</sup> Perhaps he does not want to take a stand on their meaningfulness but thinks that just because they are hard cases it is best to leave them aside for theoretical purposes in order to concentrate on clearly intelligible assertions.

<sup>2</sup> For Price's appeal to indicative form to pick out the class of assertions for study see *Naturalism Without Mirrors*, p. 46, 91, 94, 134.

that *any* indicative utterance is truth-apt?”<sup>1</sup> From the context it is clear that Price answers an emphatic “yes”. But this is to completely forget the existence of indicative utterances that are not truth-apt because they lack meaning or because there is something defective about their meaningfulness.

It might be thought that it is available to the subject naturalist to reply that he can rely upon what native speakers *deem* correct and in that way keep track of correct usage. But exactly the same problem arises again at this level since the speaker’s own judgments of correct use must themselves be cases of correct (meaningful) use. The theorist must be able to pick out genuine judgments of correct use and not simply mock or as-if judgments of this kind. Since the relevant inquirers qua naturalists restrict themselves to a scientific characterization of use described from ‘outside’ the practice (say, in terms of behavioural dispositions) they have no way of picking out indicatives that are responsible to our standards of correct concept use. As Kripke has argued, a dispositionalist story about the use of our terms characterized in naturalistic terms leaves out of account their normativity and so fails to track the relevant phenomenon: “The fundamental problem [is]... whether my actual dispositions are right or not, is there anything which mandates what they *ought* to be?”<sup>2</sup>

A subject naturalist cannot rely on speaker’s judgments about normative language to pick out assertions, expressions of beliefs and the like, since such judgments are themselves essentially normative, and so, themselves assessable as correct or incorrect from the ‘inside’ perspective of speakers within the relevant linguistic practices. They are thus inadmissible as data for the scientific study of language from ‘outside’ the relevant linguistic practices. The general moral is that naturalistic accounts of language use expressed in the theoretical language of the anthropologist or biologist set aside, or are blind to, normative phenomena like assertion or concept use since such accounts restrict attention to what does, or is disposed to, happen at the expense of what ought to from the point of view of correct usage.

This criticism assumes that the rational or conceptual normativity at issue in making appropriate speech-acts and in correctly applying concepts is irreducible to naturalistically respectable concepts and categories.<sup>3</sup> The irreducibility of these core forms of normativity has been argued by many philosophers including Brandom who Price sees as being closely aligned with his own project – a topic we shall return to shortly.<sup>4</sup> It is also significant that Price does not see the viability of subject naturalism as resting on the possibility of a naturalistic reduction of conceptual normativity – indeed he sees it as a key virtue of subject naturalism that it does not go in for analytic reductions. Price has no revisionist pretensions towards the sorts of things that everyday masters of a language say. Among other things, this means he is committed to respecting the difference noted in everyday thought and talk between mistakes in language use (or grammar) and mistakes of fact.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 134.

<sup>2</sup> Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) p. 57.

<sup>3</sup> See De Caro & Macarthur eds. (2010) for a discussion of some options for how to conceive of a “liberal naturalism” that aims to accommodate irreducible forms of normativity within a broadly naturalistic (non-supernaturalist) framework.

<sup>4</sup> Cf. Robert Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004); Kripke, *Wittgenstein on Rules*; Mark Lance & John O’Leary-Hawthorne, *The Grammar of Meaning: Normativity and Semantic Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

<sup>5</sup> Price writes, “Our pragmatists are (normally) happy to stand with the folk, and to affirm the first-order truths of

At this point it is worth comparing Quine's naturalistic approach to language to Price's account, since it also sees itself as a scientific theory of language from within a seriously naturalistic framework. Quine is explicit that what counts as admissible data from the point of view of a naturalistic theory is language characterized in scientifically respectable terms: say, assenting behaviour characterized as marks and noises (output) in response to some pattern of surface neural stimulation (input). A Quinean theorist must eschew talk of "assertions", "beliefs" or "commitments" in characterizing the linguistic data to be explained on the grounds that these terms do not have clear enough identity conditions to allow for stable and consistent individuation amongst naturalistic inquirers<sup>1</sup> – something Quine takes to be required by the scientific demand for clear and objective observational data and the amenability of such data to checking and experimentation. Quine calls normative and intentional talk part of a "second-grade system" which he contrasts with the first-grade "science-worthy" descriptions of his naturalistic theorist.<sup>2</sup>

Let us then ask whether Davidson's approach to language is a better fit for Price's program? Davidson's interpretivist account of language is of no help to Price either since Davidson takes it that the perspective from which one ascribes meanings to a fellow speaker's utterances is a rationalizing intentional stance, which is to be sharply distinguished from the naturalistic stance of a scientist. Thought and meaning are not amenable to scientific reduction, on Davidson's view, essentially because the rational explanations in which they figure are irreducible to naturalistic (causal-nomological) explanations. Since one ascribes both meanings and intentional states together in a holistic fashion, the fact that there is no science of thought and meaning has the consequence that our best account of linguistic practice cannot be scientific. Furthermore, the interpreter's stance, on Davidson's account, is not 'outside' language. The interpreter defines what it is to be 'inside': interpretation essentially brings the one being interpreted 'inside' the language of the interpreter.

Perhaps Price can gain some support from Brandom who he claims as a fellow-traveler: "Brandom's approach and mine... start at the same point." He continues:

Since neither such approach can start with representational states – states already thought of as possessing content – they need to start with something more basic. *Their raw materials need to be psychological states construed in non-representational or non-conceptual terms – behavioural (or, more broadly, functional) dispositions of various kinds*, or what Brandom calls "knowings how." [Emphasis added]<sup>3</sup>

This passage is more than usually explicit in stating Price's commitment to restricting his program to naturalistically kosher data, in this case, non-conceptual psychological data. As he says elsewhere, the "task is to provide an account of what the assertoric or declarative part of linguistic practice is "for", without *presupposing* representational content".<sup>4</sup>

Consequently, there is a complete absence or invisibility of conceptual normativity and the items that partake essentially of it within the subject naturalist program. But

---

the domains in question – to affirm that there are beliefs, and values, and causes, and ways things might have been and so on". *Naturalism Without Mirrors*, p. 235.

<sup>1</sup> Since, for Quine, there is no entity without clear identity conditions, he considers assertions, beliefs and other intentionally characterized commitments "half-entities" unsuitable for naturalistic inquiry. W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958) p. 21.

<sup>2</sup> Quine, *Ontological Relativity*, p. 21.

<sup>3</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 220.

<sup>4</sup> Price, *Naturalism Without Mirrors*, p. 217.

this raises serious problems Price does not acknowledge. If the data is *non-conceptual* then how can Price respect his own directive to Horwich to theorise in semantically deflationary terms by starting with meaningful sentences-in-use? A theorist who admits only non-conceptual data denies the relevance of *any* notion of content. As we have seen, Price willingly embraces this feature of the program. But in that case he cannot individuate any correctly used sentences – whether these count as assertions or not – from incorrectly used or misfiring sentences that fail to be sentences properly speaking in so far as they fail to count as a meaningful uses of concepts. And if psychological states are characterized in “non-representational and non-conceptual terms” – again, in abstraction from *any* notion of content – then how is the theorist to individuate uses of the concept of belief *at all* since such individuation surely relies upon their specific contents?<sup>1</sup>

Price’s focus on a common non-representationalism he shares with Brandom thus leads to a significant blind-spot about linguistic normativity. Brandom most emphatically does *not* start at the same point as Price. Brandom is explicit and unequivocal in starting with *irreducibly normative linguistic practices* that involve normative statuses that are only available to be appreciated as such from the ‘inside’ point of view of linguistic practitioners themselves – those who have the appropriate *normative* know-how, something an immodest theorist cannot be assumed to have. An initially implicit grasp of a certain deontic structure of basic linguistic norms instituted in a social practice – a score-keeping game – is to be used to explain and make explicit conceptual content and its normativity.

In explaining his strategy in Brandom writes,

No attempt is made to eliminate, in favor of nonnormative or naturalistic vocabulary, the normative vocabulary employed in specifying the practices that are the use of a language. Interpreting states, performances and expressions as semantically or intentionally contentful is understood as attributing to their occurrence an ineliminably normative pragmatic significance.<sup>2</sup>

On Brandom’s view, if we are to study assertion or the concept of belief then we are required to acknowledge that the phenomenon we are interested in is essentially, not just accidentally, normative. Since Brandom aims to avoid the twin pitfalls of normative nihilism and Platonism about norms, he proposes to understand the relevant linguistic normativity in terms of a social structure of mutual recognition. Such recognition requires that participants be in-game, adopting a perspective of competent users who are ‘inside’ language in the sense that they are sensitive to the relevant normative statuses.<sup>3</sup> If linguistic normative phenomena can only be identified from ‘inside’ then a study of language from ‘outside’ – the position of “the naturalistically sideways-on perspective” of the subject naturalist<sup>4</sup> – cannot avail itself of this conception. Again, the upshot is that the phenomena that the subject

---

<sup>1</sup> Prior to 2010 Price, in his eagerness to reject a ‘representationalist’ conception of language, denied the subject naturalist *any* notion of content whatsoever. But, the subject naturalist can only proceed by helping himself to some (let us say non-‘representationalist’) notion of content. Some notion of content may nonetheless play an important (indeed indispensable) theoretical role in individuating assertions, or legitimate uses of the term “belief” and the like.

<sup>2</sup> Robert Brandom, “Precis of *Making It Explicit*,” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, (1997): 153-6, 154.

<sup>3</sup> These are understood in terms of a deontic structure of commitments, entitlements and rationally consequential relations between them. See Brandom, *Making It Explicit*.

<sup>4</sup> Huw Price, “Review of John McDowell, *Mind and World*,” *Philosophical Books*, vol. 38 (1997): 169–77, 174.

naturalist means to study, namely, *genuine* normatively-loaded assertion, goes missing. And, *mutatis mutandis*, for concept use.

We have been exploring the viability of Price immodest naturalist approach to language as Price presents it in his writings up to 2010, that is, a form of immodest linguistic theorizing that refuses to invoke any substantial notion of representational content. In “One Cheers for Representationalism” (orig. pub. 2010, reprinted as ch.14 of (2011)) Price makes a significant reversal in his previous position, moving away from his long-time skeptical attitude towards content and adopting Brandom’s inferentialist conception which he labels *i-representation*. This is not the place to examine this new weaker anti-representationalism in detail but it is important to see that we can, once again, ask whether Price is *entitled* to adopt Brandom’s conception of content given his scientific stance towards language does not allow him to acknowledge normative linguistic data such as inferential moves in a language-game. As Price himself puts it, when the subject naturalist explains “why creatures like us should have come to employ normative vocabulary” – say, that involved in giving and asking for reasons – then “the explanation is *not* going to appeal to preexisting norms, presumably” (31) [italics added]. But the employment of normative vocabulary in linguistic practice is itself a pre-existing normative phenomenon. If the theorist cannot acknowledge that then he cannot avail himself of genuine (i.e. correct, meaningful) language use.

### Conclusion

Since subject naturalism views language from ‘outside’ it is blind to the resources of language that are only available from the ‘inside’ (say, within a structure of mutual recognition) and so, is unable to keep track of its normative targets, such as the class of genuine assertions. Price overlooks this problem because he overlooks the essentially normative character of his intended targets, assertion and concept use. This leads him to mistakenly see the connection between Wittgenstein’s grammatical investigations from ‘inside’ language as closer to his own naturalistic investigations from ‘outside’ than they really are. But, in another sense, he misses the deep connection between these programs, namely, that grammatical investigation is inevitably prior to subject naturalist theorizing.

We have seen that subject naturalism is not a viable research program as it stands. It attempts to explain the multi-purpose function of assertions in different discourses and the naturalist-pragmatic function of particular concepts (like that of belief) but it does not have the resources available to pick out the relevant class of either assertions or expressions of beliefs on the basis of naturalistically characterizes linguistic behaviour since these are irreducibly normative categories.

Can the subject naturalist avoid this problem by wearing two hats as it were: by being *both* a theorist (‘outside’) and a practitioner (‘inside’) at the same time? Yes, but only at the cost of the scientific credentials of the theory and of giving up its claim to being an immodest theory. And, presumably, that’s too high a price to pay.

## اعتراض غرايس على فلسفة اللغة العادية

O dai Al-Zoubi

(University of Damas/University of East Anglia)

## Abstract :

In this paper, I want to re-asses Grice's objection to ordinary language philosophy. It is accepted that Grice's objection has shown the flaws in the practices of ordinary language philosophers. However, I want to show that Grice's interpretation of that philosophical tradition is inaccurate. I will call the interpretation developed by Grice the "normative-corrective interpretation". This interpretation is evident throughout the secondary literature, discussed by opponents and proponents of ordinary language philosophy alike. In order to show that the normative-corrective interpretation doesn't correspond to their practices, I will give examples from the work of two prominent figures in ordinary language philosophy: J.L. Austin and Ludwig Wittgenstein. The work of these thinkers fits more comfortably with what I will call the "clarificatory interpretation" of ordinary language philosophy. The paper first articulates the normative-corrective interpretation, and then points out where this interpretation fails to capture some of the practices of Austin and Wittgenstein. The aim of the paper is then twofold: first, to challenge the widespread normative-corrective interpretation, and to give a preliminary sketch of a different "clarificatory" interpretation; and second, to re-think Grice's objection, and project, in a new way. Grice rejects the ordinary language philosophers' identification of meaning with use, and suggests instead that we need to separate issues of meaning and use completely. In other words, he suggests that we have to separate semantics from pragmatics, and gives reasons for why and how this should be done. His suggestion is based, partly, on his interpretation of ordinary language philosophy. If his interpretation is flawed, then I suggest that part of his reasons for separating meaning from use is not justified. However, as it would be beyond the scope of the paper to go into too much detail in terms of Grice's work, I will confine myself to questions regarding the accuracy of Grice's interpretation of ordinary language philosophy.

## ملخص

في هذه الورقة أريد أن أعيد النظر في اعتراض غرايس على فلسفة اللغة العادية. يتم التسليم عموماً بأن غرايس قد أظهر العيوب في ممارسات فلاسفة اللغة العادية. سأجادل بأن تأويل غرايس لهذه الفلسفة غير دقيق، و سأدعو تأويل غرايس لهذه الفلسفة بـالتأويل التصحيحي-المعياري. هذا التأويل هو السائد في الدراسات المتعلقة بهذه الفلسفة، سواء من أنصارها أم من منتقديها. لتوضيح أن التأويل التصحيحي-المعياري لا يتطابق مع ممارسات هذه المدرسة، سأعطي أمثلة من كتابات أحد أهم الممثلين لهذه المدرسة: ج.ل. أوستن و لودفيج فيتجنشتاين. أعمال هذين الفيلسوفين تبدو متفقة أكثر مع ما سأدعوه بالتأويل التوضيحي لفلسفة اللغة العادية. في هذه الورقة، سأشرح ما المقصود بالتأويل التصحيحي-المعياري، ثم سأوضح أن هذا التأويل يفشل في الوصول إلى الفكرة المحركة خلف بعض أعمال أوستن و فيتجنشتاين. هدف الورقة إذن مزدوج: أولاً تحدي التأويل التصحيحي-المعياري السائد، و إعطاء فكرة أولية عن التأويل التوضيحي. أما ثانياً، فإعادة التفكير في اعتراض غرايس، ومشروعه، بطريقة جديدة. رفض غرايس قيام فلاسفة اللغة العادية بمهاة المعنى بالاستخدام، و اقترح فصل المعنى عن الاستخدام بشكل كامل. بكلمات أخرى، اقترح غرايس أن تفصل بين السيميائية و التداولية، و شرح كيف و لماذا علينا أن نقوم بهذا الفصل. اقتراحه مبني جزئياً على تأويله لفلسفة اللغة العادية. إن كان تأويله غير مقنع، فأعتقد أن جزءاً من أسبابه لفصل المعنى عن الاستخدام غير مبررة. بكل الأحوال، في هذه الورقة لن أناقش عمل غرايس بالتفصيل، بل سأكتفي بمساءلة صحة تأويله لفلسفة اللغة العادية.

## Résumé :

Je voudrais dans ce papier revoir l'opposition de Grice à la philosophie du langage ordinaire. Il est presque acquis que Grice a découvert les défauts des approches des philosophes du langage ordinaire. Je suggère que l'interprétation que donne Grice à cette philosophie n'est pas précise, et je désigne son interprétation comme étant une interprétation normative et correctrice. Ma thèse consiste à dire que cette interprétation ne convient pas aux pratiques propres à cette école. Je prendrai comme exemples les extraits des ouvrages de deux des philosophes les plus connus qui appartiennent à cette école : Austin et Wittgenstein. Je proposerai donc de revoir l'idée qui est à la base du projet de Grice et qui consiste en une interprétation erronée de la philosophie du langage ordinaire. L'article met tout d'abord au clair l'interprétation normative-correctrice, pour ensuite montrer sur quel point au juste elle échoue à capturer quelques pratiques d'Austin et Wittgenstein. L'objectif de cet article sera par conséquent double : premièrement, proposer une alternative à l'interprétation très répandue, et donner une première illustration à une interprétation "clarificatrice" différente; et deuxièmement, repenser sur de nouvelles bases l'objection de Grice et son projet. Grice rejette l'identification faite par les philosophes du langage ordinaire de la signification avec l'usage, et suggère à la place l'idée de séparer complètement les enjeux de signification et l'usage. En d'autres termes, il suggère l'idée que nous avons besoin de séparer la sémantique de la pragmatique, et tente de donner des raisons qui expliquent pourquoi et comment nous devrions le faire. Sa suggestion est basée en partie sur son interprétation de la philosophie du langage ordinaire. Si son interprétation est flottante, alors je propose qu'une partie des raisons qu'il donne pour séparer la signification de l'usage n'est pas justifiée. Cependant, comme il serait au-delà du champs de cet article de rentrer dans plus de détails dans



Poeuvre de Grice, je vais me contenter de questions qui concernent l'exactitude de l'interprétation de Grice de la philosophie du langage ordinaire.

## مقدمة

يهدف هذا المقال إلى إلقاء الضوء على تاريخ فلسفة اللغة العادية، و إشكالية علاقة المعنى بالاستخدام كما طرحتها هذه الفلسفة.

بدايةً، لا يوجد تعريف واضح و محدد لفلسفة اللغة العادية. عادةً نقصد بفلسفة اللغة العادية جملة ممارسات مجموعة من الفلاسفة في العالم الأنكلوساكسوني في أربعينيات و خمسينيات القرن الماضي. نستطيع تلخيص التأويل السائد لهذه المدرسة كما يلي. الفلاسفة لا يستخدمون اللغة كما نستخدمها نحن في الحياة اليومية. الفلسفة، و هي برأي فلاسفة اللغة العادية ليست علمًا، حيث تختلف عنه في أسئلتها و أساليبها، يجب أن تخضع إلى معايير استخدامنا للغة<sup>1</sup>. عندما يستخدم الفلاسفة اللغة، فيجب أن يستخدموها كما نستخدمها نحن في اللغة العادية. المشاكل الفلسفية تأتي من كوننا نستخدم اللغة في الفلسفة بطريقة مختلفة عن استخدامنا العادي لها، و بالتالي، ننطق بجمل لا معنى لها، أو لغو لا معنى له. ولكننا نعتقد أننا نقول ما له معنى، لأن الجمل التي ننطق بها تبدو صحيحة قواعدياً و تحمل معنى، ولكنها ليست كذلك. يقودنا هذا إلى رؤية فلسفة اللغة العادية لماهية المعنى. ترى فلسفة اللغة العادية أن معنى الكلمة هو استخدامها في اللغة. لذلك حين ينطق الفلاسفة بجملهم و يعطون معانٍ مختلفة لكلماتهم عن استخدامها العادي، فهم لا يقولون شيئاً له معنى. في القسم الأول من هذا المقال سنبحث في علاقة المعنى بالاستخدام و سنعطي بعض الأمثلة من فلاسفة اللغة العادية على الجمل التي يرون أن لا معنى لها و يستخدمها الفلاسفة.

نستطيع إذن القول أن لفلسفة اللغة العادية فكرتان موجّهتان. الأولى تنتمي إلى ما يسميه جون سيرل فلسفة اللغة، و هو حقل الدراسة الذي يطرح جملة الأسئلة التي تتعلق بمشاكل المعنى و الاستخدام المدلول و الحقيقة و الضرورة. إلى هذا الحقل تنتمي نظرية "معنى الكلمة هو استخدامها". الفكرة الثانية هي أن المشاكل الفلسفية يمكن حلها عن طريق دراسة اللغة العادية و توضيح معاني الكلمات. هذه الفكرة تنتمي إلى ما يسميه سيرل الفلسفة اللغوية. أي حقل الدراسة التي تقترح حل المشاكل الفلسفية عن طريق دراسة اللغة<sup>2</sup>.

يستعرض هذا المقال اعتراض باول غرايس على فلسفة اللغة العادية، و هو اعتراض محوري في تاريخ فلسفة اللغة. الاعتراض ينبع من رفض سيرل و غرايس مماهة المعنى بالاستخدام، و طرحهم رؤية معاكسة تقوم على فصل المعنى عن الاستخدام. هذا الاعتراض ينتمي إلى ما أسميناه أعلاه بفلسفة اللغة. أما بالنسبة للفلسفة اللغوية، فلا يعترض سيرل و غرايس على وجهة نظر فلاسفة اللغة العادية. كان غرايس و سيرل تلامذة الجيل الأول من فلاسفة اللغة العادية، و كانوا يرون أن معظم المشاكل الفلسفية ستحل عن طريق دراسة اللغة و معانيها. لذا فاعتراضهم ينصب بشكل رئيسي على كيفية ربط المعنى

<sup>1</sup> علاقة الفلسفة بالعلم، و انفصالها عنه، محور رئيسي في فلسفة اللغة العادية. ورث فلاسفة اللغة العادية هذا الفصل من أعمال فتجنشتين المبكر و الوضعية المنطقية. يشذ عن هذا ج.ل. أوستن الذي لا يرى أن الفلسفة منفصلة عن العلم.

<sup>2</sup> Searle (1969) : 4.

بالاستخدام، و ليس على علاقة الفلسفة باللغة. في الفلسفة المعاصرة، يبدو أن ما بقي حياً من فلسفة اللغة العادية هو إشكالية علاقة المعنى بالاستخدام، و ليس علاقة المشاكل الفلسفية باللغة العادية، لذا وجب التنويه أن معظم الفلاسفة منذ السبعينيات يرفضون ربط الفلسفة باللغة على طريقة فلسفة اللغة العادية أو فلسفة اللغة المثالية<sup>1</sup>، إلا أنهم يعتقدون أن أطروحات فلاسفة اللغة العادية، سواء من الجيل الأول، أو الثاني ممثلاً بسيرل و غرايس، حول علاقة المعنى بالاستخدام، و الضرورة و الحقيقة و غيرها من مسائل فلسفة اللغة، ما زالت محورية لفهم عمل اللغة العادية.

في القسم الأول من هذا المقال سنعرض لتأويل غرايس و سيرل لفلسفة اللغة العادية. في القسم الثاني، سنفحص اعتراض غرايس على هذا التأويل. في القسم الثالث، سنرى أن بعض ممارسات فتجنشتين و أوستن لا تتطابق مع التأويل السائد. أخيراً، في القسم الرابع، سنطرح بعض الأسئلة حول علاقة المعنى بالاستخدام.

### التأويل السائد لفلسفة اللغة العادية

يفتح غرايس كتابه طرق الكلمات بنقاش فلسفة اللغة العادية. يبدأ غرايس بعرض لطريقة اللغة العادية في معالجة المشاكل الفلسفية، ثم يعطي أمثلة من كتابات بعض فلاسفتها، و في النهاية يقدم اعتراضه على هذه الممارسة. سنشرح في هذا القسم تأويله لممارسات هذه الفلسفة.

يقدم غرايس التأويل التالي لفلسفة اللغة العادية: يقوم فلاسفة اللغة العادية بالاعتراض على استخدام الفلاسفة لبعض المفاهيم بطريقة مختلفة عن استخدامها لها في اللغة العادية. هنا مثالان يشير إليهما غرايس: الأول من فتجنشتين، "لا أعرف أنني أنألم؛" و الثاني من أوستن "لقد اشترت سيارتي طوعاً." يرى غرايس أن أوستن و فتجنشتين يعتقدان أن مثل هذه الجمل لا تُقال في اللغة العادية، في حين يستخدمها الفلاسفة في نقاشهم حول نظرية المعرفة و مشكلة الإرادة الحرة. هذا الافتراق عن اللغة العادية هو مصدر المشاكل الفلسفية. لا يجوز للفيلسوف أن يستخدم اللغة بطريقة تختلف عن استخدامها العادي لها.

لنحلل بشكل أعمق لماذا يعتقد غرايس أن فلاسفة اللغة العادية يطلبون من الفلاسفة ألا يستخدموا اللغة بطريقة مختلفة عن استخدامها العادي لها. بعض الكلمات لا تُستخدم في اللغة العادية، إلا إذا كانت جملة شروط محققة. فلنأخذ المثالين السابقين لنشرح هذه الفكرة. لا تُستخدم كلمة "أعرف" إلا إذا كان هناك جانب من الشك في أن المرء قد لا يعرف موضوع المعرفة. كذلك، لا نضيف كلمة "طوعاً" أو "تبعاً" لإرادتي الحرة، إلا إذا كان الفعل فيه شيء من الشدوذ أو الخروج عن المألوف، أي احتمال ألا أكون قد

<sup>1</sup> ترى فلسفة اللغة المثالية، و هي مدرسة فلسفية تضم الوضعية المنطقية و فلاسفة آخرين، أن المشاكل الفلسفية كلها لغوية، و أن استخدام لغة مثالية لا تحمل مشاكل و أخطاء اللغة العادية، سينهي كل المشاكل الفلسفية. يجري عادةً الجمع بين فلاسفة اللغة المثالية و فلاسفة اللغة العادية تحت اسم الفلسفة اللغوية. يستطيع القارئ الاطلاع على كتاب ريتشارد رورتي، "المنعطف اللغوي"، الذي يجمع مقالات لكتّاب مختلفين في عرض تاريخي للمدرستين و للمشاكل التي تواجههما. ما يجمع المدرستين تحت مسمى الفلسفة اللغوية هو أن كليهما يعتقدان أن المشاكل الفلسفية كلها مشاكل لغوية. الاختلاف هو في أية لغة هي المناسبة لحل المشاكل الفلسفية، اللغة المثالية أم اللغة العادية.

قمتُ بهذا الفعل تبعاً لإرادتي الحرة، بل مجبراً. في الحالتين، الشك في المعرفة، و شذوذ الفعل هما الشرطان الواجب تحققهما كي نستخدم الكلمة بشكل صحيح.

إذن، يتابع غرايس تشخيصه لطريقة فلسفة اللغة العادية، يرى هؤلاء أن تحقق هذا الشرط هو جزء من معنى الكلمة. جزء من معنى كلمة أعرف هو أن يكون المرء في شك. جزء من معنى كلمة طوعاً هو أن يكون هناك شيء شاذ في الفعل. في الحالات العادية و النموذجية، لا نضيف كلمة طوعاً إلى الجمل التي نصف بها أفعالنا. فقط إن كان هناك شيء ما يستحق التوقف عنده، و لتوضيح أننا لم نقم بالفعل مجبرين، نضيف طوعاً. فقط إن كان هناك بعض الشك في أنني لا أعرف شيئاً ما، أقول أنني أعرفه. لذا، عندما يستخدم الفيلسوف هذه الكلمات دون أن يأخذ بالحسبان أنها لا تُستخدم في اللغة العادية إلا إذا تحقق الشرط، لأن تحقق هذا الشرط هو جزء من معنى الكلمة، فهو ينطق كلمات بلا معنى. عندما يقول الفيلسوف "أنا أعرف أنني أتألم"، فهو يستخدم الكلمة بدون وجود أي جانب من الشك. لا يشك أحد إن كان هو نفسه يتألم أم لا. أيضاً لا يجوز أن نضيف طوعاً إلا إذا كان الفعل غير نظامي. عندما أشتري سيارة، لا أقول أنني اشتريتها طوعاً، بل فقط "أشتريت سيارة". لا نضيف طوعاً إلا إذا كان هناك ظرف خاص يوحي بأنني كنت مجبراً، لتوضيح أنني لم أكن مجبراً.

من هنا إذن، عندما لا يستخدم الفيلسوف الكلمات كما نستخدمها في اللغة العادية، تكون جملة لغوياً و لا معنى لها. لا معنى للجملة "أنا أعرف أنني أتألم" أو "أشتريت سيارتي طوعاً" (إن لم تكن الأخيرة في ظروف تدعو لإضافة كلمة طوعاً، فيما يبدو أن الجملة الأولى لا معنى لها على الدوام). هذه الجملة، و إن تبدو أن لها معنى، ليست كذلك. على الفيلسوف أن لا يستخدم اللغة كما يحلو له. إن فعل ذلك، ستصبح جملة بدون معنى، و لغوياً فارغاً<sup>1</sup>.

قبل أن تنتقل إلى اعتراض غرايس، أود أن أنهى تشخيصه لطريقة فلسفة اللغة العادية ببعض الملاحظات. هذا التأويل لعمل فلاسفة اللغة العادية هو التأويل السائد، ممن يتبعون مدرسة فلسفة اللغة العادية، مثل بيتر.م.س.هاكر و هانز جون غلوك و غيرهم؛ أو ممن يهاجمون فلسفة اللغة العادية مثل برتراند راسل و كارل بوبر. إذن التشخيص السابق هو تشخيص عام لطريقة فلسفة اللغة العادية، و ليس حكراً على غرايس و سيرل.

نلخص هذا التأويل كما يلي: هناك بعض الجمل التي لا تُقال في اللغة العادية، و يستخدمها الفلاسفة. بما أن الفلاسفة يستخدمون نفس لغتنا، فهم يعطون لكلماتهم نفس المعاني. عندما لا يستخدم الفيلسوف اللغة كما نستخدمها نحن في اللغة العادية، كما في الأمثلة الواردة أعلاه، تصبح جملة لغوياً فارغاً و بلا معنى. من هنا، دور الفيلسوف الذي ينطلق من اللغة العادية، هو تصحيح أخطاء الفلاسفة الآخرين، و منعهم من التلفظ بهذه الجمل. سوف أدعو هذا التأويل بالتأويل التصحيحي-المعياري. تصحيحي لأنه يصحح أخطاء الفلاسفة، و معياري لأنه يرى أن اللغة العادية معيارية، و أنه لا يجوز للفلاسفة الافتراق عنها. تنتقل الآن إلى اعتراض غرايس.

<sup>1</sup> ليس من السهل معرفة ما هو المقصود بالضبط باللغو. غرايس يستخدم مصطلح "غير مناسب" بدلاً من اللغو. يبدو أن غرايس كان متشككاً في استخدام الفلاسفة لكلمة لغو.

## اعتراض غرايس

ينطلق غرايس من هذه الأمثلة التي يجدها في كتابات فلاسفة اللغة العادية، أي من الجمل التي لا نقولها عادةً في اللغة العادية. هذا الافتراق بين اللغة العادية و الفلاسفة هو محور نقاش غرايس. كما رأينا سابقاً، التأويل السائد أن هذه الجمل التي لا نقولها في اللغة العادية لا معنى لها. يوافق غرايس أن هذه الجمل لا تُستخدم في اللغة العادية، ولكن ، و هنا فكرته الرئيسية ، ليست لأنها لغو، بل لأنها صادقة بشكل فج و واضح. لنر أولاً كيف يبرر غرايس طرحه، و ما النتائج المترتبة على ذلك.

إذا اخذنا الأمثلة السابقة التي لا نقولها في اللغة العادية، "أنا أعرف أنني أتألم" أو "أشترت سيارتي طوعاً، نرى أن غرايس يعتقد أن هذه الجمل صادقة. بالطبع، أنا أعرف أنني أتألم، و بالطبع أنا اشترت سيارتي طوعاً، في الظروف العادية. إذن، ما لم يره فلاسفة اللغة العادية، هو أن هناك الكثير من الجمل التي لا نقولها في اللغة العادية، ليس لأنها لغو أو لا معنى لها، بل بسبب صدقها. كي نقول جملة ما، بحسب غرايس، يجب أن تكون جزءاً من حوار عقلائي. لا ينطق البشر بجمل صحتها محققة، ولا تنقل أية معلومات. من هنا، الاختلاف بين غرايس و فلاسفة اللغة العادية هو في كيفية تفسير الواقعة التالية: بعض الجمل لا نستخدمها في اللغة العادية. (هذه الجمل يستخدمها الفلاسفة في نقاشاتهم الفلسفية). يعتقد غرايس أن هذه الجمل صادقة ؛ يعتقد فلاسفة اللغة العادية ، حسب التأويل التصحيحي-المعياري، أن هذه الجمل فارغة من المعنى.

إن كانت وجهة نظر غرايس صحيحة، أي أن هذ الجمل صادقة، و ليست لغوياً، ففكرة الشرط الواجب تحققه كي تكتسب الكلمة معنى ستختفي. يرى غرايس أن الشرط اللازم تحققه كي نستخدم الكلمات بمعناها العادي، أي أن يكون هناك شك كي نستخدم كلمة أعرف، أو أن يكون الفعل غير نظامي كي نستخدم كلمة طوعاً، ليس شرطاً بالأصل. فكرة أن هذا شرط ، و أن تحققه بشكل جزءاً من معنى الكلمة، بنيت على قراءة أن ما لا نقوله في اللغة العادية لغو أو خال من المعنى، بالضبط لأن هذا الشرط غير محقق. ولكن، إن كان ما لا نقوله في اللغة العادية صادقاً، إذن لا داعي لكي يكون تحقق هذا الشرط جزءاً من معنى الكلمة.

لشرح لماذا يعتقد غرايس أن هذه الجمل صادقة، سنعرض بشكل سريع لنظريته في المعنى: يقسم غرايس معنى ما نطق به في أي محادثة عقلانية إلى قسمين: ما نقوله، و ما نضمّنه. يعطي غرايس لكل من هذين المفهومين معنى خاص في نظريته. لنأخذ مثلاً من غرايس لتوضيح ذلك. أريد إرسال رسالة إلى قسم الفلسفة في إحدى الجامعات، بناءً على طلبهم، حول أحد طلابي الذي يريد العمل في ذلك القسم. في رسالتي، أقول أن الطالب قد حضر معظم الدروس، و أنه جيد في اللغة العربية، دون أن أضيف أية معلومة حول قدرته على التفكير الفلسفي. بحسب غرايس، ينقسم ما أعنيه إلى قسمين: ما أقوله حرفياً، و هو أن الطالب قد حضر الدروس و أنه جيد في اللغة العربية ؛ و ما يتضمنه هذا القول، أي أن الطالب ليس مناسباً لهذا العمل. القسم الثاني، ما يتضمنه المعنى، يبنني على عقلانية الحوار: بما أنني أريد الرد على الرسالة، و بما أنني أتعاون مع القسم، فردي يتضمن جواباً على السؤال: هل هذا الطالب مناسب لهذا العمل؟ ولكن ما قلته حرفياً، لا يحمل هذا الرد. بل ما يتضمنه القول، أي عدم

التعليق على مقدرته الفلسفية، يعني أنه غير مناسب. بالنسبة لغرايس إذن، معنى الجملة ينقسم إلى قسمين: ما نقوله حرفياً، و ما نُضمّنه<sup>1</sup>.

قلنا أنّ غرايس يرى أن الجمل التي لا نقولها في اللغة العادية صادقة. بحسب نظريته في المعنى، لا ينطق الناس بجمل صادقة إن لم يكن هناك داع للنطق بها. لا يوجد، عادةً، أي سبب للنطق بجمل صدقها واضح بشكل فج، مثل "أنا أعرف أنني أتألم" و "لقد اشتريت سيارتي طوعاً". هذه الجمل لا تحمل أية معلومات، سواء فيما نقوله أو ما نُضمّنه.

هذا باختصار هو اعتراض غرايس، كما نجده في المقال الأول من طرق الكلمات. النتيجة التي يصل إليها غرايس هي التالية: تبنى فلاسفة اللغة العادية مقولة أن معنى الكلمة هو استخدامها. يدعو غرايس، بالعكس، إلى فصل المعنى عن الاستخدام<sup>2</sup>. يشكّل هذا الفصل محور عمل غرايس الثوري في فلسفة اللغة.

### طرق فلسفة اللغة العادية

في هذا القسم، لن نناقش اعتراض غرايس، بل تأويل غرايس لفلسفة اللغة العادية. أي أن موضوعنا هو هل التأويل التصحيحي-المعياري لفلسفة اللغة العادية يتطابق مع ممارسات فلاسفة اللغة العادية؟ إن كان تأويل غرايس غير مطابق لممارسات هذه المدرسة، فربما يجب إعادة النظر في الاعتراض. نقترح أنّ القراءة المعمّقة لفلسفة اللغة العادية سترينا أن التأويل السائد لفلسفة اللغة العادية ليس متطابقاً مع الطرق المختلفة التي نراها في كتابات بعض فلاسفتها. لنقل منذ البداية إذن أن الجمع بين فلاسفة اللغة العادية في مدرسة واحدة هي مدرسة فلسفة اللغة العادية، يخفي التباينات بين أعمال هؤلاء الفلاسفة. بعض فلاسفة اللغة العادية، يتبنون التأويل السائد. أطروحتي في هذا المقال أن بعض كتابات فتجنشتين و أوستن لا تتبع التأويل السائد.

نقترح هنا أن فتجنشتين و أوستن يعالجان بعض المشاكل الفلسفية على الشكل التالي: المشكلة الفلسفية تنبع من أنّ الفلاسفة يفترضون أنّ للكلمة معنى واحد. يعتمد فتجنشتين و أوستن في بعض الأمثلة على اللغة العادية، كي يقولوا أن للكلمة معاني متعددة مترابطة بطرق مختلفة. لشرح هذا الأمر، سنأخذ مثلاً من فتجنشتين و مثلاً من أوستن.

في تحقيقات فلسفية، يناقش فتجنشتين المعاني المختلفة لكلمة "الفهم":  
 "531. نحن نتحدّث عن فهم جملة بحيث يمكن أن نعوضها بأخرى تقول الشيء نفسه؛ لكن أيضاً بحيث لا يمكن استبدالها بأية جملة أخرى (لا يمكن مثلاً أن نستبدل قطعة موسيقية بأخرى).  
 في الحالة الأولى تكون فكرة الجملة مشتركة بين جمل مختلفة، و في الحالة الثانية هناك شيلاً يمكن أن تعبّر عنه إلا هذه الألفاظ في هذه المواضع ( إدراك قصيدة شعر )."

<sup>1</sup> لاحظ أن هذا الفصل قد لا يكون موجوداً. في بعض الأحيان ما ننطق به لا يتضمن أي شيء مختلف عما نقوله. في أحيان أخرى، ما نقوله لا نعنيه، بل فقط ما نضمّنه. في هذا المقال نكتفي بهذا القدر من نظرية غرايس، هنا نريد فقط التركيز على اعتراض غرايس، و ليس على نظريته.

<sup>2</sup> لا يتسع المجال هنا للخوض بالتفصيل في فصل المعنى عن الاستخدام تبعاً لنظرية غرايس في المعنى.

532. فهل ((الفهم)) إذن مدلولان مختلفان ؟ - أحيّد القول أن طرق استخدام ((الفهم)) تكوّن مدلوله ، أي مفهومي للفهم<sup>1</sup>

يرى فتجنشتاين هنا أن لكلمة "الفهم" معاني / مدلولات مختلفة في اللغة العادية، و ليس معنى / مدلول واحد. في أحد معانيها، نستطيع أن نستبدل الجملة بجملة أخرى، عندما نشرح شيئاً مستعصياً في لغة أجنبية على سبيل المثال. في أحيان أخرى، لا نستطيع استبدال الجملة بأية جملة أخرى، كما في الشعري. فهم الجملة مختلف في الحالة الأولى عنه في الحالة الثانية.

أوستن ، في الفصل الثامن من كتاب الحس و المحسوس ، يعترض على تعريف الفيلسوف ج . آير لكلمة " حقيقي " . يستعرض أوستن المعنى الذي يعطيه آير لهذه الكلمة، و يرى أنه موجود في اللغة العادية. اعتراضه هو التالي : "الخطأ من حيث المبدأ في شرح آير لاستخدام " حقيقي " هو أنه يحاول أن يعطي معنى واحد أو اثنين فقط لهذه الكلمة"<sup>2</sup>. في الفصل السابع من الكتاب، يستعرض أوستن بالتفصيل استخدامات كلمة " حقيقي " في اللغة العادية.

في عدة أمثلة يتكرر هذا النموذج. يعترض أوستن و فتجنشتاين بأن الفلاسفة يعطون معنى واحد لكلماتهم، في حين أن اللغة العادية أكثر تعقيداً بكثير. لمعظم الكلمات، بحسب أوستن و فتجنشتاين، معاني متعددة و مترابطة بطرق مختلفة. من هنا، اقترح فتجنشتاين فكرة التشابه العائلي بين الاستخدامات المختلفة لنفس الكلمة، بدلاً من المعنى الواحد. و ناقش أوستن أنواع مختلفة من الكلمات، كالكلمات ذات الأبعاد المتعددة، و المستثنيات، و الكلمات المعدّلة. يقترح أوستن و فتجنشتاين أن الفلاسفة عادةً يبحثون عن معنى أو اثنين ، بدلاً من البحث عن المعاني المعقّدة. في أعمال أوستن نجد عدة أمثلة حول مشكلة المعنى الواحد، في مقالات " التظاهر " و " العقول الأخرى "، مثلاً. بالنسبة لفتجنشتاين، نجد في تحقيقات فلسفية عدة أمثلة، كأبحاثه في مفاهيم القراءة و الفهم و التفكير.

اعتراض فتجنشتاين و أوستن إذن أن الفلاسفة يبحثون عن معنى واحد للكلمة. لو درس الفلاسفة الاستخدام العادي ، لوجدوا أن هناك معانٍ متعددة لكل كلمة. اعتراض أوستن و فتجنشتاين ليس أن ما يقوله الفلاسفة لا يُقال في اللغة العادية ؛ بل ، في بعض الحالات ، أن ما يقوله الفلاسفة يتوافق مع ما نقوله في اللغة العادية، ولكنه محدود و لا يغطي الاستخدامات المتعددة و الكثيرة.

## نتائج أولية

ما يلي نتائج أولية حول علاقة المعنى بالاستخدام، و حول طرق و ممارسات فلسفة اللغة العادية. النتيجة الأولى. التأويل التصحيحي - المعياري يطرح مشكلة علاقة المعنى بالاستخدام من زاوية محددة. و هي أن الفلاسفة يستخدمون اللغة العادية بطريقة مختلفة عن استخدامنا لها. هناك بعض الجمل التي يستخدمها الفلاسفة و لا نستخدمها في اللغة العادية. هذه الجمل إما أن تكون لغوياً بحسب التأويل السائد لفلسفة اللغة العادية، أو هي صادقة، بحسب سيرل و غرايس. ما قدّمته هنا لا يناقش أي من هذين الطرفين. فكرتي في هذا المقال أن هناك زاوية أخرى لعلاقة المعنى بالاستخدام، و هي أن للكلمات معاني متعددة، و أن على الفلاسفة الأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر عند استخدامهم للكلمات .

<sup>1</sup>فتجنشتاين (2007) : 346-347 .

<sup>2</sup> Sense and Sensibilia (1962) : 83. لا يوجد ترجمة عربية للنص

إذن، لا نقترح هنا حلاً لاعتراض غرايس. قد يكون غرايس محقاً. قد تكون الجمل التي لا نقولها في اللغة العادية صادقة. في هذه الحالة، قد نظرية مماهة المعنى بالاستخدام التي طرحها التأويل السائد خاطئة. ولكن، علاقة المعنى بالاستخدام لها وجهان. الأول هو الذي يناقشه غرايس، وهو أن ما لا نقوله في اللغة العادية، لا يشكل جزءاً من المعنى. الوجه الثاني هو أن للكلمات معانٍ متعددة. قد يكون لغرايس و سيرل تعليق على هذه المعاني المتعددة، يتوافق مع دعوتهما لفصل المعنى عن الاستخدام. ولكن هذا ليس واضحاً في الاعتراض الذي درسناه. يحتاج الأمر إلى دراسة لنصوصهما لفهم كيفية تعاملهما مع المعاني المتعددة.

النتيجة الثانية هي أن هناك طرقاً و ممارسات مختلفة في فلسفة اللغة العادية. يناقش التأويل السائد و اعتراض غرايس و سيرل طريقة محددة تتعلّق بما لا نقوله في اللغة العادية. طرحنا هنا طريقة أخرى تتعلق بالمعاني المتعددة. هاتان الطريقتان مختلفتان. قد يكون لفصل المعنى عن الاستخدام، كما يريد غرايس و سيرل، تأثيراً على موضوع المعاني المتعددة. نترك هذا الموضوع لدراسات لاحقة.

#### المراجع الإنكليزية:

- Austin, J.L. (1962) *Sense and Sensibilia*, reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock, Oxford: Oxford University Press. 1
- Austin, J.L.(1975) *How to Do Things with Words*, 2<sup>nd</sup> edn., M. Sbisà and J. O. Urmson (eds.), Oxford: Oxford University Press. 2
- Austin, J.L. (1979) *Collected Papers*, 3<sup>rd</sup> edn., J. O. Urmson and G. J. Warnock (eds.), Oxford: Oxford University Press. 3
- Baker, G.P and Hacker, P.M.S. (2005) *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. vol. 1, Part II: Exegesis 2<sup>nd</sup> edition, extensively revised by P.M.S Hacker. Oxford: Blackwell. 4
- Baker, G.P. and Hacker, P.M.S. (2009) *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. vol. 1, Part I: Essays 2<sup>nd</sup> edition, extensively revised by P.M.S Hacker, Oxford: Blackwell. 5
- Symposium on J. L. Austin*, London: Routledge & Kegan Paul.)1969(Fann, K. T., (ed.) 6
- Glock, H.-J. (1996) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell. 7
- Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.) 1989(Grice, H. P: 8
- The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. The University of Chicago )1967(Rorty, R. (ed.) 9
- Press, Chicago and London.
- “Assertions and Aberrations,” in B. Williams and A. Montefiore (eds.) *British* )1966(Searle, J. R. - 10
- Analytical Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul. Reprinted in Fann (ed.) 1969.
- Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.)1969(Searle, J.R. - 11
- Wittgenstein, L . (2009) *Philosophical Investigations*, 4th edition, P.M.S. Hacker and Joachim - 12
- Schulte (eds. and trans.), Oxford: Wiley-Blackwell.

#### المراجع العربية:

- 1 - فتجنشتين ، لودفيغ. (2007) *تحقيقات فلسفية*، ترجمة: عبد الرزاق بنّور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة .

## Théoriser (musicalement) la musique à l'ombre (antiphilosophique) de Wittgenstein ?<sup>1</sup>

François Nicolas  
(ENS, Paris)

### Abstract

We will start from two orientations tested extensively in *mamuphi* seminar : theorizing music gets to be in the light of mathematics and in the shadow of philosophy; more Mathematics and Philosophy talk about music, unless they operate as light and shadow for a *musician* music theory. What then of these guidelines on Wittgenstein? Would it here *theorize music in the light of logic and the shadow of anti-philosophy*? Wittgenstein's anti-philosophy focusing on aesthetic acts whose music provides the paradigm, is it possible to refer to them by abandoning his relationship with music? It will be in this contribution neither to *compete* (on the music) nor to *criticize* (why?), but to *clarify*: clarify, when anti-philosophy is involved, what about the shadow and light?

### ملخص

ستكون البداية من توجيهين تم امتحانهما طويلا خلال ندوة رياضيات-موسيقى-فلسفة : يكون تنظير الموسيقى ناجحا على ضوء الرياضيات و في ظل الفلسفة. و كلما تكلمت رياضيات ما و فلسفة ما أكثر عن الموسيقى كلما قلّ فعلهما كضوء و كظلّ بالنسبة الى نظرية موسيقية في الموسيقى. كيف يكون وضع هذين التوجيهين اذا ما تعلق الأمر بفيثجنشتاين ؟ هل سيكون الحال هنا متمثلا في تنظير الموسيقى على ضوء المنطق و في ظل معارضة الفلسفة؟ عندما يسلب فيثجنشتاين معارضته للفلسفة على اجراءات تكون الموسيقى نموذجها، هل يمكنه الاحالة عليها و اهمال علاقته بالموسيقى؟ لن يكون هدفنا في هذه المقالة المنافسة (بخصوص الموسيقى) و لا النقد (و ما فائدة ذلك؟) و لا التوضيح : توضيح ما يكون عليه الضوء و الظلّ عندما يقع استمالة معارضة الفلسفة.

### Résumé

On partira de deux orientations longuement mises à l'épreuve dans le séminaire *mamuphi* : théoriser la musique gagne à se faire à la lumière des mathématiques et à l'ombre de la philosophie ; plus une mathématique et une philosophie parlent de musique, moins elles opèrent comme lumière et ombre pour une théorie *musicienne* de la musique. Qu'en est-il alors de ces orientations concernant Wittgenstein ? S'agirait-il ici de théoriser la musique à la lumière d'une logique et à l'ombre d'une *antiphilosophie* ? Wittgenstein centrant son antiphilosophie sur des actes d'ordre esthétique dont la musique fournit le paradigme, est-il possible de s'y rapporter en délaissant son rapport à la musique ? Il s'agira en cette contribution ni de *rivaliser* (quant à la musique) ou de *critiquer* (à quoi bon ?) mais de *clarifier* : clarifier, lorsqu'une antiphilosophie s'en mêle, qu'en est-il de l'ombre et de la lumière ?

<sup>1</sup> Journée *mamuphi* Wittgenstein et la musique – 9 novembre 2013. [www.entretiens.asso.fr/mathis](http://www.entretiens.asso.fr/mathis).



On partira de deux orientations longuement mises à l'épreuve dans le séminaire *mamuphi* :

- théoriser la musique gagne à se faire à la lumière des mathématiques et à l'ombre de la philosophie ;
- plus une mathématique et une philosophie parlent de musique, moins elles opèrent comme lumière et ombre pour une théorie *musicienne* de la musique.

Qu'en est-il alors de ces orientations concernant Wittgenstein ?

- S'agirait-il ici de théoriser la musique *à la lumière d'une logique et à l'ombre d'une antiphilosophie* ?
- Wittgenstein centrant son antiphilosophie sur des actes d'ordre esthétique dont la musique fournit le paradigme, est-il possible de s'y rapporter en délaissant son rapport à la musique ?

Il s'agira en cette intervention ni de *rivaliser* (quant à la musique) ou de *critiquer* (à quoi bon ?) mais de *clarifier* : clarifier, lorsqu'une antiphilosophie s'en mêle, qu'en est-il de l'ombre et de la lumière ?

\*

Je commencerai par une double citation. D'abord une affirmation :

« Personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit : on croit donner beaucoup à la philosophie en en faisant l'art de la réflexion, mais on lui retire tout, car les mathématiciens comme tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ; dire qu'ils deviennent alors philosophes est une mauvaise plaisanterie, tant leur réflexion appartient à leur création respective. »<sup>1</sup>

Une question ensuite :

« En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens – même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques ? »<sup>2</sup>

Il s'agissait là, vous l'aurez reconnu, de Gilles Deleuze, philosophe suffisamment consensuel de nos jours pour que ces propos puissent être aujourd'hui entendus par tous. Deleuze avance ici deux points qui vont guider mon exposé :

- Un musicien n'a nul besoin de philosophie pour réfléchir sur la musique, en particulier nul besoin de philosophie pour en saisir le vrai (et moins encore pour dire le vrai si tant est que la vérité puisse jamais être dite). Tout de même, un mathématicien n'a nul besoin de philosophie pour réfléchir sur la mathématique. Conséquence : si un musicien se réfère à la philosophie autrement qu'en homme normalement cultivé, si un musicien convoque la philosophie de l'intérieur même d'un propos musicien sur la musique, cela ne va aucunement de soi et il convient alors que le musicien, autant que faire se peut, précise pour quelles raisons il y procède.

---

<sup>1</sup> *Qu'est-ce que la philosophie ?* (p. 11)

<sup>2</sup> *Deux régimes de fous*, Ed. de Minuit, 2003

En tous les cas, nous précise Deleuze, si la philosophie peut servir au musicien, ce ne sera guère en parlant de musique. Et, tout de même, si la philosophie peut servir au mathématicien, ce ne sera guère en parlant de mathématique. Le musicien qui s'intéresserait à une philosophie pour autant qu'elle lui parlerait de musique aurait un rapport essentiellement narcissique à la philosophie et ce rapport ne pourrait alors qu'égarer sa pensée propre. Si un musicien choisit de se référer à une philosophie donnée, cela devra donc être essentiellement pour ce que cette philosophie peut énoncer en général plutôt que sur la musique en particulier. Autant dire que la philosophie la moins susceptible d'intéresser le musicien serait celle qui s'afficherait comme « philosophie de la musique » (si tant est que ce syntagme d'ailleurs ait un sens proprement philosophique). L'histoire atteste des frictions inévitables que toute supposée « philosophie de la musique » suscite entre musiciens et philosophes tant il est vrai qu'ils ne sauraient déjà s'accorder sur ce que le simple mot *musique* veut dire pour les uns et pour les autres (qu'il suffise de réexaminer sous cet angle les confrontations entre Rameau et Rousseau, Wagner et Nietzsche, Schoenberg et Adorno et d'autres encore). S'intéresser à des écrits philosophiques traitant de musique est en vérité le meilleur moyen pour le musicien non servile ou non-vassal de devenir anti-philosophe (au sens trivial du terme), ce qui n'a guère de vertu musicale.

Ces deux idées, qui pour *mamuphi* ont cet avantage supplémentaire de traiter mathématiciens et musiciens à égalité subjective face à la philosophie, me conduisent aux deux questions suivantes :

1. Pourquoi alors envisager de se tourner en musicien vers la philosophie, ce qui en fait voudra dire – j'y reviendrai – vers telle ou telle philosophie ?
2. Puisqu'il ne s'agit guère, dans ce cas, de se tourner vers quelque philosophie se présentant comme « philosophie de la musique » ou « philosophie sur la musique », quelle philosophie particulière alors privilégier ?

Je voudrais aborder notre sujet du jour « Wittgenstein et la musique » sous ces angles en me demandant – en nous demandant : pourquoi se tourner en musicien vers Wittgenstein, et spécifiquement vers Wittgenstein, sachant qu'il ne saurait alors s'agir pour l'essentiel du Wittgenstein qui parle de musique ?

Nous avons, dans *mamuphi*, une certaine habitude de pratiquer ce type de questions – nos rencontres ont commencé en 1999 (au siècle précédent !) – et je voudrais donc les éclairer par quelques petits rappels sur les orientations qui président au séminaire accueillant cette journée en ce lieu.

D'abord il convient, sur ces questions comme sur bien d'autres, de distinguer le plus clairement possible les positions respectives du musicien et du musicologue, chacune, bien sûr, ayant sa propre légitimité.

Pour les délimiter au plus bref, je dirai que le musicien se caractérise de faire (de) la musique et le musicologue d'en parler. D'où deux rapports à la musique disjoints : le musicologue parle de musique en extériorité objectivante (la musique est pour lui un objet - *son* objet) quand le musicien fait de la musique en intériorité subjectivante (il la

compose et/ou il la joue, la fait entendre, la donne à écouter). Et quand ce musicien, qui a priori n'a guère besoin de parler de musique, choisit cependant d'ajouter à sa pratique ordinaire de musicien artisan (de *working musician*) un « dire la musique » (j'appelle ce type de musicien *le musicien pensif* et j'appelle *intellectualité musicale* cette activité d'un *dire musicien*), la musique n'y joue nullement un rôle d'objet ; en particulier la musique n'y est aucunement à définir : son existence concrète et assurée constitue tout au contraire pour le musicien l'axiome de départ rendant possible son éventuel dire.

Pour filer une métaphore mamuphique, un musicien pensif ne définit pas plus la musique qu'un mathématicien de la théorie des ensembles ne définit un ensemble ou qu'un géomètre ne définit l'espace en général. Ceci débouche alors sur deux types de « discours sur la musique », en particulier sur deux manières entièrement différentes de théoriser la musique. Nous avons l'habitude, dans *mamuphi*, de confronter différentes manières de théoriser la musique (je renvoie pour cela à notre dernier ouvrage collectif *Théoriser la musique à la lumière des mathématiques et à l'ombre de la philosophie*).

En gros, nous pratiquons la confrontation entre quatre manières de théoriser la musique : les théories mathématiques de la musique, les théories musicales de la musique, les théories musicologiques de la musique, les théories philosophiques de la musique. Ce faisant, nous excluons a priori de notre champ d'investigation bien d'autres manières de théoriser la musique : les théories psychologiques ou psychanalytiques, sociologiques ou économiques, politiques ou politologiques, ethnologiques ou anthropologiques, etc.

Tout ceci pour rappeler qu'une théorie ne se caractérise nullement d'un supposé objet préexistant mais présuppose un cadre de référence qui délimitera ce que *théorie* et *musique* vont pouvoir vouloir dire dans le syntagme abstrait « théorie de la musique »...

Concernant notre journée, il conviendra donc d'admettre d'emblée que le rapport à Wittgenstein sera tout différent pour un musicien et pour un musicologue ; il va de soi qu'il le sera tout autant pour un philosophe ou pour un historien de la philosophie, pour un mathématicien ou pour un épistémologue, et je me réjouis au demeurant que cette journée, par sa diversité d'intervenants, nous fournisse l'occasion de mettre en résonance différents rapports subjectifs au même intitulé : « Wittgenstein et la musique ».

Pour ma part, je ne suis pas musicologue ; je ne suis pas non plus philosophe ou mathématicien (même si j'essaie d'être ordinairement cultivé dans ces domaines, comme en d'autres) : je suis compositeur, donc musicien. Et c'est sous cet angle subjectif – celui-là même dont il est question dans les propos de Deleuze – que ma contribution va s'inscrire. Pourquoi alors se tourner en musicien vers Wittgenstein, s'agissant de préférence du Wittgenstein qui ne parle pas de musique ?

Il me faut immédiatement préciser, avec une tonalité un peu polémique qui, sur ce sujet, me semble difficilement évitable (après tout, Wittgenstein en était familier) : heureusement qu'il ne s'agit pas *pour le musicien pensif* de s'intéresser à la supposée

« philosophie musicale » de Wittgenstein car celle-ci n'est guère susceptible d'appâter le compositeur contemporain. Quelques délimitations minimales sur ce point.

Voici d'abord un grand intellectuel viennois du début du XX<sup>e</sup> siècle, musicalement cultivé – il connaissait la musique et jouait honnêtement de la clarinette - qui affecte d'ignorer purement et simplement la musique de l'École de Vienne – la comparaison avec le jeune Adorno est ici écrasante -, qui déclare n'aimer guère Mahler et dont les références musicales semblent unilatéralement tournées vers une Vienne antérieure et devenue confite de ces traditions que la modernité intellectuelle n'a de cesse de borcarder. Ce choix musical de Wittgenstein constitue évidemment son choix personnel tout à fait légitime mais on conviendra qu'il ne présage guère d'une vive acuité intellectuelle en matière de pensée musicale contemporaine !

Ensuite comment le musicien pourrait-il reconnaître son art dans les fameuses propositions du *Tractatus* sur la musique :

- la première aligne « *le disque de phonographe, la pensée musicale, la notation musicale, les ondes sonores* »<sup>1</sup> [4.014], coïncant ainsi la pensée musicale entre une technique – latérale - productrice d'images de la musique (plutôt que la reproduisant – c'est tout différent), et une pensée littérale (le solfège) – elle centrale - spécifiant rien moins que la logique musicale proprement dite : comment le musicien pourrait-il se sentir concerné par une telle confusion catégorielle ?
- la seconde accuse l'alignement précédent et nous en livre la clé conceptuelle en formatant l'activité musicale sur un fonctionnement langagier : « *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>2</sup> [4.0141] Ainsi, voilà l'écriture musicale – le solfège – rabattue sur une langue : « la langue de la notation musicale » ! Comment le musicien pensif, s'attachant à soigneusement situer la pensée musicale à l'œuvre dans le réseau complexe d'une partition musicalement écrite, d'exécutions sonores infiniment diversifiées et d'enregistrements mécaniques portant trace projective de cette activité pourrait-il s'accorder à une telle problématique de la traduction entre langues diverses ?!

Petite précision en ce point. Le statut de la partition au regard de l'œuvre musicale me semble assez simple à clarifier : c'est ce qui autorise l'existence du morceau de musique comme faisceau d'exécutions musicales toutes différentes.

<sup>1</sup> "Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen..."

<sup>2</sup> "Daß es eine allgemeine Regel gibt, durch die der Musiker aus der Partitur die Symphonie entnehmen kann, durch welche man aus der Linie auf der Grammophonplatte die Symphonie und nach der ersten Regel wieder die Partitur ableiten kann, darin besteht eben die innere Ähnlichkeit dieser scheinbar so ganz verschiedenen Gebilde. Und jene Regel ist das Gesetz der Projektion, welches die Symphonie in die Notensprache projiziert. Sie ist die Regel der Übersetzung der Notensprache in die Sprache der Grammophonplatte."

Pour le musicien pensif, il faut donc bien, comme Deleuze le lui conseille, laisser de côté ce que Wittgenstein dit de la musique et se tourner plutôt vers le reste de ses propositions.

Opération de tri difficile à opérer au demeurant, s'il est vrai que la musique fonctionne comme paradigme, latent ou déclaré, de cette philosophie, si – plus encore – il est vrai que dans cette philosophie, « la musique serait partout » ! : comment alors découper dans cette philosophie une part significative qui enfin « ne parle plus de musique » ?

*Mamuphi* nous suggère alors une première réponse : il faut aller examiner ce que devient cette philosophie quand elle parle plutôt de mathématique. Mais, comme on va le voir, les difficultés sur ce nouveau versant ne sont pas moindres : elles s'avèrent même bien plus graves.

À se tourner vers ce Wittgenstein qui ne traite pas explicitement de musique, le musicien mamuphi voit à nouveau les obstacles s'accumuler.

J'en énumérerai au moins quatre, et non des moindres, qui touchent tous au type très particulier de discours philosophique qu'est celui de Wittgenstein.

1. D'abord, et pour aller au plus direct, comment un musicien *pensif* pourrait-il se reconnaître dans l'énoncé [7] célèbre concluant le *Tractatus* : « *De cela dont il est impossible de parler, il n'y a qu'à faire silence.* »<sup>1</sup>.

Pour tous les intellectuels qui ne se reconnaissent aucunement dans un supposé tournant langagier de la pensée et qui identifient dans la sophistique analytique anglo-saxonne la même scolastique qu'un Lacan pouvait reconnaître dans l'école psychologisante de Chicago ou qu'un Boulez pouvait discerner dans un certain dodécaphonisme académisant d'outre-mer, cet énoncé du *Tractatus* délimite très précisément ce contre quoi la pensée ne peut que se dresser *par principe* - je cite, en vrac :

- « *Ce qu'on peut pas dire, il faut l'écrire* » (Michel Deguy<sup>2</sup>)
- « *Dire désormais pour soit mal dit. [...] Dit est mal dit. [...] Désormais plus tantôt dit et tantôt mal dit.* » (Samuel Beckett<sup>3</sup>)
- « *Il n'est rien devant quoi la pensée doit se taire. [...] Ce qu'on ne peut pas dire, puisqu'on doit le dire, on peut le dire.* » (Guy Lardreau<sup>4</sup>)
- « *L'intellectuel est celui qui tente de dire au point même où l'on ne peut dire.* » (François Regnault)
- « *À l'égard de ce dont on ne peut parler, le devoir est de bien dire. Qu'est-ce d'ailleurs que l'inconscient sinon précisément une frontière dont la psychanalyse se propose de penser à la fois les deux côtés ?* » (Jean-Claude Milner<sup>5</sup>)
- etc., etc.

<sup>1</sup> traduction d'Étienne Balibar / « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. » (Pierre Klossowski) / « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (Gilles-Gaston Granger) / "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen."

<sup>2</sup> *Memento in Critique de la raison phénoménologique* (p. 215)

<sup>3</sup> *Cap au pire*

<sup>4</sup> *Fictions philosophiques et science-fiction* (p. 235)

<sup>5</sup> *L'œuvre claire*

- J'ajouterais pour ma part que l'intellectualité musicale du musicien pensif est précisément ce qui s'attache à dire la musique au point même où la pensée musicale n'est pas un dire.

Donc, premier problème pour le musicien *pensif* : comment se référer à un discours philosophique qui lui enjoint, au lieu même de sa propre réflexion, de faire silence et de s'en tenir à sa fonction principale de musicien artisan : montrer la musique en la faisant ?

2. Seconde difficulté : comment se référer à un discours « philosophique » qui déclare expressément cantonner la philosophie à une activité de délimitation dont l'impensable serait le réel ? Deux énoncés : « *La philosophie n'est pas une théorie, mais une activité.* »<sup>1</sup> [4.112] « *[La philosophie] doit marquer les frontières du pensable, et partant de l'impensable. Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable.* »<sup>2</sup> [4.114]. Quel intérêt le musicien pensif aurait-il à se référer à une telle philosophie, lui qui précisément tente d'arracher la musique à la sphère convenue de l'impensable, de l'irrationnel, de l'ineffable et de l'indicible ?
3. Troisième difficulté, non moins massive : comment, pour un musicien *mamuphi*, se référer à une philosophie qui non seulement confond mathématiques et logique – c'est là l'orientation dite *logiciste* : « *La mathématique est une méthode logique.* »<sup>3</sup> [6.2] – mais, pire encore, n'a de cesse de rabattre la mathématique à une non-pensée : « *La proposition [de la] mathématique n'exprime aucune pensée.* »<sup>4</sup> [6.21] Je sais bien que ce que Wittgenstein appelle ici « pensée » ne s'accorde guère à ce que le musicien pensif appelle *pensée* – par exemple dans le syntagme « pensée musicale »<sup>5</sup> – mais précisément, pourquoi alors se référer à une philosophie qui thématise ce que *penser* veut dire en excluant les mathématiques, chères à *mamuphi* ?
4. Quatrième difficulté : comment le musicien pensif habitué du séminaire *mamuphi* et donc un peu instruit de logique contemporaine – toute notre année 2005-2006 par exemple fut consacrée aux *Questions de logiques*<sup>6</sup> – pourrait-il se référer à une philosophie qui enserme la logique dans une acception si réductrice : celle de la bonne vieille logique propositionnelle ? Quelques énoncés, là encore du *Tractatus*, pour faire ressortir la difficulté : « *Les propositions de la logique sont des tautologies. / Les propositions de la logique ne disent donc rien. / Les théories qui font apparaître une proposition de la logique comme ayant un contenu sont toujours fausses.* »<sup>7</sup> [6.1-6.11-6.111]. Comment accorder ces énoncés aux développements les plus stimulants de la logique mathématisée contemporaine : celle qui a abandonné le vieux fantasme de fonder les mathématiques pour mieux tirer parti de sa propre fondation dans la géométrie contemporaine et ainsi recaractériser ses enjeux propres de pensée : non la grammaire formelle des tautologies propositionnelles mais la structure formelle de la preuve et de la démonstration ?

<sup>1</sup> «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.»

<sup>2</sup> «Theorien, die einen Satz der Logik gebaltvoll erscheinen lassen, sind immer falsch.»

<sup>3</sup> «Die Mathematik ist eine logische Methode.»

<sup>4</sup> «Der Satz der Mathematik drückt keinen Gedanken aus.»

<sup>5</sup> À ce titre, les rapprochements avec la même expression dans l'intellectualité musicale de Schoenberg me paraissent inappropriés, mais j'imagine que nous aurons, lors de cette journée, l'occasion de revenir sur ce point...

<sup>6</sup> Noter le pluriel de « logiques »...

<sup>7</sup> «Die Sätze der Logik sind Tautologien. / Die Sätze der Logik sagen also Nichts. / Theorien, die einen Satz der Logik gebaltvoll erscheinen lassen, sind immer falsch.»

Ainsi le musicien pensif, qui s'acharne à dire la musique, qui se tourne vers la philosophie pour l'aider à s'orienter dans les lumières que les différentes sciences peuvent lui apporter, qui attend de la philosophie qu'elle l'encourage dans son effort pour formuler dans la langue commune une pensée musicale non langagière, qui attend pour ce faire de la mathématique (laquelle partage avec la musique cette expérience d'une pensée non langagière se soumettant à l'épreuve répétée de sa projection dans la langue vernaculaire) quelque lumière de pensée, qui s'attache à tirer parti de la logique mathématisée de la *démonstration* pour mieux la confronter à la logique musicale de la *dédution*, comment ce musicien pourrait-il tirer parti d'une telle « philosophie » ?

À ces difficultés, massives, décourageantes pour tout musicien de bonne volonté qui ne fait bien sûr pas métier de commenter *ad libitum* les commentaires philosophiques – Wittgenstein n'a-t-il pas lui-même suffisamment raillé le bavardage universitaire pour décourager toute personne de s'y livrer à son endroit ?-, la philosophie (j'entends la philosophie créatrice de concepts et de nouvelles théories - n'en déplaise à Ludwig W.) va cependant apporter une première réponse – et c'est là sa fonction que nous appelons d'ombre, d'ombre portée pourrait-on préciser (à se disposer sous des branchages bien choisis plutôt que sous un soleil à son zénith, le contraste ombre/lumière est plus apparent). Je la trouverai en ce qui me concerne chez le philosophe Alain Badiou qui caractérise ce type précis de discours philosophique comme constituant une *antiphilosophie*<sup>1</sup> : disons un type de discours qui rapproche Wittgenstein de Rousseau, Kierkegaard ou Nietzsche (pour n'évoquer ici que des discours dont les musiciens cultivés sont un peu familiers, en raison en particulier de la place que la musique y joue).

On m'objectera que c'est là le choix d'une ombre très spécifique : c'est l'ombre d'une philosophie, non de la philosophie en général. Mais c'est précisément une loi de la pensée qu'un *non-philosophe* ne saurait bâtir son intelligence propre de la philosophie qu'en choisissant une philosophie spécifique pour le guider dans le dédale de propositions dont la somme brute se présente sinon de prime abord comme fatras contradictoire, comme jungle inextricable, comme ce verbiage que Wittgenstein critique : c'est seulement du point d'une philosophie donnée qu'on peut espérer comprendre les autres philosophies – en se déclarant par exemple aristotélien pour explorer Platon, ou kantien pour étudier Hume, ou sartrien pour explorer Hegel, etc., dans mon cas badiouien pour mieux comprendre Wittgenstein)

Wittgenstein serait antiphilosophe au triple titre suivant :

1. il dissout toute consistance *théorique* du discours philosophique en rabattant la philosophie sur une pure activité ;
2. la réduction de la philosophie à une pure activité a pour contrepartie une déqualification du concept philosophique de *vérité* (désormais tenu pour inepte : la philosophie n'a plus pour propos de théoriser ce que vérité veut dire) et une promotion de la catégorie de *sens* (et l'on sait que la religion, donc la mystique, rode en tous ces lieux où la figure du sens veut mettre la notion de vérité sous tutelle) ;

<sup>1</sup> Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, éditions Nous, Collection Antiphilosophique, 2009

3. Wittgenstein oppose alors à l'acte philosophique (dissimulé et sournois, pure et simple manipulation par un Maître retiré dans les coulisses énonciatives) un acte d'un tout autre type dont l'essence serait d'être gagé sur la position de qui le pose, un acte gagé sur l'acteur plutôt que caractérisable par l'action en soi.

L'antiphilosophie se déploie donc en se dressant contre la prétention philosophique à discourir sur ce qu'est ou n'est pas la vérité – sur le concept de *vérité* – et en prônant à l'inverse un ordonnancement des actions à une logique du sens qui récuse ultimement toute séparation radicale entre énoncé et énonciation.

Si l'on s'inscrit à l'ombre de cette proposition badiouienne <sup>1</sup>, on voit alors comment mes quatre points précédents se déchantent.

Je les rappelle sommairement :

- l'existence d'un supposé *impensable* (à rebours de l'axiome rationaliste hégélien : « tout le réel est rationnel » et donc bien sûr pensable) que Wittgenstein installe au principe de sa disjonction radicale du dire et du montrer et qui vient se dresser, *bonens volens*, entre les pratiques du musicien pensif et celles du musicien artisan ;
- la philosophie exclue de la pensée véritable et condamnée au bavardage professoral : comment alors désirer s'installer à l'ombre d'une telle logorrhée ?
- la mathématique réduite à la logique et par là dépourvue de tout contenu de pensée propre (sans même parler de son « contenu de vérité » !), l'énoncé mathématique aurait chez Wittgenstein pour paradigme la figure d'une simple égalité et son activité essentielle tiendrait ainsi à de simples permutations de part et d'autre du signe égal ! – allez expliquer cela à Euclide, Euler, Galois, Riemann, Hilbert !) : quelles lumières attendre d'un tel jeu formel ?
- ultimement, la logique réduite au vieux calcul propositionnel et donc à la figure tutélaire des propositions tautologiques : à quoi dialectiser la logique musicale si les figures contemporaines de logique se réduisent à ces platitudes ?

Un désert de la pensée ayant été ainsi systématiquement établi, l'antiphilosophie n'a plus en effet qu'à s'avancer pour promettre le charme de son acte inouï.

Quel est cet acte pour Wittgenstein ? Il est essentiellement de modèle esthétique, et qui plus est une esthétique dont le paradigme interne est musical.

Ainsi, nous étant éloignés le plus possible de ce qui du discours wittgensteinien pouvait concerner la musique, nous la retrouvons finalement, logée au cœur même de son discours.

Autant dire que l'impasse pour le musicien pensif se présente ici comme totale : comment envisager de théoriser la musique en musicien à la lumière de la mathématique à l'ombre de cette antiphilosophie wittgensteinienne si d'une part la musique n'est pas une pensée mais une manière d'agir l'impensable, si d'autre part la mathématique n'est qu'une extension prétentieuse des tautologies logiques et si l'anti-philosophie en question prend la musique pour modèle de l'acte de monstration qu'elle promet ?

<sup>1</sup> J'aimerais, au passage, que ceux qui récuse cette disposition prennent au moins soin de répondre de manière précise aux questions philosophiques détaillées que le livre de Badiou adresse attentivement au *Tractatus*...



En ce point, le musicien se trouve condamné au dilemme suivant : soit, gonflé d'orgueil d'être ainsi disposé sur un piédestal, il enfle, telle la grenouille de la fable, à la mesure de l'excellence antiphilosophique qu'on lui prête ; soit il se tourne ailleurs. Je ne voudrais cependant pas m'en tenir ici à ce seul dilemme et à la conclusion qui pour moi s'en impose : théoriser en musicien la musique implique une tout autre ombre philosophique que celle procurée par les écrits de Wittgenstein. Bien sûr, cette conclusion proprement musicienne ne concerne pas directement les activités musicologiques, moins encore philosophiques qui répondent à de tout autres critères que ceux du musicien. Qu'en est-il pour le mathématicien pensif ? J'ai tendance à penser qu'il ne doit guère mieux y trouver son compte que le musicien, et je soupçonne qu'il en va de même pour le logicien contemporain...

Je ne voudrais donc pas me limiter à cette impasse, non seulement parce que le musicien, pensif ou non, reste a priori un homme ordinairement cultivé qui pourra donc continuer, en toute innocence si je puis dire, de lire et relire Wittgenstein à de toutes autres fins cette fois que celles de théoriser la musique (les enjeux de la culture et ceux de la pensée ne sont nullement les mêmes) mais également pour des raisons moins pragmatiques et plus essentielles au musicien pensif : c'est que son intellectualité musicale – son activité verbale tentant de projeter la pensée musicale à l'œuvre dans la langue vernaculaire – ne se réduit nullement à sa dimension théorique.

Petite précision : La projection dont il est ici question – celle d'une pensée musicale non langagière dans la langue ordinaire du musicien – n'est pas la même que celle dont il est question dans le *Tractatus*. Je m'étonne un peu qu'on n'éclaire pas davantage cette notion de projection en ayant recours aux lumières mathématiques de la géométrie projective...

Massivement dit, l'activité du musicien pensif entrelace un discours *théorique*, un discours *critique* et un discours disons *esthétique* :

- le discours *théorique* s'attache à théoriser le monde que constitue la musique par elle-même (« monde » étant ici pris en un tout autre sens que celui de Wittgenstein) et il le fait en ayant pour interlocuteur principal les discours scientifiques, singulièrement mathématique ;
- le discours *critique* s'attache à formuler la pensée musicale à l'œuvre dans tel ou tel morceau de musique en examinant le dialogue que les œuvres entretiennent musicalement entre elles ; le discours critique s'y attache en prenant pour principal interlocuteur les autres arts et les autres intellectualités artistiques ;
- enfin le discours qu'on dira « *esthétique* » s'attache à dégager les *raisonances* extérieures que le monde-*Musique* et la pensée musicale (qui y est à l'œuvre) entretiennent avec d'autres mondes (plus largement, avec le *chaosmos*) et avec d'autres pensées ; ce discours prendra pour interlocuteur les discours non scientifiques des disciplines qu'on dit « humaines » : politique, psychanalyse, histoire, anthropologie...

Au total, l'entrelacs de ces trois formes de discursivité composera une intellectualité musicale proprement dite (celle par exemple de Rameau, qui en quelque sorte l'inventa, mais aussi de Schumann, de Wagner, de Schoenberg, de Boulez et de certains autres – ils ne sont pas si nombreux...) et c'est au niveau global de cet entrelacs que le musicien pensif prendra pour interlocuteur la philosophie comme telle – mieux : une philosophie

donnée, celle qui lui semblera le mieux convenir aux enjeux propres de son intellectualité musicale (ce sera clairement Descartes pour Rameau ; on peut se demander s'il s'agit bien de Schopenhauer pour Wagner ; quant aux autres, la question reste en partie ouverte, ce qui traduit d'ailleurs bien qu'il ne s'agit pas ici d'une nécessité absolue).

Seconde précision générale avant d'en revenir à Wittgenstein et à son possible apport pour une intellectualité musicale non théorique. Si la philosophie procure au musicien pensif un abri intellectuel apte à lui faciliter la délicate opération d'entrelacer une théorie, une critique et une esthétique, elle le fait de trois manières que je vais rapidement décrire en recourant métaphoriquement au lexique des « sciences de la nature », les seules sciences - comme l'on sait - qu'admettait Wittgenstein.

L'ombre philosophique guide le musicien (plutôt qu'elle ne l'éclaire) d'une manière simultanément géographique, géologique et météorologique :

- géographiquement, la philosophie aide chacun, donc aussi le musicien pensif qui le souhaite, à s'orienter dans le dédale des orientations de pensée contradictoires et rivales ;
- géologiquement, la philosophie aide chacun à discerner les conditions intellectuelles de possibilité pour ses propres énoncés ;
- météorologiquement, la philosophie dégage le temps qu'il fait pour la pensée, les questions urgentes de l'heure.

Au total, la philosophie fournit ainsi à qui veut l'ombre à l'abri de laquelle examiner tranquillement – non pas sous les pleins feux du soleil – la carte, les soubassements et l'air ambiant dans lesquelles toute pensée doit apprendre à se mouvoir par elle-même. Il ne s'agit pas là de la lumière propre aux résultats mathématiques – qu'ils soient sous formes de théorèmes, de notions ou de méthodes – mais bien d'ombre protectrice, telle celle qu'un vaste chêne peut fournir au dos d'un marcheur au long cours. En quelque sorte, l'ombre apaisante (ici philosophique) guide et oriente – voir l'image du cadran solaire - quand la chaude lumière (ici mathématique) éclaire et vivifie.

Si l'on adopte cette problématique de l'ombre, les écrits de Wittgenstein sont-ils susceptibles de s'y inscrire pour le musicien critique et soucieux des *raisonances* avec les disciplines non artistiques et non scientifiques ? Peuvent-ils l'aider à diriger son discours, à le stabiliser sur un socle un peu ferme et à le sensibiliser aux questions de l'heure ? Peuvent-ils abriter l'édification d'une pensée musicienne qui soit à la fois orientée, stable et contemporaine ?

En ce point, où il n'est plus exactement question de mathématiques, ni même de logique mathématisée, le champ des pensées d'ordre philosophique susceptibles d'opérer comme abri pour le musicien pensif s'élargit considérablement. Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire au musicien de caler son propre entrelacs sur une seule philosophie donnée : le musicien peut recourir à des ombres philosophiques différentes selon les circonstances et la nature théorique, critique ou esthétique de son propos sans qu'il doive ipso facto s'assurer de la consistance proprement philosophique de l'entrelacs résultant. D'une certaine façon, le musicien pensif au travail fait feu de tout bois pour

trouver par ci le concept ou la notion qui va le stimuler, par là la méthode d'investigation qui le dynamisera, encore ailleurs le groupe d'énoncés susceptibles de consolider telle ou telle de ses hypothèses.

Mon propos précédent a ainsi privilégié le seul *Tractatus*. Mais qui ne sait que la bibliographie *de* et *sur* Wittgenstein est sans limites ; je ne saurais donc raturer la possibilité d'y trouver d'autres ombres pour d'autres orientations musicales que la mienne.

Tout l'intérêt de cette journée musicale qui s'engage va précisément être de nous indiquer ce qu'il en est d'autres approches, musicales peut-être, musicologiques sûrement, et philosophiques et mathématiciennes.

Donc, que mille orientations s'épanouissent et rivalisent musicalement lors de notre journée !

## 1919-1929 : enquête sur les dix années " d'absence " de Wittgenstein de la philosophie

José Monteiro

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

### Abstract :

Until today, all glosses agree to say that Wittgenstein experienced a period of disenchantment with philosophy which led him to turn away from it in disgust. Moreover about these ten years called the "lost years" the genius philosopher's biographers only kept his short and chaotic elementary teaching career, his lack of monastic vocation after having worked as a landscape gardener for a while and an independent architectural accomplishment. This article shows that this duration definitely responds to a propaedeutic logic during which decade the *Tractatus*'s author prepared and tested his linguistics project through a phenomenological approach.

### ملخص

تتفق كل الدراسات الى حدّ يومنا هذا على القول بأن فيتجنشتاين قد عرف فترة كرهه للفلسفة قادته الى صدّها. على كل حال لم يبق كاتبو ترجمة الفيلسوف العبقري الذاتية من ذلك العقد الذي يسمى بسنوات الضياع سوى المهنة التي زاولها بصورة فوضوية لمدة قصيرة كمعلّم و غياب النزوع الرهباني بعد توليه عملا كمساعد لبستاني ولوع بصور الطبيعة و إنجاز معماري خاص. سنقوم في هذه المقالة بالبرهنة على ان هذه السنوات العشر تستجيب في الواقع الى منطق تحضيرى قام كاتب الرسالة في ثناياه باختبار مشروع في علم اللغة عبر مقارنة ظاهراتية.

### Résumé :

Jusqu'à présent, toutes les gloses s'accordaient à dire que Wittgenstein avait connu une période de désamour avec la philosophie l'amenant à se détourner d'elle. D'ailleurs de cette décennie que l'on a baptisé les « années perdues », les biographes du philosophe de génie n'ont retenu que cette courte carrière chaotique d'instituteur, l'absence de vocation monastique après un poste d'assistant jardinier-paysagiste et une réalisation architecturale privée. Cet article démontre que ces dix années répondent en fait à une logique propédeutique durant laquelle l'auteur du *Tractatus* prépare et teste un projet de science du langage par le biais d'une approche phénoménologique.

Toutes les biographies de Ludwig Wittgenstein, qu'elles soient tirées de préfaces de ses œuvres ou de papiers présentant la vie et l'œuvre du philosophe viennois, donnent aujourd'hui une information sur la vie de ce dernier qui nous semble être inexacte. Il se pourrait en effet qu'elle ait été reprise puis relayée de biographie en biographie sans que son fondement soit véritablement vérifié, permettant ainsi qu'un mythe plus qu'une vérité soit colporté tout au long de ces six dernières décennies.

Cet évènement, qui concerne en réalité tout un pan de sa vie tractarienne et qui désigne généralement la décennie qui couvre la période 1919-1929, est souvent qualifié dans les précis par l'expression « ses années d'absence de la philosophie ». On lit à ce sujet des commentaires qui en parlent tantôt sobrement, annonçant par exemple que l'auteur du *Tractatus* aurait « tourné le dos à la philosophie » ou encore qu'« il se serait tu ne pouvant dire l'indicible » voire même qu'il se serait fâché contre elle ! alors que d'autres parlant de la fin de cette période avec des accents lyriques n'hésiteront pas à parler du « retour du fils prodigue à la philosophie » !

Mais est-il possible d'associer à cette période une toute autre raison qui ne puisse être connotée métaphoriquement ou encore une autre explication que celle d'une d'aversion viscérale de Wittgenstein pour la philosophie à cette époque ? En d'autres termes, peut-on aujourd'hui proposer une autre lecture de cette parenthèse dans l'histoire de la philosophie wittgensteinienne ?

Pour répondre à cette préoccupation, cet article se propose donc d'interpréter voire de réinterpréter « les dix années d'absence de la philosophie » de Wittgenstein, que la tradition philosophique, les gloses ou encore les commentateurs de ces soixante dernières années attribuent à « sa décision d'arrêter la philosophie ». Nous présenterons en définitive la thèse que nous défendons à savoir que, bien loin d'une retraite ou d'un congé sabbatique, cette période aura été investie dans un projet éminemment philosophique pour ne pas dire épistémologique.

Pour introduire notre propos, il convient de présenter un bref mémoire historique dans lequel nous rappellerons d'abord qu'en 1919 après l'envoi du manuscrit du “ *Tractatus logico-Philosophicus* ” à Russel et à Frege, notre logicien viennois s'inscrit dans une École de formation de Maîtres à Vienne pour y suivre des cours afin de devenir instituteur.

Signalons au passage un détail significatif à savoir qu'à cette époque Wittgenstein est formé selon les nouvelles méthodes de la réforme scolaire autrichienne qui encourageait la stimulation de la curiosité naturelle des élèves et le développement de l'autonomie de leur jugement au lieu de l'apprentissage par mémorisation.

En 1920 l'auteur du *Traite* devient instituteur stagiaire dans la bourgade de Trattenbach près de Kirchberg avant de passer instituteur titulaire dans la commune de Puchberg en 1923 puis à Ottherthal en 1924.

On retrouve ensuite les traces de Wittgenstein en 1926 lors de la parution de son lexique de langue allemande – *Worterbuch* – à l'usage d'élèves des Cours Élémentaires. Ce dictionnaire de prononciation et d'orthographe sera publié et recevra d'ailleurs l'assentiment du corps de métier.

On sait également qu'au cours de la même année, son expérience d'instituteur s'arrêtera avec sa démission après qu'il ait châtié corporellement un de ses élèves.

Après avoir passé en revue la première moitié de cette décennie, commentons également les dates clés de 1926 à 1930 dans la perspective de notre exégèse pour voir en quoi elles peuvent présenter un intérêt pour notre thèse qui avance une toute autre interprétation.

En 1927 viennent les rencontres avec Schlik et sa participation aux réunions de ce qui deviendra le Cercle de Vienne. Nous avons ensuite en 1928 les conférences de Brouwer traitant du sujet « Mathématiques, science et langage » auxquelles il assistera et qui auraient, nous dit-on, été les éléments déclencheurs de son « retour en philosophie ».

Et enfin la date de 1929, année au cours de laquelle, il “ revient ” à la philosophie et à Cambridge pour présenter le *Tractatus logico-Philosophicus* comme sujet de thèse.

Ainsi, pour corroborer notre hypothèse, il importe maintenant de refaire le parcours de la pensée de Ludwig Wittgenstein en tirant les conclusions qui s'imposent à partir de son parcours professionnel, de sa méthodologie et de son cheminement de pensée.

Pour cela, demandons-nous d'abord s'il se pourrait que l'auteur du *Traite* ait pu en 1919 envisager de réfléchir sur la question des conditions et des mécanismes réels de la genèse des sens discursif/ propositionnel/lexical durant l'acte de perception d'un sujet connaissant ou encore, sur la perception et la compréhension du langage et voire même, sur le problème théorique de la sémantique traditionnelle à savoir la nécessaire polysémie-univocité du sens (dit/compris) des mots dans le discours.

Pour répondre à ces questions, conjecturons sur son projet et son choix de carrière de 1919 que nous interprétons, à la lumière de sa seule publication en dehors de celle du *Tractatus*, à savoir son manuel de prononciation et d'orthographe, pour dire que tout laisse à croire que l'initiative de Wittgenstein de devenir instituteur était très vraisemblablement motivée par le fait d'être en contact avec de jeunes apprenants (ce qui a très largement servi à illustrer ses exemples dans les *Cahiers*, la *Grammaire Philosophiques*, les *Recherches philosophiques* ou encore dans *De la certitude*) à l'esprits quasiment vierge, souple, malléable pour essayer, tester et éprouver ses théories épistémiques sur un plan gnoséologique, pédagogique, didactique et méthodologique. Cela d'autant plus qu'il avait déjà commencé à travailler six ans auparavant sur ses *Notes sur la logique* et qu'il avait dès 1916 commencé à consigner ses remarques philosophiques comme première ébauche du *Tractatus*, dans lesquels nous savons qu'il s'efforçait d'analyser les structures du langage ordinaire en définissant les limites de possibilité de tout discours.

Notre hypothèse semble également se vérifier par le fait que Wittgenstein arrive dans la profession d'enseignant du primaire à une époque de volonté réformatrice de la pédagogie de l'institution scolaire autrichienne ; et il semblerait d'ailleurs que ces principes d'éducation sur lesquels reposait sa formation d'instituteur l'enthousiasment.

Nul doute alors que cette méthode d'enseignement cadrerait avec sa pédagogie (qui influencera certainement sa méthode descriptive, sa *grammaire philosophique* et ses *jeux de langage*) étant donné que la tradition nous rapporte que les nombreux conflits l'opposant aux parents d'élèves avaient à voir avec ses méthodes d'enseignement sévères, intenses, rigoureuses et d'un niveau peu commun pour le contexte et le niveau de sa classe. Que dire donc de cet intervalle de 1919-1920 à 1930 pendant lequel « il se serait tu », aurait « tourné le dos à la philosophie », où déçu et dégoûté d'elle, il aurait décidé de changer de métier ? La raison qui nous paraît la plus pertinente, au regard de la thèse d'une approche phénoménologique du langage chez Wittgenstein, de son bouillonnement intellectuel et philosophique mais surtout de son parcours atypique, serait de penser que de 1920 à 1926, Wittgenstein a élaboré dans son “ laboratoire vivant ” une ébauche de phénoménologie du langage tout en effectuant des recherches en situation réelle dans une salle de classe à la fois sur la perception et la compréhension du langage, au contact de problématiques scolaires d'apprentissage du langage, de la grammaire, de la lecture-compréhension et d'activités pédagogiques à l'école primaire.

Si Wittgenstein s'inscrivait déjà, dans le cadre d'une réforme de l'enseignement et dans le sillage des résultats d'un programme pédagogique qui venait d'être élaboré et qu'il était en qualité d'enseignant chargé d'appliquer, soulignons que par la publication de son *Worterbuch* tout indique que la refonte des manuels élève/enseignant de pédagogie et d'enseignement de la langue maternelle restait selon lui encore à faire.

Cependant était-il conscient de la réforme que lui-même était en train de préparer sur le plan épistémologique par son approche phénoménologique du langage ?

On serait tenté d'y répondre par l'affirmative, dans la mesure où l'on sait que sa problématique épistémologique était déjà bien campée en 1920 dans les *Carnets* et le *Tractatus*.

En effet on connaît la place qui y occupe le traitement de la question de la forme logique comme objet simple de connaissance directe et celles des questions de l'espace visuel, de l'espace non divisible à l'infini qui allaient de pair avec sa réflexion sur l'indépendance ou non des propositions élémentaires.

Mais on connaît également la place que le concept de phénoménologie occupera dans son projet philosophique au tout début des années 30, moment où il emprunte la voie phénoménologique réinterprétant le *Tractatus* en termes de « langage primaire » ou de « langage phénoménologique ».

Nul doute donc, que la question du rapport du langage au monde sous-tendant sa théorie de l'expérience immédiate passera, par une réflexion sur les conditions et les mécanismes authentiques de la genèse des sens discursif, propositionnel et lexical durant l'acte de perception comme le souligne Élisabeth Rigal quand elle dit :

« Dans la perspective initiale, la possibilité d'une *Darstellung* du monde dans le langage reposait sur la communauté de forme de l'image propositionnelle et de l'état de choses représenté ; mais l'accord formel ainsi réalisé laissait la *Wirklichkeit* foncièrement indéterminée. Conformément au principe de l'atomisme en effet, la relation de représentation était telle que " seules les graduations les plus extrêmes [de la proposition] touchaient l'objet à mesurer " (cf. *Tractatus*, 2.15121), si bien que l'accrochage de la proposition sur la réalité ne pouvait se faire qu'au niveau des déterminations arbitraires apportées par les noms. Aussi le *Traite* devait-il reconnaître l'impuissance de la langue logiquement élucidée à pouvoir faire le partage entre sens et non-sens. Maintenant au contraire Wittgenstein se rend compte que c'est par son contenu - et non par sa seule forme - que la proposition doit témoigner du rapport harmonique qui unit la pensée à la réalité. »<sup>1</sup>

Après cette mise en relief de l'intérêt de Wittgenstein pour la genèse des sens discursifs, érigés sur des interrogations pratiques et pédagogiques dans un cadre scolaire, nous verrons maintenant que notre enquête nous conduit encore plus loin dans l'expérience de l'instituteur débutant et ce à la lisière de ce que l'on appelle aujourd'hui la *sémantique génétique* –théorie phénoménologique et génétique du processus de l'individuation du sens dans sa psycho/chronogenèse tout comme au cours de l'expérience de la perception des signes -systématisée par le Pr DURAFOR et son laboratoire SCOLIA de l'Université Marc Bloch de Strasbourg.

Si comme la *sémantique génétique*, l'approche phénoménologique wittgensteinienne du langage s'est intéressée aux mécanismes mentaux à partir de la réflexion sur le langage, qu'ils soient parlé, lu ou écrit, elles partagent avec cette dernière trois points communs que nous voudrions relever.

<sup>1</sup> RIGAL, Elisabeth. Y a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne ? in *La phénoménologie aux confins*. Mauvezin : T.E.R, 1992, p. 93.

Le premier point est en rapport avec l'importance des résultats de leur expérience respective qui se matérialisera chez Wittgenstein comme nous l'avons déjà dit par une refonte puis l'édition d'un support pédagogique comme fruit d'un programme de recherche qui se concrétisera par la production et la publication de son dictionnaire de prononciation lexical.

Le deuxième point, qui concerne quant à lui la durée de son parcours de pensée, s'étalant sur une période de dix années et que nous interprétons comme le temps de maturité théorique et pratique *sine qua non* pour le passage de son projet du stade d'approche phénoménologique du langage au stade de phénoménologie wittgensteinienne du langage, il prend une dimension particulière dans la mesure où ce laps de temps, que l'on a à notre sens trop facilement tendance à qualifier de « dix années d'absence de Wittgenstein de la philosophie », trouve en plus une justification plus circonstanciée dans notre contexte interprétatif.

Si on sait que de 1919 à 1926 Wittgenstein est occupé par sa période de formation, de praxis et d'exercice de sa charge d'enseignant, on peut également justifier de l'intérêt épistémologique des trois voire quatre années suivantes.

En effet on sait qu'entre 1926 et 1929, date du retour de l'auteur du *Tractatus* à l'université de Cambridge, les conférences sur le langage qu'il donne ou auxquelles il assiste, les discussions philosophiques auxquelles il prend part, sa soutenance et ses écrits (*Quelques remarques sur la forme logique*, Les *Remarques philosophiques*, notes du *Big Typescript*), témoignent surtout du fait que loin d'être de retour à la philosophie (qu'il n'a en réalité jamais quittée), Wittgenstein est précisément rentré dans la phase de son parcours où il commencera à systématiser sa nouvelle approche phénoménologique du langage comme fondation d'une nouvelle science du langage. On peut donc présager qu'à partir de cette date il poursuivra ses recherches en étudiant les répercussions des résultats théoriques obtenus sur l'apprentissage de la langue et notamment le langage.

Le dernier point concernant les similitudes des phases propédeutiques d'une phénoménologie wittgensteinienne du langage et de la sémantique génétique concernera la question de l'apprentissage et de la compréhension du langage chez l'enfant.

Dès lors, pour corroborer ces points et illustrer notre hypothèse de départ, il s'agira dans notre perspective de cerner l'enjeu et la valeur du recours répété à de tels exemples dans le développement des problématiques que l'on retrouve particulièrement dans l'exposition des théories de cette science wittgensteinienne du langage.

On constatera d'ailleurs que chez Wittgenstein, tout comme en sémantique générique, les recherches de la psychogenèse et de la chronogenèse du sens qui portaient sur la perception et la compréhension du langage ont eu à leurs débuts pour point de départ une enquête sur les causes de l'échec de la pédagogie des apprentissages de la lecture et la problématique du lire-comprendre à l'école primaire.

Si pour le Pr DURAFOR l'origine de cette faille repose sur une aberration épistémologique consistant à unifier cognitivement l'acte de lire/percevoir les signes d'un texte et l'acte d'en comprendre le sens, on s'aperçoit que pour Wittgenstein aussi, le problème n'est pas ailleurs. Voilà pourquoi on se retrouve chez lui dans la même configuration analytique avec le souci permanent dans ses ouvrages de se référer à la question de l'apprentissage du langage chez les enfants, et ce à la fois, pour expliquer la différence entre les définitions verbales et ostensives, pour imager les jeux de langage ou encore, expliciter la grammaire des mots, les processus mentaux dans les actes d'obéir, interpréter, comprendre, que pour justifier l'articulation de la question du « savoir » à celle du « comprendre » dans le processus d'appropriation des phénomènes du langage. En effet, on connaît la position wittgensteinienne à propos du sens littéral attaché à la



lettre du mot, quand on sait que pour lui le sujet ne comprend pas les mots parce qu'ils ont un sens, mais s'ils ont un sens c'est plutôt parce que le sujet connaissant les comprend.<sup>1</sup>

Au terme de notre enquête sur le sens à donner aux dix années d'éloignement de Cambridge du philosophe viennois, nous avons pu démontrer que cette décennie, loin de marquer une rupture de Wittgenstein avec la philosophie, s'inscrivait bien au contraire dans un processus de continuité. On s'aperçoit que ce silence supposé chez l'auteur du *Tractatus* n'en est tout compte fait pas un, étant donné que s'il se tait au sujet de l'indicible, son questionnement philosophique se poursuivra avec l'orientation de ses recherches sur les phénomènes de langage.

Dès lors ce qui s'apparentait à une aversion envers la philosophie se révèle être une période d'élaboration et de maturation d'un projet wittgensteinien s'inscrivant dans un vaste programme d'orientation phénoménologique de sa pensée. Le court détours par le rapprochement entre l'approche phénoménologique du langage chez Wittgensteinien et la sémantique génétique, éclaire d'avantage cette phase propédeutique de l'esquisse en laboratoire d'un projet pensé et affiné qui sera développé tout au long de son œuvre post-tractarienne.

C'est donc fort de ces indices biographiques que nous avons mis en lumière dans notre réflexion que nous pouvons donner sens et signification aux deux sujets fondamentaux des recherches épistémologiques wittgensteiniennes à savoir le processus d'individuation du sens lexical et la question de la polysémie des mots, où cette multiplicité des sens actualisés d'un mot en situation de discours est en relation univoque avec le seul référent dudit mot.

Si donc on peut accepter l'expression ramassée du retour du fils prodigue de Cambridge c'est nous semble-t-il uniquement dans l'optique d'envisager puis de légitimer son accès à un espace intellectuel et universitaire pour qu'il y expose et y développe son approche " sémantique généticienne " du sens lexical pour utiliser de manière anachronique les termes du Pr. J-P. DURAFOUR.

---

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 1970, § 13 p. 33

## في عودة فتجنشتاين

Hassan Elbahi  
(Université Ibn Tofail, El-Kenitra)

## Abstact

In developing a new approach to philosophical questions, new reflections on language, Wittgenstein has produced a great impact on many philosophers. The originality of his approach is to emphasize the linguistic nature of human thought. Wittgenstein argued the thesis that sentences if they are to mean anything, then they must reflect the reality in the same way than an image. Sentences contain the names that refer to objects or states of objects in the world. He sets limits to the expressible marking the limits of language, and through it the limits of the thinkable. In the 30s, Wittgenstein uses the metaphor of the tool concerning the language stating that the meaning of a word is no longer attached to its relationship to some atomic fact but its use because we use a language by a variety of ways. This means that words derive their meaning from the function they perform in the language game. This argument is a means by which Wittgenstein differentiates the types of use for signs of their different functions in relation to different "forms of life." The task of the notion of "family resemblance" is to exclude any kind of illusion.

## ملخص

يبورتته لتصور جديد للمسائل الفلسفية و لأفكار جديدة في اللغة كان لفيجتجنشتاين تأثير كبير على عديد الفلاسفة. و يتمثل البعد الأصيل لمقارنته في التأكيد على الطابع اللغوي للتفكير الانساني. و لقد دافع فيجتجنشتاين على الأطروحة التي تقول بأن الجمل اذا وجب عليها ان تدل على شيء ما فهي ستعكس بالتالي الواقع على شاكلة صورة. و تحتوي الجمل على أسماء تحيل على موضوعات أو على حالات أشياء في العالم. و يضع فيجتجنشتاين حدودا لما يمكن قوله داخل اللغة و بالتالي حدودا لما يمكن التفكير فيه. و في الثلاثينات قام فيجتجنشتاين باستعمال استعارة الآداة بخصوص اللغة و أعلن أن دلالة اللفظ لا علاقة لها بالواقعة الذرية و انما بطريقة استعماله و ذلك لاننا نستعمل اللغة بطرق مختلفة. و يعني ذلك ان الألفاظ تتحصل على دلالتها من الوظيفة التي تقوم بها في صلب لعبة لغوية ما. و يقدم فيجتجنشتاين هذه الحجة كمنهج تمييز مختلف أنماط استعمال العلامات عن وظائفها المتعددة في اشكال الحياة المختلفة ليقوم بالتالي مفهوم "التشابه العائلي" بمهمة إقصاء كل أشكال الوهم.

## Résumé :

En élaborant une nouvelle conception des questions philosophiques, des nouvelles réflexions sur le langage, Wittgenstein a produit un grand impact sur beaucoup de philosophes. L'originalité de son approche est d'accentuer le caractère langagier de la pensée humaine. Wittgenstein a soutenu la thèse selon laquelle les phrases, si elles doivent signifier quelque chose, elles doivent alors refléter la réalité de la même manière qu'une image. Les phrases contiennent les noms qui se rapportent à des objets ou à des états d'objets dans le monde. Il assigne des limites à l'exprimable en marquant les limites du langage, et à travers lui les limites du pensable. Dans les années 30, Wittgenstein emploie la métaphore de l'outil concernant la langue en déclarant que la signification d'un mot n'est plus attachée à sa relation à un certain fait atomique mais à son usage, car nous nous servons d'un langage par une multitude de moyens. Cela veut dire que les mots tiennent leur signification de la fonction qu'ils exécutent dans le jeu de langage. Cet argument est un moyen qui permet de différencier les types d'usage de signes de leurs différentes fonctions relativement à différentes « formes de vie ». La tâche de la notion de « ressemblance familiale » est d'exclure toute sorte d'illusion.

## أسس الفلسفة التحليلية

يُقصَد بالفلسفة التحليلية حركة فلسفية ظهرت في بداية القرن الماضي لتمتد آثارها على طول القرن. وتمثلت في مدارس ثلاث: مدرسة كمبريدج والتجريبية (الوضعية) ومدرسة أكسفورد أو فلاسفة اللغة العادية<sup>1</sup>. وعليه، فكل كلام عن مبحث فلسفة اللغة لن يستقيم إلا بربطه بالتقليد الفلسفي التحليلي الذي تطور على امتداد القرن الماضي، خاصة في العالم الأنجلو سكسوني<sup>2</sup>. وتتميز هذه الحركة بكونها استندت إلى التطورات التي شهدتها مختلف العلوم، خاصة المنطق، لمعالجة قضايا عديدة، خاصة مسألة المعنى. وقد شكل المنطق وفلسفة اللغة المجالين الأساسيين لمبحث الفلسفة التحليلية؛ الأمر الذي جعل التقابل بين اللغة الطبيعية واللغات الصورية القضية المحور الذي انطلقت منه جل الدراسات التي شهدتها القرن الماضي. ويمكن إجمال هذه الدراسات في توجيهين: أحدهما دعا إلى استبعاد اللغة الطبيعية باعتبارها لغة مشتركة، وتعويضها بلغة صورية متواطئة، وهو التوجه الذي سارت فيه مدرستي مدرسة كمبريدج والتجريبية المنطقية؛ أما التوجه الآخر فتمثله مدرسة أكسفورد أو فلاسفة اللغة العادية. حيث يرى أصحاب هذا التوجه الأخير أن المشكل لا يكمن في اللغة الطبيعية، بل في سعينا إلى مقاربتها باعتماد منطق صارم يستند إلى ثنائيات القيمة، وأن الحل يكمن في اعتماد أنساق منطقية مرنة كفيلة بالاستجابة لخصوصيات الخطاب الطبيعي. وبالجملة، تكمن خصوصية مدرسة كمبريدج والتجريبية المنطقية في دفاعهما عن اللغة الرمزية، بدعوى عدم اتساق اللغة الطبيعية؛ في الوقت الذي دافعت فيه مدرسة أكسفورد عن اللغة الطبيعية وتبنت دعوى عدم تمام محمول الصدق. وعليه، تميز النصف الأول من القرن الماضي بالتركيز على مفاهيم من قبيل سلامة التركيب، والاتساق، والقطعية، والصحة، والتحقق، والتعيين؛ في الوقت الذي شهدت المرحلة الثانية ظهور مفاهيم وتصورات من قبيل العوالم الممكنة، والتعيين الصلب، والهوية، والذات والصفات، وغيرها. لقد طغت النظرة الماصدقية في المرحلة الأولى، بينما طغت النزعة المفهومية في المرحلة الثانية. وفق هذا يمكن التأكيد على أن الفلسفة المعاصرة يتقاسمها تياران: منطقي، يعود بالأساس إلى فريجه، وانشغل بالمعنى (الدلالة) والإحالة (التسمية)، محاولا تحديد الشروط الضرورية والكافية لصدق القضايا؛ ثم تيار اللغة العادية الذي أكد على أن وظيفة اللغة لا تنحصر في وصف العالم، بل التأثير فيه (التداوليات)، وركز على إحالة المتكلم عوض إحالة الجملة. لقد استند التوجه الأول إلى الطرق المنطقية الرياضية (المنطق الصوري) لتتميم مشروع ليبنتز<sup>3</sup> الداعي إلى خلق لغة علمية عالمية، بينما عمد التوجه الثاني إلى بناء أنساق منطقية غير صورية (المنطق الطبيعي). نخلص مما سبق إلى أننا انتقلنا مع الفلسفة التحليلية من نظرية المعرفة إلى نظرية المعنى. ذلك أن الغاية الأولى التي يهدف إليها التحليل هو تحديد المعنى، بتمييز العبارات ذات المعنى عن التي هي بدون معنى؛ ليعني التحليل بموجب ذلك تحليل المفاهيم والعبارات والأفكار للوصول إلى معانيها. فذلك هو

<sup>1</sup> التجريبية المنطقية تجمع لحركتين فكريتين هما حلقة فيينا برئاسة موريس شليك والجمعية الفلسفية برئاسة ريشنباخ.

<sup>2</sup> على عكس الفلسفة القارية التي لم تعط نفس القدر من الأهمية لهذا المبحث، بالرغم من أنها طورت مقاربات انطلاقا من مفاهيم من قبيل التصور و التمثل والقصدية.

<sup>3</sup> Leibniz

السبيل لتوضيحها والكشف عن الأخطاء التي يقع فيها الفلاسفة. ومنذ ذلك الوقت استمدت معظم التوجهات الفلسفية التي شهدتها القرن الماضي قوتها من مرتكزات تحليلية. بالتالي، يمكن تحديد خصوصياتها في:

أ- اعترافها بدور اللغة في الفلسفة، مع ذهاب بعضهم إلى القول بضرورة بناء لغة صناعية.  
ب- معالجة المشاكل الفلسفية يتطلب تفكيكها إلى أجزاء تضمن لنا أكبر قدر ممكن من الوضوح.  
ج- محاولة جعل الفلسفة علمية، أي التركيز على المشاكل القابلة للحل عوض مشاكل لا أمل في حلها. وعليه، إن أول ما يجب أن يقوم به الفيلسوف هو صياغة نظرية في المعنى؛ ليشكل المعنى أحد المحاور الأساسية لفلسفة اللغة، سواء بالنسبة إلى الدلائل أو التداوليين<sup>1</sup>. حيث ركز أصحاب التوجه الأول على المعنى من خلال العلاقة بين اللغة والعالم، في الوقت الذي ركز فيه تيار فلسفة اللغة العادية، والتداوليون عامة، على العلاقة بين اللغة والمتكلم، وربطوا المعنى بلسياق.

يستفاد مما قيل أن كل حديث عن الفلسفة التحليلية يقتضي التوقف عند مرحلة فريجه باعتباره من رسم المعالم الأولى لما سيسمى فيما بعد بهذا الإسم. حيث تناول بالدرس قضايا شكلت الدعاوى الأساسية التي ستبناها المدرسة التحليلية، والتي دفعت بدارسين مثل كواين إلى اعتبار 1879 التي هي سنة ظهور 'التصورات' لفريجه الفاصل بين مرحلتين. لقد ميز فريجه بين القضية ودالة القضية، وبين التصورات والأشياء. بحيث يمكن أن نتكلم عن الأشياء ونسميها، في الوقت الذي تحتاج فيه التصورات إلى حامل. فالأفكار ليست ملموسة، على عكس الأشياء التي توجد في استقلال عن الفرد. وهو ما أفضى به إلى التمييز بين 'علامة التصور' و'علامة الشيء'. وقد قاده الاشتغال بهذه القضايا إلى طرح مسألة المعنى والإحالة (التسمية) قيد البحث. فبدأ عمله بالتأكيد على غموض اللغة الطبيعية، مستشهدا على ذلك بالرابطة. فلو قلنا: 'خالد هو خالد'، فتعني الهوية؛ وقلنا 'خالد هو طالب'، فتعني الانتماء، و قلنا 'طالب هو إنسان'، فتعني التضمن. يتضح إذن أن نفس الرابطة في اللغة الطبيعية تتطلب ثلاثة رموز مختلفة. على هذا، إذا كانت هوية الشيء لا تطرح أي مشكل، فالأمر ليس كذلك لو عمدنا إلى استبدال إسم علم باسم آخر ليست له نفس الصورة المنطقية. في هذا المقام أكد على أن بإمكان أن تكون لقضيتين تختلفان من جهة المعنى إحالة واحدة. والشاهد على ذلك 'نجمة الليل' و'نجمة الصباح'. فمعناهما يختلف رغم كونهما يحيلان على نفس الكوكب. ليبين بذلك أن مثل هذه القضايا التي تحيل على نفس الشيء مع اختلافها من جهة المعنى تطرح مشكل الاستبدال. وفي هذا الصدد أكد على أن الإحالة هي ما تعينه العبارة (واقعة معينة أو قيمة صدقية محددة)، أما المعنى فيعني الفكرة التي تعبر عنها العبارة، أي الصيغة الخاصة التي ترجعنا إلى تسميتها. وعليه، يرى أن الإحالة هي التي تحدد القيمة الصدقية للقضية، بينما يوفر المعنى شروط تحقق القضية. ومن ثم، فالدلالة ناتجة عن تلازم المعنى والإحالة، مع أولوية هذه الأخيرة في تحديد القيمة الصدقية للقضية. وهو ما نصلح عليه بالمفهوم الإحالي للدلالة. ليخلص بموجب ذلك إلى أن اشتراك اللغة الطبيعية يجعلها تنتج الغموض. فهي لا تستطيع أن تعبر بوضوح عن قوانين الفكر.

المبحث الثاني الأساسي الذي سيرسم فريجه معالمه الأولى هو أسس الرياضيات. حيث سعى إلى بيان أن الحساب يرد إلى المنطق، الذي ليس سوى امتدادا له؛ وهو التوجه الذي عرف بالرد المنطقي. فكان

<sup>1</sup> نقصد الدلائل بمختلف صورها الصورية والطبيعية، والتداوليات بمختلف توجهاتها الصورية والطبيعية.

أن اخترع رموزا تختلف عن رمزية جورج بول<sup>1</sup>. إذ المطلوب في نظره ليس نسخ الرموز المنطقية عن رموز الرياضيات، تبعا لتشابهات معينة، بل بناء رموز أوضح. بالتالي لم يتوقف عند مجرد استخلاص القوانين المنطقية التي تحدد عملية الاستنباط المنطقي، بل قدمها في صورة نسق فرضي-استنباطي. وقد أفضى به الأمر إلى وضع الإيدوغرافيا كلغة رمزية. بهدف تمثيل المنطق الرياضي بكيفية دقيقة. وقد اعتمد في بناء هذه اللغة على رابط الشرط، بشكل يسمح بتسهيل استخدام قاعدة الوضع (الاستنتاج)، وإقامة النسق الاستنباطي على الشرط (التضمن) والنفي<sup>2</sup>. بالإضافة إلى ثلاث تعريفات هي: الفصل والوصل والمساواة. إلا أن الهائق يكمن في كون رمزيته معقدة بشكل نتج عنه إهمال أعماله حتى توصل لاحقوه (راسل بالخصوص) إلى العديد من نظرياته بشكل مستقل، وبعتماد رمزية أوضح وأكثر بساطة. وبالجملة، يمكن التأكيد على أن أبحاث فريجه، سواء في مجال اللغة أو الحساب، شكلت المنطلق الأساس لمشروع المدرسة التحليلية.

إذا كان فريجه قد مهد لظهور التوجه التحليلي، فإن التحليل كمنهج عام سيظهر مع بداية القرن في جامعة كمبردج مع كل من جورج إدوارد مور وبرتراند راسل في البداية، لينضم إليهما فتجنشليين بعد التحاقه بجامعة كمبردج. وقد استل كل من مور وراسل عملهما بانتقاد التحليل بمفهومه التقليدي، ليصبح منهجا، الغرض منه ترجمة المشاكل الفلسفية إلى لغة واضحة. فالتحليل بمفهومه الجديد لاينحصر في توضيح الفكر، بل يبتغي تقديم تصور متجانس للعالم، وتحليل منسجم للفكر. وهو ما سيسهل قطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية التي تنظر للغة على أنها ترجمة للفكر، في الوقت الذي يرى هؤلاء أن اللغة تنصدر الفكر. بالتالي ستصبح مهمة الفلسفة هي تمييز ما له معنى عن ما ليس له معنى. فالتحليل اللغوي-المنطقي هو الدعامة الأساسية والإطار العام الذي يمكن أن يحل فيه المشاكل الفلسفية باعتماد اللغة المنطقية كلغة رمزية نموذجية. لقد بدأ كل من مور وراسل عملهما بانتقاد الفلسفات السابقة، خاصة المثالية الهيكلية التي بدأت تتسرب إلى إنجلترا؛ وكانت البداية مع مور 1903 الذي قدم في مقالة "نقض المتافزيقا" منهجا جديدا اعتبره السبيل لمعالجة المشاكل الفلسفية<sup>3</sup>. وهو نفس المنهج الذي استخدمه راسل لهجوم على المتافزيقا، حين سعى إلى التأكيد على أن كل حجة تقدمها المثالية يتبين بعد التأويل أنها إما كاذبة أو متناقضة.

إلا أن اتفاقهما من حيث المنطلق لايعني عدم اختلافهما في أمور عدة؛ فإن اتفاقا على أهمية التحليل كمنهج للفلسفة، ونقد الفلسفات المثالية، واللجوء إلى تحليل اللغة لحل المشاكل، فإن نقط الاختلاف بينهما تكمن أساسا في نظرتيها للغة العادية. ففي الوقت الذي اعتبر فيه مور اللغة العادية النموذج الأمثل للغة الفلسفية، رفضها راسل وطالب بتعويضها بلغة رمزية، متمما بذلك مشروع فريجه. كما دافع مور عن الحس المشترك، معتبرا أن الأخطاء التي يقع فيها الفلاسفة ناتجة عن عدم التدقيق في الأسئلة التي يطرحونها، والأجوبة التي يقدمونها، بالإضافة إلى بعدهم عن الحس المشترك؛ مع العلم أن

<sup>1</sup> Georges Boole

<sup>2</sup> ضمن مايعرف بتدرج الروابط المنطقية، أي اعتماد رابط أو رابطتين لتعريف بقية الروابط. فهناك من اعتمد

الشرط والنفي، وآخرون النفي والفصل، وهناك من اعتمد التنافي.

<sup>3</sup> The Refutation of idealism

التساؤلات الفلسفية تنبع أساسا من المعتقدات الفطرية والحس المشترك<sup>1</sup>. ومادام الحس المشترك يهتم اللغة العادية لتقديم هذه المعتقدات، ولباعتبار أن هذه المعتقدات صادقة، فإن اللغة العادية صادقة، وعلى الفلاسفة اعتمادها عند تعبيرهم عن أفكارهم. بالتالي، سلم بأن أي تقييم للفلسفة يجب أن يبني على مدى قربها أو بعدها من الحس المشترك. ذلك أن أغلب المشاكل التي يقع فيها الفلاسفة مردها إلى بعدهم عن اللغة العادية، وعدم مراعاتهم لمنطقها. فهم إما أن يستعملوها بطريقة تتعارض مع استعمالها العادية، فيخلقون فجوة بينهم وبين الرجل العادي، وإما أن يرفضوا هذه اللغة ويعمدون إلى استخدام مصطلحات تزيد في تعميق الفجوة بينهم وبين معتقدات الحس المشترك، بما يجعلهم عاجزين عن التعبير عن أفكارهم بوضوح. الأمر الذي يفرض بنا إما إلى اختلاف المذهب الفلسفي مع الاستعمال العادي للغة فيكون مضللا، وإما إلى اختلافه مع الحس المشترك فيكون خاطئا. على هذا وجب على الفيلسوف أن يعبر عن نظرياته بلغة تنسجم مع اللغة العادية حتى يكون تعبيره صحيحا. بصرف النظر عن صحة نظريته أو عدم صحتها. وبما أن قضايا اللغة العادية قد تخفي معناها الصحيح، فعلى المحلل إعادة صياغتها حتى يتمكن من توضيح معناها. على هذا، عندما نقول بأننا نحلل عبارة ما فنعني بذلك وجوب إعادة صياغتها باعتماد عبارة أوضح.

إذا كان مور قد ادعى أن بإمكان اللغة العادية أن تكون اللغة الأمثل للفلسفة، فقد هاجمها راسل بحجة أنها غامضة بشكل يجعلها غير قادرة على التعبير بدقة عن الأفكار والنظريات العلمية. كما أكد على أن نتائج الفلسفة تبقى دون طموحاتها. وقد حان الوقت لجعلها تقترب من العلم وتفتح الطريق أمامه. ولن يتأتى هذا إلا باستبعاد الفلسفات ذات النزعة التأميلية التي تستخدم مفاهيم وتعابير غامضة تقف عائقا أمام التفلسف؛ وتقتصر أبحاثها في نفس الوقت في المسائل التي لم يتوصل العلم بعد إلى دراستها بشكل دقيق. ومادام العمل الرئيس للفلسفة هو التحليل وتوضيح الأفكار، فقد سعى إلى بناء لغة سماها 'اللغة الكاملة منطقيا'، أو 'اللغة الأمثل'. هذا الموقف قاده إلى البحث في مجالين يهتمان سبل حل مشاكل اللغة الطبيعية و بناء أسس للرياضيات. الأمر الذي أفضى به إلى نتائج عبر عنها على التوالي في نظرية الأوصاف، ونظرية نظرية الأنماط. فقد كانت نتيجة اكتشاف راسل لأعمال فريجه، خاصة كتاب أسس الحساب، وما ترتب عن ذلك من الكشف عن مفارقات ونقائص العمل على حلها باقتراح نظرية الأنماط. وستشكل نظرية الأنماط الإطار الذي سيعمل من خلاله راسل على الدفاع عن توجه الرد المنطقي، الذي تابع البحث فيه مع وابتهد في كتاب 'المبادئ الرياضية'. فلا يمكن من وجهة نظره تلافي الخلط إلا بتمييز منطقي ومتدرج للأنماط. وهكذا فانتماء شخص كعنصر إلى فئة يختلف منطقيا عن انتماء فئة أشخاص إلى فئة الفئات؛ ونفس الشيء يخص التضمن بين الفئات أو المجموعات. وبذلك يكون قد تابع التوجه الذي رسمه فريجه في محاولته رد الرياضيات إلى المنطق مواجها بذلك النزعة المواضيعية عند بوانكاريه. أما نظرية الأوصاف فقد عالج فيها قضايا لغوية، تتعلق أساسا بالدلالة والإحالة. لقد ميز بين أسماء الأعلام والأوصاف، وفرع الأوصاف إلى أوصاف محددة (تامة)، وغير محددة (غير تامة). وقد أكد في هذا المقام على أن أسماء الأعلام هي وحدها التي لها إحالة تماثل في ذات الوقت معناها، ليتخلص بذلك من ثنائية فريجه بين المعنى والإحالة. وإذا كانت أسماء الأعلام تكتسب معناها من خلال الإحالة، فإن أسماء الأعلام الخرافية أو الخيالية (العنقاء) لاتستوفي الشرط الضروري المتمثل في الوجود الواقعي

<sup>1</sup> A defence of common sense

لتكون أسماء تامة. إنها مجرد أوصاف لموضوعات ممكنة، والوصف رمز غير تام. لهذا اقترح راسل تأويلا دلاليا لأسماء الأعلام يبنني على رفض الثنائية الدلالية بين المعنى والإحالة. إذ يرى ألا فائدة من التمييز بين المعنى والإحالة بالنسبة لأسماء الأعلام، مادام أن معنى إسم علم يقتضي فقط التعرف على الموضوع الذي يحيل عليه الإسم، فإسم العلم الحقيقي هو الإسم الذي يسمى موضوعا واقعيا. وبذلك تبنى موقفا يسلم بالمعنى الإحالي لأسماء العلم. ضمن هذا المنحى سعى راسل إلى رفع التحديات التي طرحتها نظرية الدلالة والإحالة معتمدا في ذلك على مستجدات التوجه المنطقي الرياضي. لقد ركز على انتقاد تصور مينونغ<sup>1</sup>، حين اعترض على التصور الذي ذهب إلى إمكان تصور شيء ما هو في نفس الوقت مربع ودائرة، لأن ذلك يعد خرقا لمبدأ عدم التناقض.

دافع راسل عن التصور الذي يقول بأن ارتكاب العديد من الأخطاء ناتج عن استخدام تعابير وتصورات عامة كما لو كانت قضايا يمكن أن نقول عنها صادقة أو كاذبة. فاستعمال المتافزيقي لمفاهيم تبدو وكأنها تحيل على أشياء خارجية جعل يعتقد أنه لا بد لكل إسم من مسمى، فافتراض وجود موجودات تطابق هذه الأسماء؛ وهذا ناتج عن الخلط بين أسماء الأعلام والعبارات الوصفية. لهذا سيعتمد على دعوى ترسخ اللغة في الواقع؛ فالعالم يحتوي على وقائع هي التي تجعل القضية صادقة أو كاذبة. حيث ذهب في فلسفة الذرية المنطقية إلى القول بأن العالم يحتوي وقائع، وأن الواقعة هي التي تجعل القضية صادقة أو كاذبة، وأن صدق قضية ما يتوقف على صدق مكوناتها. فبتحليل عناصرها، يصبح بالإمكان تحديد القيمة الصدقية لأي قضية أيا كانت. فالعالم مشكل من وقائع، وهذه الوقائع هي حالة من حالات العالم. والوقائع الذرية تطابق القضايا الذرية، والوقائع المركبة تطابق القضايا المركبة<sup>2</sup>.

كل مشكل فلسفي حسب راسل هو بعد تحليله إما يصبح سؤالاً متعلقاً بالمنطق، وإما ليس مشكلاً فلسفياً. يقول: أعتقد أن كل ما حدث في الفلسفة جاء نتيجة الخلط في الرمزية، وعندما نزيل هذا الخلط سنجد عمليا أن كل شيء قيل عن الوجود ينطوي على خطأ. حيث يرى أن كل مشكل فلسفي بعد تحليله يصبح إما سؤالاً متعلقاً بالمنطق، وإما ليس مشكلاً فلسفياً. ولما كان الأمر كذلك، سعت المدرسة التحليلية إلى بناء لغة صناعية كأداة لحل مشاكل الفلسفة، أي دعوة لبناء لغة نموذجية تعتبر التحليل المنطقي - اللغوي أداة ومنهاجاً للوصول إلى اتخاذ مفاهيم المنطق والعلوم نموذجاً ومرجعاً لها. ذلك أن اللغة المتداولة ليست منطقية بشكل يسمح لها بتبني هذا التمييز. علينا قبل المعالجة السليمة لمشاكلنا أن نبني لغة صناعية، والمنطق هو الذي سيساعدنا على بناء اللغة التي نحتاجها.

سيسهل التحاق فتجنشطين بجامعة كمبردج للدراسة، والتقاءه براسل دعماً أساسياً للتوجه التحليلي. فقد أعجب بمنهج التحليل عند كل من مور وراسل، مع تبنيه لوجهة نظر راسل. حيث رفض الوثوق باللغة الطبيعية، وشارك راسل في بناء لغة رمزية نموذجية هي اللغة المنطقية، أو ما عرف باللغة الكاملة منطقياً. وبذلك سيساهم فتجنشتاين في رسم المعالم الأخيرة لمدرسة كمبردج. حيث واصل النقد ضد التحليل بمفهومه التقليدي، ليصبح مفهوماً فلسفياً الغرض منه ترجمة المشاكل الفلسفية إلى لغة واضحة. فالتحليل اللغوي - المنطقي هو الإطار العام الذي ينبغي أن تحل فيه المشاكل الفلسفية. ويتجلى الطابع

<sup>1</sup> Meinong.

<sup>2</sup> يوضح راسل الفرق بين الإسم والقضية بقوله إن الإسم يتوفر على علاقة واحدة مع ما يسميه، بينما الواقعة تتوفر على قضيتين إحداها صادقة والأخرى كاذبة.

المنطقي-اللغوي لهذه المدرسة في محاولة فتجنشتاين تصحيح بعض الإشكالات الرئيسية لهذه المدرسة باتخاذ المنطق دعامة أساسية وشرطا أوليا لبناء أي فلسفة.

طرح فتجنشطين تصورا يخص ما يجب أن تكون عليه الفلسفة مستندا في ذلك إلى منهج التحليل المنطقي-اللغوي؛ لتشكل التصورات التي أوردتها في كتاب *رسالة منطقية- فلسفية* المرجع الأساس لهذه المدرسة. يقتضي الأمر في البداية التخلي عن اللغة الطبيعية لكونها تجعل الفيلسوف يتخيل أنه يواجه مشكلا فلسفيا، في حين أن الأمر يتعلق بمشكل لغوي يمكن حله باستخدام آليات منطقية. وبما أن الخطابات التي نستخدمها تثير العديد من الإشكالات الناتجة أساسا عن اشتراك اللغة الطبيعية، فمن الضروري وضع لغة منطقية بديلا للغة الطبيعية، ليصبح التحليل المنطقي بموجب ذلك منهجا وأداة للتفكير الفلسفي يهول دون الوقوع فيما يسمى بمشاكل فلسفية. ذلك أن أعضاء مدرسة كمبرج ذهبوا إلى القول بعدم وجود مشاكل فلسفية حقيقية، بل مشاكل فلسفية مزعومة ومصطنعة، مردها إلى استخدام اللغة بكيفية تتناقض وطبيعتها المنطقية. إن من شأن اعتماد التقيد المنطقي-اللغوي لأي ممارسة فكرية أن يوضح ذلك. وعليه، فكل محاولة لفهم العالم دون أخذ بعين الاعتبار منطق اللغة سيفضي بنا إلى ارتكاب أخطاء. ذلك أن المصدر الأساس لجل الأخطاء التي يرتكبها الفلاسفة تعود إلى كونهم يستخدمون اللغة بطريقة تتناقض مع طبيعتها المنطقية. فسا يدعيه الفيلسوف من محاولة إدراك العالم عبر التأمل مجرد خيال ناتج عن اعتقاده أنه لا بد لكل إسم من مسمى، وعدم إدراكه أن اللغة ظاهرة تجريبية. إن كل محاولة لفهم العالم بعيدا عن الإمكانيات المنطقية اللغوية لا ينتج إلا قضايا بدون معنى. على هذا، يتطلب الوضع تحليل العلاقات المنطقية التي تربط معاني التصورات المستخدمة، مع البحث عن الأشياء التي تطابق هذه التصورات، سعيا إلى استبعاد المعاني الغامضة التي تطبع المفاهيم والتصورات المجردة التي يستخدمها الفلاسفة. وعليه، لم تعد مهمة الفلسفة، من وجهة نظر المدرسة التحليلية، هي دراسة ظواهر كلية وبناء نظريات ومذاهب عامة، بل مهمتها، إن كانت لها مهمة، هي طرح أسئلة تتعلق بالكيفية التي يمكن بواسطتها إحالة الكلمات على الأشياء حتى نتأكد من أن لها معنى أو بدون معنى. مهمة الفيلسوف يجب أن تتحدد من خلال تبني التحليل كما يفهمه المنطق، حتى يتمكن من توضيح وفهم معاني العبارات التي نستخدمها. يقول فتجنشتاين: *معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن الفلسفة ليست كاذبة، بل بدون معنى. فلا يمكن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، بل القول فقط بأنها بدون معنى.* فالفلاسفة الذين يزعمون أنهم يدركون جوهر العالم من خلال استخدام مقولات عامة و تصورات مجردة لا يلتزمون بالشرط الضروري الذي يجب أن تخضع له مثل هذه العبارات، والمتمثل في ضرورة تعيينها لشيء محدد في الواقع. وفي هذا المقام يتضح أن العديد من المفاهيم والكلمات التي يستخدمها المتأفزيقي لاتحيل على أي شيء في الواقع الخارجي. بالتالي، لا يمكن الحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب، لأنها بدون معنى. فالتأفزيقي يقوم في حالة عدم تمكنه من إرجاع عباراته إلى الحس بافتراض وجودها ضمنا، وهو ما ينتج عنه مشاكل فلسفية وهمية. وفق هذا التحليل تؤكد المدرسة التحليلية أن المشاكل الفلسفية ليست مشاكل حقيقية، بل ناتجة أساسا عن أخطاء تعود إلى كوننا لم نفهم منطق لغتنا؛ ولا يمكن استبعادها إلا بالأخذ بالتحليل كدعامة والمنطق كمنهج؛ فنحن لا يمكن أن نفكر بطريقة غير منطقية. بالتالي، كل قول خارج المنطق هو في نفس الوقت خارج المعنى: المنطق يملا العالم، وليس بالإمكان التفكير في شيء ما تفكيرا غير منطقي. ضمن هذا التصور يصبح كل قول يخرج عن الحدود التي يرسمها المنطق ينتج قضايا بدون معنى. وبذلك لايقولون عن



القضايا المتافزيقية بأنها كاذبة، بل بدون معنى. ولما كانت مشاكل الفلسفة ليست مشاكل على الإطلاق، بل مجرد لغو؛ فلم يعد من مهمة الفيلسوف نسج نظريات عامة عن العالم، بل تنحصر في الاهتمام بمنطق اللغة، مع تحديد وظيفة اللغة في تصوير الواقع. فالفلسفة لم تعد تعنى باكتشاف المعارف والحقائق الجديدة، بل مهمتها تحليل المعارف، وأهم وسيلة لذلك هو تحليل اللغة. وهذا التحليل يجب أن يستند إلى المنطق.

اعتمد فتجنشتاين التحليل المنطقي-اللغوي ليبين أن المشاكل المتافزيقية ناتجة عن سوء فهم منطق اللغة. بالتالي سيؤكد على أن مهمة الفلسفة ليس إضافة معرفة جديدة لمعارفنا، بل توضيح ما نعرفه. فالفلسفة ليست نظرية، بل فعالية ونشاط. يقول: إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار، وليس بناء قضايا جديدة. فالفلسفة ليست نظرية من النظريات، بل نشاط وفاعلية. ولا تُقدّر نتائج الفلسفة بعدد القضايا الفلسفية التي تطرحها، بل بما توضحه من قضايا وأفكار. فالفلسفة ليست مجرد دعاوى، بل مهمتها تكمن في توضيح الأفكار وإلا ظلت هذه الأفكار غامضة. فالعجز عن فهم منطق اللغة يفضي بنا إلى الغموض الذي يكشف عن نفسه بلإثارة مشاكل ليست مشاكل حقيقية. بالتالي، يجب إخضاع الفلسفة لمنهج التحليل المنطقي، لأنه الكفيل باستبعاد هذا الغموض. على هذا الأساس انتقد الفلاسفة السابقة، ليقترح تصورا جديدا لما يجب أن تكون عليه الفلسفة. وقد خلص في هذا المقام إلى أنه لا يمكن أن نسلم بوجود قضايا "فلسفية" بنفس الكيفية التي نتحدث بها عن قضايا "علمية"، فموضوعهما ليس واحدا. فهدف العلم هو دراسة الواقع؛ أما الفلسفة فليس موضوعها الواقع؛ وهي لا تنتج قضايا صادقة، على عكس العلم الذي ينتج نظريات. من هذا المنطلق رفض فتجنشتاين الحديث عن لغة اللغة<sup>1</sup>، باعتبار أن تعابير الفلسفة ليست تعابير التعابير<sup>2</sup>، بل أشباه قضايا. خطأ الفلاسفة يكمن في كونهم يستخدمون اللغة بطريقة غير ملائمة، فهم يعبرون عن قضايا ليس لها معنى باستخدام حدود ليس لها أي إحالة. إنهم يخطئون في طبيعة ما يقومون به عندما يعتقدون أنهم يتحدثون عن الواقع، بينما الأمر ليس كذلك. فالفلسفة تنظر لنفسها على أنها نظرية، وعلم. ولهذا لا يعتبر اللغة العادية مسؤولة عن الأخطاء: "كل القضايا المتعلقة باللغة العادية، هي في الحقيقة، وكما هي، مرتبة بكيفية منطقية جيدة، بل إن الأخطاء وعدم المعنى يكمران في الخطاب الفلسفي والمتافزريقي.

قوله بأن ما يمكن وصفه هو الذي يمكن الحديث عنه أو التفكير فيه جعله يتبنى نظريات تستند لهذه الطريقة في التحليل، مثل، النظرية التصويرية للغة، والذرية المنطقية، والأنا واحدية، والتحقق. فاللغة تصور الواقع، وبما أن القضية صورة للواقع فيلزم عن ذلك أن تكون حدود هذا الواقع هي حدود اللغة التي أعبر بها عنه. فلقضية صورة للواقع، وصدقها أو كذبها يتوقف على مدى مطابقتها للواقع. أما الذرية المنطقية فتهم مبحث القضايا والمتافزيقا في نفس الوقت، فعبرها سعى إلى رد العالم إلى وقائع، لا إلى أشياء، بأن أقام تناظرا بين بنية اللغة وبنية العالم. أما الأنا وحدية فمفادها أن مايقع في خبرتي أنا فقط هو ما يوجد، أي حدود الخبرة الخاصة بي. الأمر الذي يعني أن وجود العالم ومعناه يتوقفان على مدى إدراك المرء له. وبنفس الكيفية التي يتوقف وجود العالم ومعناه على إدراك الفرد له يتوقف معنى اللغة على ما يعبر به هذا الفرد عما يحدث في حدود خبرته الخاصة. ومن ثم، تصبح حدود العالم هي حدود اللغة: حدود لغتي تعني حدود عالمي. بالتالي يرى أن المشاكل التي طرحتها

<sup>1</sup> Méta-langage.

<sup>2</sup> Méta-énoncés.

الفلسفة التقليدية ناتجة عن عدم فهم علاقات الوصف؛ ولو بينا طبيعة الدلالة لتوقفت المشاكل. بهذا يتضح أن اللغة تتحدد بحدود الوجود الخارجي، فهي تعبير عن ذلك الوجود؛ غير أن اللغة عندما تعبر عن الواقع فإنها تعبر عنه بعد وقوعه في خبرتي أنا: أنا هو عالمي. إذن عندما يقول بأن حدود اللغة هي حدود العالم، فالعالم الذي يقصده هو العالم الذي يقع في خبرة الفرد. وعليه فإن خبرتي وإدراكي للعالم هو الذي يحدد لغتي. بهذه الطريقة عمد إلى اختزال الوجود الخارجي في ما يقع في خبرة الشخص، ليضيق من مفهوم العالم بحصره في ما يقع في خبرتي؛ ولستتبعه بضيق اللغة كذلك. وعليه، فللواقع الخارجي الموضوعي يختلط بخبرتي، لتنعكس في النهاية الأنا واحدية على مشروعه القائم على النظرة التصويرية للغة.

## 2. دعاوى رسالة منطقية-فلسفية

يمكن بعد هذا أن نفصل القول في بعض القضايا الأساسية التي عالجها فتجنشتاين في كتاب رسالة منطقية - فلسفية، والتي تهتم بالخصوص المنطق واللغة والمعنى:

### أ - تحليل العالم

بدأ فتجنشتاين بتحليل العالم لأنه أسبق في نظره من اللغة التي حدد وظيفتها في تصوير العالم. فالعالم ينحل إلى وقائع بسيطة ذرية التي تنحل بدورها إلى أشياء: الأشياء تشكل جوهر العالم، والجوهر هو ما يوجد مستقلا عن الوجود القائم. غير أن هذه الأشياء ليس لها وجود مستقل عن الواقعة، لأن ما يتصف بالوجود الفعلي هو الشيء. فالشيء ثابت، وما يتغير هو العلاقات المنطقية بين هذه الأشياء، أو البناء المركب من الأشياء، أي الوقائع الذرية التي تكون إما موجبة أو سالبة. ويحدد الواقعة الموجبة في الموجودة المتحققة، والسالبة (الممكنة) في غير الموجودة أو غير المتحققة. ذلك أن الواقعة السالبة تقول بعدم وجود الأشياء على ما هي عليه في الواقع، لنقول عنها ممكنة، بمعنى يمكن أن توجد في العالم. ما يعني أنه يمكن لشيء ما أن يكون كذلك أو ليس كذلك، بدون أن يؤثر ذلك على ما تبقى من الوجود، فليس هناك ما يمكن أن نقول عنه بأنه واقعة سالبة. وعليه، فالواقع هو وجود حالات الأشياء وعدم وجودها، وهو مانسميه الوقائع الإيجابية والوقائع السالبة. وفي هذا المقام أكد على أن الاختلاف بين الواقعة الموجبة والواقعة السالبة مسألة لغوية بالأساس؛ وأن الوقائع الذرية تتغير بحسب العلاقات القائمة بين الأشياء. فلو قلنا: الطالب في الجامعة، والطالب خارج الجامعة. فالطالب يبقى هو هو، سواء داخل الجامعة أو خارجها، والجامعة كذلك حتى بعد خروج الطالب منها؛ ما تبدل هو الواقعة الذرية، والعلاقة بين هذه الأشياء.

نخلص من هذا إلى أن فتجنشتاين الذي أخذ تصور الذرية المنطقية من راسل، سيقدمها في رسالة منطقية-فلسفية بشكل مختلف عن تصور راسل. فقد أكد هو كذلك على أن: العالم يتكون من وقائع، العالم حدوده الوقائع، وهذه الوقائع هي مجموع ما هنالك منها، ذلك أن مجموع الوقائع يحدد ما هنالك، كما يحدد ما ليس هنالك، العالم هو مجموع الوقائع، وليس الأشياء، العالم ينحل إلى وقائع، كل منها يمكن أن تكون ما هو هنالك أو لا تكون. دون أن يؤثر ذلك فيما عداها. بالتالي، لا يمكن القيام بأي تحليل خارج الواقعة، لأن الشيء غير قابل للولوج في استقلال عن الواقعة التي يظهر فيها. كما أن الواقعة

تتوقف على الطريقة التي تترابط بها الأشياء. وهذا هو ما يسميه بنية الواقعة، التي تتطابق مع بنية القضية، لتصبح: القضية هي صورة للواقع<sup>1</sup> تعكس البنية المنطقية. لقد تبني موقفا مخالفا لراسل عندما أكد بأن الوقائع وليس الأشياء هي الذرات المنطقية للواقع. فالشيء لا يوجد إلا في واقعة، ولا يمكن الولوج إليه بطريقة أخرى. كما أن عدم إمكان اعتبار الشيء خارج الواقعة هو ما يجعل الواقعة- وليس الشيء- العنصر الأساسي في العالم. ونحدد الواقعة في أن الحالة كذلك أو كل ما يقع أو ما يحدث. هكذا تتحلل الوقائع إلى وقائع ذرية: الواقعة الذرية هي مجموع الأشياء. كما يقول بأن الوقائع الذرية الموجودة تحدد الوقائع الذرية غير الموجودة، وذلك لأن النفي يسمح بالحصول عليها. وعليه، يؤكد على أن الأشياء مترابطة فيما بينها بشكل محدد. لهذا يسمي التأليف بين الأشياء واقعة، أو حالة الأشياء. لكن المهمين بفكر فتجنشتاين اختلفوا في التمييز بين هذين التصورين. حيث قدمت تأويلات مختلفة من أهمها: أ- الواقعة هي ما هو مركب، وحالة الشيء هي ما هو بسيط (راسل في مقدمة كتاب رسالة منطقية- فلسفية). ب- الواقعة هي ما هو واقعي، وحالة الشيء هي ما هو ممكن. ج- الوقائع لا تتكون من حالات الأشياء بالمعنى الذي تكون فيه حالات الأشياء جزءا من الواقعة. فلو الواقعة هي حالة الشيء التي تتحقق، والممكن هو الذي يصبح واقعا. ذلك أن الواقعة تقتضي أن يكون إمكانا واحدا أو عدة إمكانات قد تحققت. ولا يمكن أن نثبت واقعة ما إلا إذا تمكنا من الولوج إلى مخزون من الإمكانيات التي نتمكن منها ذهنيا.

## ب- تحليل اللغة

ارتبط التحليل عنده بالفكر، فلا وجود لفكر بدون لغة، ولا وجود للغة ذات معنى بدون فكر. والفكر جملة القضايا القائمة في الذهن والمعبر عنها بواسطة اللغة: لانستطيع التفكير في شيء ما تفكيراً غير منطقي. ومادام أنه ليس بالإمكان عزل اللغة عن الفكر، فللغة أساس كل عملية فكرية، والإنسان حين يفكر في أقواله، فهو لا يفعل أكثر من أن يعني ما يقول: حين أفكر في اللغة، لاتدور في ذهني معان بالإضافة إلى التعبيرات اللفظية؛ فاللغة أداة الفكر، والفكر لا ينفصل عن الكلام<sup>1</sup>. وبما أن اللغة هي التي تعبر عن الفكر، فإن حدود اللغة هي في حقيقة الأمر حدود الفكر، وحدود اللغة تعني أن هناك ما يمكن قوله بواسطة هذه اللغة، وهناك ما لا يمكن للغة أن تقوله. هكذا يبدو أن حدود اللغة تتوقف عندما يمكن التعبير عنه: ما لا يستطيع الإنسان أن يتكلم عنه، يقتضي أن يصمت. بالتالي يمكن القول بأن ما لا يمكن التحدث عنه هي القضايا المتافيزيقية. وهو ما يعني أن المشاكل الفلسفية تعود إلى كوننا نقول ما لا يمكن قوله. وطالما أن اللغة تعبر عن الواقع الخارجي فإن حدود اللغة هي أيضا حدود العالم، فاللغة هي مجموع القضايا والفكر هو القضية ذات المعنى، العالم بوصف عن طريق جميع القضايا الأولية. وعليه، فإن وظيفة اللغة تصويرية، أي رسم الواقع الخارجي؛ وهي تستخدم القضايا للتعبير عن الوجود الخارجي، غير أن الذي له مقابل في الوجود الخارجي هو الإسم فقط، أما الروابط المنطقية فلا يوجد ما يقابلها في الواقع، لكونها

<sup>1</sup> يتقد وليام جيمس حين تحدث عن التفكير بدون كلام، مستشهدا على ذلك بمذكرات شخص أصم وأبكم

كانت تخطر بباله أفكار عن الله والعالم قبل أن يقدر على الكلام. أما فتجنشتاين فيشك في كلام هذا الشخص، فيقول: إن الحديث عن تفكير لفظي هو حديث غير دقيق.

روابط عقلية. على هذا، يمكن القول بأن القضايا الصادقة هي التي تصور العالم الفعلي، أي تصور الوقائع الذرية الموجودة، أما القضايا الكاذبة فتصور الوقائع الذرية الممكنة. ولذلك فإن حصولنا على جميع القضايا الذرية الموجودة والممكنة يجعلنا نحصل على الوجود الخارجي ككل. فالأسماء تترايط فيما بينها لتعطي القضية معنى معيناً؛ فالإسم يدل على الشيء، والشيء هو دلالة، أما المعنى فيقترب بالقضية. وعليه، يقر بأن للقضية معنى، لكن ليس لها دلالة؛ أما الإسم فله دلالة وليس له معنى. فالقضية ليس لها دلالة لأنها لا تحيل على أشياء الوجود الخارجي وإنما الذي يدل على الأشياء هو الإسم؛ الإسم يدل على الشيء، والشيء هو دلالة. يكمن الفرق بين القضية والإسم في كون القضية يظل لها معنى، سواء أكانت صادقة في تمثيل الواقع الخارجي، أم كانت كاذبة؛ أما الإسم فيحمل دلالة متى كان هناك ما يقابله في العالم، بينما لا يكون له أية دلالة إذا لم يكن هناك ما يقابله. فالقضية يمكن أن تكون سالبة، بينما لا يمكن للإسم أن يكون كذلك، غير أن وضع الأسماء وترابطها هو الذي يحدد صدق القضية أو كذبها. فالأسماء وإن كانت لا تتصف بالصدق، فإنها هي التي تحدد ما إذا كانت القضية صادقة أم لا؛ كل إسم واحد يقابله شيء واحد، الإسم الواحد يقابله الشيء الواحد، والإسم الآخر يقابله الشيء الآخر، ثم تقترب هذه الأسماء فيما بينها لنحصل على رسم (وصف) واحد يمثل الواقعة الذرية، وكل إسم ليس له ما يقابله في الوجود الخارجي، ويدخل في تكوين قضية ما، فإنه يجعل هذه القضية بدون معنى. وهو ما ذهب به إلى التأكيد على أن الشرط الأول لأي لغة أمثل هو أن يكون هناك اسم واحد لكل شيء بسيط.

يتطلب تحقيق هذا المشروع تفكيك اللغة بنفس الكيفية التي تفكك بها العالم، بشكل يجعلنا نتبين أن كل قول يخرج عن حدود القضايا التحليلية والتركيبية ينتج قضايا بدون معنى. الأمر الذي جعل فتجنشتاين يقيم نوعاً من التناظر بين بنية اللغة وبنية العالم. فاللغة تنحل إلى أسماء التي تقابلها الأشياء على مستوى الواقع، والتأليف بين الأسماء يجعلنا نحصل على قضية بسيطة (ذرية) يطابقها على مستوى الواقع واقعة بسيطة، والتأليف بين القضايا البسيطة يجعلنا نحصل على قضية مركبة التي تناظرها واقعة مركبة، وهكذا. بالتالي، تتحدد وظيفة اللغة في إحالة الكلمات على الأشياء، لتؤكد من أن لها معنى أو أنها بدون معنى.

فاللغة تصور الواقع كما هو حال آلة التصوير، لتمكننا بذلك من الحصول على قضايا تكون إما صادقة عندما تنقل الواقع كما هو، أو كاذبة عندما تنقل الواقع ليس كما هو. فنقول عن قضية ما بأنها صادقة في حالة تطابقها مع ما هو متحقق في العالم الخارجي، وكاذبة في حالة العكس. من ثم ميز بين ثلاثة أنواع من القضايا: أ- قضايا تحصيلية. ب- قضايا تركيبية (تجريبية). ج- قضايا ميتافيزيقية. فقضايا النوع الأول تتضمن صدقها، بينما صدق النوع الثاني يتوقف على مدى مطابقة القضية للواقع، أما القضايا الميتافيزيقية فهي أشباه قضايا، وهي بدون معنى. على هذا نميز بين القضايا التحليلية والتركيبية؛ فنقول عن قضية ما بأنها تحليلية متى كانت صادقة بموجب دلالتها، أو بموجب التعريف؛ بينما التركيبية هي القابلة لمطابقة أو عدم مطابقة واقعة ما. بالتالي شكل السؤال المتعلق بما إذا كانت القضايا التحليلية موجودة، ولها معنى أحد الأسئلة الأساسية في فلسفة اللغة (بسبب مشكل الدلالة)، لأنها تشكل النموذج لمعرفة قبلية (مستقلة عن التجربة)، وكذلك لكونها معرفة وجوبية (لأن فيها مستحيل). ذلك أن القضايا التحليلية لا تحيل على العالم الخارجي، فهي إما صادقة صدقاً مطلقاً أو كاذبة كذباً مطلقاً؛ وهذا يتوقف على نوع الحدود التي تتشكل منها. هذا النوع من القضايا بالرغم من أنه لا ينقل واقعة ما فله معنى؛ أما القضايا المتافيزيقية فبالرغم من أنها لاتقول شيئاً عن العالم فعبرها برسم الحدود بين ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله؛ أما قضايا العلوم التجريبية فتتشكل من قضايا تستدعي معرفة معناها، لنقول عنها صادقة أو كاذبة. فهذا النوع

من القضايا يتكون من أسماء وحدود تعين أشياء في العالم تجعلها صادقة في حالة تطابقها مع الواقع، وكاذبة في حالة عدم التطابق. فكما تقتزن الحدود أو الألفاظ فيما بينها لتشكل قضايا، فالأشياء تأتلف بدورها لتشكل واقعة. ولهذا قلنا بأن الوظيفة الأساسية للغة هي إثبات أو نفي الوقائع. فنحن نحدد دلالة جملة ما بمجرد ما نعرف دلالة الكلمات المكونة لها. ولكي تتمكن قضية ما من إثبات واقعة ما يجب أن يكون هناك شيء مشترك بين بنية القضية وبنية الواقعة. وهو ما يفسر علاقة الطابق القائمة بين اللغة والواقع؛ فالبنية المنطقية مشتركة بينهما. وفي هذا المقام أكد على أن غموض اللغة الطبيعية يفرض على المنطق الاهتمام بمسألتين:

أ- الشروط التي تجعل الاقتران بين الرموز ينتج المعنى وما ليس له معنى، أي الشروط التي تجعلنا نتحدث عن المعنى وعدم المعنى عند الاقتران بين الرموز.

ب- شروط وحدة الدلالة في الرموز أو في الاقتران بين الرموز. هكذا يتضح أن تحليله لكل من اللغة والواقع هو تحليل منطقي بالأساس.

### ج - المعنى

يمكن اعتبار المعنى القضية الأساسية في الفلسفة المعاصرة، والتحليلية بالخصوص، حتى أن بعضهم حدد وظيفة الفلسفة في تحديد المعنى. وقد ذهب الفلاسفة مذاهب شتى في تحليلهم لكلمة "معنى"؛<sup>1</sup> إلا أن اهتمامنا سينصب على وجهة نظر فتجنشليين الذي جعل من المعنى إحدى القضايا المحورية حين سعى إلى ترسيم حدوده، وبيان الظروف التي تكون فيها معايير المعنى غير متحققة. فهو لا يذهب إلى حد القول بوجود أفكار ليس لها معنى في حد ذاتها، بل يرى عدم إمكان التعبير عن كل الأفكار. لذا سعى إلى إقامة معايير تجعل خطابا ما له معنى بتحديد ما يمكن قوله وما يجب السكوت عنه. وقد كان غرضه وضع حدود للمعنى ولعدم المعنى، أي تحدي ما يمكن قوله ضمن ما هو قابل للتفكير. وعليه، يرى أن مجال ما يمكن قوله يتقاطع مع مجال المعنى؛ فما نستطيع قوله يجب قوله بكل وضوح، وما لا يمكن الكلام عنه يجب السكوت عنه.

تقول نظرية المعنى عند فتجنشليين بأن وظيفة اللغة هي التصوير، وهي تتجه للعالم الخارجي، وتحاول رسمه والتعبير عنه. لهذا يمكن القول بأنه أضاف معيار المعنى إلى الصدق عندما صنف القضايا، حتى يتمكن من القول بأن القضايا التحصيلية بالرغم من أنها لاتقول شيئا، فلها معنى؛ تميزا لها من جهة المعنى عن القضايا المتافيزيقية التي يمكن القول إنها أشباه -قضايا. الأمر الذي جعله يربط المعنى بالقضية وليس بالإسم. وعليه، إن كنا قد ميزنا وفق معيار الصدق بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لنحصل على ثلاثة أنواع من القضايا، فيمكن الوصول إلى نفس التقسيم باعتماد معيار المعنى، لنحصل بموجب ذلك على:

<sup>1</sup> اعتبر بعضهم أن معاني الكلمات تتحدد من خلال الأشياء التي يحيل عليها في العالم الخارجي، في حين ذهب آخرون إلى ربط المعنى بالتصور الذهني الذي يحيل عليه اللفظ، وآخرون ربطوا المعنى بلفظية، وليس الكلمة (الإسم)، لأن الكلمة وحدها لا تشكل وحدة للتفكير، وإنما الذي يتصف بالمعنى هو القضية.

أ - قضايا فارغة من المعنى أو خارج المعنى: تتحدد في قضايا الرياضيات والمنطق، والقضايا الصورية عامة، أي القضايا التحصيلية التي ليس لها مضمون دلالي، ولا تخبرنا بشيء. فهي لاتقوم على الواقع، ولاتقول أي شيء عما هو موجود. فالتحصيليات تملأ مجموع الفضاء المنطقي دون أي تمييز. فهي لاتقول أي شيء على ما هي الحالة أو ما ليس كذلك، أي تقول بأن شيئاً ما هو دائماً كذلك. فعندما أقول  $2=1+1$  فأنا لا أقوم بشيء سوى التعرف على تفكيري، لكون كل ما تعبر عنه التحصيليات وجوبي. وهذا يسري كذلك على قضايا التناقض التي تكون كاذبة في كل الحالات. لهذا يقول بأن القضايا الفارغة من المعنى غير قابلة للوصف، لكنها لا تطرح أي مشكل، فهي لا تخبر بأي شيء؛ والأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالقضايا المتافزيقية التي هي بدون معنى.

ب - قضايا لها معنى: قضايا تتوفر مكوناتها على دلالة، ليتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للواقع. فلتكون قضية ما صادقة يجب أن تطابق واقعة ما، وهو ما ينطبق على القضايا التي تخبرنا بشيء قابل للتحقق أو عدم التحقق في الواقع الخارجي. فصدقها أو كذبها يتوقف على مدى مطابقتها للواقع الخارجي.

ج - قضايا بدون معنى: كل تعبير ليس تحليلياً، ولاتحيل حدوده على العالم هو بدون معنى، وهو ما ينطبق على قضايا المتافزيقية. وعليه، نقول عن تعبير ما بأنه بدون معنى متى استخدمت فيه العلامات بشكل غير صحيح، أو كلمات ليست لها إحالة في الواقع الخارجي. بالتالي يجب النظر دائماً في الكيفية التي تقترن بها العلامات، لأن عدم مراعاة بعض الشروط قد ينتج عبارة بدون معنى (أشباه - قضايا). وقد أفضى به التحليل إلى القول بأن قضايا المتافزيقية والخيال لا معنى لها. عيب القضايا المتافزيقية أنها تريد أن تقول شيئاً عن الواقع، بالرغم من أنها لا تقوم بذلك، أو بالأحرى لا تستطيع أن تفعل ذلك. نخلص إلى أن هناك قضايا خارج المعنى، وأخرى ذات معنى، ونوع ثالث بدون معنى. ليتضح بذلك أن معايير المعنى التي طرحها تستبعد كل تعبير لا يصف وقائع مجال المعنى. فعندما لا يتوفر تعبير ما على معنى فليس بالضرورة أنه بدون معنى، وليس لأن قضية ما هي بدون معنى يعني أن ما تحاول الكلام عنه هو بدون أهمية؛ على العكس، ما تحاول أن تتكلم عنه بعض أشباه - القضايا قد يكون مهماً، لكن الخطأ يكمن في محاولة التعبير عنه. ويتضح الأمر في مجال المتافزيقية التي لا تستطيع أن تحقق الشروط المتعلقة بالمعنى وهي تستخدم حدوداً ليس لها دلالة. فهي تعيد استخدام ألفاظ اللغة العادية بدون أن تعيد إعطائها دلالة تتلاءم مع هذا الاستخدام. وعبر هذا الموقف يعطي قيمة للأخلاق والجماليات ويقر بهما من المنطق، فقضايا الأخلاق والجماليات مع ذلك لها معنى. فكما هو الحال بالنسبة للمنطق فالأخلاق والجماليات شروط العالم، فكما أننا لا يمكن أن تصور العالم بدون منطق، فلا يمكن كذلك تصور العالم بدون الأخلاق أو بدون الجماليات. فكوننا لا نستطيع أن نتكلم عن الأشياء لا ينزع عنها أهميتها. نخلص من هذا إلى أن تصوره لوظيفة جديدة للفلسفة جعله يعترض على الفلسفة كما طبقت قبله. فالفلسفة يستخدمون اللغة بطريقة غير ملائمة، فهم يعبرون عن قضاياهم باستخدام حدود ليس لها أي إحالة. بالتالي، فهم يخطئون فيما يتعلق بطبيعة ما يقومون به، حين يعتقدون أنهم يتحدثون عن الواقع، بينما الأمر ليس كذلك.

## 3. بين القطيعة والاستمرارية

عاد فتجنشليين إلى الفلسفة بعد سبع سنوات من الانقطاع عن الكتابة، ليتخلى عن بعض الدعاوى التي سبق أن تبناها في رسالة منطقية-فلسفية مع الاستمرار في تبني بعض المواقف. ويمكن إجمال التصورات التي استبعدها في: أ- الذرية المنطقية. ب- الاعد الماصدقي. ج- الوظيفة التصويرية للغة. د- المنطق ليس اللغة الوحيدة الكاملة. تتجسد القطيعة كذلك في الأفكار الجديدة التي جاء بها، منها أن الفلسفة لا يجب أن تهتم بلغة أمثل، بل باللغة العادية. ثم ربط المعنى بالاستعمال. وبالجملة يمكن القول بأنه لم يعد للمنطق نفس الدور، وكذلك الفلسفة؛ كما عدل من نظريته لتحليل الموروث عن الذرية المنطقية؛ ومع ذلك تبقى نظرية المعنى حاضرة. لقد تخلى عن تصوره الأول فيما يتعلق باللغة، لينظر إليها كأداة. ومن ثم فإن دلالة كلمة ما لم تعد ترتبط بالوقعة الذرية، بل باسعمالها. فنحن نستخدم اللغة لأغراض عدة ومختلفة، لأن اللغة لعبة تعكس نشاط الإنسان، لترتبط بذلك دلالة الكلمات بالوظيفة التي تؤديها هذه الكلمات في لعبة اللغة. هكذا يرى أن المشاكل الفلسفية تظهر عندما تكون اللغة في عطلا، أي عندما يتم عزل كلمة ما في لعبة لغوية. فلم نعد ننظر للكلمات وكأن لها جوهر خاص، بل يمكن أن تكون لنفس الكلمة اسمالات عدة. وما تلتقي فيه هذه الاستعمالات هو ما يسميه التشابه العائلي. فلو قلنا أن بإمكان شخص ما أن يخلق لغته الخاصة، فكيف يمكن أن يعرف حين يستعمل كلمة بأنه يستعملها بشكل صحيح؛ لأنه لايتوفر على أي طريقة للتحقق من الكيفية التي اسعمل بها هذه الكلمة. وبما أن مثل هذه اللغة الخاصة غير ممكنة، فذلك الحال بالنسبة للدلالة، فالدلالة ليست خاصة أو فردية، بل هي عامة واجتماعية. ومادام يعتبر اللغة نشاطا اجتماعيا، فهو يرفض القول بوجود لغة خاصة. ترتبط مشكل المتافزيفا بسوء استعمال اللغة، أو بإعطاء الكلمات طابعا يخرجها عن السياق الطبيعي لاسعمالها لتبقى بموجب ذلك بدون معنى. لذلك لابد أن تحيل الكلمات على الواقع، وأن تكون قواعد النحو واضحة؛ لأن معرفة جيدة بهذه القواعد سيمكنا من رؤية واضحة لاستعمال الألفاظ، ونتخلص من سوء الفهم أو عدمه. فالفهم ليس عملية عقلية مجردة وإنما عملية ترتبط بالخبرات وبطريقة استعمالنا للغة، وبالألعاب اللغوية. فلا وجود لفهم مفصول عن الخبرة وطريقة استعمالنا للغة. كما أن معنى الألفاظ الدالة على إحساساتنا يتضح من خلال سلوكياتنا وطريقة كلامنا المصاحبة لهذا السلوك. بالتالي، فإن معنى الكلمات لا يتحدد بالقياس إلى العمليات الباطنية التي تجري بداخلنا أثناء نطقنا بهذه الكلمات، ذلك أننا لا نعرف شيئا عن هذه العمليات، فهي تبقى غامضة بالنسبة إلينا. وعليه، فإن كان قد سلم بوجود عمليات باطنية، فنحن لانعرف عنها شيئا، وهذه المعرفة لا تتم إلا بملاحظة سلوك وكلام الآخرين. وعليه، فمعنى الألفاظ الدالة على الحالات النفسية يتحدد بمعرفة طريقة استعمالها. كما أن العمليات العقلية بدورها يجب أن تترجم إلى أقوال وأفعال سلوكية، فلا وجود لحالة عقلية باطنية منعزلة عن ما أقوله أو أفعله. فهو إذن لاينكر العمليات العقلية الباطنية، ولكنه يربطها بالسلوك والكلام. فلا معنى للحديث عن عمليات عقلية باطنية غير معبر عنها في سلوك أو لغة. ومتى سلمنا بأن العمليات العقلية لا تعني أكثر من سلوكنا، فإن الفلاسفة يتحدثون عما لا يمكن معرفة طبيعته، فيتجاوزون بذلك حدود اللغة. وعليه، إذا كانت حدود اللغة في رسالة منطقية-فلسفية لايمكن أن تتجاوز ما هو متحقق فإنها في بحوث فلسفية تقتضي ألا نفكر في أمور لايمكن أن نعيها كاملا. ولذلك، لابد من أن يتم التعبير عن العمليات العقلية والحالات النفسية بطريقة خارجية؛ فذاك هو السبيل لقياس تلك العمليات.

ذهب في كتاب بحوث فلسفية إلى القول بأن الخلط في استعمال اللغة هو الأصل في العديد من المشاكل الفلسفية. كما ناقش قضايا تتعلق بالمنطق وأسس الرياضيات والوعي. حيث بين أن معظم المشاكل في الفلسفة ناتجة عن عدم قدرة الفلاسفة عن الفهم الصحيح لقواعد اللغة. فعندما يتساءل الفيلسوف مثلا عما هو الجمال، فهو يتصور ضرورة وجود شيء نقول عنه إنه جميل، لكن الأمر يتعلق في الواقع بخلق ناتج عن الصورة النحوية للسؤال ما هو؟ وهكذا يرى أننا لسنا بحاجة لفهم ما هو جوهر الجمال لاسعمال اللفظ جمال بشكل صحيح. فالبحث عن الجوهر يخلق غموضا فيما يتعلق بتصحيح استعمال حد ما. لهذا، عوض البحث عن الجوهر الذي يحدد الجميل، علينا البحث عن المعنى في استعمالنا الواقعي للكلمة، بأن نتساءل مثلا كيف يتعلم الأطفال استخدام هذه الكلمة. وانطلاقا من هذا أكد على أن الدلالة الصحيحة تكمن في الاستعمال، بمعنى أن معنى الكلمات يتحدد من خلال الكيفية التي نستعملها بها. بالتالي، ليس من الضروري أن نفترض وجود كائنات مستقلة عن كل خصوصيات الأشياء الواقعية.

### أ - لعبة اللغة.

اللغة لعبة مثل الألعاب الأخرى، كلعبة الشطرنج والورق. وكما أن لكل لعبة قواعد، فكذلك اللغة قواعد لابد من مراعاتها. اللغة لعبة، واللعبة نشاط بينذاتي (حتى وإن كنا وحدنا). من هذا المنطلق أكد على أن اللغة نشاط اجتماعي، ورفض التسليم بوجود لغة خاصة، فلا يمكن تصور أن لشخص ما لغته الخاصة. وبما أن مثل هذه اللغة الخاصة غير ممكنة، فكذلك الحال بالنسبة للدلالة، فالدلالة ليست خاصة أو فردية، بل عامة واجتماعية. كما أن للغة وظائف عدة من قبيل الأمر والاستفهام والتعجب، إلخ. هذه الوظائف المتعددة تعطي للكلمات وتعابيرها معان عدة تتحدد بطريقة استعمالنا لها. وفي هذا المقام شبه وظيفة الكلمات بالأدوات التي يحتويها صندوق ما، فهناك مطرقة ومنشار ومفك ومسامير... وتختلف وظائف ألعاب اللغة كما تختلف وظائف هذه الأدوات. فكما أن لكل أداة وظيفة أو أكثر، فنفس الأمر ينطبق على اللغة كلعبة. بالتالي فحل المشاكل الفلسفية لا يتم عن طريق تعريف الكلمات، وإنما بالتحكم في طريقة استعمالها في الألعاب اللغوية. فالدلالة ترتبط بما سماه لعبة اللغة. لهذا يرى أن بناء نظرية عامة للدلالة لن يفي بالغرض المتمثل في حل المشاكل الفلسفية، والحل يكمن في تدقيق الطريقة التي نستعمل بها الكلمات في لعبة اللغة. وبما أننا سلمنا بأن للغة وظائف عدة فلم تعد مهمة اللغة تنحصر في التصوير، لأنها لم تعد حسابا منطقيًا صارما. فمعاني الكلمات تختلف باختلاف الاستعمال، ولم نعد نربط دلالة كلمة ما بالواقعة الذرية، بل باستعمالها. وبما أننا نستخدم اللغة لأغراض عدة ومختلفة، كاللغز عن العلم والدين والفن، إلخ، فيمكن أن نساهم في لعبة علمية للغة، أو لعبة دينية للغة، أو لعبة فنية للغة، وغير ذلك. وعليه، فإن لعبة اللغة هي دائما تامة، فهي نسق مغلق ومحدد من طرف القواعد، وكل تغيير أو تعديل لقاعدة يعد تعديلا أو تغييرا للعبة ككل؛ فلا يمكن عزل حالة تكون محط لعبة واحدة فقط. ومع ذلك يؤكد على أن هذا لا يعني أن مجرد التحكم في قواعد اللغة يعني التحكم في لعبة اللغة، فبالإضافة



إلى معرفة القواعد التي تشكل لعبة، يجب أن نعرف كذلك كيف تطبق هذه القواعد<sup>1</sup>. بالتالي عوض أن تكون اللغة مهمة واحدة تتمثل في تصوير العالم كما قال في "رسالة منطقية- فلسفية" أصبحت تتمتع بتغاير في الاستعمال. والدليل على ذلك أن هناك جملا تفقد معناها خلال الاستعمال.

### ب- التشابه العائلي:

يمكن أن تكون لنفس الكلمة اسعمال عدة، وماتلتقي فيه هذه الاستعمالات هو مايسميه "التشابه العائلي". فالملاحظ أن أعضاء عائلة ما قد تتشابه فيما بينها، لكن لن يذهب الأمر إلى حد التشابه في كل شيء (باستثناء التوأمين). فقد تكون هناك تشابهات عدة بين أفراد عائلة ما، مثل البنية والوجه والملامح، إلخ، لكن لايمكن أن تشمل كل شيء. ومن ثم، أكد على أن اللغة تتمتع بدورها بخاصية التشابه العائلي. وهكذا يقارن بين اسعمال الكلمات ووظيفة اللغة باللعب.

### ج- الإستعمال:

إذا كان قد أخذ بالتطابق في "رسالة منطقية-فلسفية" كمييار للصدق، فإن الأمر سيتحول في "بحوث فلسفية" إلى صحة اسعمال الألفاظ؛ ليعيد بذلك الاعتبار للغة الطبيعية. فلم يعد المعنى ثابتاً وإنما يتغير بحسب طرق اسعمال الألفاظ: "السؤال عن المعنى هو سؤال عن الظروف المعينة التي تسعمل فيها هذه العبارة بالفعل"، لا تسأل عن المعنى، بل إسأل عن الاستعمال. لقد حدد وظيفة اللغة في المرحلة الأولى في التصوير والوصف، بينما قال في المرحلة الثانية بأنها لعبة، وأن معنى الكلمة يحدد من خلال الاستعمال. كما سيرفض الاعتماد على "التعريف"، لأنه لايسمح بالوصول إلى حقيقة الكلمة. لهذا أكد على أنه عوض البحث عن "تعريف" الكلمات، علينا الاعتماد على الاستعمال، لأنه هو الذي يمنح الحياة للكلمات. ذلك أن السعي إلى تعريف كلمة عبر كلمات أخرى سيفضي بنا إلى ما لانهاية له<sup>2</sup>. وهو مايعني أنه لم تعد دلالة كلمة ما تتعلق بالواقعة الذرية، بل باسعمالاتها، أي أن دلالة كلما ما ترتبط بلوظيفة التي تؤديها هذه الكلمات في لعبة اللغة. وهو مايسفضي به إلى تعريف الدلالة عبر الاستعمال. ومن ثم، لم نعد ننظر للكلمات وكأن لها جوهر خاص، بل لها اسعمالات عدة. وعليه، إذا كان قد استمر في النظر إلى المشاكل الفلسفية على أنها نتيجة الخلط والغموض اللغوي، فإن الحل هذه المرة يكمن في وجوب استخدام قواعد اللغة بشكل صحيح حتى تتمكن من اسعمال الأسماء بشكل صحيح. وهي الفكرة التي طورها فلاسفة اللغة العادية والتداوليون بصفة عامة، لتفضي بهم إلى مفهوم السياق الذي أضافوا إليه أبعاداً جديدة.

<sup>1</sup> يظهر أن اللعبة نخضع لقواعد، لكن ليست هناك بالضرورة قواعد. يرى أن المشكل لايمكن في معرفة ما إذا كانت هناك قواعد أم لا، بل في معرفة ما إذا كانت هذه القواعد قابلة للوصف. فليس لأننا نطبق قاعدة ما ليعني هذا أننا نعرفها. فنحن قد نطبق قواعد اللغة حتى ولو لم نحفظها.

<sup>2</sup> لفهم الكلمة التي تم شرحها، يجب فهم الكلمات التي تعتمد لشرحها، ولفهم هذه يجب فهم الكلمات التي تستخدم لشرحها، وهكذا.

## خاتمة:

يعتبر فتجنشطين أصلا لكل من المدافعين عن اللغة الصورية، واللغة الطبيعية. فقد ركز في رسالة فلسفية منطقية على قضايا تتمثل في الذرية المنطقية، والنظرية التصويرية للغة، والمعنى. ويتضح هذا في سعي إلى رد العالم إلى وقائع، مع إقامة تناظر بين بنية اللغة وبنية العالم. وبهذا اعتقد أنه توصل إلى حل نهائي لكل المشاكل الفلسفية، لكنه عاد بعد ذلك في "بحوث فلسفية" ليضع تصورا جديدا اعتُبر أساسا لفلسفة اللغة العادية. لقد تخلى عن الزعم الصوري ليركز على الطرق التي نستعمل بها الكلمات. وعليه، فعودة الاهتمام باللغة العادية هو رد فعل ضد أصول الفلسفة التحليلية التي نسميها أحيانا "فلسفة اللغة المثالية". حيث قامت فلسفة اللغة العادية بتعميق البحث في نظرية المعنى وعلاقتها بالسياق والمتكلم، وذلك بهدف إقامة معايير أكثر وضوحا. لقد اعتبروا أنه من الخطأ حصر وظيفة اللغة في الوصف، فميزوا بذلك بين الكلمة- نمط، والكلمة- موقع. وبالجملة شهدت هذه المرحلة إعادة الاعتبار لتلك المباحث التي استبعدتها الوضعية المنطقية، خاصة السياسة والجماليات والأخلاق والمتافريقا، ودائما ضمن توجه الفلسفة التحليلية.

## Crisis and restoration of the form of life in De Martino and Wittgenstein

**Valeria Dattilo**  
(Università della Calabria)

### Résumé :

Dans cet article, je me focaliserai sur la dialectique de la présence et de la crise de la présence qui émerge dans les recherches d'Ernesto de Martino, pour analyser ensuite le concept de forme de vie comme il apparaît dans les recherches de L. Wittgenstein. Selon cette théorie, comprendre une présence implique le risque de "la perte de la présence". Un tel risque, était évité, dans le monde primitif, en faisant usage de la magie. De là, comprendre une "présence" entraîne "faire et se débarrasser des conditions de possibilité de l'animal humain". Nous pouvons appeler cela une "anthropogénèse". L'un des enjeux qui émerge de la "crise de présence" est le suivant : où, par conséquent, la "crise" est-elle au premier plan ? Se focalisant sur le cas spécifique de la "crise de la forme de vie", je tenterai de faire quelques pertinentes observations en faveur de la théorie de Wittgenstein. Par conséquent, pour comprendre la dialectique de la « crise de la forme de vie » et le "rachat d'une forme de vie", je ferai référence à la formule "suivre une règle" utilisée par Wittgenstein dans *Philosophische Untersuchungen*. Selon l'approche de ce philosophe, quand nous ne savons pas comment "suivre une règle", il devient nécessaire de revenir au "mode commun du comportement des hommes". Le but est de trouver dans la dialectique "crise de la présence" et "rachat de la présence", en effet, dans la "crise d'une forme de vie" et "rachat d'une forme de vie", le trait définitoire de la nature humaine et, par conséquent, le "jeu linguistique" qui caractérise une "forme de vie".

### ملخص

سنركز في هذا المقال على جدلية الحضور و أزمة الحضور مثلما تتجس في مباحث آرنستو دي مارتينو، لنحلل بعد ذلك مفهوم شكل الحياة لدى فيتجنشتاين. حسب هذه النظرية، أن نفهم حضوراً ما يستلزم عنه خطر ضياع الحضور. كانت تجنب مثل هذه المجازفة في العالم البدائي و ذلك باستعمال السحر. و على هذا الاساس ينجز عن فهم حضور معين العمل لنبذ شروط إمكان الحيوان الانساني. يمكننا أن نسمي ذلك بالتكوين البشري. و احدى القضايا التي تنتج عن أزمة الحضور هي القضية التالية : أين توجد بالتالي الأزمة على المستوى الأول؟ مركزين على خصوصية أزمة شكل الحياة، سنحاول ابداء ملاحظات وحيية لصالح نظرية فيتجنشتاين. و لكي نفهم بالتالي جدلية أزمة شكل الحياة و فداء شكل الحياة، سنقوم بالاحالة على صيغة اتباع القاعد التي يستعملها فيتجنشتاين في *التحقيقات*. من منظور هذا الفيلسوف عندما لا نعلم كيف نتبع القاعد يصبح ضروريا أن نعود الى الضرب المشترك لسلك البشر. و الهدف من ذلك يتمثل في ايجاد جدلية أزمة الحضور و فداء الحضور و بصورة فعلية في أزمة شكل الحياة و في فداء شكل الحياة أي ايجاد السمة التي تعرف الطبيعة البشرية و بالتالي اللعبة اللغوية التي تعين شكل الحياة.

### Abstract :

In this paper, I will focus on the dialectics of "presence" and "crisis of presence", which emerges in the research of Ernesto de Martino, then move on to an analysis of the concept of "form of life" as it appears in the research of Ludwig Wittgenstein. According to this theory, understanding of a "presence" implies the risk of "loss of the presence". Risk that, in the primitive world, was avoided by using the "magic". Therefore, understanding of a "presence" entails the "doing and get rid of the conditions possibility of the human animal". We can call this "anthropogenesis". One of the issues that emerges from the "crisis of presence" is the following: where, then, that the "crisis" is in the foreground? Focusing on the specific case of the "crisis of a form of life", I will try to make some relevant observations in favor of the Wittgenstein's theory. Therefore, to understand the dialectics of "crisis of form of life" and "redemption of a form of life", I will refer to the formula "following a rule" used by Wittgenstein in *Philosophische Untersuchungen*. In the study of this philosopher, when we do not know how "following a rule", it is necessary to go back to the "common mode of behavior of men". The aim is to find in the dialectic "crisis of presence" and "redemption of the presence," indeed, in the "crisis of a form of life" and "redemption of a form of life", the defintory trait of the human nature and, therefore, the "linguistic game" that characterizes a "form of life".

« This return to the “common behavior of mankind” is nothing but what de Martino describes as a return to a mythical, magic, heavenly level. A return which the Italian philosopher explains through the “myth and ritual symbolism” and its ambivalent nature, and which in Wittgenstein’s words is expressed through the use of a “reference system”, a set of behaviors that can be defined *anti-historical* and are indirectly found also in Frazer’s *Note sul “Ramo d’oro”*.»

« The soul might be easily “lost” if it would not be possible to go back on top from the slope in which the presence annihilates through a cultural creation and an accredited tradition. »

Ernesto De Martino<sup>1</sup>, *The world of magic*.

## 1. From the end of the Being to the end of the world

Meditating on the state of uncertainty and hesitancy typical of the human animal can be useful to think about the way of being of the personal pronoun “I”, which is sometimes praised other times vituperated but it is always present in the history of Western philosophy.

Without claiming to offer a genealogical reconstruction of this pronoun, we will restrict to a brief examination of the meaning the “I” had in Kant and Heidegger, and to analyze the De Martino concept of “presence” and the Wittgenstein concept of “form of life”. In this way we will be able to understand for example the reason why the great Italian philosopher and anthropologist Ernesto De Martino<sup>1</sup> opposes Kant “I Think” and Heidegger “Being” to the concept of “presence” to arrive to the definition of “world”. De Martino concept of “presence” is fundamental as, unlike Kant “I Think” and Heidegger “Being”, it opens to another concept, which is the “crisis of the presence” and, as a consequence, the risk of “not being in the world”. Only after having analyzed these concepts, it will be possible to clarify the relation between the “loss of presence” or “crisis of a form of life” and its reaffirmation.

This instability is the core of our reinterpretation. This idea is the anticipation and the preparation to a more radical observation: De Martino “crisis of the presence” is nothing but a revival of the “crisis of a form of life” which can be identified in the so called “paragraphs of the crisis” in *Philosophical Investigations*. If on one hand this work is full of references to the idea of the *Tractatus Logico-Philosophicus*, on the other it stands out from it. In his work Wittgenstein claims to examine “the ways of being of the *I think*” or, as declared by the Austrian philosopher himself, of “a form of life”. His attempt is suspended in the *Tractatus*, as one can gather from proposition 6.54, where the author implies that this idea has to be left unspoken.

To this purpose, it is crucial to highlight the difference, the rift, the hiatus which separate De Martino concept of “presence” from Kant “analytic unity of apperception” or Heidegger “Da-sein”. The passage accused by the Italian philosopher is taken from Kant *Critique of pure reason* : “Also the supreme principle of the transcendental unity of self-consciousness implies a supreme risk for the person, that is the risk to lose the

<sup>1</sup> According to us, Ernesto De Martino (1908-1965) represents one of the rare Italian philosophers who dealt with philosophical concepts as anthropological evidence.

supreme principle of which he consists. This risk arises when the person, instead of saving freedom abdicates to his tasks, letting the contents be worth beyond synthesis, as they were elements which are out of control, as if they were absolute.

But when this threat outlines, the real risk is the dissolution of the person, who disappears as presence (...). Kant assumed the analytic unity of apperception as a ahistorical and uniform point. According to him, the thought of the person and its contents do not change, and he based on this the transcendental condition in the synthetic unit of apperception.

However, as elements and facts related to the awareness do not exist, if not for abstraction, so the presence, an empirical presence, does not exist, who is an original given, an immediate element who is beyond any risks and is unable of any passions and developments in his/her personal sphere, that is, of a personal history".<sup>1</sup>

De Martino target is the discovery and the awareness of human autonomy, of an "self" who is a granted reality, having an ideal apex in the "transcendental unity of self-consciousness" from where the human experience develops. This is the inevitable limit of Kant interpretation: though interested in the "self" and affirming the unity of the "I think", Kant has dealt with the "self" as a still element, who is beyond any doubt, instead of conceiving this unity as subject to regressions and eclipses.

Kant denies this possibility to the "self", who according to De Martino has as final purpose the inevitable change of the "self". More exactly, the particular condition of the "self" is evident and it is clearly reflected in the philosophical stream developed between the end of 20's and the 50's, which is named Existentialism, whose outstanding representative was Martin Heidegger.

The German philosopher stands out for what the modern rationalism could not solve: man as a given, with his limits and bounds, *Da-Sein*, which originates from "Being-Towards-Death". This identification of *Da-Sein* with "Being-Towards-Death", or better, with the anticipation of death is for us Heidegger philosophical core which the Neopolitan philosopher questions. In *Sein und Zeit* Heidegger summarizes the ontological existential concept of death as follows: "Death, as the end of Being, is the most appropriate possibility of the Being, as it is unconditioned, sure and, as such, undetermined and insurmountable. Death, as the end of Being, is proper to man, as he is made for the end".<sup>2</sup>

That is, for Heidegger death is the "authentic historicity", as it makes the Being face his "destiny" (*Geschick*): "When, by anticipation, one becomes free for one's own death, one is liberated from one's lostness in those possibilities which may accidentally thrust themselves upon one; and one is liberated in such a way that for the first time one can authentically understand and choose among the factual possibilities lying ahead of

<sup>1</sup> E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 19673, p. 188.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 20094, p. 315.

that possibility which is not to be outstripped. Anticipation discloses to existence that its uttermost possibility lies in giving itself up, and thus it shatters all one's tenaciousness to whatever existence one has reached".<sup>1</sup>

On its turn this constant relation between the "Being" and the possibility of death can take a non-authentic or an authentic shape. The authentic form opens man to the sense of "Being" that is of "Being for Death", which is nothing but living an existence towards death, accepting the condition of solitude and anguish: "In it the Being stands and faces nothingness and of the impossible possibility of his existence."<sup>2</sup>

In this matter the "limitedness" or "finitude", that is having a finite existence, is presented as determining for the Being, as it is historical, realizable, possible. This limitedness of the Being as a dark and anguishing aspect will lead De Martino to take distance from Heidegger existentialism. According to De Martino one cannot restrict oneself to the "I Think" or "The Being" conditions. In opposition to Kant and Heidegger, the idea of "presence" stands out as a human option *in fieri*, as a destination and a task, a drama and a problem. In other words, man's life, his "presence", is neither the revealing of nothingness to us nor being for death, as Heidegger asserts.

On the contrary, the Being, the unity of the person, the "presence" is a weak and fragile premise that can undergo a crisis. That is what De Martino assumes in his *The World of Magic*, a work where the word "presence" is used for the first time to indicate man subjectivity, the unity of the person, and the autonomy of the "self", a "self" or "presence" that can undergo crises. This concept will be developed also in his last works. The Italian philosopher assumes that we are not dealing with a strong and independent premise, rather with the original place of a *crisis*. For this reason De Martino identifies the characteristics of this "presence" in "fragility" and "frailty".

The Being in the world is not to be taken for granted rather it is a "developing reality",<sup>3</sup> who is always exposed to the risk of frailty and annihilation, which can put the "self" to a hard test.<sup>4</sup>

According to de Martino both Kant and Heidegger leave aside the historical and natural development of the "I Think" and of the "Being", in other terms the "antropogenesis"<sup>5</sup>, those requisites, requirements, and conditions of the human animal, which are acquired once for all but that risk to undergo crisis, to shatter, or to get lost. The main constitution of the Being, the core of human existence for De Martino is not "Being in the World" but "to have to be in the world". In his pieces entitled *The end of the world*, this concept will be defined "ethos of primordial transcendence", meant as "the real principle by which a world where one can be present is possible"<sup>6</sup> and where the tension

<sup>1</sup> Ivi, p. 460.

<sup>2</sup> Ivi, p. 323.

<sup>3</sup> E. de Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 97.

<sup>4</sup> Ivi, p. 105.

<sup>5</sup> For a definition of the concept of *antropogenesis* see the II chapter by P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>6</sup> E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, p. 669.

between the risk-not-to-be-in-the-world and reintegration-to-the world, between an immediate identification and separation from it takes place.<sup>1</sup>

This is a principle which on its turn also implies the radical risk of not being able to be in any possible world. This criticism is a sort of preparation to a more radical observation: the “end of the world” is nothing else than a return of the “crisis of the presence”.<sup>2</sup> *Mythical and ritual symbolism: the role of magic and religion*. In order to prove the validity of this idea, that is the possibility of the collapse of the “ethos of transcendence” governing the world, De Martino analyzes the role played by magic practices in primitive or prehistoric societies, which includes the world of psychotics, of mystics, of religious, of magicians, and of poets. Once the De Martino’s idea of “presence” is clear, our attention is directed to understand how the recovery and redemption of what has been defined as presence occurs.

In the second chapter of *The world of Magic*, titled *The Historical drama of the world of magic* – which according to us is the most original as it proposes in an innovative way the problem of the magic practices in the well-defined contest of the primitive or prehistoric societies - De Martino mainly refers to the role of magic as a defense to the risk of “losing the presence”.

First of all, it is necessary to clarify what the term magic stands for, in order to avoid misunderstandings due to the common use of this word. The following question arises: in what sense does magic exist and to what extent is it real according to De Martino? We know for sure that it is not intended as an Abracadabra spell! On the contrary, magic is seen as a defense from the ever incumbent risk of “losing the presence”.

It constitutes a system of compromises, guarantees, and rewards which are strategies granting the human presence in the world. Only in this sense, “magic” can “restore the horizons which in crisis” and a possibility to decide and act after the existential crisis: “When a certain critical horizon falls into a crisis, the risk is the collapse of the existing limits: everything can turn into anything and the nothingness gets closer.

But magic, which is also a signal of the risk, arrests the arising chaos and redeems it in an order. In this sense, magic becomes restorer of horizons in crisis. Through demiurge it recovers the world which is getting lost”.<sup>2</sup>

The most meaningful example of the theme of “presence” which risks to be lost and which redeems this risk is the experience of magic in officiating funerals by the Arunta tribe: “ by the Arunta, as the dying person is “loose” and is in an evil condition of attraction and contamination, the redemption from the risk occurs as follows: the hut of the dead is destroyed so that he cannot come back; it is forbidden to pronounce his name, as the word might turn into its meaning and make it real again; the ground with

<sup>1</sup> For further clarification see De Martino: *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Lecce, Argo Editore, 1995.

<sup>2</sup> E. de Martino, *Il mondo Magico*, cit., p. 149.

which the corpse is covered must be stepped on to reinforce it (...). During the mourning/grief, which is an anguishing expression of the risk, water is poured on the grave to make the ground more compact and solid.

During the same day the men of the camp join in the area, and the “separation” from the dead goes on. (...). The youngest brother makes the following ritual by using a rope made of the hair of the dead: he puts one ending of the rope in the mouth of a man and pushes the other end on his own bell, where he feels his grief. (...). The other men go around the grave, swinging their hands up and down, shivering their legs and shouting “trr, trr, trr!” without intermission. Then they bend towards the ground and finish their ritual by shouting a prolonged “baa!”. In this way the dead has been removed or distanced”.<sup>1</sup> The main theme which is repeated during that day is always the same, and it is used to scare, distance, drive the dead away by means of techniques activated by magic itself, of remedies which are anything but spiritual.

We are dealing with concrete practices and this shows us that magic has not to do with spells but with what De Martino describes as “mythical and ritual symbolism”. The aforementioned example reporting the experience of magic of the dead by the Arunta<sup>2</sup>, in which the “presence” risks to be lost and that is recovered, has the “ritual action” as its core.

The mechanism of the ritual, that is of the obsessive rituals, such as repeating gestures and cries, which are defined by De Martino as the “lament ritual” in his work edited in 1958, might be defined as the “iconic sign” – by using a concept taken from the Pierce semiotics – of a crisis, that is a situation in which the balance established is lost, of the risk of not to be in the world, of being unable to go through a particular situation, such as the grieving, of being paralyzed and blocked in a dangerous and risky condition.

In the conditions of particular grieving and privation the “being” opens to the “existential drama”. It is in these conditions in which he seems to be destined to the “end”, exposed to critical moments when there is nothing one can do, that he opens to the “historical drama” through the “ritual”. In this sense the “ritual” is seen as action, a mechanism of defense which allows man to rule and control the “being”.

The sensation that man is completely out of history, abstracted, far from the cultural world and from history where he is continuously called to be is not only a physical risk but a psychic one, as it has been described in the state of *olon* by Malays and Tungus natives: “We find that it is characterized by a complete abandonment of control, as if there is some element present that sur-renders itself completely to an outside force. It

---

<sup>1</sup> Ivi, p. 102.

<sup>2</sup> Examples of this relation between loss of presence, lament crisis and mourning lamentation are described by De Martino also in *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Paolo Boringhieri, 1958. In the rural Italian society of Lucania he detects mourning forms very similar to the mourning crisis in the ancient world.



is as if this insecure, unstable presence is unable to withstand the shock of some emotive force; it cannot accept and master this force within the framework of relationship with which it is familiar. In this way the content as a present awareness is lost. The subject does not seem to be aware of what he is faced with; his fragile control reaches an “impasse” that it is incapable of surmounting, and so it abandons all effort. When this barrier is down, there is no longer any distinction between presence and the world around.”<sup>1</sup> This passage outlines the strong relation between the risk of losing the self and the risk of losing the world.

This incumbent risk of the “end of the world” will lead De Martino to focus on another phenomenon, “religion”. The Italian philosopher intends it as a way to face the danger of the “end” by means of rituals and myths. It is not coincidence that the “myth and ritual symbolism” used by religions is a system of “de-historification” of the becoming. De Martino focuses on the metahistorical aspect of religions, that is on their function of “de-historifying”<sup>2</sup> a critical situation through the “ritual”, which allows the return to the origin reshaped by the “myth”.

The background to both magic and religion is the ritual action. Together with the Romanian philosopher Mircea Eliade, De Martino intends the use of the ritual in religion as «a “behavior which leads the historical “this time” to a metahistorical “once”, which is also “once for all”».<sup>3</sup> The “this time” is a contingent event, the *hic et nunc*, which is turned into “once for all”, that is it is taken back to the origins, to the real beginning. In the ancient pagan religions the original beginning coincides with the “initial orgy”, the “primordial chaos”, and in the historical religions with the will to come back to “God”. In other words, the same role played by magic in the pre-historical societies is played by religion in the historical societies.<sup>4</sup>

The function of the “myth and ritual symbolism” in historical religions such as Christian religion has its premise in pagan religions’ symbolism. In both cases its mechanism makes the redemption and restoration of “being” possible through the ritual reiteration.<sup>5</sup> This mechanism governs both the archaic “ways of life” and the Christian ones. According to De Martino the myth and ritual mechanism, also defined as the “as if”, by the ancient pagan religions is a “symbolic representation”, a “symbol”, and it is to be understood and studied as such.

But when is “symbol or “archetype” born? It arises in life when a “historical fact” is attributed to a metaphysical level, to the original chaos, which is defined by De Martino as “closed symbol” or “symptom”, as it is unique and inimitable. For this reason it has to be converted into a model, an archetype, an “open symbol”, an image of the “myth”

<sup>1</sup> Ivi, p. 93.

<sup>2</sup> It is a technical term used by the Italian scholar to indicate suspension, abolition of history.

<sup>3</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 378.

<sup>4</sup> In particular, De Martino intends *Christianity* as the religion showing most of all how history works, highlighting the metahistorical aspect on which it is based, the eternal return of Christ to the Eucharistic banquet.

<sup>5</sup> Even if in the studies on Christianity history is released from links to the myth, for De Martino it is defined with the so called *model of the centre* (cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 295).

applicable to a historical, concrete fact by means of the mysteriously revitalizing “rite”: «In the myth-ritual the closed symbols (symptoms) take the shape of open symbols (images of the myth), and the return of the past becomes a ritual “bringing back” on a dehistoricizing level».<sup>1</sup>

However, the novelty brought by de Martino is not his interpretation or focus on myths rather having interpreted myths and rituals from a philosophical point of view, beyond their religious meaning: «It is necessary to get used to dissociate the notion of “myth” from the notion of “word” and “tale” (as in the Homer meaning of mythos, “word” and “speech”) to match it to the notion of “sacred action”, “meaningful gesture”, “primordial event”. (In this sense) (...) the myth, whatever its origin is, is always a premise and an example related to the whole human condition, and not only to single “sacred” or “profane” actions. It is a premise to the whole reality in general».<sup>2</sup> De Martino does not longer examine myth in its meaning of communication but above all in its complex structure, which is not only an anti-historical structure but it also includes the novelty as an irreversible element. This aspect distinguishes his concept of religion from Eliade’s.

## 2. Up the river: from De Martino to Wittgenstein.

At this point, it might be useful to mention Wittgenstein. Also the Austrian philosopher deals with the concept of *crisis*. In his work *Investigations*, he shows how tormenting and troubling “rule-following” can be. What is the relation with Wittgenstein’s thought? Once we have clarified the extent of De Martino’s philosophical thought and the reasons why he analyzed magic and religions, our main aim is to try to understand the “natural history”<sup>3</sup> of the human animal.

In our opinion, the core has to be identified in his concept of “crisis” and the dialectics between rules and real facts of life, which is a concept extended to the theory of linguistic games and their nature by Wittgenstein. Where is “crisis” emphasized? It must be underlined what, according to us, is one of the most important passages in Wittgenstein *Investigations* on “crisis” of a “form of life”, or better on the unmanageable uncertainty we fall into, and which is expressed as uncertainty of “rule following”: «Following a rule is analogous to obeying an order. We are trained to obey to orders and react to them in a particular way.

What if one person reacts to an order and to the training *in one way* and another in *another way*? Which one is right? Suppose you came as an explorer into an unknown country with a language quite strange to you. In what circumstances would you say that the people gave orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on? The common behavior of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language».<sup>4</sup> Both Wittgenstein and De Martino are attracted by

<sup>1</sup> E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 253.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 251-252.

<sup>3</sup> Wittgenstein uses this expression in paragraph 25 of *Ricerche*.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan, a cura di M. Trincherro, introduzione di M. Trincherro, Torino, Einaudi, 1974, § 206.

the return to “the common behavior of mankind”, and this clearly emerges in the just mentioned critical situation.

This clarification is particularly important as it leads us to review this issue consisting in a mix of collapse and resurrection, crisis and redemption, or, in Wittgenstein’s words, of rules and real life facts. In both Wittgenstein and De Martino philosophy the intersection of these two levels and the resulting hybrid space play an important role. It is in this intersection of the two levels which our real nature can be detected. However, it is necessary to clarify that this oscillation does not only refer to the “presence”, as De Martino assumes, but also to the “possible conditions” of our “form of life” and the linguistic game characterizing them.

These consist of public and social practice, as well as of a personal mental activity: «Is what we call obeying a rule something that would be possible for *only one man* to do, and to do *only once* in his life? This is of course a note on the *grammar* of the expression “to obey a rule“. It is not possible that there should have been only one occasion on which someone a report was made, an order given or understood, and so on. To obey a rule, to make a report, to give an order, to play chess are customs (uses, institutions)».<sup>1</sup>

Using Wittgenstein’s description in his *On certainty*, one might say that a real fact in life, occurring empirically, what he defines “water flowing”, becomes a rule or a norm in a “riverbed”: «The mythology may change back into a state of flux, the riverbed of thoughts may shift. But I distinguish between the movement of the waters on the riverbed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division them».<sup>2</sup>

Wondering on what a “rule” is and what “following a rule” means, means to come back restlessly to “the common behavior of mankind“ emerging in a “crisis” and arising just when the relation between the empirical and grammatical levels, the river and the riverbed, the history and metaphysics, is uncertain. In De Martino’s definition that has been described as the possibility to repeat the myth through the ritual whenever a “critical moment“ occurs. This allows the primitive man to “get back on top”, that is to make history , overcoming the crisis.

Wittgenstein himself seems to be aware of this step. This return to “the common behavior of mankind“ is nothing but what De Martino describes as the return to a mythical, magic or heavenly level, which the philosopher explains with the “myth and ritual symbolism“, and that Wittgenstein explains with the “reference system“, that is those anti-historical behaviors that can be detected also in *Note sul “Ramo d oro“ by Frazer*.

Our intuition on the practices of magic seen as “defense measures”, such as the representation of a kind of “climax” of a “form of life” is reinforced by Wittgenstein

---

<sup>1</sup> Ivi, § 199.

<sup>2</sup>L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. di M. Trinchero, introduzione di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1999, § 97.

annotations on Frazer in 1931. The Austrian philosopher takes cognizance of the religious world of primitive people and identifies in magic as “symbolism” and “ritual” the aspects of a common way of behaving, “a natural way to try to protect”. Using Wittgenstein’s words: «Frazer-s explanations would not be such if they were not addressed to an inclination we naturally have. Eating and drinking can be dangerous both for primitives and for us. There is nothing more natural than trying to defend ourselves – and we ourselves could now devise protective measures”.<sup>1</sup>

This declaration marks the gap between Wittgenstein and Frazer. From this point of view, the aspect of “potentiality “, of *not being yet*, characterizing human life, or better “the form of life”, expresses its peculiarity only if we take into account what in the *Note* he defines “addressing to an inclination we have “, an inclination which according to us is like a return to “the common behavior of mankind”. In our opinion, Wittgenstein shows that a return to the “already decided “ can have a “dehistorifying” effect, that is a “reactivation” of the historical experience of a “form of life “, comparable to what the Italian philosopher described referring to “crisis”.

This structure has its strength point in the “regression” towards an origin, which makes possible the historical experience of a “form of life”, its “uniqueness”, without giving it a univocal definition, as it seems to have the same characteristics of De Martino “presence”.

Once again we are dealing with “forms of life” whose main characteristic is “frailty”, “contingency”, “uncertainty”, and which are not certain and stable once for all. This condition underlines the metahistorical and unvaried aspect, the “always” which seem to scare those philosophers who reaffirm the uniqueness of a “form of life”, who brag its diversity without realizing that it comes from the return to what we have in common, the return to “common behavior”.

To catch this ambivalence characterizing both De Martino and Wittgenstein’s thought is far from being a neutral or Social Democratic attitude. Rather it shows the historicity typical of a “form of life”. In our opinion, this is the way one should read the depth of De Martino and Wittgenstein thoughts. Terms such as “going back the riverbed”, return to “common behavior of humankind”, “get back on top” and so on indicate the “connection” where this intuition comes into play. “Restoring” a previous state, that is the key word which, according to us, characterizes a “form of life” or “presence”.

In both cases “regression” has the apotropaic value to protect the “Being” from the risk of not being, of being unable to overcome a critical moment (such as in the case of the return of the dead by the primitive tribes such as the Arunta, or the return to the possible conditions of the “rule” by a “form of life”). This is what joins De Martino and Wittgenstein, as one can also see in the previous considerations on *symbolism*. The matter does not refer exclusively to the myth or to the ritual, the *presence* on one hand

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, trad. it. di S. de Waal, introduzione di R. Rhees, Milano, Adelphi, 20068, pp. 24-26.

and the “lack of presence” on the other, the grammatical level and the empirical one, rather their “relation”, the intermediate space, the “between”.

In this space, which can be defined transitional, to borrow a concept near to Winnicott’s philosophy, the “presence”, the “self” stands, on the edge of a *limen*, in the afore mentioned “between”, who allows the overcoming of the critical points by means of “regression”. At De Martino and Wittgenstein’s stage, it is not a matter of facing just one of the two aspects characterizing the “form of life” or the “presence”, but both these aspects, their continuous impulse, their mutual implication and connection. This is recognized by both De Martino and Wittgenstein.

## Langage ou énigme éthique ?

### A propos d'une proposition douteuse de Wittgenstein

**Martin G. Laramée**

(Consultant en Ethique, Laval)

#### Abstract :

Since its publication in 1921, the *Tractatus Logico-Philosophicus* of Ludwig Wittgenstein (1889-1951) has not ceased to intrigue anyone interested in the conditions of possibility and expression of religious language. This is especially the seventh and final proposal of the *Tractatus* that required our attention. Indeed, more than any other proposal of the *Tractatus*, this conclusion seems to contain a concise relentless criticism of mystical language and acknowledge the overwhelming emptiness: "What we can not speak, one must be silent." Can we speak of an excess? Expressed in an even more radical way : what can we say ?

#### ملخص

لم تنقطع الرسالة المنطقية - الفلسفية للودفيغ فيتجنشتاين منذ نشرها عام 1921 عن بث القلق في نفس كل واحد يهتم بدراسة شروط إمكان اللغة الدينية وشروط التعبير عنها. ولقد لفتت انتباهنا بصورة خاصة الشذرة السابعة والأخيرة من الرسالة. ويظهر فعلا أن هذه القضية المقتضية تتضمن على نقد لا يرحم للغة الصوفية يفوق بكثير ما نجده في أية قضية أخرى في الرسالة وهو نقد ينسب الى هذه اللغة تفاهة يتعدّر كبحها: "ما لا يمكن قوله يجب إسكاته". هل يمكننا أن نتحدّث هنا عن شطط؟ و بعبارة أكثر راديكالية: فيما يمكن أن نتكلّم؟

#### Résumé :

Depuis sa publication en 1921, le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) n'a pas cessé d'intriguer quiconque s'intéresse aux conditions de possibilité et d'expressivité du langage religieux. C'est surtout la septième et dernière proposition du *Tractatus* qui a retenu l'attention. En effet, plus que toute autre proposition du *Tractatus*, cette conclusion lapidaire semble renfermer une critique inexorable du langage mystique et en accuser l'insurmontable inanité: « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »<sup>1</sup>. Peut-on parler d'un excédent? Exprimé de façon encore plus radicale: de quoi peut-on parler?

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, (Trad. Coll., Tel # 109, 1961, p. 107.

## 1- Le « monde » de Wittgenstein

Pour Wittgenstein, on peut parler du «monde»; «les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde»<sup>1</sup>. Mais peut-on parler des limites mêmes du langage, et partant, des limites de mon propre monde? A quelles conditions est-il possible de parler de limite? Ou plutôt, dit de manière plus précise et aussi plus conforme sans doute aux intuitions mêmes de Wittgenstein: quelle position devrait-on occuper afin d'être en mesure d'envisager la question de la limite?

Cette question, la courte préface du *Tractatus* la situe dès le troisième paragraphe en rapport avec l'activité même de penser. Selon Wittgenstein, « pour tracer une limite à la pensée, nous devrions être capables de penser des deux côtés de cette limite ».

Or, ceci reviendrait à «penser ce qui ne peut être pensé». En effet, une limite dépassée est-elle encore une limite? Par ailleurs, tant et aussi longtemps qu'elle n'est pas dépassée, il est impossible de se situer aussi de l'«autre» côté de la limite. Il ne resterait au mieux que le fameux «passage à la limite», image bien pâle du «point zéro» en deçà duquel tout le *Tractatus* entreprend de déployer sa stratégie réflexive qui met en œuvre une méthode qualifiée de « méthode-zéro »<sup>2</sup>.

Parler du monde, Wittgenstein en est convaincu, ce n'est aucunement parler de Dieu. En effet, «comment est le monde, voilà qui est absolument indifférent pour ce qui est plus élevé. Dieu ne se révèle pas dans le monde»<sup>3</sup> Mais qu'est-ce donc que le monde? La toute première proposition du *Tractatus* offre une définition du monde dont la brièveté ne surprend pas moins que l'expression destinée à déterminer «l'essence» du monde. Cette expression retiendra ici toute l'attention pour diverses raisons qui tiennent tant à la difficulté de sa traduction qu'aux tentatives d'explication auxquelles on s'est cru obligé de la soumettre.

## 2- « Le monde est tout ce qui arrive »

D'entrée de jeu, le *Tractatus* établit que le monde est «le monde est tout ce qui arrive»<sup>4</sup>. Cette expression est, de soi, banale; elle utilise un terme bien «ordinaire», probablement beaucoup trop «ordinaire» pour bien des commentateurs qui ne se contentent justement pas toujours de la traduire telle quelle: tout ce qui est le cas, ou encore: tout ce qui arrive. L'expression «ce qui est le cas» («ce qui arrive»), ou seulement l'emploi du terme «cas», se retrouve dans dix propositions du *Tractatus* : deux autres fois dans des propositions «subordonnées» à la première proposition: «Car la totalité des faits détermine ce qui arrive et aussi ce dont il ne s'agit pas »<sup>5</sup>, « une chose peut être ce qui arrive ou ce dont il ne s'agit pas et tout le reste demeurer égal »<sup>6</sup>.

La deuxième des sept propositions centrales du *Tractatus* commence par l'expression qui retient ici notre attention; elle en fournit même la définition: « Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses »<sup>7</sup>. L'expression se rencontre également dans la

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 64 et 88, (T 5-6).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 92, (T 6.121).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 104, (T 6.432).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29, (T 1).

<sup>5</sup> *Ibid.*, (T 1.12).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29. (T 1.21).

<sup>7</sup> *Ibid.*, (T 2)

détermination suivante de la substance: « La substance est ce qui existe indépendamment de ce qui arrive »<sup>1</sup>.

Dans une proposition «subordonnée» concernant « l'essence de la notation » et qui se situe dans le voisinage de la troisième proposition centrale qui dit que « l'image logique des faits est une pensée », Wittgenstein a cette réflexion: « Nos notations ont, certes, quelque chose d'arbitraire, c'est *le fait que si* nous avons déterminé arbitrairement quelque chose, il doit alors s'agir de quelque chose d'autre».<sup>2</sup>

En la proposition 5.541, le terme « cas »<sup>3</sup> apparaît dans la formulation d'un exemple tiré de formes propositionnelles utilisées en psychologie; il est alors question, comme on le voit en la proposition 5.542, que dans des propositions psychologiques de ce type, il ne s'agit pas de la «coordination d'un fait et d'un objet»<sup>4</sup>, mais au contraire de la «coordination de faits par la coordination de leurs objets». L'exemple est le suivant: «A croit que p est le cas», qu'on peut traduire aussi par: «A croit que p est ce qui arrive»<sup>5</sup>. En la proposition 5.5542, à propos de la question : « Pouvons-nous élaborer une forme signe sans savoir si quelque chose lui correspond? »<sup>6</sup>, Wittgenstein demande: « La question suivante a-t-elle un sens : Qu'est-ce qui doit *être* pour que quelque chose puisse être-le-cas (ou: être-ce-qui-arrive)?».

L'occurrence du terme «cas» («*Fall*») en la proposition 5.61 n'a rien de particulier, bien qu'elle survienne dans un contexte de propositions très importantes concernant les limites du monde :

La logique remplit le monde; les limites du monde sont aussi ses propres limites. Nous ne pouvons donc pas dire en logique: il y a telle et telle chose dans le monde, et pas telle autre chose. Car cela semblerait présupposer que nous excluons certaines possibilités, et cela ne peut être le cas [*und dies kann nicht der Fall sein*], puisqu'alors la logique devrait sortir des limites du monde, comme si elle était capable de considérer ces limites aussi de l'autre côté. Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser; nous ne pouvons donc pas *dire* non plus ce que nous ne pouvons pas penser.<sup>7</sup>

L'expression «ce qui est le cas» ou «ce qui arrive» est également utilisée dans une des propositions du *Tractatus* qui ont été le plus souvent commentées, sans doute parce qu'il est question de « compréhension », de « vérité », et plus largement du «sens» d'une proposition à la manière dont l'affirme la proposition 4: «Une pensée est une proposition qui a un sens »<sup>8</sup>. Wittgenstein affirme en la proposition 4.024: « Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui arrive si elle est vraie ».<sup>9</sup>

### 3- Des explications et leur critique

Dans son importante contribution au collectif *Ethique et pragmatique* publiée en 1987 par le Centre d'études humanistes de l'Université de Rome, Karl-Otto Apel rappelle que la proposition 4.024 n'a pas été bien comprise par la plupart des contemporains du jeune

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 32, (T 2.024).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 44, (T 3.342).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 48.



Wittgenstein. Cette « thèse », comme il dit, a donné lieu à une « surinterprétation productive » qui soulève beaucoup plus de questions qu'elle n'en résout<sup>1</sup>. Apel recense trois façons différentes de comprendre la proposition 4.024 qu'il résume chaque fois par le moyen d'une paraphrase de la proposition de Wittgenstein.

### a) L'expérience

La première explicite le sens de la proposition 4.024 par le recours à l'expérience, comme si Wittgenstein avait écrit: « Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui pourrait être expérimenté si elle était vraie ».

Tout important qu'il puisse être par ailleurs – pensons seulement à ce que Kant en dit dans l'introduction à la seconde édition de la première *Critique* - le recours à l'expérience ici non seulement manque d'à-propos mais fausse en outre la perspective même adoptée dans le *Tractatus*. En effet, la stratégie réflexive qui s'y déploie se situe toute entière pour ainsi dire en deçà du recours à l'expérience. La proposition 5.552 l'indique on ne peut plus clairement :

L'« expérience » (*Erfahrung*) dont nous avons besoin pour comprendre la logique n'est pas celle [qui nous apprend] que quelque chose se comporte de telle et telle manière, mais que quelque chose *est*: mais cela n'est justement *pas* une expérience.<sup>2</sup>

La logique est *préalable* à toute expérience - [qui nous apprend] que quelque chose est *tel*. Elle est préalable au Comment, mais pas au Quoi.

### b) La vérification

Une autre manière d'expliciter le sens de la proposition 4.024 consiste à l'interpréter comme si Wittgenstein avait écrit: « Comprendre une proposition, c'est savoir à quelles conditions elle serait vérifiable ».

La troisième manière évoquée par Apel a trait elle aussi à la vérification. Sa formulation est plus brève, plus prégnante aussi, mais elle ne va probablement pas dans le sens de l'affirmation qu'elle prétend prendre en compte : La signification d'une proposition est la méthode de sa vérification.

### c) En deçà de la vérification/falsification

Selon Apel, Wittgenstein fait abstraction en la proposition 4.024 du problème de la vérification/falsification et adopte en réalité une position voisine de celle de Gottlob Frege (1848-1925), mais aussi de celle de Bernhard Bolzano (1781-1848). Cette position comporte toutefois des difficultés d'ordre philosophique; on peut tout particulièrement s'en rendre compte chez Bolzano. Pour ce dernier, tout comme pour Thomas d'Aquin déjà bien avant lui, les « propositions en soi » peuvent être vraies ou fausses même indépendamment de l'existence de la connaissance humaine, et partant aussi de toute vérification/falsification.

Cette proposition ne peut avoir de sens qu'à la seule condition, présumée d'ailleurs comme allant de soi chez Thomas d'Aquin, que l'« intellect divin » qui crée le monde en le connaissant et le connaît en le créant, existe en tant que sujet de connaissance, et par

<sup>1</sup> K. O. Apel, « Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik », dans Marco M. Olivetti (dir.), *Etica e pragmatica*, Padoue, CEDAM, 1987, pp. 51-88.

<sup>2</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, p. 84.

là même sujet de vérité. Sans cette condition, pour Apel, la « thèse » de Bolzano concernant la vérité ou la fausseté des « propositions en soi » même abstraction faite de l'existence de la connaissance humaine, serait le fruit d'une méprise : elle conduirait à hypostasier de manière platonisante un domaine d'entités - précisément les vraies et fausses « propositions en soi » - qui de toute manière, et pour des raisons méthodologiques d'utilité, peuvent fort bien être prises pour objets d'analyse par une sémantique logico-formelle faisant abstraction de la connaissance humaine.

La non-considération de la connaissance humaine ne doit donc pas conduire à présupposer l'existence d'un Dieu sujet de connaissance et donc de vérité, ou à hypostasier un domaine d'entités. Même si cette non-considération peut être comprise - et admise! - en tant qu'abstraction méthodique propre à la sémantique logique, il n'en demeure toutefois pas moins que la proposition à interpréter ici concerne, elle, explicitement et directement les conditions de possibilité de la compréhension d'une proposition. Comment cette interprétation peut-elle donc être encore possible si elle doit faire sémantiquement abstraction de la connaissance humaine ? Une réponse satisfaisante à cette question ne doit probablement pas se contenter de rappeler que le *Tractatus* se place en deçà également de toute approche psychologisante<sup>1</sup> puisqu'il n'y a pas de «sujet» pensant<sup>2</sup> et que « le sujet n'appartient pas au monde mais est une limite du monde »<sup>3</sup>.

Dans sa discussion autour de la proposition 4.024, Apel perd finalement de vue que cette affirmation du *Tractatus* a trait précisément à la compréhension d'une proposition. Ce qui le préoccupe surtout, c'est d'affirmer qu'en philosophie, une connaissance vraie de la réalité est en principe possible et aussi toujours déjà réelle, pour peu qu'on ne veuille pas se contenter de ne faire que de la sémantique logique. Celle-ci doit donc être dépassée, et les conditions de ce dépassement constituent selon Apel « le point de départ critique d'une pragmatique transcendantale du langage, ou sémiotique transcendantale ».

#### 4- Dire et montrer

En quoi l'expression « ce qui arrive », également utilisée en la proposition 4.024, permet-elle d'opérer ce dépassement de la sémantique logique recherché par Apel? Pour tenter de répondre à cette question, revenons à la proposition initiale du *Tractatus* : «Le monde est tout ce qui arrive »<sup>4</sup>.

Dans sa contribution au 21<sup>st</sup> World Congress of Philosophy – se tenant à Istanbul, Turquie en août 2003 –, Tomonobu Imamichi sous le titre *Eco-ethica*, procéda entre autres au réexamen des premières propositions du *Tractatus* concernant l'«essence» du monde.<sup>5</sup> Ces propositions, remarque-t-il, sont de fait très énigmatiques. Ce qui ne l'empêche pourtant pas d'adopter une formulation étroitement calquée sur la proposition 1 comme titre de la première des quatre sections de son analyse: « Le monde éco-éthique en tant que tout ce qui arrive ».

Ce qui retient avant tout l'attention d'Imamichi, c'est la corrélation proposée par Wittgenstein entre structure du monde et structure du langage. Cette corrélation est

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 88 et 52, (T 5.641; T 4.1121).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87, (T 5.631).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 87, (T 5.632).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29. (T 1).

<sup>5</sup> T. Imamichi, « Seminar on Eco-Ethica an Ethical Perspective », conférence donnée dans le cadre du 21<sup>st</sup> World Congress of Philosophy : *Philosophy Facing World Problems*, Istanbul, Turquie, Août 2003.

illustrée par le Monde contenant : faits, états de chose et objets et le Langage contenant : des propositions, proposition élémentaire et des noms.

Une lecture de cette corrélation fait passer du plus simple au plus complexe et permet de comprendre que le monde dont parle le *Tractatus* n'est ni un agrégat d'êtres et de choses, mais bien, au sens de la proposition 1.1, « l'ensemble des faits »<sup>1</sup>. Cela permet aussi de comprendre que les objets n'ont d'existence qu'en tant qu'éléments constitutifs des états de choses qui, à leur tour, forment le domaine de ce qui est réputé exister. Dans un tel monde, soutient Imamichi, l'invention ou la création éthique exige plus et autre chose que des faits nouveaux ou des états de choses nouveaux; elle exige d'abord et avant tout la possibilité de nouveaux objets, et aussi la possibilité de nouvelles propositions, c'est-à-dire d'énonciations fictives qui, dans leur manière de ne rien dire, montrent pourtant quelque chose.

Imamichi semble manquer la cible dans la mesure où le *Tractatus* lui-même fournit au moins une expression susceptible de remplir cette condition établie par lui concernant les énonciations fictives qu'il a en vue : l'expression « ce qui arrive » qui, hormis une simple mention dans un titre, ne retient aucunement son attention. Si cette expression, de par son indétermination même, ne « dit » rien, elle pourrait avoir en revanche beaucoup à « montrer », bien que cela ne soit pas dit ici au sens de la coupure radicale entre dire et montrer, centrale dans le *Tractatus*. Cette coupure, Imamichi ne la respecte pas lorsqu'il laisse entendre que des propositions ou des énonciations pourraient montrer quelque chose. En effet, le *Tractatus* dénie au langage toute compétence déictique que ce soit et assigne à la philosophie, comme but premier et objectif unique, de clarifier les pensées et les propositions<sup>2</sup>, d'enrayer les méprises du langage.

##### 5- Définition et transfert

Si l'expression « ce qui arrive » ne dit rien et montre encore moins quoi que ce soit, quelle est donc sa fonction dans la « définition » du monde proposée en la proposition 1? Dit autrement: si les définitions sont des « règles de transfert d'une langue dans une autre »<sup>3</sup>, de quel côté nous porte la définition en la proposition 1, et notamment l'expression « ce qui arrive »?

Répondre à cette question, c'est interroger la place que cette expression occupe en la proposition 1. Compte tenu de la corrélation entre monde et langage dans le *Tractatus*, cette place est incontestablement celle du référent. Mais cela ne veut encore nullement dire que l'expression nous transporterait du côté du référent, conformément à une visée qui serait de l'ordre de la sémantique au sens proposé en 1938 par Charles W. Morris : le rapport entre le langage et la réalité extralinguistique. Loin de tourner toute l'attention vers le référent lui-même, l'expression « ce qui arrive » la concentre pour ainsi dire sur la place occupée dans le langage par le référent. Cette place, l'expression a pour fonction de l'occuper en la saturant.

Par là, la réalité extralinguistique n'est pas niée. Même si elle n'apparaît pas dans la proposition en tant que tel ou tel référent, c'est-à-dire dans son « Comment »<sup>4</sup>, elle est incluse pourtant dans l'indétermination même de « ce qui arrive ». Cette « inclusion » est en même temps son « élision » du langage. Annonce que tout ce qui va suivre la proposition 1, c'est-à-dire en fait tout le *Tractatus*, déborde le cadre de la sémantique vers

<sup>1</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, p. 29, (T 1.11).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52, (T 4.112).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 44, (T 3.343).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84, (T 5.552).

un en deçà qui, à mesure qu'il se creuse par l'exploration des méandres du langage dans tout ce « comment » qu'est le monde, ouvre la possible éventualité d'un événementiel de facticité qui ne se confond plus avec la factualité des manières d'être.

C'est cela que vise le *Tractatus* et qui lui donne, en même temps que le mot qu'il emploie lui-même pour le désigner, l'allure d'une « mystique »<sup>1</sup>. Cette mystique n'est pas tant une mystique du « silence »<sup>2</sup> qu'un déictique<sup>3</sup> pur d'où tout le langage est exclu.

Dans cette perspective, l'énigme du monde, en quoi consiste-t-elle? En ceci que *dans* le monde il n'y a ni « valeur »<sup>4</sup>, ni « sujet »<sup>5</sup>, ni « sens »<sup>6</sup>, ni « bon » ni « beau »<sup>7</sup>, ni « bien » ni « mal »<sup>8</sup>, rien de « plus élevé »<sup>9</sup> ni « Dieu »<sup>10</sup>. Comme Thomas Rentsch l'a bien montré dans son importante étude *Heidegger et Wittgenstein. Analyses existentielles et linguistiques des fondements de l'anthropologie philosophique*, l'énigme du monde ainsi comprise se rapproche des positions adoptées en 1927, donc six ans plus tard, par Martin Heidegger (1889-1976) dans *Sein und Zeit* eu égard aux formes transcendantes de vie.<sup>11</sup>

Les divers contextes particuliers dans lesquels se retrouve l'expression « ce qui arrive » dans le *Tractatus*, indiquent la polyvalence linguistique de cette expression. Cela n'est pas sans rappeler la souplesse de sens et d'emploi des mots «*res*» ou «*pragma*» en philosophie, en théologie, ou encore en droit. Dans *L'inestimable objet de la transmission*, le juriste et psychanalyste Pierre Legendre observe à propos que la «*res*» romaine est :

Une invention très efficiente du droit romain, pour manoeuvrer l'équivoque en faisant jouer les rapports entre classifications impliquées dans son propre système de légalité. Ainsi, *res publica* (la chose publique, que nous nommons, par engrenages successifs, l'État), *res nullius* (la chose n'appartenant à personne, le bien sans maître), *res sancta* (la chose sainte, référée au droit divin, telle que les murs d'une ville ou les bornes d'un champ), *res judicata* (la chose jugée, c'est-à-dire la sentence définitive d'un procès) sont des catégories très éloignées les unes des autres. Entre elles, la *res* fait lien et renvoie à la logique de l'ensemble, au fonctionnement des interprétations, à la science des avocats et des professeurs, à tout l'implicite, de caractère politique notamment, qui soutient le système. Autrement dit, *res* est un tenant-lieu de tout ce qui pourrait être notifié en la circonstance. J'indiquerai encore: *res* est une façon tautologique de parler et, s'il faut néanmoins proposer de ce terme une traduction plausible, j'en appellerai à la périphrase grecque définissant parfois *pragma*, l'un des équivalents possible de *res*, *tò perì ou ò logos, ce dont on parle*. Par ce petit détour, nous

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105, (T 6.44).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 107, (T 7).

<sup>3</sup> Les déictiques sont des termes (pronoms personnels ou démonstratifs, adverbes de lieu ou de temps, déterminants ou pronoms possessifs) qui ne prennent leur sens que dans le cadre de la situation d'énonciation. Les déictiques désignent les partenaires de la communication : locuteur et allocutaire.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 103, (T 6.41).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 87, (T 5.631).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 103, (T 6.41).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 103, (T 6.421).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 104, (T 6.43).

<sup>9</sup> *Ibid.*, (T 6.432).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> T. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential – und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, 510 p. Des travaux comme celui de Rentsch remettent sérieusement en question l'opposition à vrai dire commode, en tout cas postulée et parfois soigneusement entretenue, entre philosophie (anglo-saxonne) du langage et herméneutique (continentale) postromantique, dont le représentant majeur demeure Heidegger. Un de ceux qui, depuis près de trente ans, ont contribué le plus à ébranler cette opposition est Karl-Otto Apel a été l'instigateur et il demeure le principal représentant du «pragmatisme transcendantal». Voir K.-O. Apel, *L'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994 spécialement les pp. 33-100.

apercevons le statut sémantique de notre terme *objet* référé au latin *res*: à ses divers niveaux d'emploi, l'objet n'est rien d'autre que *ce qui arrive*. Reprenons *res publica*; la traduction la plus exacte donne ceci: ce qui arrive, lorsque la question du *publicum*, de ce qui est public est posée.<sup>1</sup>

Dans cette perspective, et en parfaite conformité avec l'étroite corrélation entre monde et langage dans le *Tractatus*, il convient d'entendre la «définition» formulée en la proposition 1 de la manière suivante: Le monde est tout ce qui arrive ... quand on parle.

Ce lien au langage, en même temps que le caractère énigmatique de l'expression « *Le monde est tout ce qui arrive* », est malheureusement perdu quand, pour des raisons d'élégance de style sans doute, on choisit de traduire cette expression par: «tout ce qui arrive» (« le monde est tout ce qui arrive »). Dans le flou d'une événementialité aussi incertaine se perd tranquillement toute la portée stratégique de l'expression et son importance pour des investigations qui, comme dans le *Tractatus*, tentent des incursions du côté de la pragmatique sans dénier pour autant le rapport au sens du langage.

---

<sup>1</sup> P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, p. 25.

# فلسفة المعنى عند لودفيغ فيجنشتاين من خلال نظريتي الرسم المنطقي وألعاب اللغة

**Melia Merabtin**  
(ENS, Constantine)

## Abstract :

The question of meaning held an important place for Ludwig Wittgenstein, both in what he published in *Tractatus* or what he wrote in his philosophical investigations. An interest that lets us say that the core of his philosophy is the meaning. Logical sense as he said in his theory of logical design and that means only one meaning is limited to a single word that means one thing. A pragmatic sense as used by game of language theory where one thing is described by many words and one word means many things in the context of what Wittgenstein called "the meaning in use".

## الملخص:

استأثرت مسألة المعنى عند فيجنشتاين باهتمام بالغ سواء في ما نشره في الرسالة المنطقية أو في ما كتبه في الأبحاث الفلسفية بشكل يوجي لنا أن محور فكره فلسفة في المعنى. معنى منطقي كما أشار إليه في نظرية الرسم المنطقي وتجلى في حصر المعنى الواحد في كلمة واحدة تشير إلى شيء واحد. ومعنى تداولي كما استعملته نظرية الألعاب اللغوية أين أصبح الشيء يوصف بكلمات عديدة والكلمة تدل على أشياء متعددة في إطار ما أسماه فيجنشتاين المعنى في الاستعمال".

## Résumé :

La question du sens a occupé une place primordiale pour Ludwig Wittgenstein, que ce soit dans ce qu'il a publié dans *Tractatus* ou dans ce qu'il a écrit dans ses investigations philosophiques. Un intérêt qui nous laisse dire que l'axe de sa philosophie est le sens. Un sens logique comme il l'a dit dans sa théorie du dessin logique et qui veut dire qu'un seul sens est limité dans un seul mot qui désigne une seule chose. Un sens pragmatique comme celui utilisé par la théorie du jeu de langage où la chose est décrite par plusieurs mots et un seul mot désigne plusieurs choses dans le cadre de ce que Wittgenstein a appelé « le sens dans l'utilisation ».

لقد احتلت اللغة مكانة سامقة في أسمى الأمكنة ضمن المنظومة المعرفية الغربية والأمر عائد بالأساس إلى تراكمات متنوعة أحدثها ميلاد ما يسمى "فلسفة اللغة" كمساق جديد لفكر تعطيه اللغة مصوغات الوجود ودلائل الحضور ويتضح هذا المساق من خلال إسهامات فلاسفة التحليل خصوصاً النمساوي "لودفيغ فيتغنشتاين" الذي شكل علامة فارقة في تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي على وجه الخصوص حسب "بيتر هاكر". إذ زاوج بين قطبي الفلسفة التحليلية "راسل" و"مور" في قالب فكري جديد وفلسفة مثيرة طرحت العديد من السجلات أين تأثر في بداية عهده بالفلسفة بأستاذه وصديقه راسل في ذريته المنطقية فكان رجل قضية العلاقات بين اللغة والعالم والتي ترجمها كتابه الموسوم برسالة منطقية فلسفية "التراكتاتوس" وانتهى بعد عودته من اعتزال الفلسفة ما يقارب العقد ونيف من الزمن إلى أطروحات مور معيدا الاعتبار للغة العادية كما كشف عنه كتاب "الأبحاث الفلسفية" وبين دفتي الفكر ولدت فلسفة للمعنى في كلا الكتائين إذ جاءنا في التراكتاتوس بنظرية الرسم المنطقي كنظرية مثلت قمة التجريد واكتسبت جاذبية خاصة في أروقة الرسالة حين أرست قواعد التعريف الاشاري كباراديجم أساسي لتوكيد أو نفي المطابقة بين القضية والواقعة و حصر المعنى في التعبير عن هذه المطابقة في حين أسفرت الأبحاث الفلسفية عن نظرية ألعاب اللغة التي كشفت عن أكثر من نظم لغوي واحد حين أصبحت الكلمة تعبر عن عدة أشياء وأصبح الشيء يوصف بكلمات عديدة وهو جوهر المعنى الجديد لمفهوم الاستعمال المفهوم الأكثر وروداً والأكثر بروزاً إذ لم يعد معه الجهاز الرمزي نموذجاً يستعان به في مجال المعنى كما كان ينادي به في الرسالة وسنوضح الأمر بتفصيل الحديث عن نظريتي الرسم المنطقي وألعاب اللغة في هذا المقال .

### أولاً: نظرية الرسم المنطقي

استخدم فجنشتاين الكلمة الألمانية "Bild" للدلالة على التمثيل أو الرسم وفي خضم الترجمات المتنوعة للرسالة فقد ترجمت الكلمة إلى لغات عديدة من قبيل العربية والفرنسية والإنجليزية . هذا وقد اعتمدت الترجمة العربية مصطلحين أساسيين هما: الصورة<sup>(1)</sup> والرسم<sup>(2)</sup> في الكثير من الأبحاث التي تناولت أفكار فجنشتاين بالدراسة والتحليل وبين اختلاف الدارسين في رؤاهم المختلفة كان الاختلاف في الانتقاء بين المصطلحين وأخذهما بمعنى واحد، ومنهم من يرى ضرورة التفرقة بينهما كما فعل ذلك عزمي إسلام في شروحاته على الرسالة.

أما الترجمة الفرنسية للكلمة الألمانية "Bild" فقد كانت معادلة للرسم أو اللوحة "Tableau"، وأيضاً إلى ما يعنى بالصورة "Image". في حين اعتمدت الترجمة الإنجليزية كلمة "Picture" للدلالة على

(1) الصورة: وردت بمعنى النموذج، وبمعنى القاعدة، وبمعنى المعيار أيضاً. أنظر: معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد الإنماء العربي بيروت، ط1، ص 536-537.  
ويرى زكي نجيب محمود أن صورة الشيء تتكون من العلاقات الكائنة بين أجزائه. أنظر: زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ج1، ط4، د.ت، ص 4.

(2) الرسم المنطقي: هو عبارة عن علاقات موجودة على نحو معين، أي له ما يقابله في الواقع الخارجي. أنظر: عزمي إسلام في شروحاته على الرسالة، المرجع السابق، ص 183.

'Bild' الألمانية والتي تعني الصورة أيضا. غير أن الوقوف على المقصد الحقيقي لنظرية الرسم المنطقي كما اقرها فتغنشتاين بعيدا عن المفاهيم الاصطلاحية لا يتم إلا بتحليل بمفهومين أساسيين هما العالم واللغة.

## تحليل العالم واللغة عند فتغنشتاين:

### 1. تحليل العالم:

#### 1.1 مفهوم العالم في الرسالة:

يعد تراكتاتوس فتغنشتاين نموذجا حيا، وتطبيقا استراتيجيا لمنهج التحليل بالرغم من كون الرجل لم يضع لا تعريفا ولا مفهوما واضحا للتحليل، كما لم يتحدث في ذات الوقت لا عن أدوات ولا عن تطبيقات المنهج التحليلي، غير أن استخدامه البارع لآلياته ينم عن معرفة أصيلة لفتغنشتاين بمبادئ وأصول المنهج التحليلي، وما تطبيقات نصل أو كام بقواعده في اختصارات الرسالة بطريقة عجيبة لدليل كاف على ذلك.

ومن اختصارات الرسالة نجد تحليلاته للعالم التي كانت بوابة أساسية لتحليل اللغة وفق نسق معين إذ يفتح فتغنشتاين رسالته بسلسلة من التعاريف المتباينة لمصطلح 'العالم' بحيث يبدو كل تعريف يصب في معنى معين ومنها نذكر:

- 'العالم هو جميع ما هنالك' <sup>(1)</sup>.
- 'العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء' <sup>(2)</sup>.
- 'العالم حدوده الوقائع وأن هذه الوقائع هي جميع ما هنالك منها' <sup>(3)</sup>.
- 'العالم ينحل إلى وقائع' <sup>(4)</sup>.

وبذلك تعد كلمة عالم أول مصطلح استهل به فتغنشتاين رسالته، وإذا أجمع أغلب الدارسين بأن هدفها كان فهم منطق اللغة فإن فتغنشتاين قد أردف هذا الفهم بفهم آخر خاص بمنطق العالم، بل ولن يكون الأول بمعزل عن الثاني ذلك أن ليس للغة معنى ما لم تتمثل وجود العالم <sup>(5)</sup>.

وفي تعريفاته للعالم التي أوردناها سابقا ندرک التباين في معانيها حيث جاء التعريف الأول في اختصارات التراكتاتوس وصفا موجزا جدا للعالم، في حين جاء الاختصار الثاني جوابا لسؤال ما عن مكونات

<sup>(1)</sup> لودفيغ فتغنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة

الأنجلومصرية، القاهرة، 1968، (ق 1).

<sup>(2)</sup> المصدر نفسه، (ق 1,1).

<sup>(3)</sup> المصدر نفسه، (ق 1,11).

<sup>(4)</sup> المصدر نفسه، (ق 1,2).

<sup>(5)</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2009، ص 123.



هذا العالم أين يدخل فتغنشتاين على إثره مفهومين جديدين إلى جانب مفهوم العالم ويتعلق الأمر بالأشياء والوقائع والثنائية الرابطة بين كلاهما إيجاباً وسلباً. ويؤكد هذه الرابطة الإيجابية مع الوقائع في التعريف الرابع، وسنأتي إلى عرض مفصل لما يقصده فتغنشتاين بالوقائع، ولكن قبل ذلك وجب الإشارة إلى نقطة هامة وهي أن فكرة العالم هذه قد شكلت حقيقة أنطولوجيا الرسالة بامتياز، فبالرغم من أن الغرض الأساسي للرسالة ولل فلسفة عامة هو نقد اللغة 'Critique de langage'، غير أننا نجد فتغنشتاين يضع العالم ككل تحت مجهر التحليل، والتحليل المنطقي بوجه أدق حتى يقف على المكونات النهائية التي يترد إليها تحليلنا للعالم<sup>(1)</sup>. وعن فكرته عن العالم يجمع النقاد لفكره أنها إبراز واضح للنزعة الميتافيزيقية التي طالما حاول إخفاءها وراء عبارات من قبيل خالية من المعنى<sup>(2)</sup>.

وفي إطار تحليله للعالم أدخل فتغنشتاين مفهومي الوقائع والوقائع الأولية فما مفهومهما؟ وما

الفرق بينهما؟

## 2.1 - الوقائع والوقائع الذرية :

لقد كان تأثير الرسالة واسع النطاق على الساحة الفلسفية في العشرينات نظرا للموضوعات التي تطرقت إليها بالتحليل، موازاة مع المصطلحات الخاصة بالرجل والتي مازالت تثير العديد من الإشكالات أمام الدارسين والباحثين في فكره وهم بصدد تحديدها وتفسيرها، إذ يلتبس الأمر على كل دارس للرسالة في كل محاولة لشرح أو تحليل ما يقصده أو ما يعنيه فتغنشتاين بالعديد من المصطلحات، ويزداد الأمر صعوبة إذا علمنا أنه لم يورد أي شرح أو تحديد أو تعليق على هذه المصطلحات. لذلك قد لا نجانب الصواب إن قلنا بأن مصطلحاته غاية في الصعوبة والاستغلاق، وسنساير الذين قالوا بأنها تحتاج إلى معجم خاص بها.

ومن أبرز هذه المصطلحات التي عرفت تأويلات عديدة تمهيداً لتفسيرها على النحو الذي أراده فتغنشتاين، والتي لم تلق بعد تفسيراً واحداً متفقاً عليه الوقائع والوقائع الأولية، ومع أن هذه الترجمة تبدو أكثر وضوحاً، لكن المصطلحين الذين اعتمدهما فتغنشتاين كانا أكثر غموضاً واستغلاقاً، حيث تولدت صعوبة كبيرة في التفرقة بين ما قصده فتغنشتاين بـ 'Tatsache' و 'Sachverhalt'. وبغية تبني ترجمة معينة كان لزاماً علينا الإشارة لبعض ما ورد في تفسيرات وتعقيبات الشراح للمسألة.

وفي إطار تحليلنا لهذه الترجمات التي وردت لمصطلح فتغنشتاين المتعلقة بـ 'Sachverhalt' نلمس تباينها الواضح الذي إن دل على شيء فإنما يدل على أن أغلب شراح ودارسي فتغنشتاين قد التبس عليهم الأمر حقيقة، وأصبح كل منهم يحاول معرفة المعنى وراء الكلمة التي قصدها فتغنشتاين

(1) ماهر عبد القادر: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1989، ص 233.

(2) المصدر نفسه، (ق 4,003).

ذاته انطلاقاً من اجتهاده الخاص ووصولاً أيضاً إلى غرضه الخاص المتماشي مع اتجاهه في ظل غياب المعنى الحقيقي.

يبد أن هذه الغرابة وهذا الالتباس يزول في اعتقادنا عندما نقرأ رد فتغنشتاين على رسالة راسل التي وجهها إليه والتي أعرب له فيها عن صعوبة فهمه للمصطلحين وبالتالي التفرقة بينهما وطلب منه تفسيراً لكلاهما. أين نجد أن فتغنشتاين أكد له أن ما قصده بـ 'Sachverhalt' هي التي توازي القضية الأولية في صدقها في حين أن 'Tatsache' تقابل المجموع المنطقي لكل القضايا الأولية الصادقة<sup>(1)</sup>.

هكذا وتأسيساً على ما سبق نستطيع أن نتبين المعنى الذي أرادته فتغنشتاين ضمناً والذي لم يصرح به علناً، لذلك سنأخذ بترجمة راسل للمصطلحين لاسيما وأنه لم يعترض عليها لتكون على توافق وذريته المنطقية في التراكتاتوس.

وتبدأ ذرية فتغنشتاين في التراكتاتوس في وضع العالم تحت مجهر التحليل المنطقي والذي ينتهي إلى الوقائع الأولية الذرية<sup>(2)</sup> والتي عدها أبسط الأشياء، ذلك أن كل واقعة من وقائع العالم تنقسم بدورها إلى وقائع أبسط منها بواسطة التحليل، وصولاً إلى أبسط هذه الوقائع جميعاً وهي الواقعة الذرية باصطلاح راسل والواقعة الأولية باصطلاح فتغنشتاين، والتي هي منتهى التحليل. يبد أن الرسالة تؤكد مرة ثانية أن هذه الواقعة الأولية البسيطة تتكون بدورها من عناصر 'Elements' أخرى أبسط منها غير قابلة للانقسام 'Indivisible' أسمائها الأشياء 'things' بل وذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبرها تشكل جوهر العالم<sup>(3)</sup>.

وبالعودة إلى الواقعة الأولية نجد فتغنشتاين يعبر عن اتحاد واقعتين أوليتين بواقعة مركبة والتي تقابل الواقعة الجزئية عند راسل<sup>(\*)</sup>. في حين أن ترابط الأشياء واتحادها بطريقة معينة هو ما يكون واقعة أولية، وهذه الطريقة التي تتشابه بها الأشياء في الواقعة الأولية هي ما يشكل بنية الواقعة الأولية<sup>(4)</sup> وإمكان قيام هذه البنية هي ما يطلق عليه اسم الصورة 'Form'<sup>(5)</sup> أي صورة الواقعة، على اعتبار أن إمكانية ترابط هذه الأشياء مع بعضها البعض هي ما يشكل الصورة.

(1) Pitcher. G : the philosophy of Wittgenstein, New Delhi, 1972, p 48.

(2) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 2).

(3) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 2,021).

(\*) للمزيد من الإطلاع على هذا الموضوع، ينظر إلى: مقدمة راسل للرسالة المنطقية الفلسفية لفتغنشتاين المصدر السابق،

ص34.

(4) المصدر نفسه، (ق 2,032).

(5) المصدر نفسه، (ق 2,033).

كما ويذهب فتغنشتاين في إطار حديثه عن الوقائع الأولية إلى تصنيفها في ضربين: وقائع موجبة "Positive" ووقائع سالبة "Negative"، وتشير الرسالة إلى أن الوجود الخارجي هو وجود وعدم وجود الوقائع الموجبة<sup>(1)</sup>، وعليه يكون حسب فتغنشتاين وجود الواقعة الأولية هو الواقعة الموجبة وعدم وجودها هو الواقعة السالبة، حسب تسمية فتغنشتاين. هذا وقد بين "بيتشر" هذه المسألة بطريقة واضحة حينما أشار إلى أن ما قصده فتغنشتاين هو وجود أمر من أمور الوقائع مادام أن العالم يشمل كل الوقائع الموجبة - في حالة وجودها -<sup>(2)</sup> في حين تحتوي الواقعة السالبة على نفس مكونات الواقعة الموجبة منفية (عنصر النفي "Negation" الذي لا يقابله شيء في الواقع أو الوجود الخارجي).

## 2. تحليل اللغة:

إن الأهمية المركزية التي احتلتها اللغة عند فتغنشتاين قد برزت بشكل واضح في أفكاره وتحليلاته التي أودعها التراكتاتوس، وبالرغم من الطابع الأنطولوجي الذي ميز نهاية تحليل الرسالة (الوقائع الأولية التي تحتوي على أشياء بسيطة) إلا أن هذه الأنطولوجيا ظلت تنشده الوضوح (بالتعبير الديكارتي) لمعانيها والذي لم يكن عند فتغنشتاين إلا في حدود اللغة التي وجب أن تناظر قضاياها قضايا العالم لضمان أقصى حدود المعنى موازاة مع هدف آخر وهو وضع حد للتحليل.

ولهذا السبب قد لا نستغرب الاهتمام الكبير باللغة في الرسالة بل وتعد اللغة ذاتها الموضوع الرئيسي والقضية المركزية في اختصارات فتغنشتاين التي تخللتها بين الحين والآخر مظاهر أنطولوجيا الرجل (المسكوت عنها).

ويذهب فتغنشتاين في تحليله للغة إلى القول: "اللغة هي مجموع القضايا"<sup>(3)</sup> وهذه الأخيرة هي التي توضح عملية الفكر<sup>(4)</sup> مما يجعل تحليل اللغة وارد جداً إلى أبسط وحداتها على غرار العالم لما وضعناه تحت مجهر التحليل المنطقي رفقة فتغنشتاين فأفرز لنا وقائع انقسمت بدورها إلى وقائع أبسط منها هي الوقائع الأولية والتي تولدت نتيجة اجتماع وارتباط الأشياء بطريقة معينة وبالموازاة مع ذلك فإن اللغة أيضاً تنقسم حسب فتغنشتاين إلى قضايا "Propositions"، وكل قضية من هذه تنحل بدورها إلى ما هو أبسط منها وهي القضية الأولية "Elementary Proposition" تتكون من أسماء "Names"<sup>(5)</sup> ولنا أن نتساءل في هذا الإطار عن مفهوم اللغة عند فتغنشتاين ووظيفتها من خلال التراكتاتوس؟

(1) المصدر نفسه، (ق 2,06).

(2) Pitcher. G : The philosophy of Wittgenstein, Oc. p 47.

(3) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 4,001).

(4) شريف بركة: مفهوم اللغة في فلسفة لودفيغ فتغنشتاين، مطبعة ثلاثية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 72.

(5) ماهر عبد القادر : فلسفة التحليل المعاصر، المرجع السابق، ص 203.

## 1.2 - مفهوم اللغة في الرسالة:

إنه ليس من الشطط القول أن اللغة قد احتلت دور الريادة والإجماع من طرف فلاسفة التحليل كموضوع رئيسي للبحث الفلسفي بيد أن هذا الإجماع لم يخول لها مطلقاً من أن تكون ذات مفهوم واحد ولم يكفل لها تعريفاً جامعاً مانعاً حول ماهيتها وطبيعتها، إذ لم يتفق فلاسفة التحليل عامة على لغة بذاتها تكون البارادايغم الأساسي 'Paradigm Principle' الذي يسير عليه بحثهم الفلسفي. والأكثر من ذلك قد نجد أن هذا الاتفاق لم يحدث حتى عند الفيلسوف ذاته كما سنرى عند فيلسوفنا، فما المفهوم الذي أعطاه للغة في نسق الرسالة؟

إن الشيء الذي لا يختلف فيه اثنان هو أن هذا الاهتمام البالغ باللغة جعله يتميز بذاته عن باقي فلاسفة التحليل، ذلك أن اللغة عنده ظلت تحمل معنى واحد في سنوات شبابه أو سنين هرمه مؤداه أنها الفكر، إذ لا يفصل بينهما مطلقاً بل والأكثر من ذلك أنه يجعل منهما شيئاً واحداً، وفي هذا الإطار قد يتفق مفكرون عدة يرون أن هناك علاقة وطيدة وثيقة بين عملية التفكير والصيغة اللفظية، ذلك أن اللغة هي التي تساعد على ترجمة الصور الفكرية الغامضة ثم صياغتها في عبارات واضحة<sup>(1)</sup> وعليه باللغة فقط نستطيع التعبير عن الفكر.

وهذا بالتحديد ما ذهب إليه فتغنشتاين ذاته في مقدمة كتابه التراكتاتوس أين قال: "هذا الكتاب يستهدف إقامة حد للتفكير، أو على الأصح لا يستهدف إقامة حد للتفكير بل للتعبير عن الأفكار ذلك لأننا لكي نقيم حداً للتفكير يلزم أن نجد جانبي ذلك الحد كليهما مما يجوز التفكير فيه (...). ولذا فإن هذا الحد يمكن أن يوضع فقط بالنسبة للغة، أما ما يكون في الجانب من ذلك الحد فسيعد ببساطة شيئاً لا معنى له"<sup>(2)</sup> ويستطرد فتغنشتاين تأكيداً على ذلك فيما نصه اللغة هي مجموع القضايا<sup>(3)</sup> وما "الفكر إلا القضية ذات المعنى"<sup>(4)</sup> وبذلك لا تعدو القضايا اللغوية إلا أن تكون أفكاراً في ذهن الإنسان لاسيما إذا علمنا أن أفكارها ذاتها هي "فكرة حين نطبقها ونحلل مضمونها"<sup>(5)</sup>.

هذا ولما كانت القضية عبارة عن قول يفيد معنى أو يخبر بخبر يحتمل الصدق أو الكذب كانت واستناداً لما ذكر سابقاً هي مجموع الأقوال التي تنقل إلينا معنى جديداً يمكن أن نحكم عليه إما بالصدق أو الكذب<sup>(6)</sup> ولذلك يستبعد المنطق من بحثه الجمل الإنشائية من أمرٍ ونهيٍ واستفهام وما إلى ذلك<sup>(7)</sup>.

(1) أحمد أبو زيد: في اللغة والفكر، عالم الفكر، ج 46، ع 4، مطبعة حكومة الكويت، مارس 1986، ص 871.

(2) فتغنشتاين: الرسالة، ص 59.

(3) المصدر نفسه، (ق 4,001).

(4) المصدر نفسه، (ق 4).

(5) المصدر نفسه، (ق 3,5).

(6) محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 18.

(7) محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، ص 31.

وإذا كانت القضية هي المعنى أو الفكر القائم في الذهن والذي يتم التعبير عنه بواسطة ألفاظ اللغة، فإن العلاقة بين الفكر واللغة وثيقة الوشائج، ولا نملك إزاءها إلا التسليم رفقة ما قاله شيلر يومًا بأن اللغة والفكر وجهين لعملة واحدة، ويبدو أن فتغنشتاين قد نقب عن هذه العملة بوجهها منذ زمن بعيد وبحث في ماهيتها متجاوزاً كل الأطر القديمة والجديدة منها والتي كان لها أتباعاً ومريدين حين حرص على التأكيد على أن الفكر ما هو إلا قضية ذات معنى<sup>(1)</sup>.

وعليه وانطلاقاً مما سبق نستطيع القول أن فتغنشتاين قد ولى وجهه شطر اللغة في فلسفته بل ووجه وكل اهتمامه لفهم جوهرها معتمداً في ذلك على منهج التحليل الذي وإن كان في نظره لا يوجد شيئاً جديداً بقدر ما هو توضيح لما هو موجود لأن مهمة الفلسفة هي توضيح الأفكار وعليه فهي ليست نظرية بل فاعلية<sup>(2)</sup>.

وفي إطار تحليله للغة انتهى فتغنشتاين إلى مفهوم القضية الأولية.

## 2.2 - القضية الأولية وخطاؤها:

### 1- القضية الأولية:

تبدو النظرة الذريّة المنطقية عند فتغنشتاين جلية من خلال تحليله للغة وإنهاء هذا التحليل عند القضية الأولية، وتتحدد هذه النزعة أكثر من خلال اقترابنا من مفهومه لها، وتحليلها على النحو الذي يجعلها أبسط وحدات اللغة باعتبارها نقطة نهاية عملية التحليل.

لقد ذهب عزمي إسلام في كتابه عن فتغنشتاين إلى الإشارة عن تعدد الزوايا والرؤى التي تناول بها فتغنشتاين معنى القضية وقد صرح فتغنشتاين في رسالته وتحديداً في القضية (ق 4,221) قائلاً: "في تحليل القضايا لابد لنا أن نصل إلى القضايا الأولية" وبهذا المعنى يكون فتغنشتاين قد وضع فعلاً حدًا لعملية التحليل لما جعلها تنتهي عند أبسط القضايا، ولاشك أن هذه الميزة ستجعل من هذه القضايا محط اهتمام بالغ عند الفيلسوف على غرار ما فعله مع الوقائع الأولية التي تناظر أنطولوجيًا ومنطقيًا القضايا الأولية. وعلى هذا الأساس كان تقرير وجود قضايا أولية، تلك القضايا التي تدين بمعناها وصدقها لا إلى علاقاتها بقضايا أخرى، بل لعلاقتها بالعالم<sup>(3)</sup>. و من هذا المنظور قد لا يجانب فتغنشتاين الصواب في اعتبارها المصدر الوحيد للصدق والكذب في اللغة لأنها ببساطة الوحيدة التي يمكننا مقارنتها بالواقع في عرف فتغنشتاين. بيد أن هذه المقارنة لا تجعلها مطلقاً حدوداً سمعية أو بصرية للوقائع، ذلك لأنه

(1) المصدر نفسه، (ق 4).

(2) مشهد سعيد العلاف: بناء المفاهيم بين العلم والمنطق، دار الجيل-بيروت، دار عمار-لبنان، ط 1، 1991، ص 110.

(3) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت، ص 240.

لما يصرح فتغنشتاين بأن القضية هي صورة للواقعة يجب أن يفهم على أنها صورة منطقية لا واقعية للواقعة<sup>(1)</sup>.

وتزداد صعوبة تحديد ما قصده فتغنشتاين بالقضية الأولية من مواقفه الغامضة بخصوصها، لاسيما وأن كل دفاتر الرسالة لا نجد فيها مثلاً واحداً يعمل على توضيحها تماماً مثلما فعله مع الوقائع الأولية، أين سلم بوجودها حاجة منطقية لغوية، ولعل من أبرز مبررات هذا التسليم وهذه المصادرة هو الوصول وبطريقة موضوعية بالتحليل إلى حدٍ نهائي، حيث تحلل كل القضايا إلى ما هو أبسط منها، وصولاً إلى أبسط وحدات اللغة وهي القضية الأولية التي لا تنحل إلى قضايا أكثر أساسية منها على نحو ما تحتوي الواقعة الذرية على وقائع أكثر بساطة<sup>(2)</sup>.

بمعنى أنها أبسط ما يتوصل إليه التحليل رغم كونها تتكون من أسماء لا معنى لها، بل وهي

آخر ما له معنى يمكن أن تنحل إليه اللغة، وعلى هذا الأساس تكون القضية الأولية هي صورة تامة التحليل أو أقصى حد التحليل من وجهة نظر التراكتاتوس تجمع بين الأسماء.

إن حقيقة أن يكون للتحليل حد هي حقيقة في الواقع فرضها التحليل ذاته ذلك أن الحديث عن لا نهاية للتحليل غير ممكن على الإطلاق إذ يكون ذلك كمن يدور في حلقة مفرغة أو كمن يدور حول نفسه. ثم أن المضي بالتحليل إلى أبعد من صورة القضية الأولية يفقد القضية ذاتها نظامها المنطقي فضلاً على أنها تفقد الأسماء دلالاتها<sup>(3)</sup>. و تأسيساً على ما تقدم نستطيع القول أن البحث عن المعنى التام في اللغة لا يجب أن يكون خارج القضية الأولية، ثم أن المحافظة على مصدر هذا المعنى لا يتم إلا من خلال الحفاظ على الصورة المنطقية للقضية الأولية كوحدة أساسية للمعنى وأقصى حدود التحليل، خصوصاً وأنها حسب فجنشتاين الوحيدة التي تفتح المجال أمام إمكانية التحقيق<sup>(4)</sup> وبهذا المعنى قد لا نجانب الصواب إذا اعتبرناها الضمان الأساسي بل والوحيد للمعنى وكذا الصدق في الرسالة، ذلك أن الأسماء وهي المكونات الأساسية للقضايا الأولية لا معنى لها بل ولا تدل مطلقاً على أشياء إلا في سياق القضية الأولية موازاة مع القضايا المركبة والتي يتوقف معناها وصدقها حصرياً على القضية الأولية المكونة لها، تلك التي اعتبرها "جيلبرت أوتوا G. Hottois" مطلباً لتحليل أولي من أجل فهم دالة الصدق<sup>(5)</sup>. وانطلاقاً مما سبق ندرك الأهمية التي تكتسيها القضية الأولية بالنسبة لفتغنشتاين كضمان وحيد ونموذج أوحد ونهائي لعملية التحليل. هذا وقد حرص فجنشتاين على تمييز القضايا الأولية عن غيرها من القضايا على

(1) بالنظر للنسق المنطقي المتبنى في الرسالة، في إطار الذرية المنطقية.

(2) عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، ص 271-272.

(3) جمال حمود: فلسفة اللغة عند فجنشتاين، المرجع السابق، ص 153.

(4) Guinness. Mc: Wittgenstein et le cercle de vienne, in visages de Wittgenstein, sous la direction de R.B Quillot, Bouchesne, 1995, p 231.

(5) مبدأ التحقيق هو من أهم مبادئ الوضعية المنطقية والتي نسبته إلى فتغنشتاين وادعت أنها استلهمته منه والذي ينص على ما يلي أن معنى القضية هو تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر. أنظر: محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الأحمد البصيري، بيروت، د.ط، د.ت، ص 84.

(6) Hottois .G: La philosophie du langage de Wittgenstein, édition de l'université de Bruxelles, 1976, p 19.

تخصيصها بجملة من السمات والميزات حتى تكون معيارًا حقيقيًا للمعنى نستطيع حصرها في خاصيتين أساسيتين هما الإيجاب والاستقلال.

## 2- خصائص القضية الأولية:

إن القضايا الأولية جميعها موجبة ومستقلة عن بعضها ولا يمكن أن نستدل على قضية أولية من قضية أولية أخرى هكذا استهل فتغنشتاين حديثه عن مميزات القضية الأولية حيث أول هذه المميزات هي:

### 1- الإيجاب :

إن جميع القضايا الأولية موجبة في عرف فتغنشتاين وإيجابها دائم، إذ تقول التراكتاتوس أن لا وجود لقضايا أولية سالبة<sup>(1)</sup>. وقد رأينا سالفًا في تحليلنا للعالم عند فتغنشتاين أن الذي يجعل القضية أو القضايا الأولية صادقة أو كاذبة إنما هو وجود أو عدم وجود الواقعة أو الوقائع الأولية بناءً على نظرية الرسم المنطقي المقابلة لتلك القضية في الواقع الخارجي<sup>(2)</sup>. وبما أن الواقعة الأولية حسب أنسكومب لا يمكن أن تكون موجبة فقط وإنما موجبة دائمًا<sup>(3)</sup>، ولما كانت القضية الأولية تمثل القضية الأولية الموجبة فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون إلا موجبة بل وموجبة دائمًا.

### 2- الاستقلال :

إن القضية الأولية مستقلة بقطبي صدقها وكذبها من باقي القضايا، ذلك أنه لما كانت الواقعة الأولية مستقلة عن ما دونها من الوقائع ولما كانت القضية الأولية هي رسم لها في الواقع الخارجي استنادًا لما قالته الرسالة في هذا الصدد أين أكدت أن كل قضية لها معنى (...) صادقة أو كاذبة هي رسم للواقع الخارجي<sup>(4)</sup> فإنها ستكون حتمًا مستقلة صدقًا أو كذبًا عن القضايا الأولية الأخرى، لأن صدقها أو كذبها يقارن بالواقع الخاص بها، لا بمدى ارتباطها بغيرها من القضايا من جهة ولا بمكوناتها من الأسماء من جهة ثانية. ذلك لأن علاقتها بهذه الأخيرة تختلف شكلًا ومضمونًا عن مدى استقلاليتها. ولنا أن نتساءل في هذا الصدد عن نوع علاقة القضايا الأولية بالأسماء؟ نمثل الأسماء آخر خطوة للتحليل اللغوي ذلك أنها آخر شيء في عملية التحليل له دلالة، فبالرغم من أن القضية هي الحد النهائي لعملية التحليل تحمل معنى إلا أنها تتكون من الأسماء، حيث يتم التعبير عنها بألفاظ. لذلك نتلمس الدور الهام للأسماء في ظل استعمال خاص ومفهوم محدد.

تعد القضية الأولية - كما سبق ورأينا - القالب اللغوي المعبر عن وجود الواقعة الأولية الذرية في العالم الخارجي حيث ترتبط في هذا القالب اللغوي الأسماء بطريقة معينة، بحيث يكون كل اسم معبر

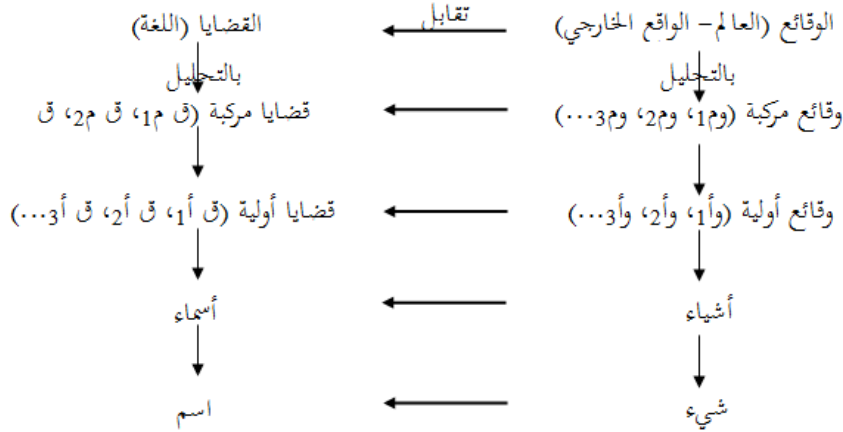
(1) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 5,134).

(2) لا يحتوي الواقع الخارجي إلا على وقائع موجبة كما رأينا سالفًا وعدم وجود هذه الوقائع هو ما يسمى الوقائع السالبة، لذلك تكون القضية صادقة إذا وجدت الواقعة الأولية التي تمثلها في العالم الخارجي بينما تكون كاذبة إذا لم تكن الواقعة موجودة.

(3) Anscombe. G. L.M : An introduction to Wittgenstein tractatus, Oc. p 33.

(4) المصدر نفسه، (ق 2,223).

عن شيء من الأشياء الموجودة في العالم<sup>(1)</sup> وبذلك تكتمل ثنائيات التراكاتوس التحليلية والتي نمثلها بالشكل التالي :



أن العلاقة الأساسية التي تقيمها القضية الأولية بالواقعة الأولية لا تتم إلا من خلال فكرة الرسم حيث الوحدة اللغوية البسيطة تناظر أبسط الوحدات المكونة من الأسماء أبسط الوحدات التي ينقسم إليها العالم والمتمثلة في الواقعة الأولية بأشياء المترابطة<sup>(2)</sup>.

و ضمناً لكي يكون الرسم صحيحاً وحقيقياً وجب أن تكون عناصره مقابلة لعناصر الواقعة الأولية، أين تقابل أسماء القضية أشياء الواقعة. وبهذا يكون معنى الرسم هو تمثيل المرسوم، أين تتربط عناصر الرسم بطريقة معينة تفصح لنا أن الأشياء في العالم الخارجي موجودة على نفس النحو الذي جاء به الرسم، وفي هذا الصدد يقول فتغنشتاين ما نصه: "كل اسم واحد يقابله شيء واحد، والاسم الآخر يقابله شيء آخر ثم ترتبط هذه الأسماء ببعضها البعض بحيث يجيء الكل بمثابة رسم واحد يمثل الواقعة الذرية"<sup>(3)</sup>.

أما الحديث عن صدق وكذب هذه القضية الرسم فيكون بالنظر إلى وجود أو عدم وجود هذه الواقعة أين يتوافق معنى الرسم مع معنى المرسوم<sup>(4)</sup> بتطابق عناصر الرسم بحالات الأشياء المرسومة والذي عبّر عنه "ماكس بلاك" بأنه يشير إلى تشابه في الترتيب أو التدرج "Homology of argument" بين عناصر الرسم وعناصر الواقعة، تماماً عندما نقول: الكرة فوق رأس اللاعب والتي تعني وصفاً لحالة وجود خارجي بالموازاة مع الموضع الذي تكون فيه الكرة بالنسبة للاعب.

(1) ماهر عبد القادر: فلسفة التحليل المعاصر، مرجع سابق، ص 255.

(2) ماهر عبد القادر: فلسفة التحليل المعاصر، المرجع السابق، ص 197.

(3) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 4,0311).

(4) جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين، المرجع السابق، ص 194.



بيد أن هذا التحليل للعلاقة بين الرسم والواقعة يبدو أن "بيتشر" لم يستسغه مطلقاً وإلى جانبه أيضاً عدد من الدارسين المتأثرين بالفقرة (2,141) من الرسالة، والتي عبّرت صراحة ومن غير حاجة إلى التخفي وراء معنى ضمني بأن الرسم واقعة. إذ يشير بيتشر إلى أن أهم اختلاف قد يقطع كل صلة قد تجمع بين الرسم والقضية، ويجعل من الأول واقعة هو أن الرسم لا يثبت في ذاته شيئاً بل على العكس من ذلك هو يستخدم ليثبت شيئاً ما، وبهذه الخاصية سوف لن يكون مثل القضية<sup>(1)</sup> غير أن الذي يكون قد غاب عن ذهن "بيتشر" -في اعتقادنا- أن الرسم الذي يقصده فتغنشتاين في كل رسالته وفي الفقرة (2,141) التي استشهد بها "بيتشر" إنما هو فعل عقلي "Mental act" أكثر منه فعل واقعي، وفي ذلك زوال لكل اعتراض قد يصادف الفكرة.

هكذا وتأسيساً على ما سبق نجد أن ما يربط القضية الأولية بالواقعة الأولية هو الرسم الدقيق والمنطقي لأجزائها، وربط العلاقة الواضحة والمحددة بين عناصره، وتسمية كل شيء بمسمّاه.

ولئن التزم فتغنشتاين بهذه الدقة المتناهية في تحديد ما تشير إليه القضية الأولية في اللغة وعلاقتها بالعالم الخارجي من خلال التطابق مع الواقعة الأولية، فإن هدفه في هذا هو الوصول إلى تحقيق الوضوح التام والابتعاد عن مواطن الغموض واللامعنى، وبذلك رسم الحدود الواضحة لما هو واضح وممكن التعبير عنه في اللغة وبين ما لا يمكن التطرق إليه بالقول من خلال رسم الحدود الواضحة بواسطة الرسم المنطقي بين ما يقال في اللغة وما يقابله في الواقع. لقد أقام فتغنشتاين صرح نظريته في المعنى على أساس تفرقة واضحة بين حدود المعنى واللامعنى، أو بين ما يمكن قوله وما يكتفى بإظهاره، وكل ما يمكن قوله في الواقع هو قول قضية ترسم واقعة من وقائع العالم وباختصار كل ما يمكننا قوله فقط قضايا العلم الطبيعي والتي يمكننا الحكم عليها صدقاً أو كذباً، فعندما أقول أو أزعّم مثلاً أن الشمس مشرقة فإن هذا القول قد يكون صادقاً كما قد يكون كاذباً ومعيار الحكم عليه سيكون الواقع فإذا ما رجعت إلى الواقع ووجدت أن الشمس مشرقة كان قولي صادقاً أو كاذباً إن لم يكن الأمر كذلك<sup>(2)</sup>. أما قضايا الميتافيزيقا فهي مما لا يقال باعتبارها لا تتكلم في الواقع ولا تدرس ما فيه من أشياء ووقائع<sup>(3)</sup>.

ونفس الحكم ساقه على قضايا القيمة من قبيل القضايا التي تتكلم عن الجمال أو القبح أو الخير ذلك أنها كلها قضايا لا يجب أن تقال وإن قيلت أدت حتماً إلى حيث مكامن اللامعنى بدليل أن الواقع ليس فيه ما هو جميل أو قبيح أو خير بل كل ما يوجد وقائع ترابطت على نحو<sup>(4)</sup> أو آخر<sup>(4)</sup>،

(1) Pitcher .G: The philosophy of Wittgenstein, Oc. p 97.

(2) عزمي إسلام: فتغنشتاين وفلسفة التحليل، المرجع نفسه، ص 312.

(3) المرجع نفسه، ص 201.

(4) المرجع نفسه، ص 312.

وتعد هذه الخطوة اللبنة الأساسية في تأسيس مشروع فتغنشتاين التراكاتوس والذي تتضح معالمه في تشييد لغة فنية عالية الرمزية تسمى الأشياء بمسمياتها، وتفقه نصل أو كام جيداً<sup>(\*)</sup> فتعمل على تطبيقه تطبيقاً بارعاً. لذلك فقد لعبت نظرية الرسم المنطقي عند فتغنشتاين دوراً هاماً في تأكيد هذا المطلب، ذلك انه كانت للفلسفة رأي آخر واصطنعت لنفسها وظائف أخرى خارج التي حددها لها فتغنشتاين وظلت تتغنى بالحكمة والمطلقية وقعت في محضوراتها الخاصة، وقادتنا إلى الإرباك حيث مكامن اللامعنى ومواطن الخواء، وهي النتيجة ذاتها التي وصلت إليها فلسفة الرسالة لتضع لنفسها نقطة نهاية تفلسفها بالتزام الصمت، فلكي نفهم فلسفة الرسالة حسب تعبير "شميت" هو أن نعرف كيف نصمت<sup>(1)</sup> وهو ما وفى به فتغنشتاين فجنح الى اعتزال الفلسفة والتزم الصمت ازيد من عقد من الزمن.

### ثانياً: نظرية ألغاب اللغة

لم يعد فتغنشتاين إلى الخوض في الفلسفة مجدداً إلا سنة 1929، ويكون خلال فترة صمته قد راجع فلسفته الأولى، وتوصل إلى أفكار جديدة انتقد بها أفكاره القديمة، إذ منذ استقراره بكامبريدج واشتغاله أستاذاً بجامعتها انخرط فكره في عملية هدم وإصلاح ونقدٍ أيضاً تدريجية لأطروحات الرسالة بدأت بنصوص 1930 ملاحظات فلسفية "Remarques philosophiques" وكتابات سنتي (1931-1932) النحو الفلسفي "Grammaire philosophique" ليشرع بالدفتين الأزرق والبنّي (1933-1934)<sup>(2)</sup> والذي شكل المرحلة الحاسمة في تغيير فتغنشتاين تمهيداً لبلورة كتابه الأبحاث الفلسفية "philosophiques Investigations" العنوان البارز في هذه المرحلة الذي عبّر تعبيراً صريحاً عن النقلة النوعية في فكر الرجل واعتبره تصحيحاً لأخطائه في الرسالة، لتبرز بعدها الكثير من المؤشرات التي تدل بوضوح على أن التحول العميق الذي عرفته أفكار فتغنشتاين الأخيرة إنما يرجع في مجمله إلى تغييره للباراديفم اللغوي الذي أسس عليه كتابه التراكاتوس وبدا جلياً أن اهتمامه تحول إلى صلب اللغة العادية إثر عدم اقتناعه بالنمذجة التي اقترحها للغة قبل ذلك الحين وأسفر هذا

<sup>(\*)</sup> نصل أو كام "Ocam's razor" ويسمى أيضاً مبدأ الاقتصاد في الفكر "Parsimony principle" ينسب إلى ويليام الأوكامي وينص على أنه لا ينبغي أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر فنجتت بالنصل كل كائن لا ضرورة لوجوده لتفسير الظاهرة التي نريدها بحيث لا يبقى إلا على ما تدعو لوجوده ضرورة التفسير. أنظر: عزمي إسلام في شروحاته على الرسالة، ص ص 190-191.

وقد تبنى فتغنشتاين هذا النصل بتصريح الفقرة (3,328) من الرسالة قائلاً: "إذا لم يكن هناك ضرورة لعلامة ما فإنها تصبح عديمة المعنى وهذا هو معنى نصل أو كام"

<sup>(1)</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين، ص 280.

<sup>(2)</sup> صحيح أن فتغنشتاين اعتزل الفلسفة والتفلسف طيلة عشرية من الزمن تقريباً لم يفكر خلالها في كيفية إنهاءه للرسالة أو إعادة بعثها مما يدل على أنه كان على اقتناع بهذه النتيجة التي كانت طبيعية لأطروحات الرسالة ذاتها، ولأجل هذا السبب ستكون عودته هذه المرة للتفلسف بداية بالتخلي عن الأفكار التي قادته للصمت والعزلة غير أن هذه العزلة لم تكن تامة بدليل أنه كان يحضر بعض محاضرات حلقة فينا بالإضافة إلى الرسائل التي كان يتبادلها مع أعضائها شليك وفايسمان تحديداً. أنظر: جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين، ص 205.

الاهتمام عن صياغة ما أسماه نظرية الألعاب اللغوية وأول ظهور لمصطلح الألعاب اللغوية كان في الكتاب البني "L. Brun" وهو الكتاب الذي جمعت فيه ملاحظاته التي أملاها على طلابه خلال العام الدراسي (1934-1935) (1) إلا أن كتاب البحوث الفلسفية الذي نشر سنتين بعد وفاته (2) أعطى إغناءً هاماً لموضوع لعبة اللغة خصوصاً في جزئه الأول. ذلك أنه ومنذ أن بدأ في إلقاء محاضراته الهامة في كامبريدج بعد عودته للتفلسف عام 1930 كانت له تصورات جديدة تبلورت بشكل جيد في كتابه البحوث (...) تحت ما يسمى ألعاباً لغوية (3) والتي رسمت خطأً فكرياً جديداً أكد أن كل لغة ما هي في واقع الأمر إلا جملة من الألعاب المعقدة والمشدودة بوضعيات الحياة (4) والتي تحدد داخل المجالات المميزة للفعل "Act"، ويمكن انطلاقاً منذ ذلك تسجيل عدد لا نهائي من ألعاب اللغة.

ومن هذا المنظور يجوز لنا التساؤل عن ماذا كان يقصد فتغنشتاين بما أسماه لعبة اللغة؟ وما وجه التماثل الذي ستسجعه اللغة مع اللعبة؟ وهي أسئلة مشروعة جداً، بل الإجابة عنها تشكل لب فلسفة البحوث.

## 1 مفاهيم الألعاب اللغوية "Language Games":

تجدر الإشارة منذ البداية أنه وككل مصطلحات فتغنشتاين التي عهدناها في فلسفة الرسالة يواصل فتغنشتاين طابعه المتفرد في عرض أفكاره محافظاً على أسلوبه الخاص ورباطاً بذلك دفتي فكره بنسقية واحدة أيضاً ولذلك لا تنى ما يعرف بلعبة اللغة عن هذا السياق إذ لا يمكن أن نتوقع أن يعطينا مفهوماً واضحاً وتعريفياً جامعاً مانعاً لما قصده بهذا المفهوم، ومن أجل ذلك نحاول تعقب المصطلح في ثنايا بحوثه من خلال تعدد المفاهيم الواردة له.

قد يكون من السالف الحديث عن أهمية التحليل بالنسبة لفلسفة فتغنشتاين إذ عدّ الأداة المثلى للوصول إلى الوضوح في كل فلسفته، بيد أن الجديد في ذلك كان في هدفه من تحليل اللغة البحث عن التشكيلات اللغوية أي الألعاب اللغوية التي تستخدم فيها الألفاظ أو العبارات المختلفة (5)، ذلك أن ما يقصده فتغنشتاين بما أسماه لعباً لغوية لا يختلف عن لعب أخرى، وإنما وجه تميزها في أنها نوع من اللعب تستخدم فيه الرموز والكلمات للتعبير، حيث تتجلى ماهية اللغة الأساسية في اللعب بالكلمات وكيفية إخراج الصوت المنظم وتكوين الجمل باستخدام قواعد لغوية تساعد على الإدراك والتعبير الجيد كما تعالج على اكتشاف أشكال جديدة في طريقة التكلم.

(1) عبد الغفار مكاي: في تقديمه للبحوث الفلسفية تأليف فتغنشتاين، ص 25.

(2) هذا الكتاب يعد الأهم والأضخم بعد عودته للتفلسف يتكون من جزئين: الأول انتهى من تأليفه في 1945، والثاني ألفه بين عامي (1947-1949) وقد نشر سنتين بعد وفاته أنظر: عزمي إسلام: فتغنشتاين ص 53.

هذا وقد اعتمدنا على هذا الكتاب في نسخته المترجمة إلى اللغة الفرنسية بشكل أساسي وأحياناً نعود إلى الترجمة العربية التي قدمها عزمي إسلام للإطالة عن بعض شروحاته وتعليقاته عليها.

(3) صلاح إسماعيل: فلسفة اللغة والمنطق، دراسة في فلسفة كواين، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص 3.

(4) Taha. A : Langage et philosophie, Imprimerie de Fedala Mohammedia, Maroc. p 121.

(5) عزمي إسلام: في شروحاته عن الرسالة المنطقية الفلسفية تأليف فتغنشتاين، ص 169.

هذا وإذا كانت اللغة لعبة كبقية الألعاب التي يلعبها الناس في أوقات فراغهم فإن فتغنشتاين لم يعط لنا معنى واحد وبطريق مباشر للعبة التي يقصدها نتيجة لكثرة الأمثلة والتشبيهات التي يوردها<sup>(1)</sup>.

خاصة وأن اهتداءه لهذه الفكرة - كما أشار إلى ذلك بعض الدارسين - كان عشوائياً إثر مشاهدته لمباراة كرة قدم في أحد الملاعب، حين أدرك أن اللاعبين في لعبهم إنما يتكلمون لغة وبناءً عليه بنى افتراضه أننا نلعب باقي اللعب بالكلمات<sup>(2)</sup>.

ولهذا السبب أيضاً نجده يتوقف طويلاً في تشبيهه اللغة باللعبة فلكي نتساءل ماذا عسى أن تكون اللعبة لو كانت اللغة مجرد عملية نستخدم فيها بعض الأسماء كبطاقات تقوم مقام بعض الموضوعات؟ لما كان ثمة صعوبة في أن نهتدي إلى إجابة محددة لهذا التساؤل، ولكننا لو عدنا إلى الحياة العادية لوجدنا أن كلمة لعبة تستعمل على أنحاء عديدة مختلفة<sup>(3)</sup>.

وقد يتساءل أحدنا في هذا الإطار عن وجه الشبه الذي يمكن إقامته بين اللعبة واللغة؟ غير أننا بإمكاننا استعارة هذه التشابهات من خلال أن الأولى تتضمن قواعد تماماً مثل اللغة كما أن اللغة فعل مثل اللعبة وهذا الفعل مكون من ألفاظ في حين اللعبة من قطع وأشكال، وإذا كان للغة نظام يأخذ فيه كل لفظ معناه اعتباراً لمحيطه فإنه وبالموازاة مع ذلك كل قطعة أو شكل في اللعبة قيمتها من القطعة الأخرى في ظل قواعد ما.

هذا فضلاً عن الخاصية الاجتماعية التي تتصف بها كل من اللعبة واللغة على اعتبار أن هذه الأخيرة ما هي إلا ظاهرة اجتماعية ذلك أن ظهورها لا يظهر إلا من خلال التعامل في المجتمع تماماً كاللعبة<sup>(4)</sup>.

ولما كان فتغنشتاين ليس بالذي يطرح أفكاراً دون الاقتناع بها فقد وضع تعبير اللعبة اللغوية في العديد من السياقات<sup>(5)</sup> ليكشف عن معاني رئيسة له ممثلة فيما يلي:

1- أنها تعني في البداية بعض صور اللغة الأولية كتلك التي يستخدمها الطفل عند البدء في التكلم تماماً مثلما يفعل مع لعبه<sup>(6)</sup>.

2- أنها تحيل إلى ما يمكن تسميته أفعالاً لغوية<sup>(7)</sup> كالتهنئة والشكر والأمر وغيرها.

فضلاً على أنها تشير قبل كل ذلك إلى لغة كل يوم<sup>(8)</sup> والمرتبطة بكل الأفعال التي ينجزها الإنسان ونحوها من هذه الجوانب شرَّح لنا الحديث عن لعبة اللغة تماماً مثل اللعبة<sup>(9)</sup>.

(1) محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1985، ص 54.

(2) Malherbe. J : Langage ordinaire et philosophie chez le second Wittgenstein, séminaire de philosophie du langage, 1979-1980, Lanvin, Paris, 1981, p 15.

(3) زكريا إبراهيم: دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 259.

(4) سامي أدهم: فلسفة اللغة، تحليل العقل اللغوي، ص 137.

(5) Malherbe. J : Langage ordinaire et philosophie chez le second Wittgenstein, séminaire de philosophie du langage, 1979-1980, Lanvin, Paris, 1981, p 14.

(6) Ibidem.

(7) Ibidem.

(8) Ouelbani. M : Wittgenstein et la philosophie contemporaine, Oc, p 78.

(9) Ibidem.

بيد أننا لا نعدم الدليل إذا قلنا بأننا لسنا واجدون حتى الآن موضوعاً محدداً يشير إليه هذا المفهوم والأكثر من ذلك أننا لا نكاد نعثر في الأبحاث كلها عن ماهية جوهرية تجمع شتى الموضوعات التي اتفقنا أنها تشير إليه.

وربما قد يزول هذا اللبس أو على الأقل يقلل من حدته عندما نلمس في أقواله التي ضمنها الأبحاث إفاضة ليست بالهينة في استعراض شتى الألعاب المتداخلة فيما بينها شبكة معقدة من المتشابهات أطلق عليها المتشابهات العائلية 'Family resemblance'، وبالنظر للتماثل الذي أقامه بين اللعبة واللغة فإن هذه الأخيرة أيضاً في الاستعمالات المتعددة للتعبير الواحد تشكل أسرة واحدة، وإذا كان من العبث البحث عن طبيعة جوهرية للألعاب فإنه من العبث أيضاً البحث عن ماهية واحدة لمعانٍ مشتركة<sup>(1)</sup>، لكن ينبغي الإشارة في هذا الصدد إلى أنه وبالرغم من أن فتغنشتاين لم يأخذ هذا التماثل بين اللغة والألعاب مأخذ الجد على أنه وصف لتناظر تام بين الألعاب واللغة، إلا أنه كذلك لم يقصد أن يأخذه عرضياً إذ يقول: 'إننا نسمي كل طريقة لاستخدام الأسماء على نحو معين لعبة من ألعاب اللغة'<sup>(2)</sup> بل والأكثر من ذلك أنه سيسمي أيضاً 'كل ما هو مؤلف من اللغة والأفعال المرتبطة بها، أي النسيج الكلي المكون من الألفاظ والأفعال بلعبة اللغة'<sup>(3)</sup>.

وبذلك يمكننا أن نفهم بأن استخدامه لاصطلاح ألعاب اللغة لا يعني كونه مجرد تمثيل شارح لا يقدم إلا زاوية من الزوايا التي ننظر فيها إلى اللغة ونفكر بها ونتحدث عنها وإنما المقصود بهذا التماثل هو أن العمليات اللغوية تشبه الألعاب في بعض الجوانب إلا أن هذا لا يعني أن العلاقة بين اللغة والألعاب في هذا المستوى علاقة هوية<sup>(4)</sup>، بل الهدف الذي يكمن وراء الجمع بين هذين النوعين هو توضيح التشابه بين القواعد البسيطة للألعاب والقواعد المركبة للغات الفعلية فضلاً عن ما بينهما من تشابه عام إذ أن كل تقرير في اللغة هو حركة في لعبة، وباختصار نشاط محكوم بقواعد لا بد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب وبهذا المعنى تصبح اللغة أشبه ما تكون باللعبة من حيث ضرورة التزام بعض القواعد في كل منها، فكما أنه لو سمح كل لاعب لنفسه في أي لعبة بابتداع قواعد جديدة أثناء لعبه أو أساء تطبيق أصول اللعبة المتعارف عليها أو اعتمد بعض اللاعبين في وجه آخر على التزام السكون في اللعبة فإن كل هذا سيقود حيث الفوضى<sup>(5)</sup> ويعم الاختلاط الذي تفقد معه اللعبة قيمتها، وبالمثل ومناظرة مع اللغة، لو عمد أحدنا على ابتداع قواعد لغوية جديدة أو ذهب إلى مخالفة الأصول المتعارف عليها في قواعد اللغة، فإنه سيقع في الإرباك أيضاً ويوقع معه اللغة في الغموض الذي يجر إلى القضاء على جوهرها المتعارف عليه، ومن هنا تنشأ مختلف المشاكل الميتافيزيقية.

وعليه فإذا كنا ملزمين في كل لعبة على احترام قواعدها فإننا محكومين أيضاً بالترام قواعد تعبيرنا في كل حالة وفي كل موضوع لبلوغ المعنى المقصود منه، ولا سبيل لمعاينة هذا المعنى إلا من خلال احترام الآليات التعبيرية في سياقاتها الدالة عليها.

(1) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 259.

(2) L. Wittgenstein : Investigations philosophiques, Sec 07.

(3) Ibid, Sec 142.

(4) مهران رشوان: دراسات في فلسفة اللغة، ص 108.

(5) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص 257-258.

ولتوضيح هذه المسألة أقام فتغنشتاين تناظراً بين لعبة الشطرنج واللغة قائلاً: "إن السؤال الذي يُسأل عما حقيقة اللفظ مماثل للسؤال ما قطعة الشطرنج"<sup>(1)</sup> وطبقاً للتماثل بين اللعبة واللغة تكون قطع لعبة الشطرنج لا معنى لها إلا في إطار اللوحة التي تلعب عليها، واستناداً أيضاً للأدوار المناطة بكل بيدق أو قطعة إذ يكون أحدهم جندياً والآخر ملكاً، وكذلك الكلمات لا تكون ذات معنى إذا استعملت منفردة ولا تصبح محيلة إلا عندما تكون مستعملة في إطار سياق لغوي<sup>(2)</sup>. وفي هذا الإطار تشير انسكومب إلى أن فتغنشتاين قد تأثر بفريج حين فرق بين معنى الألفاظ وبين ما تشير إليه الألفاظ من أشياء وكيفية استخدامها أي التفرقة بين المعنى والدلالة أثناء مناقشة صدق الموضوعات والمفاهيم والقضايا والأفكار<sup>(3)</sup>.

وعليه إذا كان تناقل الكلمة في اللغة هو الأساس فإنها تماثل نقل القطعة في لعبة الشطرنج، ثم إن الإنسان لا يعرف لعبة الشطرنج إلا إذا مارسها، وبذلك لن تكون لها قيمة ولا معنى إلا أثناء اللعبة تماماً كاللفظ الذي لا معنى له إلا في سياقات استخدامه.

إذن وانطلاقاً مما تقدم نرى بأن أي تماهٍ قد يتبادر إلى أذهاننا بين لعبة اللغة ولغة اللعبة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المجال التداولي الاجتماعي والذي يعبر طلاقة عن آية التماثل بين الفعلين، فكما أننا نلعب ألعاباً بواسطة اللغة فإن ألعابنا لا تخلو في الحقيقة من لغة نتداولها بها وإن اختلفنا في تحديد وصفها.

ثم إن ما ينبغي الإشارة إليه أيضاً في إطار هذا التماهي هو أن فتغنشتاين حين يتكلم عن ألعاب اللغة لا يعني مطلقاً باللغة ما نقصده عن الفرنسية أو الإنجليزية أو غيرها بأنها لغات أو مجرد أنساق وقواعد اتقاقية، بل تكون مأخوذة بالمعنى الذي نعنيه حين نتكلم عن لغة العلم أو لغة الشعر أو لغة الأخلاق<sup>(4)</sup>. ذلك أننا حين نتكلم عن لعبة لغة العلم مثلاً فإننا نقصد منطقياً الطرق التي تستخدم بها الحدود في الأغراض والسياقات العلمية بغرض الوصف أو الإخبار.

وذهب الرجل أبعد من ذلك حينما امتدت لعبته لتطال معنى أكثر خصوصية حين تكلم عن لعبة اللغة التي نستخدمها في استعمال الألفاظ الدالة على اللون مثلاً أو التي تستخدم عادة في حديثنا عن الألم وغيرها<sup>(5)</sup>.

## 2 مقوماته .1:

لقد كان ظهور كتاب الأبحاث الفلسفية حديثاً هاماً فاجأ الكثير من مريدي وأنصار الفيلسوف المتحمسين لفكره والمشتغلين بالدراسات الفلسفية في إنجلترا عامة بالنظر للأفكار المستجدة في مسار الفيلسوف، لذلك لا يعدم الدليل من أشار إلى أنه كان الوجه الآخر للقرن العشرين بامتداداته المختلفة، ذلك أن

(1) Wittgenstein. L: Investigations philosophiques, Sec 108.

(2) تأثير فريج في فتغنشتاين واضح جداً في رسالته عندما اعتبره أحد مصادر فكره بمؤلفاته العظيمة إلى جانب راسل (فتغنشتاين في تقديمه للتراكتاتوس) ولكن هذا الأثر يبدو مع أنسكومب أنه انتقل وامتد إلى أفكاره الجديدة التي ضمتها الأبحاث.

(3) Anscombe. G.L.M : An introduction to Wittgenstein tractatus, Oc, p 12.

(4) مهران رشوان: دراسات في فلسفة اللغة، ص 107.

(5) عادل عوض: التحليل النفسي والتحليل الفلسفي العلاجي، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت، ص 72.

أهم بند وضع بين أيدينا بعد مخاضٍ عسيرٍ دام أزيد من عقد من الزمن هو ما نستطيع أن نسميه بحق نظرية جديدة في المعنى، وتمدادي في القول بأنها واقفة على النقيض من تلك التي ضمنها التراكاتوس أطلق عليها المهتمين بفكره نظرية ألعاب اللغة، تلك النظرية التي أخذت على عاتقها البحث عن معنى الألفاظ في استخداماتها واستعمالاتها.

وبذلك تكون قد غيرت بعد ولادتها الكثير من المفاهيم والباراديجمات التي سار عليها الفكر الإنجليزي والوضعي على حد سواء زهاء النصف قرن من الزمن، وسنحاول إيجاز مقومات هذا المنعطف في النقاط التالية :

## 1.2 - المفهوم الجديد للدلالة: المعنى في الإستعمال:

مع البحوث الفلسفية لم يعد الجهاز الرمزي يشكل نموذجًا يستعان به في مجال المعنى كما كان في الرسالة حين أعطيت الأولوية وبامتياز لاستخدام واحد للغة على حساب كل الاستخدامات الأخرى إذ يتحقق المعنى حصريًا في عملية رسم أو تمثيل منطقي للواقع بواسطة القضايا الأولية باعتبارها أبسط وحدات التعبير، وما ترتب عن ذلك في إقامة صرح المعنى بطريقة آلية ومنتظمة ونهائية أيضًا وسط القوالب المعمول بها، وإن خالفنا ذلك وقعنا في مكامن اللامعنى التي تكمن مهمتنا في استبعاده بالمثل بطريقة منتظمة وآلية ونهائية أيضًا<sup>(1)</sup>، وتلكم خلاصة نظرية المعنى التي ضمنها رسالته المنطقية مخضعا إياها لتوصياته السبع والتي لا نجد ضررًا في إعادة صياغتها على النحو التالي: (مقدمة- عرض - خاتمة).

**المقدمة:** كل ما يمكن قوله يمكن قوله بوضوح.

- 1 - العالم هو جميع ما هنالك
- 2 - إن ما هنالك -الواقعة- هي وجود الوقائع الذرية.
- 3 - الفكر هو الرسم المنطقي للوقائع.
- 4 - الفكر هو القضية ذات المعنى.
- 5 - القضايا عبارة عن دالات صدق للقضايا الأولية.
- 6 - الصورة العامة لدالة الصدق هي الصورة العامة للقضية.

**الخاتمة:** إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه ينبغي أن يصمت عنده.

في حين أن المعنى الذي بات يقصده من خلال البحوث، أن ليس ثمة معنى واحد وثابت لكل لفظ من ألفاظ اللغة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإنما أصبح مقتنعا أن المعنى يتعدد وفقا لاستخداماتنا له، ووفقا لما تواضعنا عليه<sup>(2)</sup>، ولم تعد الحاجة لأي نموذج خارج استعمال الكلمات والجمل وفق قواعد معينة داخل المجتمع، وتصرح البحوث أن التصور الفلسفي للمعنى يجد مكانه الطبيعي في الفكرة البدائية عن كيفية قيام اللغة بوظائفها تماما عندما يعمل المعلم على لفت انتباه الطفل في تعلمه لشيء ما وهو يشير إليه.

(1) جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين ، ص 305.

(2) ألفرد آير: الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 253.

ويسمي فتغنشتاين كل طريقة من طرق استخدام الألفاظ لعبة من ألعاب اللغة إذ تصرح الأبحاث أن "شرح معنى كلمة يكون بإظهار كيفية استخدامها"<sup>(1)</sup> ذلك أنك تعرف معنى الكلمة لأنك تعرف كل استخداماتها"<sup>(2)</sup>.

وبذلك سيكون لسؤالنا عن كيف للعبارات أن تمثل شيئاً؟ جوابه عند فتغنشتاين باعتبار أننا نرى ذلك حين نستخدمها لأنه أثناء الاستخدام لا يكون هناك شيء خافي<sup>(3)</sup> وبمعنى آخر فإن سؤالنا عن لفظ ما هو بمثابة سؤالنا عن كيف يستخدم هذا اللفظ في ألعاب اللغة. وهذا بدوره يتطلب تذكر السياقات التي تعلمنا كيف نستخدم الكلمة بطريقة مناسبة وذات معنى، وبلغة فتغنشتاين علينا أن نكتشف بأي ألعاب اللغة تتعلق؟ ثم بعدها نكرر قواعد هذه اللعبة، كما هو الحال حين شخص ما يقول عزمي إسلام. ما هو البيدق؟ [عسكري الشطرنج]، فإننا يجب أن نجيب أولاً بأنه أحد القطع المستعملة في لعبة الشطرنج ثم نردد القواعد التي تحكم حركات البيدق أثناء اللعب"<sup>(4)</sup>.

وبناءً عليه تكون ألعاب اللغة صيغاً من الاستعمال أكثر بساطة من تلك الصيغ المعقدة جداً والتي تستخدم فيها العلامات في لغتنا اليومية، ولهذه الخاصية نجد أن الطفل يبدأ بواسطتها في استعمال الكلمات، لذلك ينبغي فحصها إذا ما أردنا إزالة الغشاوة الذهنية التي تغلف عادة الطريقة التي تستعمل بها الكلمات<sup>(5)</sup>، وإذا انطلقنا من حقيقة واضحة وهي كثرة الألفاظ في لغتنا ما يؤدي إلى كثرة طرق استعمالها وبالتالي كثرة ألعابها فكيف لنا أن نوفق بينها؟.

وإذا رمنا تحقيق هذا الهدف فإن ذلك لا يكون إلا إذا كان فهمنا للكلمات ليس بالطريقة النظرية وإنما بالممارسة والطريقة العملية، وتعبير فتغنشتاين أن يلعب الإنسان في الحياة اليومية، ومثلها كالذي يود تعلم السباحة فهو لا يسأل عن معنى كلمة "السباحة" وإنما يحاول تعلمها مباشرة إذ لا يتم في هذه الحالة شرح معنى السباحة لأنها تعتبر من قبيل الممارسة والاستعمال بل إن الاستعمال الفاسد للسباحة يؤدي بصاحبه إلى نتيجة لا يقبلها"<sup>(6)</sup>.

ومن هذه الزاوية ندرك أن نظريتنا الجديدة في المعنى تعني أن معنى أي كلمة لا يتمثل في أي موضوع يفترض في الكلمة أن تقوم مقامه، وإنما حينما نتحدث في حياتنا العادية عن معنى أية كلمة فإننا نتحدث عندئذ عن الطريقة التي نستخدم بها تلك الكلمة. لذلك عندما نصدر قراراً أن هذا الشخص قد تعلم أو فهم معنى هذه الكلمة فإننا نعني بحكمنا أنه أصبح يعرف كيف يستخدم تلك

<sup>(1)</sup> Wittgenstein. L : Investigations philosophiques, Sec 247.

<sup>(2)</sup> Ibid, Sec 246.

<sup>(3)</sup> عزمي إسلام: فتغنشتاين ، ص 269.

<sup>(4)</sup> عزمي إسلام: فتغنشتاين ، ص 270.

<sup>(5)</sup> مؤلف مجهول: فتغنشتاين او من اجل فلسفة اخرى، تقديم و ترجمة محمد فراطميسي، المرجع السابق، ص 144.

<sup>(6)</sup> علي بحري: المعنى وتطوره عند فتغنشتاين، بحث مقدم لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في الفلسفة اشراف عمار الطالبية معهدالعلوم الاجتماعية جامعة الجزائر 1981-1980، ص 101.



الكلمة<sup>(1)</sup> وفي هذا السياق يقول فتجنشتاين لا تسأل عن المعنى وإنما اسأل على الاستخدام<sup>(2)</sup> إذ معنى الكلمة ليس غير طريقة أو طرق استخدام الناس لها في حياتهم اليومية فكان صاحب القول الشهير الذي سيكون له باع كبير في الفلسفات المعاصرة القائل: المعنى هو الاستعمال<sup>(3)</sup>.

وفي معرض حديثه عن المبدأ الأساسي الذي ينبني عليه صرح نظرية الألعاب اللغوية والمتمثل في أن الاستخدام الصحيح للكلمة هو الذي يعطيها معنى، يورد فتجنشتاين العديد من الأمثلة منها على سبيل المثال لا الحصر قوله 'إذا قلت مثلاً أعطني السكر، وقلت أعطني اللبن لوجدنا أن كل عبارة من العبارتين السابقتين لها معنى، أما إذا قلت 'لبن سكر' فإن ذلك لا يكون له معنى'<sup>(4)</sup>.

هذا ويذهب فتجنشتاين أبعد من ذلك عندما اعتبر أن الألفاظ أو الكلمات التي لا تستعمل بمثابة جنث ميتة والذي يكسبها الحياة هو استخدامها لها إذ أن هناك بعض الكلمات التي نسأل عن معناها مثل محفظة، قلم، كراس، بالبحث عن الشيء الذي تعبر عنه وترمز إليه إلا أن هناك بعض الكلمات لا نستطيع أن نسأل عن معناها مثل: ليس، لهذا، ولكن نسأل عن كيفية استعمالها فالمعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي، بل هو عملية سلوك لغوي إذن فالمعنى هو الاستعمال<sup>(5)</sup>.

وفي هذا الإطار نستطيع أن نتبين دروب نظرية المعنى الجديدة من خلال الاستخدام الصحيح للفظ انطلاقاً من اللبنتين التاليتين:

#### اللعبة الأولى: تتعلق بإبراز تشابه ألفاظنا اللغوية بأدوات غرفة قيادة إحدى القاطرات.

ففي معرض حديثه عن الألفاظ باعتبارها وسائل تستخدم بطرق مختلفة تحت مظاهر مشتركة قدم لنا مثال تجريبي ممثل في تخيل غرفة إحدى القاطرات وكثرة المقابض الموجودة فيها مقارنة بكثرة ألفاظنا اللغوية وفي هذا الإطار يقول: 'إن الأمر شبيه برؤيتنا لما هو موجود داخل غرفة قيادة إحدى القاطرات إذ أننا نرى مقابض متشابهة إلى حد ما -وهذا التشابه طبيعي طالما أنها ما نمسك به- بيد أن كل واحد منها وظيفة خاصة إذ منها ما هو خاص بذراع الدولاب الذي يمكن أن نحركه من أجل التنظيم بصفة مستمرة، ومقبض آخر يختص بجهاز التحويل يشتغل في وضعين إما لوصل -تقريب- التحويلة أو نزعها -أو فصلها- ومقبض ثالث خاص بإيقاف الحركة الذي كلما ضغطنا عليه كان إيقاف حركة القاطرة أسرع [يعادل المكبح في السيارة] وهناك مقبض رابع يختص بمضخة تعمل تبعاً لحركة هذا المقبض إلى الأمام أو إلى الخلف'<sup>(6)</sup>.

ومن خلال التمعن في هذه اللعبة التي أرادنا فتجنشتاين أن نتخيلها معه ندرك أن الاستعمال الصحيح هو الذي يعطي معناً لأدوات هذه القاطرة وبالمثل فإن ألفاظنا وكلماتنا تصبح ذات معاني إذا

(1) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 257.

(2) Wittgenstein. L: Investigations philosophiques, Sec 340.

(3) Marconi. D : La philosophie du langage au XX<sup>e</sup> siècle, Oc, p 73.

(4) Wittgenstein. L: Investigations philosophiques, Sec 498.

(5) عبد الرحمن بدوي: اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة فكر ونقد، ج 1، ع 1، 1971، ص 72.

(6) Wittgenstein. L: Investigations philosophiques,, Sec 12.

استعملت استعمالاً جيداً جعلها تؤدي وظيفتها، وكما سبق وأن رأينا في غرفة القاطرة كل مقبض له وظيفة محددة واستعمال خوّل له وإن أحل بهذا الاستعمال وتجاوز هذه الوظيفة عمّ الخلل وأصاب التوقف أجزاء القاطرة. كذلك بالنسبة لألفاظنا وبهذا ندرك أن فيتغنشتاين لم يمنح حرية مطلقة للإنسان في استخدامه للألفاظ وإنما هي حرية متعلقة بالاستعمال وخاضعة للقواعد تماماً عندما نقول 2 + 2 تكون أربعة يمكننا أن نعوض "تكون" بعلامة التساوي إذ أن هناك قاعدة تمكننا من وضع عبارة التساوي في الأولى وتمنعنا عن ذلك في العبارة الثانية<sup>(1)</sup>.

فلا وجود إذن للعبة اللغة بدون قواعد كما لا وجود لأي لعبة أخرى بدون قواعد ذلك أنه حيثما يوجد فراغ في القواعد لا توجد اللعبة<sup>(2)</sup>.

### اللعبة الثانية: لعبة البائع والزبون:

في إطار بناء المفهوم الفلسفي للمعنى يطلب منا فيتغنشتاين أن ندرس معه الاستخدام الافتراضي (الخيالي) للغة في لعبة لغوية أبطالها صاحب دكان وزبون يعطي صاحب الدكان قصاصة من الورق مكتوب عليها هذه العلامات "خمس تفاحات حمراء" يأخذ هذا الشخص الورقة إلى صاحب المتجر الذي يفتح الدرج الذي مكتوب عليه علامة تفاح ثم يبحث عن كلمة أحمر في قائمة أمامه، ويجد نموذجا لهذا النوع في مقابل تلك الكلمة، ثم ينطق سلسلة من الأعداد الصحيحة التي يفترض أن يعرفها عن ظهر قلب حتى كلمة خمسة وهو يأخذ مع كل عدد تفاحة من الدرج لها نفس لون النموذج الملون<sup>(3)</sup>.

ولا يذكر فيتغنشتاين إلى حد هذه النقطة سبب طلبه من القارئ تصور هذه اللعبة اللغوية لكن هناك شيء جدير بالملاحظة عندما يشرح فيتغنشتاين ما تعنيه كلمتا "أحمر" و"خمس" فإنه لم يذكر أنهما تشكلان شيئين معينين، وإنما نجده يخبرنا ببساطة عما يفعله صاحب الدكان عندما يتسلم الملحوظة المكتوبة<sup>(4)</sup>.

وإذا انطلقنا من فكرة أن فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة قد ارجع ما يسمى الإرباك الفلسفي والمشاكل الفلسفية الناجمة عن التعسف والأوهام إلى سوء استعمال اللغة وميلنا حينما نفلسف الأمور إلى فرض خصائص معينة نستخدمها في تمثيل ظاهرة ما غير أننا نجده في هذه اللعبة يطرح سؤالاً يثير الإرباك لا يلبث أن يزيله بطريقة أثارت إرباكاً أيضاً حين نجده يقول ولكن ما معنى كلمة خمسة؟ ويجب نفسه بأن هذا ليس من اهتمام بحثه وإنما صميم اهتمامه ينصب فقط على كيفية استخدام كلمة خمسة<sup>(5)</sup>؟ لأن مثل هذه الأسئلة هي التي تقود إلى الإرباك الفلسفي.

(1) Ibid, Sec 558.

(2) Ibid, Sec 546.

(3) Ibid, Sec 1.

(4) جون أي جوزيف وآخرون: أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي في القرن العشرين، ترجمة أحمد شاکر الكلبي، دار الكتاب الجديدة المتعددة، بيروت، ج 2، ط 1، 2006، ج 2، ص 132.

(5) L. Wittgenstein : Investigations philosophiques. Sec 1

ومن زاوية أخرى وما هو جدير بالبيان في معرض تحليلنا لما يقصده فتغنشتاين بمعنى الاستخدام أو الاستعمال في فلسفة الأبحاث الجديدة أن هذا الأخير أي الاستعمال لم يكن جديداً بدليل أن فكرة الاستعمال في حد ذاتها لم تكن مفهوم حديثاً في فلسفة فتغنشتاين - إذا سايرنا طبعاً الاتجاه القائل بأن فلسفته الثانية مقطوعة الصلة بالأولى - إذ عشنا معه تطبيقاتها في الرسالة مثلاً حين قال أن الأسماء لا تدل إلا إذا استخدمت في القضايا الأولية أين تكون مرتبة ترتيباً منطقياً<sup>(1)</sup>.

لكن وجه الاختلاف بين مفهوم الاستعمال في الرسالة وبين مفهومه في الأبحاث في أنه مع فلسفته الجديدة أدخل مفهوماً جديداً للاستعمال "Use" وهو ما يمكن أن نطلق عليه المفهوم الاجتماعي للغة الذي يهدف إلى تحقيق أغراض الأفراد المختلفة في مجتمعاتهم<sup>(2)</sup> وبهذا المعنى لن تبقى اللغة جامدة ومحفوظة بصور معينة داخل قوالب جاهزة مفروضة كالمنطق بل إنها ستواكب التنوع في أغراضنا من استخداماتها لها، إذ حينما نتحدث عن معنى المعنى في لغتنا العادية فإننا في الواقع نتحدث عن المعنى الذي نستخدم به تلك الكلمة، وعندما نقول عن شخص ما أنه فهم معنى الكلمة، نقصد أنه فهم أو تعلم استخداماتها لها نقول أنه أصبح عضواً في جماعة لغوية معينة<sup>(3)</sup>.

وبناءً عليه ونظراً للاعتبارات السابقة نجد أنه من وضوح البيانات الاختلاف الواضح بين الدلالة عند فتغنشتاين التراكتاتوس وفتغنشتاين الأبحاث ذلك أنه بتخليه عن أفكاره السابقة وبمجاوزته الذرية المنطقية كما جاء بها راسل بالابتعاد عن أعمدها السابقة لاسيما ما تعلق منها بالمعنى أين كان يرى أن معنى الاسم هو الشيء الذي يشير إليه، في حين نجده في الأبحاث يفرق تفرقة واضحة بين الاسم والمسمى الذي يحمل الاسم بدليل قوله "الشيء" أو الفرد المسمى باسم هو ما يقابل الاسم ولكنه لا يكون معناه أو دلالاته لأن معنى الاسم أو دلالاته تتحدد وفقاً لشيء آخر غير وجود مسماه، وذلك هو النحو الذي يستخدم عليه اللفظ أو الاسم في اللغة بطريقة ذات معنى<sup>(4)</sup>.

وهذا هو الفارق الجوهرى بين دلالة الاسم في الرسالة ودلالاته في الأبحاث من حيث أن هذه الأخيرة ترى بأن دلالة اللفظ لا ترتبط بمسماه فليس من الضروري أن يكون لكل اسم مسمى متحقق بالفعل تماماً عندما نقول أن "X" هو اسم شخص معين والذي يعني ويشير إلى أن هناك فرد معين يصدق عليه هذا الاسم، لكن قد يسأل سائل ماذا لو مات هذا الشخص فهل يصبح هذا الاسم بدون معنى اعتباراً لموت حامله؟ غير أن مثل هذا السؤال كان يُفترض أن يُسأل لفتغنشتاين التراكتاتوس لأن الأبحاث لا تجد حرجاً في الإجابة على أن الإنسان يقول أن حامل هذا الاسم قد مات ولكنه لا يقول أن

(1) جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين ، ص 280.

(2) عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ص 954.

(3) المرجع نفسه، ص 955.

(4) L. Wittgenstein : Investigations philosophiques, Sec 43.

المعنى قد مات، فمثل هذا القول يكون لغوا، لأنه لو زال معنى الاسم لما كان هناك أي معنى لقولنا إن  
 Xقد مات<sup>(1)</sup> فللاسم معنى حتى ولو غاب مسماه.

وفي ذات السياق أيضا تبدى لنا مع فتغنشتاين أن الذي كان قد اعتبره عيبا من عيوب لغتنا في  
 استعمالها لكلمتين بمعنى واحد، أو لكلمة بمعنيين أصبح ركيزة أولى من ركائز صرح نظرية الألعاب  
 اللغوية، حين قال: "أن اللفظ الواحد يستخدم بمعنيين مختلفين مثل فعل الكينونة في عبارة "هذه الوردة  
 تكون حمراء" والذي يختلف معناه في عبارة أخرى مثل  $2 + 2$  تكون أربعة"<sup>(2)</sup>.  
 ومشروعية وجود معنيين للفظ واحد عند فتغنشتاين راجع إلى طريقة استخدام اللفظ في  
 السياقات المختلفة إذ يقول تعقيبا على ذلك "ألن يكون غريبا إذن أن أقول أن كلمة "يكون" تستخدم  
 بمعنيين مختلفين (كرابطة وعلاقة تساوي)، ولا اهتم بأن أقول بأن معناها هو طريقة استخدامها -أعني-  
 أنها أداة ربط وعلامة تساوي"<sup>(3)</sup>.

وقد وضع ذلك أيضا عزمي إسلام في إطار حديثه عن الدلالة عند فتغنشتاين في الأبحاث حين  
 أشار أن فتغنشتاين فعلا قد قصد استخدام لفظ واحد بأكثر من معنى في السياق الواحد مثل قولنا: "إن  
 مستر سكوت ليس سكوت" حيث اللفظ في الحالة الأولى اسم علم يشير إلى شخص معين مسمى بهذا  
 الاسم، في حين هو في الحالة الثانية كلي أي أن يعني أن الشخص اسكتلنديا وعليه فاللفظ الواحد  
 يستخدم بأكثر من معنى في نفس السياق"<sup>(4)</sup>.

وإذا سابرنا فتغنشتاين في هذه الرؤية الجديدة في إطار نظرية الألعاب التي ضمنها الأبحاث  
 نصل إلى حدّ يجعلنا نتساءل وبإلحاح عن المعنى النموذجي للفظ؟ فإذا كان للكلمة الواحدة معان  
 مختلفة باختلاف استخدامها ووسط تعدد هذه المعاني نتساءل أي هذه المعاني يشكل معناها؟ بمعنى  
 هل يوجد معنا واحد لهذه المعاني كلها وبعبارة أخرى ما هو المعنى الذي نأخذ به على أنه المعنى  
 النموذجي وسط تعدد المعاني؟ إن فتغنشتاين لا يرى بأن هناك معنى نموذجي للكلمة أو اللفظ الواحد  
 يكون أفضل وأصدق وأحق وأشمل من معنى آخر بل كلها معان صحيحة بالنظر إلى الألعاب اللغوية  
 التي وظفت فيها<sup>(5)</sup> وكأننا به يريد أن يقول لنا أننا إذا بحثنا عن معنى نموذجي واحد للفظ أو المعنى  
 فكأننا نبحت عن نموذج واحد للألعاب اللغوية يكون أفضل وأصدق وأحق وأشمل من الألعاب اللغوية  
 الأخرى. وبالتالي فإن ما يريد فتغنشتاين التأكيد عليه في معناه الجديد للدلالة إنما يكمن في أن  
 الاستخدام الفعلي للكلمة في اللغة العادية هو الذي يحدد معناها الصحيح وبالتالي فإن ما يريد  
 فتغنشتاين التأكيد عليه في معناه الجديد للدلالة إنما يكمن في أن الاستخدام الفعلي للكلمة في اللغة  
 العادية هو الذي يحدد معناها الصحيح.

(1)Ibid, Sec 40.

(2) Ibid,Sec 43

(3)L. Wittgenstein : Investigations philosophiques, Sec 561.

(4) عزمي إسلام: فتغنشتاين ، ص 268.

(5) محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص 109.

## 2.2 - الإعتداد باللغة العادية:

إن المقوم الأساسي الذي قامت عليه نظرية الألعاب والذي وقّر المحيط الملائم لجميع تطبيقاتها هو العودة إلى اللغة العادية، ونستطيع القول أن كل الأسس التي قامت عليها النظرية بما في ذلك المستجدات الفكرية للرجل فيما يخص المعنى والنحو وغيرها، لم تكن إلا في صلب لغة اعتيادية اعتاد الناس على تناقلها بين ألسنتهم، وبذلك لا نجد حرجاً في اعتبارها أساس كل التغيرات التي طرأت على فلسفة الرجل منذ ما يتعارف على تسميته بالمرحلة الانتقالية<sup>(1)</sup> لاسيما بوجود الكثير من المؤشرات التي تدل بوضوح على أن التحول الجذري الذي عرفته أفكار فتغنشتاين إنما يرجع إلى تغييره للبارادغم اللغوي الذي أسس عليه كتاب الرسالة، وبدا جلياً أنه أصبح يرد الاعتبار للغة العادية منذ فترته الانتقالية، في إشارة واضحة إلى أنه لم يعد مقتنعاً بالتمذجة التي افترضها للغة قبل ذلك الحين.

والذي يجول بناظره في فلسفة فتغنشتاين سوف لن يقف به نظره عند هذا الحد بل إنه سيجد مواقف متباينة ومتقلبة بشأن اللغة، غير أن هذه المواقف لا تلبث أن تحقق الوضوح إذا أدركنا أن فتغنشتاين قد تبنى في فلسفة الرسالة تعريفاً أو مفهوماً منطقياً للغة يتناسب من حيث نسبه لمنطق الرسالة التي تسمي الأشياء بمسمياتها طبقاً لبنود الذرية المنطقية وهدفاً استراتيجياً أبان عن عيوب اللغة العادية التي تعجز عن الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم<sup>(2)</sup> وإن كان موقف الرسالة من اللغة العادية يشوبه الغموض إلا أنها لم تخف في ذات الوقت عجزها عن مواكبة المعنى.

وإذا كان من باب الموضوعية الإشارة إلى الموقف الغامض للرسالة تجاه اللغة العادية فإننا نشير إلى أنه قد وضعها على محك النقد منذ استهلاله للرسالة عندما صرّح أن هدفه من هذا الكتاب هو إقامة حد للتفكير أو للتعبير عن الأفكار كما قال<sup>(3)</sup> وإقامة هذا الحد لا يكون حسب بظنه إلا بلغة منطقية رمزية خالصة.

وبهذا المعنى نتبين أن هدف فتغنشتاين من نقد اللغة العادية كان مشروعاً منذ البداية وخياراً ميتودولوجياً أمله النزعة الذرية المنطقية، إذ ذهب في هذا السياق مشايحاً لفريجه ومساوفاً لراسل في أن اللغة العادية غامضة ومعقدة بل وذهب إلى اعتبارها الجزء من الإنسان الأكثر تعقيداً حين قال: اللغة الجارية هي جزء من الكيان العضوي الإنساني كما أنها لا تقل تعقيداً عنه، ومن هذه اللغة الجارية يستحيل على الإنسان أن يصل إلى منطق اللغة مباشرة<sup>(4)</sup> وساق فضلاً عن ذلك جوانب النقص في اللغة وعدّد عيوبها منها أنها تفتقر للدقة وحائزة على الغموض والقصور والنقص، إذ بها كلمات ليس لها معنى محدد وأخرى معانيها متداخلة، فضلاً على أنها بمفرداتها عاجزة وقاصرة عما نريد التعبير عنه باعتبارها لا تتطابق مع محايثة Immanence الفكر للمنطق وباختصار هي تشويه للفكر. وبات التردد الذي لمسناه في الرسالة بشأن لغتنا اليومية لا يجد مكاناً له بعدما تجلى اهتمامه بها إلى الحد الذي اعتبر فيه أنه من

(1) قد سبق وأن أشرنا إليها ونقصد بها الأعمال التي تلت الرسالة أي بعد العودة إلى التفلسف 1929 وصولاً إلى ما قبل الأبحاث.

(2) رودولف ميتس: الفلسفة الإنجليزية في مئة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة، ج 1، 1967، ص 79.

(3) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 5,900).

(4) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 4,002).

الغرابية أن يهتم المنطق بلغة مثالية غير لغتنا<sup>(1)</sup> بل وإن عليه بدلاً من ذلك البحث في تعبيرنا المستعملة في اللغة العادية<sup>(2)</sup>.

ثم عندما يولي فتغنشتاين وجهه شطر اللغة العادية ويعود باللغة من استعمالها الصوري المنطقي-الفني إلى استعمالها اليومي، فهو يرد الاعتبار للغة الطبيعية وفي ذات الوقت يجدر تفكيره الفلسفي على أرضية المسائل العامة المتداولة في إطار نظرية الألعاب اللغوية.

ولنفس الاعتبار لم تتخل الأبحاث عن بعض مظاهر الصرامة المنطقية التي طبعت الرسالة فقط. بل عمدت فضلاً عن ذلك إلى قياس دلالات ومعاني العبارات انطلاقاً من استعمالها المختلفة في الألعاب اللغوية المختلفة أيضاً وإن أشارت الملاحظات قبلها إلى مسألة المعنى الذي لن يتحقق خارج استعمال الكلمات على قواعد معينة في مجتمع ما<sup>(3)</sup>.

صحيح أن الرسالة وفي إطار تمييزها الصارم بين ما يمكن قوله وما يمكن فقط إظهاره لم تخف ميولاتها القطعية بإيجاد حلول جازمة للكثير من المشاكل الفلسفية منذ التقديم وذلك لا يكون إلا في مجال ما يمكن قوله، والمخرج من هذه المشاكل لا يمكن إلا في التزام ما يمكن قوله. لكننا وبانتقالنا مع فتغنشتاين إلى الأبحاث يتبدى لنا جلياً أن ذلك الإطار المنطقي الصارم بدأ يتضاءل، وأول ملحوظة قد تلفت دارسي الكتابين هو ربما الأسلوب الجديد في الأبحاث والذي تميز بالإطالة وكثرة عرض الأمثلة والتشبيهات المختلفة وباختصار كان كصندوق قصاصات أو مجموعة من الصور على حدّ تعبير فتغنشتاين<sup>(4)</sup> في حين كانت الرسالة تقدم وعلى نحو دوغمائي الأطروحات وكأنها نهائية بأسلوب مختصر وعبارات موجزة وقطعية تُعد حلولاً دقيقة لا مجال لمناقشتها<sup>(5)</sup>.

وعلى هذا الأساس اتسمت مقارنة المباحث لقضايا الفلسفة بكثير من المرونة واللاوثوقية قياساً بالرسالة، وليس أدل على ذلك من تناولها لتلك القضايا في أبسط حالاتها أي من حيث هي مستويات لألعاب اللغة، هذه الأخيرة التي وجهت ضربة قوية وعنيفة لقضايا الرسالة القطعية، وكفلت في الآن ذاته التفتح على التنوع والتعدد في الاستعمال الطبيعي للغة، موجبة أنظارنا إلى الاعتناء باللغة كلغة، وفحص كل قواعدها لبيان وظيفتها الدلالية<sup>(6)</sup>.

وبهذا المعنى يصبح باستطاعتنا التأكيد على أن التعامل مع اللغة العادية عند فتغنشتاين الأبحاث وقد اتخذ وضعاً جديداً يصر على الاستعمال الفعلي للغة ومتخلياً عن رغبة الرسالة المضي وراء اللغة العادية في اقتراح لغة رمزية تستجيب لقواعد النحو المنطقي<sup>(7)</sup>، هذا ولا تقف المباحث عند هذا الحد، بل تذهب أبعد من ذلك إلى حدّ اعتبار اللغة العادية هي المعيار الحقيقي لكل الأشكال التعبيرية، وإذا

(1) Wittgenstein. L: Remarques philosophiques, p 3.

(2) Ibidem.

(3) Ibid, p 18.

(4) فتغنشتاين: البحوث الفلسفية، المقدمة، ص 6.

(5) المصدر نفسه، ص 60.

(6) تحتوي المباحث على كثير من الفقرات التي تعالج معنى العبارات المستخدمة في اللغة العادية، وتحضي في ذات الوقت سياقات استعمالها، ونظراً لكثرة هذه الفقرات فإنه يصعب علينا إحصاؤها على نحو دقيق ومع ذلك لا بأس أن تلفت نظر

القارئ إلى بعضها على النحو التالي: (59, 60, 253, 254, 261). Investigations philosophiques, Sec

(7) فتغنشتاين: الرسالة، (ق 3,325).

كان السوفسطائي قديماً يتغنى بأن الإنسان معيار الأشياء جميعاً فإن فتغنشتاين بعد أكثر من عشرين قرناً من الزمن يبني اقتناعه على أن اللغة العادية هي معيار اللغات جميعاً.

ذلك أن كل تعبير يروم الاتصاف بمواصفات اللغة فإنه سيقارن حتماً باللغة العادية لأن نعت هذه التعابير باللغة لا يكون إلا على سبيل المشابهة والمماثلة<sup>(1)</sup> باللغة العادية كما تقول الأبحاث على اعتبار أساسي هو أن اللغة حسب فتغنشتاين ليست إلا اللغة العادية وبإمكاننا القول بلغة المنطق بأن اللغة العادية عند فتغنشتاين هي كل اللغة باستخدام كلمة "كل" التي تفيد الاستغراق التام بحيث لا يبقى جزء من اللغة غير لغتنا العادية، ولا نعدم الصواب إن قلنا بأن هذه الفكرة حاضرة بقوة في فلسفة فتغنشتاين الأبحاث وفي إحدى الملحوظات التي جمعها فايزمان ضمن كتابه "فتغنشتاين وحلقة فيينا" أكد أن فتغنشتاين ظل يدافع عن اللغة العادية ولم يجد بداً من إعلانها اللغة الوحيدة فنحن لسنا في حاجة إلى بناء لغة جديدة أو نظام رمزي جديد<sup>(2)</sup> وإنما لغتنا العادية قادرة على بناء نظامها بمنهجها الذي لا يكتفي فقط بإحصاء الاستعمالات الفعلية للكلمات بل إن مهمته أيضاً تكمن في اختراع استعمالات جديدة كما قال غرانجي.

هذا وانطلاقاً من التحليلات السابقة يمكننا أن نؤكد ومن باب الموضوعية أن فتغنشتاين من البداية وفي رسالته المنطقية كان يعتقد بأهمية اللغة العادية وهو الاعتقاد الذي لم يقده إلى إلغائها واستبعادها في إطار بناء فلسفته الذرية المنطقية على غرار ما فعله راسل مثلاً. لكن هذه الأهمية لم تلبث حتى أصبحت حقيقة متجسدة في الاستعمال الفعلي للغة، ولهذا السبب جاءت معظم كتاباته الانتقالية تشير بشكل أو بآخر إلى هذه الأهمية وصولاً إلى كتاب الأبحاث الذي أعطى السلطة المطلقة للغة العادية على حساب كل اللغات بما في ذلك لغته الفنية الصورية التي كانت أساس بنائه الفلسفي المبكر وامتداد فكره في الوضعية المنطقية. وفي هذا الصدد قال "راسل" متأسفاً عن تخلي فتغنشتاين عن مشروعه في بناء لغة منطقية: "... وقد وافقني فتغنشتاين في وقت من الأوقات على الاعتقاد بأن اللغة المنطقية ستكون نافعة في الفلسفة، وقد نسبت إليه هذا في المقدمة التي كتبها للرسالة المنطقية الفلسفية"<sup>(3)</sup> ولسوء الحظ أنه في ذات الوقت لم يكن قد تخلى عن هذا الرأي فحسب بل لقد نسي فيما بعد أنه ارتآه على الإطلاق...<sup>(4)</sup>

وبإعادته الاعتبار للغة العادية فتح المجال أمام تعدد وظائفها في مقابل الوظيفة الإشارية الوحيدة في الرسالة أو الوظيفة التصويرية لتأخذ بعداً آخر مع الأبحاث أين أصبحت وسيلة للاتصال والتفاهم مع الآخرين، وانتقلت من فرديتها المتفككة مع فكرة الأنا وحيدة إلى اجتماعيتها المتضمنة في فكرة الألعاب اللغوية وفي هذا تقول الأبحاث: "أنني لا أقول بدون اللغة ما كنا نستطيع أن نتصل ببعضنا البعض فقط بل إنني أقول أيضاً أن بدونها لا يمكننا أن نؤثر في غيرنا من الناس على هذا النحو أو

(1) Ibid, Sec 494.

(2) شريف بركة: مفهوم اللغة عند فتغنشتاين، مطبعة ثلاثنيت، الجزائر، د.ط، ص 152.

(3) يذكر أن فتغنشتاين كان متحفظاً على نشر الرسالة ومعها مقدمة راسل لأنه كان يعتقد أن راسل قد أساء فهمه في رسالته وتوضح سوء الفهم هذا في المقدمة التي أعدها للرسالة. ينظر: جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين، ص 28.

(4) راسل: فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد المجيد الصادق مراجعة زكي نجيب محمود مطبعة البيان العربي ط 1، 1960، ص 201.

ذاك<sup>(1)</sup> وعليه فاللغة ليست قوالب جامدة جاهزة وإنما هي نشاط يمارسه الإنسان لتحقيق التواصل مع بني جنسه<sup>(2)</sup> من جهة ولتحقيق أغراضه ومصالحه من جهة ثانية، وبهذا المفهوم الجديد لوظيفة اللغة ينتهي فتغنشتاين إلى صورة من صور البراغماتية يمكن أن نطلق عليها براغماتية لغوية تهتم بالنتائج التي نحصل عليها وبعبارة أخرى هي براغماتية تهتم بالمعنى الذي نقصده من خلال استعمالنا للغة في الحياة العادية ومعرفتنا للاستخدام الصحيح للكلمات ومعانيها هو الذي يقودنا إلى الوضوح ويوجهنا الوجهة الصحيحة تمامًا عندما يفهم سائق السيارة معاني السهام المرسومة على الطريق. وبهذا تصبح اللغة وسيلة نتصل ونؤثر بها على الآخر للوصول إلى نتيجة نرغب فيها. وإجمالاً يمكن القول بان دراسة ما يطلق عليه فلسفة للمعنى عند فيتغنشتاين قد اتخذت بعدين أساسيين بعد اشاري منطقي كان خياراً ميتودولوجياً فرضته الضرورة المنطقية المنتهجة في التراكتاتوس وبعد تداولي براغماتي كشف عن المقاربة الجديدة لمسألة المعنى المنطلقة من الفعل الإنساني والآلية إليه بغض النظر عن السجال النيو-كلاسيكي عن فلسفة او فلسفات فيتغنشتاين الذي يعود الى السطح عند مناقشة كل مسألة مسائل فكره.

## فهرس المصادر والمراجع:

### أ - البيبليوغرافيا:

#### أولاً: المصادر:

#### - باللغة العربية:

1. لودفيغ فتغنشتاين : بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، تقديم عبد الغفار مكاوي، الكويت، د.ط، 1980.
2. لودفيغ فتغنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، د.ط، 1968.

#### - باللغة الفرنسية:

1. Wittgenstein. L: Investigations philosophiques, trad française par P. Klossowski, ed Gallimard, 1961.
2. Wittgenstein. L : Remarques philosophiques, Trad. Faure, Gallimard, 1975.

#### ثانياً. المراجع:

#### - باللغة العربية:

1. ألفرد آير: الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة بهاء درويش، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت.

(1) Wittgenstein. L: Investigations philosophiques, Sec 491.

(2) علي بحري: المعنى وتطوره عند فتغنشتاين ، المرجع السابق، ص 85.



2. برتراند راسل: فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، مراجعة زكي نجيب محمود، مطبعة البيان العربي، ط1، 1960.
3. برتراند راسل: مقدمة للرسالة المنطقية الفلسفية، تأليف فيتجشتين، ترجمة عزمي إسلام ومراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، د.ط، 1968.
4. جمال حمود: فلسفة اللغة عند فيتجشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.
5. جون أي جوزيف وآخرون: أعلام الفكر اللغوي، التقليد الغربي في القرن العشرين، ترجمة أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديدة المتعددة، بيروت، ج2، ط1، 2006.
6. رودولف ميتس: الفلسفة الإنجليزية في مئة عام، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة، ج1، 1967.
7. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت.
8. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ج1، ط4، د.ت.
9. سامي أدهم: فلسفة اللغة، تفكيك العقل اللغوي، بحث إبستيمولوجي أنطولوجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
10. شريف بركة: مفهوم اللغة في فلسفة لودفيغ فتغنشتاين، مطبعة تلاتنقيت، الجزائر، د.ط، د.ت.
11. صلاح إسماعيل: فلسفة اللغة والمنطق، دراسة في فلسفة كواين، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1995.
12. عادل فاخوري: فلسفة اللغة - في الموسوعة الفلسفية - معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، د.ط، د.ت.
13. عبد الغفار مكاوي: مقدمة للبحوث الفلسفية تأليف فتغنشتاين ، ترجمة وتعليق عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، د.ط، 1990.
14. عبد الفتاح الديدي : الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
15. عزمي إسلام: أسس المنطق الرمزي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، د.ط، 1970.
16. عزمي إسلام: شروحات حول الرسالة المنطقية الفلسفية، تأليف فتغنشتاين ، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.
17. عزمي إسلام: فتغنشتاين سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.
18. ماهر عبد القادر: فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1989.
19. محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
20. محمد محمد قاسم: في الفكر الفلسفي المعاصر، رؤية علمية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001.
21. محمد مهران رشوان: دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

22. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، دار الجامعات المصرية، القاهرة، د.ط، د.ت.  
 23. محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الأحمد البحيري، بيروت، د.ط، د.ت.  
 24. مشهد سعيد العلاف: بناء المفاهيم بين العلم والمنطق، دار الجيل-بيروت، دار عمار-لبنان، ط1، 1991.

- باللغة الفرنسية :

1. Hottois. G: La philosophie du langage de la Wittgenstein, édition de l'université de Bruxelles, 1967.
2. Malherbe.J.P : Langage ordinaire et philosophie chez le second Wittgenstein, Lanvin, Paris, 1981.
3. Marconi. D : La philosophie du langage au xx siècle, traduit de l'italien de M. Valansi, éditions de l'éclat, 1997.
4. Mc. Guinness : Wittgenstein et le cercle de vienne, in visages de Wittgenstein, sous la direction de R.B Quillot, Bouchesne, 1995.
5. Ouelbani. M : Wittgenstein et la philosophie contemporaine in Centenaire de Wittgenstein, colloque organisé par M. Ouelbani, Tunis, 3 et 4 Mars, 1989.
6. Taha. A : Langage et philosophie, Imprimerie de Fedala Mohammedia, Maroc.

- بالإنجليزية:

1. Anscombe.E: An introduction to Wittgenstein's tractatus, Hutchinson, university, library London, 3ed, 1967.
2. Pitcher.G : the philosophy of Wittgenstein, New Delhi, 1972.

- الموسوعات:

1. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة مكتبة مدبولي، ج2، د.ط، د.ت.
2. معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية معهد الإنماء العربي، بيروت، ج1، د.ط، د.ت.

رابعاً. المجلات والدوريات:

- بالعربية:

1. أحمد أبو زيد: في اللغة والفكر، عالم الفكر، ج16، ع4، مطبعة حكومة الكويت، مارس 1986.
2. سامي أدهم : أنطولوجيا الفراغ، الحقيقة، والفلسفة التحليلية، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، ع10، 1999.
3. عبد الرحمن بدوي: اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة نقد وفكر، ج1، ع1، 1971.
4. عزمي إسلام: فتغنشتاين وفلسفة التحليل، عالم الفكر، ج3، ع4، مطبعة حكومة الكويت، مارس 1973.
5. مؤلف مجهول: فتغنشتاين من أجل فلسفة أخرى، ترجمة محمد فرطميسي، مجلة فكر ونقد، العدد 14، الرباط ، 1998.

خامسا. الرسائل الجامعية :

1. جمال حمود: فلسفة اللغة عند فتغنشتاين من خلال رسالة منطقية فلسفية، أطروحة دكتوراه الدولة، إشراف مليكة والباقي، جامعة قسنطينة قسم الفلسفة، (2006-2007).
2. علي بحري: المعنى وتطوره عند فتغنشتاين، بحث مقدم لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في الفلسفة، إشراف عمار طالبي، جامعة الجزائر معهد العلوم الاجتماعية، 1980-1981.
- 3.

## Langage et proposition dans le *Tractatus*

Naoufel Hajtaif  
(Université de Tunis)

### Abstract

The problem of language is a problem that we must take seriously. We must proceed with the utmost caution in order to know what we can say and what better shut up. The *Tractatus Logico-Philosophicus* of Wittgenstein attacks this problem. The author asks in this book an accurate diagnosis of the problematic nature of language and meaning through a specific design of the proposition. This article addresses this issue by focusing on the relation of language to the world such a relation considered as a matter of logic, it reflects the form of reality, it provides the scaffolding of the world. The interest to use Wittgenstein on this issue is clear because its name evokes a defining moment of the twentieth century philosophy, point at which philosophy turns to the language as a major subject of investigation.

### الملخص

ينبغي أن نأخذ مشكل الخطاب على محمل الجد بحيث يتوجب علينا أن نتعامل معه بحذر شديد حتى يتسنى لنا أن نميّز بين ما يمكن أن نقوله وبين ما يجب ألا نخوض فيه. ذلك هو المشكل الرئيسي الذي يواجهه كتاب فجنشتاين *رسالة منطقية فلسفية* حيث يقوم فيه بتشخيص دقيق لطبيعة المعضلات التي يطرحتها الخطاب في علاقته بالمعنى عبر تصور مخصوص للقضية. ويعالج هذا المقال هذه الإشكالية من خلال التركيز على علاقة الخطاب بالعالم منظورا إليها كمسألة منطقية خالصة. ولكي تكون هذه معالجة هذه القضايا معالجة أصلية، فإنها تحتاج في ذلك إلى العودة إلى فلسفة فيتقانشتاين في هذا الصدد حيث ارتبط ظهورها بتحول كبير في فهمنا للفلسفة في القرن العشرين إذ أصبح الخطاب موضوعها الأساسي.

### Résumé

Le problème du langage est un problème qu'on doit prendre au sérieux. Il faut procéder avec la plus grande prudence afin de savoir ce que l'on peut dire et ce qu'il vaut mieux taire. C'est à ce problème que le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein s'attaque. L'auteur pose dans cet ouvrage un diagnostic précis sur la nature problématique du langage et du sens à travers une conception précise de la proposition. Cet article traite cette problématique en mettant l'accent sur le rapport du langage avec le monde, un tel rapport considéré en tant qu'une affaire de logique, celle-ci reflétant la forme de la réalité, fournit l'échafaudage du monde. L'intérêt de faire appel à Wittgenstein sur cette question est indéniable puisque son nom évoque un moment marquant de la philosophie du vingtième siècle, moment à partir duquel la philosophie se tourne vers le langage comme sujet majeur d'investigation.

## Introduction

L'analyse du langage a une place très particulière dans la philosophie du *Tractatus* de L. Wittgenstein. D'après cet ouvrage, la philosophie se propose en premier lieu de construire un langage « logiquement parfait » dans lequel tout pourrait être pensé et formulé correctement, et en second lieu de montrer le critère pouvant déterminer la vérité ou la fausseté de n'importe quelle proposition. Par ailleurs, la plupart des problèmes qu'il traite sont liés tous directement ou indirectement à celui du langage.

Ces problèmes peuvent se résumer en cette question fondamentale : « quel rapport doit avoir un fait (une phrase est un fait) avec un autre fait pour être capable de le symboliser » ?<sup>1</sup> Il s'agit donc pour Wittgenstein de déterminer les conditions d'un symbolisme précis, voire d'un langage idéal, logiquement parfait, c'est-à-dire d'un symbolisme dans lequel une proposition signifie quelque chose de tout à fait déterminé. Ces conditions sont d'abord celles qui concernent le sens ou le non-sens des combinaisons de symboles, et ensuite celles qui assurent l'unicité de significations de symboles, et ensuite celles qui assurent l'unicité de signification ou de référence dans ces symboles ou dans leurs connexions. L'objectif initial du *Tractatus* est de montrer le langage, ce que veut dire d'une manière ou d'une autre, expliciter le concept de « proposition ».

La proposition se définit dans le *Tractatus* comme étant « un signe composé » susceptible de vérité ou de fausseté, ayant un sens qui est indépendant de la valeur de vérité, et donc comprendre le sens d'une proposition c'est connaître ces conditions de vérité sans nécessairement savoir lesquelles de ces conditions sont remplies effectivement par la réalité. Une proposition a un sens si on peut la vérifier. Le sens d'une proposition est donc la méthode de sa vérification.

Il est clair donc qu'il est question, au premier abord dans le *Tractatus*, du sens. Il constitue le critère déterminant dans la conception wittgensteinienne du langage et par – là sa conception de la proposition. Avec Wittgenstein donc, la réflexion philosophique se tourne en priorité vers le langage, et son problème essentiel devient : qu'est ce qui peut être dit ?

Il est important de noter ainsi que la question du sens parviendra à une nouvelle conception de la philosophie qui aura pour tâche la critique du langage du langage par la méthode de l'analyse. Le problème se pose ainsi : qu'en est-il de la conception wittgensteinienne du sens ? Quelles sont ses implications et ses conséquences ? Résoudre ce problème, c'est expliciter nécessairement ce que Wittgenstein entend par une proposition dans son *Tractatus*.

### 1. La conception du sens dans le *Tractatus*

Le but du *Tractatus*, comme l'indique son auteur au niveau de la préface, est : « (en conséquence) de tracer des limites à la pensée ou plutôt- non à la pensée, mais à l'expression de la pensée- car pour tracer une limite à la pensée, nous devrions être capables de penser des deux côtés de cette limite (nous devrions être capables de penser ce qui ne peut pas être pensé). »<sup>2</sup> Cette limite ne peut être tracée qu'au niveau du langage : « La limite ne peut, par conséquent, être tracée que dans le langage, et ce qui se

<sup>1</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, Introduction, p8, Paris, Gallimard, 1961.

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, Préface, P27

trouve de l'autre côté de la limite sera simplement du non-sens »<sup>1</sup>.

Comme nous voyons, il est d'abord question du sens dans le *Tractatus*, la philosophie en est le garant puisqu'elle n'a pas pour but de produire des propositions, mais de les rendre claires : « le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée. La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité. Une œuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations. Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de « propositions philosophiques », mais le fait que des propositions s'éclaircissent. La philosophie a pour but de rendre claires et de déterminer rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues »<sup>2</sup>.

La philosophie en tant qu'activité de caractère critique, doit distinguer le sens du non-sens et donc ce qui peut être dit de ce qui ne peut être dit. Le sens est, donc, affaire du langage. Mais quelle sera la nature de ce langage ? Qu'est-ce que le langage dans le *Tractatus* ?

Ce langage est de nature logique. Il n'est pas le langage empirique, ordinaire, divers, maladroit et confus. C'est un langage unique et parfait. Ainsi, dire que ce langage est parfait c'est-à-dire qu'il est à la fois logique et vrai.

Le terme logique, peut être conçu comme substantif, désignant une certaine discipline dont « les propositions sont des tautologies...les propositions de la logique par conséquent ne disent rien. (Elles sont les propositions analytiques) »<sup>3</sup>. Il peut être compris aussi comme adjectif, et donc il s'agira plutôt « d'une logique du langage ». Mais cette logique n'est certainement pas extraite immédiatement du langage ordinaire (quotidien) : « Le langage quotidien est une partie de l'organisme humaine, et pas moins compliqué que ce dernier. Il est humainement impossible d'en extraire la logique du langage »<sup>4</sup>.

Donc cette logique doit être présente en tout langage empirique de sorte qu'il peut énoncer des propositions qui ont un sens et les distinguer de celles qui n'en ont pas, et qu'il peut manifester une pensée, sachant que selon les termes de Wittgenstein : « la pensée est la proposition ayant un sens »<sup>5</sup>. Cette logique selon une note de Dufrenne « n'est ni une faculté transcendante ni une activité législatrice, elle est l'intelligence du dicible. Les règles logiques ne s'ajoutent pas au langage, elles les constituent »<sup>6</sup>.

Il s'agit pour Wittgenstein d'éclaircir la logique du langage au profit de sa conception du sens, et ceci en le distinguant du non-sens, et par là en distinguant le pensable (le concevable) de l'impensable (l'inconcevable), ou en d'autres termes le dicible de l'indicible : « la philosophie délimite le domaine contesté de la science de la nature. Elle doit délimiter le pensable, et de la sorte l'impensable, elle doit limiter de l'intérieur l'impensable par le pensable »<sup>7</sup>. La nature de la philosophie consiste en ce qu'elle doit se limiter au domaine de l'expression des pensées et par conséquent à ce qui peut être dit.

Comme Kant qui a pour but de tracer les frontières de la pensée humaine, Wittgenstein vise à tracer les limites de la parole ou du discours sensé à partir des recherches sur la logique du langage. Il est donc nécessaire pour lui que la signification du langage ait une

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> Ibid., la proposition : 4.12.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, Les propositions : 6.1 et 6.11.

<sup>4</sup> Ibid., La proposition : 4.002.

<sup>5</sup> Ibid., La proposition : 4

<sup>6</sup> Dufrenne, M., « Wittgenstein et la philosophie », in *Les études philosophiques*, n°3, Juillet, Septembre, 1965

<sup>7</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, Les propositions : 4.113-4.114.

limite et que cette limite soit déterminée avec précision. La philosophie-en utilisant les formes de raisonnement logique-pouvait parvenir à fixer la limite de signification de n'importe quel langage. L'objectif de Wittgenstein était donc la délimitation des possibilités du langage. Wittgenstein n'a pas pour but d'établir les fondements de la connaissance certaine comme Kant, mais plutôt de tracer les frontières du langage c'est pourquoi il achève sa recherche dans le mystique et le silence : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »<sup>1</sup>.

Ces recherches sur le langage montrent qu'il s'agit essentiellement dans le *Tractatus* de la structure logique du langage. Tout ce qui peut être purement philosophique doit appartenir nécessairement au domaine de ce qui peut être montré : « la formulation des problèmes de philosophie qu'il traite repose sur un malentendu de la logique de notre langage, on peut résumer le sens du livre en ces mots : tout ce qui peut être dit peut être dit clairement, et ce dont on ne peut pas parler il faut le taire »<sup>2</sup>Autrement dit, il s'agit d'une tentative pour définir les limites du sens, de tracer les frontières du dicible et de l'indicible ou de délimiter le pensable du non-pensable. La philosophie reçoit donc un nouveau sens et devient une critique de langage, c'est ce qu'affirme Wittgenstein dans son *Tractatus* en disant que « toute philosophie est critique du langage »<sup>3</sup>. Les limites du langage et de la pensée ne peuvent être tracées que d'une manière logique car pour Wittgenstein l'étude du fondement de la logique comporte essentiellement la recherche des limites des possibilités du langage, et donc ces limites ne sont pas tracées d'une façon hasardeuse et contingente.

Il s'agit donc dans le *Tractatus* d'une analyse logique du langage et par là il n'est question « uniquement » de part et d'autre que des propositions, étant donné que le langage selon Wittgenstein se laisse définir comme : « la totalité des propositions »<sup>4</sup>. S'occuper de la proposition (ou d'un fait) et son usage logique, est le trait fondamental du *Tractatus*, c'est ce qu'a affirmé Russell en ses propres termes : « la doctrine fondamentale du *Tractatus* réside peut-être en ceci, qu'une proposition est la représentation des faits qu'elle affirme. Il est clair qu'une carte fournit des informations correctes, et quand l'information est correcte, c'est parce qu'il y a similitude de structure entre la carte et la région qu'elle représente »<sup>5</sup>.

Comme nous le verrons plus tard, le langage devient une représentation du réel qui aura en commun avec le langage la structure logique ou la forme logique. Celle-ci représente ce qu'il y a de commun entre le langage et la réalité (le monde), entre une proposition et un fait.

La logique devient donc un échafaudage du monde : « pour pouvoir représenter la forme logique, il faudrait – dit Wittgenstein – que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde »<sup>2</sup>. Ainsi, selon Wittgenstein : « La proposition ne peut représenter la forme logique de la réalité. »<sup>3</sup>

Qu'est ce qui pourrait être exprimé donc par le biais du langage selon cette conception ? Ce sont les faits uniquement qui peuvent être exprimés, selon leur structure logique, par le moyen du langage et une proposition ne peut exposer qu'un fait. Il s'agit donc pour

<sup>1</sup> Ibid., La proposition : 7

<sup>2</sup> Ibid., Préface, p27

<sup>3</sup> Ibid., La proposition : 40031

<sup>4</sup> Ibid., La proposition : 4.001 : « la totalité des propositions est le langage. »

<sup>5</sup> Russell, B., *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, P141

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O. C., La proposition 4.12

<sup>3</sup> Ibid., La proposition : 4.121

Wittgenstein dans son *Tractatus* de construire et de formuler un langage logique parfait et ceci en reposant sur la distinction entre des différents types de propositions.

Quel est l'importance de cette distinction dans la conception du sens et donc de la proposition dans le *Tractatus* et quels sont les différents types de propositions ?

## 2. La distinction entre les différents types de propositions

La conception du langage chez Wittgenstein nous permet de distinguer trois types de propositions. Une telle distinction est considérée comme fondamentale dans la logique et la philosophie du langage. Ces trois types sont : Les propositions sensées, les propositions insensées et les propositions qui n'ont aucun rapport avec les sens. Cette tripartition prouve qu'il s'agit pour Wittgenstein de construire un langage logique et idéal dans lequel tout pourrait être pensé et formulé d'une manière claire, et ceci par le moyen du critère du sens permettant de déterminer la vérité ou la fausseté de n'importe quelle proposition.

### 2.1 Les propositions formelles

Wittgenstein considère les propositions formelles comme étant dépourvues du sens. Elles n'ont pas de caractère informatif dans la mesure où elles n'ont de rôle que décrire « l'échafaudage » du monde. Le caractère formel de ces propositions vient du fait qu'elles ne sont pas susceptibles de représenter la réalité, au contraire elles admettent tous les états de choses possibles. C'est pour cela qu'elles sont conçues comme tautologiques.

Une proposition tautologique est une proposition vraie dans l'absolu indépendamment de la dénotation des signes (noms) qui la constituent et de son sens. Sa vérité est donc formelle. Mais, selon Wittgenstein lui-même, ces propositions, même si elles sont vides de sens et ne traitent de rien, elles peuvent avoir un rapport avec le monde, telles que celles de la logique par exemple dans la mesure où elles peuvent créer un « échafaudage logique », c'est-à-dire un système formel modelant la totalité des constituants du monde et fournissant la forme logique à toute description. Ainsi tout système logique peut avoir des signes susceptibles d'être appliqués à toute réalité et à tout langage.

Les propositions logiques, selon les propres termes de Wittgenstein : « présupposent que les noms ont une signification, les propositions élémentaires, un sens : et c'est la leur connexion avec le monde. »<sup>1</sup> Tout le monde possible et même le monde réel se reflète dans l'espace logique qui est unique.

La réalité est comme : « une île dans la possibilité » selon l'expression de Weismann. Mais, même si les signes ou les noms constituants les propositions de la logique sont « connectés entre eux c'est-à-dire qu'ils se trouvent en relations les uns par rapport aux autres »<sup>2</sup>, ces relations sont inessentiels aux signes et donc au langage. Les propositions logiques, les tautologies et les contradictoires (puisque les contradictoires elles aussi sont des propositions logiques dans la mesure où elles n'ont aucun rapport avec le sens et elles ne disent rien)<sup>3</sup> renferment des noms qui ont des relations les uns

<sup>1</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 6.124

<sup>2</sup> Ibid. La proposition : 4.661

<sup>3</sup> Ibid., la proposition : 4.46.11 : « La tautologie et la contradiction... ne sont pas des non –sens (unsining) ; elles appartiennent au symbolisme tout comme le « 0 » au symbolisme arithmétique »



aux autres, mais ces relations sont sans signification, elles sont vides de sens et non pas insensées.

Il faut distinguer entre vide de sens et non sensées ou insensées parce qu'étant inconditionnellement vraies, ou inconditionnellement fausses. Les propositions formelles ne nous n'apprennent rien sur ce qui passe dans le monde, et donc elles sont vides de sens, car être insensées, veut dire une combinaison des mots formés au mépris des règles de la syntaxe logique telle que : « Socrate est identique »<sup>1</sup> où l'on donne à « identique » la valeur d'un adjectif et à propos de laquelle la question de savoir si c'est vrai ou faux ne serait se poser parce qu'il ne s'agit pas d'une proposition au sens logique du terme.

## 2.2 Les propositions insensées

Les propositions insensées sont les propositions de la philosophie ou encore les propositions métaphysiques. Ces énoncés sont des non-sens parce qu'ils ne sont ni vrais, ni faux, ils sont absurdes au sens strict du terme : « la juste méthode en philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature, donc quelque chose qui n'a rien avoir avec la philosophie, et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certain signes dans ses propositions »<sup>2</sup>. Donc ces propositions métaphysiques n'ont pas de sens (sont des non-sens) parce qu'elles sont formées des noms qui n'ont pas de dénotation ou encore n'ont pas de signification : « chaque proposition possible est régulièrement formée, et si elle n'a pas de sens, cela ne peut tenir qu'au fait que nous n'avons pas donné de signification à quelque unes de ses parties constitutives... Ainsi « Socrate est identique » ne dit rien parce que nous n'avons donné aucune signification au mot identique « en tant qu'adjectif ».<sup>3</sup>

## 2.3 Les propositions sensées.

Les propositions sensées sont celles qui signifient le réel. Ainsi pour qu'une proposition ait un sens, elle doit exprimer un état de choses. Mais qu'est-ce qu'un état de choses ? Etant donné que la proposition selon Wittgenstein est « la description d'un état de choses »<sup>4</sup>, il s'avère opportun de définir ce que ce dernier entend par état de choses. Un état de choses est une possibilité d'existence, celle-ci le différencie du fait car un fait est un état de choses existant et par là un état de choses est un fait possible : « ce qui arrive, le fait, est l'existence d'état de choses »<sup>5</sup>

Donc pour Wittgenstein un état de choses est quelque chose qui peut arriver, et toute proposition ayant un sens doit nous communiquer un état de choses, « et elle doit donc être essentiellement en connexion avec l'état de choses »<sup>6</sup>. Ce concept d'état de chose est

<sup>1</sup> Ibid., la proposition 5.473 « Tout ce qui est possible en logique, est également permis », « Socrate est identique », ne signifie rien parce qu'il n'y a point de proposition qui se nomme identique. La proposition est vide de sens parce que nous n'avons pas porté une détermination arbitraire, mais non parce que le symbole serait en soi inadmissible ».

<sup>2</sup> Ibid., La proposition : 6.53

<sup>3</sup> Ibid., La proposition : 5.4733

<sup>4</sup> Ibid., La proposition : 4.023

<sup>5</sup> Ibid., La proposition : 2

<sup>6</sup> Ibid., La proposition : 2.10

un concept déterminant dans la conception wittgensteinienne de la proposition. La vérité de la proposition dépendrait de l'existence ou la non-existence des états de choses. Une proposition ne peut être vraie que lorsque l'état choses qu'elle exprime existe et si l'état de choses existe cela veut dire qu'il devient un fait. Si la proposition est fautive, cela prouve que l'état de choses n'existe pas et par là il ne peut pas être un fait, car pour Wittgenstein, comprendre le sens de la proposition, « c'est savoir ce qui arrive quand elle est vraie ».

La question qui se pose ici est de savoir ce qu'il y a de commun entre un fait un état de choses ? Les faits et l'état de choses ont un commun les objets. L'état de choses est selon la conception du *Tractatus* la liaison ou la combinaison d'objets (entités, choses).

Le concept d'objet est d'un ton digne dans la conception wittgensteinienne de la proposition dans la mesure où il permet de déduire la véracité du langage, voire d'établir l'accord de la pensée (ou du langage c'est la même chose) avec la réalité. Il est nécessaire quand même de préciser ce que Wittgenstein entend par objet.

Un objet est une entité simple mais il ne peut être indépendant dans la mesure où selon l'expression du *Tractatus* : « il est essentiel à la chose (étant donné que la chose est l'objet) de pouvoir être partie intégrante d'un état de choses »<sup>1</sup>. Ce qui revient à dire d'une manière plus simple que les objets sont toujours liés les uns aux autres. En d'autres termes Wittgenstein définit l'objet par sa forme, c'est-à-dire par les possibilités qu'il a d'être en connexion avec d'autres objets, je cite : « nous ne pouvons pas imaginer aucun objet en dehors de la possibilité de sa connexion avec d'autres objets. Si je peux concevoir l'objet dans le contexte de l'état de choses, je ne puis le concevoir en dehors de la possibilité de ce contexte. »<sup>2</sup>

La forme logique des objets est la possibilité qu'ils sont d'entrer dans un état de choses comme sujets ou prédicats et « si je connais un objet, affirme Wittgenstein, je connais aussi toutes les possibilités qu'il a de se trouver dans des états de choses. (Chacune de ces possibilités doit résider dans la nature de l'objet) ».<sup>3</sup>

Pour qu'une proposition ait une valeur de vérité elle doit exprimer un état des choses existant c'est-à-dire un fait. Donc ce qui nous intéresse ce n'est pas l'existence des objets mais l'existence des états de choses c'est-à-dire l'existence des faits. Un objet, selon la conception du *Tractatus* ne peut avoir d'existence que dans la possibilité de sa connexion avec d'autres objets. De même le nom n'a de signification que dans le contexte d'une proposition. C'est ainsi qu'on ne peut pas accorder une signification à un nom isolé, c'est-à-dire indépendamment d'autres noms, je cite : « ce n'est que dans le contexte d'une proposition qu'un nom a une signification ».<sup>4</sup>

Ce qui importe, à vrai dire, de ce qui précède, ce ne sont pas les objets en eux-mêmes, mais plutôt les combinaisons et les liaisons entre eux. Donc de la même manière que les faits sont des connexions d'objets, les propositions sont des connexions des noms.

Pour qu'une proposition ait un sens, elle doit être isomorphe à un état de choses, d'où le rapport nécessaire du sens à la réalité. Une proposition, donc a un sens, si on peut la vérifier, car pour Wittgenstein le sens de la proposition c'est sa méthode de vérification.

<sup>1</sup> Ibid., La proposition : 2.011.

<sup>2</sup> Ibid., La proposition 2.0124

<sup>3</sup> Ibid., la proposition : 2.0123

<sup>4</sup> Ibid., La proposition : 3.3

Il faut noter que Wittgenstein insiste sur l'idée que seule la proposition a un sens, le signe lui a une dénotation, une référence ou en d'autres termes une signification : « le nom (=signe) signifie l'objet, l'objet c'est la signification du nom »<sup>1</sup>. Le sens de la proposition dépend de la dénotation, de la référence, puisque pour qu'une proposition ait un sens, elle doit confirmer que les noms qui la constituent ont une dénotation\*. Une proposition n'a pas de sens signifie que les noms qu'y figurent n'ont pas de dénotation, c'est pour cela que le critère de sens devient pour Wittgenstein la méthode de vérification.

Wittgenstein semble ici reprendre la distinction fréguénne qui a été à la base de toutes les réflexions philosophiques sur le langage dans la philosophie contemporaine du langage. Mais, il semble la concevoir d'une manière différente de celle de Frege. Car, pour Wittgenstein chaque mot et chaque proposition ont d'un côté un sens et de l'autre une dénotation. Le sens du mot est ce que nous comprenons lorsque nous connaissons le langage employé et la dénotation c'est l'objet auquel nous sommes renvoyés, alors que le sens de la proposition, c'est la pensée qui lui correspond, qui y est exprimée, et sa dénotation, c'est sa valeur de vérité, selon Frege.

Pour qu'une proposition ait un sens dans la conception fréguénne, il suffit que le nom qu'y figure en ait un, même s'il ne dénote rien dans le réel tel que dans le cas d'une proposition faisant partie de la légende, celle qui affirme que : « Ulysse fut découvert sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil ». Cette proposition a un sens dans la mesure où le nom « Ulysse » a un sens, bien qu'il n'ait pas de dénotation ; et elle exprime une pensée, et ceci même s'il est douteux qu'elle ait une dénotation.<sup>2</sup> Par contre, pour Wittgenstein, une proposition n'a pas de sens lorsqu'elle dit quelque chose à propos d'un nom sans signification (=dénotation).<sup>3</sup>

Pour récapituler, nous pouvons dire que pour Wittgenstein, une proposition a un sens lorsque nous savons ce qu'il arrive quand elle est vraie, et donc pour lui :

- 1- Le sens est toujours en rapport avec le réel dans la mesure où n'ont de sens que les propositions constituées des noms qui ont une dénotation.
- 2- La valeur de vérité des propositions est une affaire de vérification.
- 3- Les propositions de la logique sont hors du sens car elles ne disent rien, et ne nous apprennent rien même si elles ont quand même un rapport avec le réel en ce sens qu'elles ont la structure ou la forme en commun avec le réel.
- 4- Les propositions de la philosophie de caractère métaphysique sont des non-sens, alors que celles de la science ont un sens.
- 5- D'après la conception de la proposition dans le *Tractatus*, il est tout à fait possible de créer « un échafaudage logique » qui fournit la structure ou la forme logique de toute description possible et par conséquent toute description réelle, « indiquer, dit

<sup>1</sup> Ibid., La proposition : 3.202

\* la question de dénotation est une question majeure dans la conception russellienne de la proposition, nous y viendrons plus tard.

<sup>2</sup> Ouelbani, M., « Proposition, son Sens et sa Valeur de vérité », in *Cahiers de Tunisie* n°145/148, 3<sup>ème</sup> Trimestre, 1988

<sup>3</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus* O.C., La proposition 5.4733 : « Frege dit : chaque proposition régulièrement constituée doit avoir un sens : et moi je dis : chaque proposition possible est régulièrement formé et si elle n'a pas de sens cela ne peut tenir qu'au fait que nous n'avons pas donné de signification à quelques-unes de ses parties constitutives. »

Wittgenstein, l'essence de toute proposition c'est indiquer l'essence de toute description, donc l'essence du monde».<sup>1</sup> D'où, il est question pour Wittgenstein, d'établir des rapports entre le langage et le monde. Le problème qui concerne ces rapports est un problème primordial dans la conception de la proposition dans le *Tractatus* dans la mesure où il représente une implication nécessaire de la question du sens. Qu'en est-il donc de ces rapports et de leur nature ? Et en quoi nous aident-ils à franchir le pas vers une détermination précise de ce que Wittgenstein entend par proposition dans son *Tractatus* ?

### 3. Les rapports entre Langage et Réel

La possibilité d'établir, avec Wittgenstein des rapports entre le langage et le monde ou le réel est dû au parallèle qu'il fait entre le langage constitué des propositions et le monde composé des faits. Sachant que le langage a pour rôle la représentation du réel, la question qui se pose, ainsi, c'est de savoir comment le langage- constitué des propositions représentant des faits- peut représenter le monde et s'il s'agit vraiment d'une pure représentation.

Pour répondre à cette deuxième question, Rossi constate qu'il ne s'agit pas dans le *Tractatus* d'une pure représentation du réel « il en est une projection (au sens de la géométrie projective) et il n'en reproduit pas la structure. La forme logique apparaît plutôt comme un véritable « transcendantal » réglant les conditions de possibilité d'un langage qui « dit » le réel »<sup>2</sup>. Il faut remarquer que la structure se montre et ne se dit pas. Pour répondre à la première question, on peut dire que pour Wittgenstein, la représentation du réel se fait par la médiation des tableaux logiques, je cite : « nous nous faisons des tableaux des faits, le tableau représente le fait dans l'espace logique, l'existence et la non-existence des états de choses, le tableau est une transposition de la réalité »<sup>3</sup>. Le tableau logique est en relation avec le fait qu'il représente : « le fait d'être tableau implique qu'il y ait quelque chose de commun entre le tableau et ce qu'il représente »<sup>4</sup> ; Ce qu'ils ont en commun c'est la forme logique, de la même manière que le fait et la proposition ont en commun la forme logique, celle-ci est la forme de la réalité.

Le tableau logique est conçu comme étant une configuration ou même une structure d'objets pouvant être en accord ou en désaccord avec la réalité. Il peut représenter la réalité sans s'accorder avec elle, à ce propos, Dufresne constate que : « par lui-même, le tableau ne fait connaître rien de ce qu'il a de vrai ou de faux »<sup>5</sup>. La structure du monde est de caractère logique dans la mesure où « le possible logique, selon une note de Dufrenne, oriente le réel »<sup>6</sup>. Il s'ensuit donc, selon cette thèse du parallèle logico-physique, que le langage est isomorphe à la réalité. Cette idée d'isomorphisme est capitale dans le *Tractatus* parce qu'elle constitue la condition nécessaire de la représentation du réel, c'est-à-dire qu'il existe un isomorphisme entre le langage et le monde. Cet isomorphisme « se laisse vérifier, dit Dufrenne, si l'on possède une clef d'interprétation par exemple l'échelle d'une carte, telle que toute dimension sur la carte correspond à une dimension sur le terrain. C'est aussi un isomorphisme qui permet à la musique de représenter, ou mieux d'exprimer, la réalité psychologique du sentiment, s'il

<sup>1</sup>Ibid., La proposition : 5.4711

<sup>2</sup>Rossi, J. G., *La philosophie analytique*, chap. IV, P37, PUF, Paris, 1989.

<sup>3</sup>Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C., Les propositions : 2.1/2.11/2.12.

<sup>4</sup>Ibid., La proposition : 2.224.

<sup>5</sup>Dufrenne, M., «Wittgenstein et la philosophie », O.C, p288

<sup>6</sup>Ibidem.

est vrai qu'aux mouvements des sens correspondent des mouvements de l'âme »<sup>1</sup>, et c'est qu'affirme Wittgenstein lui-même en distant que : « le disque de phonographe, le pensée musicale, les notes, les ondes sonores, tous se trouvent les uns par rapport aux autres dans cette relation interne de représentation qui existe entre le langage et le monde »<sup>2</sup>. Mais dans ce cas, il s'avère incontestable de rappeler la distinction qu'a faite Stenius<sup>3</sup> entre deux figures de structure : interne et externe, la première définissant le système des possibles ; la seconde, le réel. La structure interne est la forme logique de la substance du monde, qui est « la totalité des faits »<sup>4</sup>. En d'autres termes, elle représente la structure logique des objets qui composent ce monde ou encore les états de choses pouvant exister. La structure externe concerne les faits qui sont des états de choses ou des possibilités réalisées, c'est-à-dire les faits atomiques qui sont réellement donnés. Cette même distinction se retrouve chez Wittgenstein qui dit : « la proposition est la description d'un état de choses. Tel on décrit un objet d'après ses propriétés externes, tel la proposition décrit sa réalité d'après ses propriétés internes »<sup>5</sup>.

Les tableaux logiques nous permettent de raccourcir les écarts entre le langage et la réalité dans la mesure où ce que nous pensons ou nous disons (la pensée = langage) doit avoir un sens. Celui-ci est sa méthode de vérification. Or, étant donné que le sens est affaire du langage, nous pouvons construire des propositions pouvant être exprimées et permettant la communication.

Ces propositions sont des tableaux ou encore selon la terminologie du *Tractatus* des images de la réalité : « la réalité doit être déterminée par la proposition soit par « oui », soit par « non » »<sup>6</sup>. La proposition donc est « une transposition de la réalité telle que nous la pensons »<sup>7</sup> c'est-à-dire qu'elle est « une image de la réalité »<sup>8</sup>. Mais qu'est-ce qu'une image ?

Une image est tout ce qui peut être représenté par une proposition. Elle peut être en accord ou en désaccord avec la réalité en ce sens qu'elle ressemble à un tableau. Sachant que la proposition est la représentation d'un état de choses ou d'un fait, l'image vraie représente un état de choses possible, c'est-à-dire quelque chose qui peut être un fait, c'est ce qu'affirme Wittgenstein en ces propres termes : « la proposition est image de la réalité : car je connais l'état de choses qu'elle représente, si je comprends la proposition »<sup>9</sup>.

Pour comprendre une proposition, donc, il faut tenir compte de ce qu'elle représente en tant qu'une image de la réalité. C'est ce qui fait de la logique selon les termes de Wittgenstein lui-même non plus « une théorie, mais une image réfléchie du monde »<sup>10</sup>, encore « la proposition construit un monde à l'aide d'un échafaudage logique et c'est

---

<sup>1</sup> Ibid., p287

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition 4.014.

<sup>3</sup> Dufrenne, M., O.C, p287

<sup>4</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, Les propositions : 1.1/1.13. : « Les faits dans l'espace logique constituent le monde ».

<sup>5</sup> Ibid., La proposition : 4.023.

<sup>6</sup> Ibid., La proposition : 4.023

<sup>7</sup> Ibid., La proposition : 4.01.

<sup>8</sup> Ibid., La proposition : 4.01.

<sup>9</sup> Ibid., La proposition 4.021.

<sup>10</sup> Ibid., La proposition : 6.13.

pourquoi on peut reconnaître à la proposition comment se comporte tout ce qui est logique, quand elle est vraie »<sup>1</sup>.

La philosophie du *Tractatus* essaye d'établir une correspondance entre le langage et le monde, et donc entre les propositions et les faits, car pour Wittgenstein, la question de savoir ce qui est une proposition est étroitement liée à celle qui concerne la détermination de ce qu'on entend par fait. Pour ce faire, Wittgenstein, utilise des termes d'ordre ontologique, tels que les concepts : objet, chose, situation, et d'autres d'ordre épistémologique tels que les concepts : fait, état de choses. Mais peut-on parler d'une véritable ontologie dans le *Tractatus* ?

Pour répondre à cette question, on peut dire que les concepts d'ordre ontologique ne sont pas directement décrits, car les noms ne peuvent pas avoir une signification indépendamment d'autres noms et un objet un peut exister en dehors de sa connexion avec d'autres objets. Ainsi, l'ontologie du *Tractatus* est une ontologie indirecte ou encore une ontologie logique.

Le langage donc sert à représenter et exprimer le réel, et ceci à travers les propositions qui le constituent. Ce rapport du langage au réel est d'ordre logique dans la mesure où ces propositions représentent et expriment la structure, l'échafaudage du monde, en ce sens que le langage et le réel ont la structure en commun. Les propositions logiques, pour Wittgenstein ont un rapport avec le monde puisque les signes logiques qui les constituent peuvent avoir une signification ou un sens, ces signes qu'on peut appeler les noms constituent les propositions élémentaires qui entrent elles-mêmes dans la composition de ces propositions logiques. Par conséquent, les propositions élémentaires en tant qu'« interdépendances, enchaînements des noms »<sup>2</sup>, les formes logiques qu'elles expriment permettent de dire ce qui peut être dit, je cite : « aucun langage ne peut contredire la logique de la même manière qu'aucune figure ne pourrait contredire et enfreindre les lois de l'espace »<sup>3</sup>. Donc « la forme logique-comme l'a déjà constaté Schulte- dans laquelle s'accordent la proposition et la réalité et grâce à laquelle une présentation de la réalité est en premier lieu possible doit donc être issue de l'application de la réalité est en premier lieu possible doit donc être issue de l'application du langage »<sup>4</sup>. Mais il revient à dire, à ce propos, que le monde du *Tractatus* ne consiste pas en un ensemble de morceaux ou de blocs isolés, mais plutôt il est structuré d'une manière analogue à des propositions conjonctives qui correspondent aux faits qui le constituent, ceux-ci sont, dans l'espace logique, le monde<sup>5</sup>. Il ne s'agit pas essentiellement d'un monde spatio-temporel. Le monde du *Tractatus* est ordonné conformément à des propositions conjonctives. Il se compose des faits, lesquels ne sont pas reliés à une description causale, selon des rapports de dépendance mutuelle ou réciproque. Mais cela n'empêche pas Wittgenstein d'affirmer que le monde est la totalité de la réalité<sup>6</sup>.

Le rapport du langage avec le monde est donc affaire de logique, celle-ci reflète la forme de la réalité, elle fournit l'échafaudage du monde : « les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le présupposent. Elles ne traitent de rien, elles

<sup>1</sup> Ibid., La proposition : 4.023.

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C., La proposition : 4.022 : « La proposition élémentaire se compose des noms. Elle est interdépendance, un enchaînement des noms ».

<sup>3</sup> Ibid., La proposition : 3.032.

<sup>4</sup> Schulte, J., *Lire Wittgenstein, dire et montrer*, L'éclat, .1992, p.68

<sup>5</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C., La proposition : 1.13 « les faits dans l'espace logique sont le monde ».

<sup>6</sup> Ibid., La proposition : 2.063 : « La réalité totale est le monde ».

présupposent que les noms ont une signification et les propositions élémentaires ont un sens ; et c'est là leur connexion au monde »<sup>1</sup>.

Il faut noter qu'une proposition, selon la conception du *Tractatus*, est le corrélat linguistique d'un état de choses, ce qui fait qu'elle a un sens. Elle est donc une configuration de noms qui dénotent des objets. Cette configuration, c'est ce qui peut être dit. Donc, fournir l'échafaudage du monde, revient à dire, représenter toutes les possibilités, tous les faits possibles. Etant donné que les faits sont les configurations d'objets, qui sont la substance du monde, toute proposition pour qu'elle ait un sens, doit être une configuration des noms de ces mêmes objets. D'où la possibilité de créer un système formel capable de « modeler » le monde dans sa totalité et par là capable de fournir la structure logique de toute description. Mais cela n'est possible, selon la conception du *Tractatus* même, qu'à l'aide de la syntaxe logique, car pour former une proposition, nous devons relier des objets entre eux et des noms d'objets entre eux : « Lorsque nous connaissons la syntaxe logique d'un langage de signes quelconque, toutes les propositions de la logique nous sont implicitement données »<sup>2</sup>.

Ce qui peut être dit ou selon la terminologie du *Tractatus* « le dicible », est donc affaire de signification par rapport aux objets et de syntaxe par rapport au sens. Ainsi le but ultime du livre est de tracer les limites de la pensée, c'est-à-dire du langage : « L'essentiel, dit Wittgenstein, réside dans la théorie sur ce qui peut être dit au moyen des propositions c'est-à-dire au moyen du langage (et ce qui revient au même, sur ce qui peut être pensé), et qui ne peut pas être exprimé à l'aide de proposition, mais peut-être seulement montré. Tel est, je crois le problème essentiel de la philosophie »<sup>3</sup>.

Le *Tractatus* se présente donc comme une analyse du langage dans la mesure où il présente les conditions logiques de tout langage. Alors, il ne s'agit plus dans ce traité de philosophie dans un sens traditionnel mais dans un sens où, elle devient une analyse logique du langage visant à démarquer le dicible de l'indicible en faveur d'une relation incontestable qu'elle établit entre le sens et la structure, qui nous permet de tracer les frontières de ce qui peut être dit clairement.

L'activité philosophique donc nous permet l'éclaircissement du langage en l'éluçant afin de délimiter le pensable (le concevable) et par conséquent l'impensable (l'inconcevable) et par-là de tracer les frontières entre le sensé et l'insensé.

Il faut noter que le concept de structure est un concept déterminant dans la conception de la philosophie dans le *Tractatus* dans la mesure où il est indispensable aussi bien à la définition de l'objet qu'à la signification du nom aussi bien qu'à la définition de la proposition et par là à la conception du sens et de la valeur de vérité. Etant donné que la structure est ce qu'il y a de commun entre le langage et le réel, elle ne peut donc être qu'une pour tous les langages : « la traduction d'une langue dans une autre procède en traduisant non pas chaque proposition de l'une dans une proposition de l'autre mais rien que les parties constitutives »<sup>4</sup>.

Il s'agit, d'un langage unique et un seul réel et par là un seul monde. Donc le parallèle entre le langage et le réel acquiert plus de subtilité grâce au concept de structure. La question suivante peut se poser à ce niveau : qu'en est-il de ce concept de structure ou

<sup>1</sup> Ibid., La proposition : 6.124.

<sup>2</sup> Ibid., La proposition : 6.124.

<sup>3</sup> Schulte, J., O.C, P 69 : « Lettre de Wittgenstein à B. Russell » datée du 19.08.1919.

<sup>4</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 4025.

de forme logique, qui ne peut pas être dite mais seulement montrée, et qui constitue le point d'intersection entre le langage et le réel ?

Pour résoudre ce problème, Wittgenstein établit une distinction entre « dire » et « montrer ». Cette distinction renvoie à ce que nous nommons souvent les apories du *Tractatus* ou encore les frontières du dicible.

#### 4. Les frontières du dicible

Le *Tractatus* est une réflexion sur les conditions de possibilité du bon fonctionnement du langage dans la mesure où il vise à tracer les limites de ce qui pourrait être pensé, et par là ce qui pourrait être dit. Or, selon Wittgenstein, le fait que la signification du langage ait une limite et que cette limite soit déterminée avec précision est une nécessité absolue. « Aussi, selon une note de Pears, s'efforce-t-il de faire apparaître cette nécessité absolue, non pas en essayant de la déduire des caractéristiques contingentes du langage, mais en se référant à sa nature essentielle. Il se proposait de démontrer que, dans une expression quelconque d'un langage, il était possible de discerner la nature essentielle du langage ; que, du fait de cette nature essentielle, on pouvait distinguer dans un langage donnée des propositions élémentaires, et qu'en partant de ces propositions élémentaire, la philosophie, en utilisant les formes du raisonnement logique, pouvait parvenir à fixer la limite de signification de n'importe quel langage »<sup>1</sup>. Wittgenstein tentait, en s'appuyant sur les structures du langage existant, de tracer les frontières de n'importe quel langage, « comme un être habitant à l'intérieur d'une bulle opaque qui, après en avoir calculé les dimensions par rapport à son centre, s'efforcera de découvrir une formule permettant de calculer les limites que, dans un mouvement d'extension, aucune bulle ne saurait dépasser ».<sup>2</sup>

Mais pour mieux comprendre et définir ces frontières du dicible, il s'avère important de déterminer le rôle de la distinction qui oppose le « dire » et le « montrer ». Un tel rôle ne doit pas se limiter à la doctrine du sens de la proposition et à la logique de la représentation (la logique est un image réfléchi du monde), dans la mesure où cette distinction comporte une autre face complémentaire, mais surprenante et assez peu considérée, qui conduit à l'idée finale du *Tractatus*, dans une lettre à Von Ficker (éditeur du *Tractatus*, datée d'octobre/ novembre 1919), Wittgenstein affirme que : « la visée du livre est une visée éthique. J'ai pensé un moment inclure dans la préface une phrase qui n'y est pas en fait actuellement mais que je vous livre, car elle constituera peut être pour vous la clef de l'ouvrage. Ce que je voulais autrefois écrire était ceci : mon ouvrage comporte deux parties. Celle qui est présentée ici, et tout le reste que je n'ai pas écrit. Et c'est justement cette seconde partie qui importe. Mon livre trace les limites de la sphère de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis persuadé que c'est la seule façon rigoureuse de tracer les limites »<sup>3</sup>.

Autrement dit, les propositions qui ont pour objet l'éthique sont impossibles. Elles ne peuvent avoir, donc, ni une valeur de vérité, ni un sens. Les propositions du *Tractatus* qui font apparaître une indication sur l'éthique sont elles aussi dépourvues du sens et elles sont considérées comme étant des pseudos -propositions. S'il existe des propositions d'éthique, il s'agit donc de quelque chose qui peut seulement se montrer qui ne peut pas

<sup>1</sup> Pears, D., *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970, p51

<sup>2</sup> Ibid., p51-52

<sup>3</sup> In. Wright, Von, G.H., *Wittgenstein*, T.E.R., 1986, p. 94



être dit. Il s'ensuit donc que « montrer » a un sens mystique : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le mystique ».<sup>1</sup>

Mais, il faut noter qu'on peut dégager d'autre sens de « montrer » dans le *Tractatus* : le sens externe et le sens interne. Le premier se rapporte aux propositions sensées et qui peuvent être montrées et en ce sens qu'elles ne doivent pas être ni éthiques ni esthétiques ni mystiques, c'est-à-dire dans un sens bien déterminé : Le sens descriptif : « la proposition montre son sens. La proposition montre ce qu'elle en est des états de choses quand elle est vraie. Elle dit qu'il en est ainsi »<sup>2</sup>. La proposition a un contenu descriptif qui se montre et qui nous permet de connaître l'image isomorphe à l'état de chose qu'elle décrit. Donc « montrer », ici a un sens descriptif : « la réalité doit être déterminée par la proposition soit par « oui » soit par « non ». Pour cela, il faut qu'elle soit intégralement décrite par la proposition. »<sup>3</sup>. Le second, se manifeste dans la proposition 4.121 affirmant que : « la proposition ne peut figurer la forme logique. Celle-ci se reflète dans la proposition. Ce qui se reflète dans le langage, le langage ne peut le représenter... la proposition montre la forme logique de la réalité, elle l'exhibe »<sup>4</sup> Il s'agit donc ici de la condition qu'une proposition doit remplir pour exprimer quelque chose. Elle montre une configuration, ou une forme.

En ce qui concerne le sens mystique de « montrer », Melika Ouelbani indique que « certains commentateurs (comme Stegmüller) défendent l'idée très intéressante selon laquelle ce qui pour Wittgenstein se montre est analogue à ce qui pour Kant n'est donnée que comme postulat de la raison pratique. Cette analogie est possible grâce à leurs conceptions respectives de la philosophie qui se rejoignent ici en ce que la philosophie est une activité et jamais une doctrine ».<sup>5</sup>

Donc les propositions de l'éthique et celles de l'esthétique ont un sens mystique. Elles ne sont pas exprimables « Il est clair que l'éthique est transcendante (l'éthique et l'esthétique sont un.) »<sup>6</sup>. Ces propositions ne peuvent pas avoir une place dans le monde. Le concept « monde », lui aussi, est d'une particularité très importante chez Wittgenstein. Il est considéré comme quelque chose d'indépendant de la possibilité de la mort et de l'absence du sujet. La présence du sujet trace des frontières à ce monde, qui en tire une forme déterminée. La relation entre le langage et le monde est suggérée comme la relation entre l'œil et le champ de vision : « les limites de mon langage signifient les limites de mon monde »<sup>7</sup>. Pour décrire les limites que trace mon langage à mon monde, pour que je puisse concevoir mon point de vue solipsiste dans les mots, je devrais m'échapper aux deux limites : la limite du langage et celle de monde. Donc « pour pouvoir figurer la forme logique, dit Wittgenstein il faudrait que nous puissions, avec les propositions, nous placer en dehors de la logique c'est-à-dire en dehors du monde »<sup>8</sup>. Mais cela semble impossible, car à ce moment-là, les limites ne seraient pas des limites, et de même ni mon monde un monde, ni mon langage un langage. Ainsi selon les propres termes de Wittgenstein : « ce qu'en effet le solipsisme entend est parfaitement juste, sauf que cela ne se peut dire, mais se montre »<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 6.522.

<sup>2</sup> Ibid., la proposition : 4.022.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 4.023

<sup>4</sup> Ouelbani, M., *Wittgenstein et Kant*, Cérès, 1996, p40-41

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 6.421

<sup>7</sup> Ibid., La proposition : 5.6.

<sup>8</sup> Ibid., La proposition : 4.12.

<sup>9</sup> Pears, D., *La pensée-Wittgenstein*, O.C, P 148.

Le solipsisme se montre grâce aux limites du langage (mon langage) ou précisément, il se montre dans l'usage du langage : « ce qui, dans les signes, ne parvient à l'expression ceux-ci le montre. Ce qui les signes escamotent, leur emploi, l'énonce »<sup>1</sup>. L'usage du langage ne permet pas, à vrai dire, de tracer les limites à la logique. Celle-ci est, pour ainsi dire, l'échafaudage général des différents langages car selon l'expression du *Tractatus* : « toutes les propositions de notre langage usuel sont en fait, telles qu'elles sont, ordonnées de façon logiquement parfaite »<sup>2</sup>.

L'examen des limites, tel qu'il est proposé par Wittgenstein ne se conçoit qu'à partir des éclaircissements qui sont eux-mêmes des non-sens : « mes propositions sont elucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, sur elles-par-dessus d'elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde »<sup>3</sup>. Donc, celui qui a compris pourquoi de tels éclaircissements sont de non-sens, il lui est possible de voir le monde correctement. Mais, il devrait parcourir d'abord le chemin que cela suppose, avant même de se débarrasser de l'échelle gravie à cette fin. Or aucune syntaxe logique ne peut être de secours pour une expérience comme celle-là.

Pour Wittgenstein, la compréhension de son livre n'est possible que pour celui qui peut faire ce genre d'expérience par la pensée, et donc celui à qui devient accessible la dernière proposition du *Tractatus* : « Ce dont on ne peut pas parler. Il faut le taire »<sup>4</sup>. Parler, ici, signifie exprimer des énoncés sensés. Par conséquent, selon les termes de Wittgenstein dans sa préface au *Tractatus* : « Ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut pas parler on doit le taire »<sup>5</sup>. La philosophie donc signifiera « l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté »<sup>6</sup> et ceci ne peut être qu'en présentant ou en elucidant, au moyen de paraphrases, ce qui peut être dit de manière sensée.

En remplissant cette tâche, la philosophie peut parvenir à indiquer l'indicible comme ce qui se situe au-delà des frontières, ce qui les dépasse. Les limites du langage et du dicible débouchent sur l'ineffable qui devient chez Wittgenstein le mystique. « Le *Tractatus*, de Wittgenstein, écrit Von Wright, peut être qualifié de synthèse entre la théorie des fonctions de vérité d'une part et l'idée selon laquelle le langage est une image de la réalité d'autre part. C'est de cette synthèse que surgit le troisième ingrédient principale du livre, la doctrine de ce qui ne peut être dit, mais seulement montré »<sup>7</sup>.

Pour récapituler, on peut dire que toutes les théories élaborées dans le *Tractatus* de Wittgenstein trouvent leur point de départ dans sa conception de la proposition. Sa philosophie du langage repose sur l'idée que le langage est considéré comme étant l'ensemble des propositions correspondant à des faits. Autrement dit, seules les propositions qui sont liées aux objets ou encore à la substance du monde peuvent avoir un sens, c'est-à-dire, selon la conception du *Tractatus*, le monde est composé de faits et ceux-ci sont une configuration d'objets.

<sup>1</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 3.262.

<sup>2</sup> Ibid., La proposition : 5.5563.

<sup>3</sup> Ibid., La proposition : 6.54.

<sup>4</sup> Ibid., La proposition : 7.

<sup>5</sup> Ibid., Préface, p 27.

<sup>6</sup> Ibid., La proposition : 4.115.

<sup>7</sup> Wright, Von, G.H., *Wittgenstein*, O.C, p31.

Ainsi, dire que le langage est l'ensemble des propositions qui correspondent à des faits revient à dire que de langage aura pour rôle la représentation du réel (du monde) d'où la possibilité d'établir un parallèle entre le langage et le réel.

### Conclusion

Wittgenstein achève sa recherche dans le mystique ou le silence<sup>1</sup>. Il ne reprendra la parole que vers l'an 1929 et les années qui vont suivre où il s'est engagé dans une période d'intense activité philosophique se caractérisant essentiellement par sa renonciation aux idées du *Tractatus* telles que celle de l'atomisme logique et ces implications, celle concevant le langage comme tableau de la réalité et celle faisant du langage logique un langage unique et parfait. Un tel langage doit exprimer la forme ou la structure de la réalité, elle-même une et permettre la description complète du monde dans un produit de propositions élémentaires.

L'analyse selon l'atomisme logique du *Tractatus* ne peut plus être soutenue dans la mesure où elle devient rigide et aboutit à une conception figée et unilatérale du monde aussi bien que du langage. Donc, selon Wittgenstein, il faut l'abandonner au profit d'une conception dynamique et plus riche du langage avec les différentes réalités du notre vécu. En effet, la conception de l'atomisme dans le *Tractatus* pose quelques difficultés telles que l'aporie concernant la forme logique que Wittgenstein lui-même avait déjà constatée au niveau de la proposition 4.12 en disant que : « la proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait commun avec la réalité pour pouvoir la représenter – la forme logique. Pour pouvoir représenter la forme logique il faut que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique c'est-à-dire en dehors du monde. »<sup>2</sup>

Le problème réside en ce que tous les langages ont la forme logique en commun et chaque état de choses correspond nécessairement à une proposition ; c'est-à-dire, selon la terminologie du *Tractatus*, la proposition est considérée comme étant le tableau d'un état de choses possible. Wittgenstein croyait à la réalité d'un langage unique et parfait qui serait l'âme de toute langue. C'est à ce langage que se réfère souvent le *Tractatus*, laissant dans l'ombre la relation aux langages empiriques et habituels. Il remarque au niveau de la proposition 5.5563 que : « Toutes les propositions de notre langage quotidien sont effectivement, telles quelles, sont logiquement ordonnées. Cette simple chose que nous devons indiquer ici n'est pas une similitude de la vérité, mais l'absolue vérité même. »<sup>3</sup>

Dans les Investigations Philosophiques, Wittgenstein tente de résoudre cette difficulté, en ce sens que la logique qui incarnait le langage unique et parfait rêvé par le *Tractatus*, perd son privilège, et c'est le langage ordinaire qui va le remplacer. Et donc, nous devons éviter l'idée erronée que chaque nom correspond à un objet<sup>4</sup> et il le représente<sup>5</sup>.

L'atomisme logique du *Tractatus* est considéré comme une théorie, d'où l'abandon de cette théorie visant construire un langage idéal, unique et parfait. Ce qui revient à dire que la rétractation de 1929 est un pas effectué en direction d'un second traitement du langage. Ainsi, remarque Pears « la première théorie de Wittgenstein (*Tractatus*) partait du principe que toutes les propriétés logiques d'un énoncé factuel ordinaire découlent de son sens à lointaine portée ; ainsi l'analyse logique n'aurait qu'à aller de l'avant sans regarder ni à droite ni à gauche comme dans un tunnel. Sa

<sup>1</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 7 : « ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire »

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 4.12

<sup>3</sup> Ibid., 5.5563

<sup>4</sup> Ibid. La proposition 3.203 : « Le nom signifie l'objet est la signification du nom. »

<sup>5</sup> Ibid. La proposition 3.22 : « Le nom dans la proposition représente l'objet. »

seconde analyse part du principe naturaliste que la grammaire logique d'un énoncé ordinaire est fonction de sa place dans un système dont les caractéristiques se trouvent à la surface. Par conséquent ses recherches de la seconde période sont toujours latérales et reposent sur la description des systèmes miniatures ou de jeux de langage. »<sup>1</sup>

Ce concept de « jeux de langage » est un concept clé dans les œuvres post – Tractatus, dans la mesure où il peut nous aider à résoudre les difficultés que pose la thèse de la forme logique en s'y substituant. Les jeux du langage nous mènent à une conception pluraliste du langage et nous permettent d'élargir les rapports entre le langage et le réel puisque à chaque jeu du langage correspond une « forme de vie ». Etant donnée la diversité des formes de vie, la compréhension d'un nom dépendrait du bon usage et on ne peut comprendre une proposition que dans un système de propositions. Le langage habituel, à ce propos, peut se représenter comme étant ce système de par son caractère intensionnel, instable et mouvant, en ce sens qu'il peut être analogue à un système mathématique et donc à un calcul. Et c'est dans ce calcul qu'un mot peut avoir une signification et une proposition un sens. En d'autres termes, la signification du mot est d'une manière plus précise le rôle qu'elle joue dans le système ou le calcul.

Ainsi, selon cette nouvelle conception, comprendre une proposition, c'est comprendre un langage car les noms, les expressions et les phrases n'ont de signification et de sens que par référence au langage auquel ils appartiennent. Le mot ne peut garder la même signification dans n'importe quel usage. Autrement dit, il s'agit dans cette seconde période de la pensée de Wittgenstein, de défendre l'idée de pluralité et de multiplicité des usages et donc des langages. Il rompt donc avec l'idée de l'unicité et du langage et du réel, soutenue dans le *Tractatus*. Il procède à son autocritique de la manière suivante : « il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur du *Tractatus*) »<sup>2</sup>. En tout cas, il s'agit de rejeter le principe selon laquelle une proposition douée de sens doit déterminer d'une manière complète un état de choses et l'idée même d'une analyse complète et univoque de la proposition.

## Bibliographie

### Œuvres de Wittgenstein, L. :

- Carnets : 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1961  
*Cours de Cambridge : 1930-1932*, Paris, T.E.R, 1988  
*Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980  
*Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961  
*Quelques remarques sur la forme logique*, Paris, T.E.R, 1985  
*Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961  
*Tractatus – logico – philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961

### Sur Wittgenstein

- Ayer, A., *Wittgenstein ou le génie face à la métaphysique* ; Paris, Seghers, 1986  
 Bouveresse, J., *la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973

<sup>1</sup> Pears, D., *la pensée – Wittgenstein*, O.C, p107

<sup>2</sup> Wittgenstein, L., *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, §23

- Bouveresse, J., *Herméneutique et linguistique suivies de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Paris, Combas, l'Eclat, 1991
- Dubois, P., *Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine*, Paris, Klincksieck, 1972
- Dufrenne, M., « Wittgenstein et la philosophie », in *les Etudes philosophiques*, n° 3, juillet-Septembre, 1965
- Engel, P., *La norme du vrai, philosophie de la logique*, Paris, Gallimard, 1989
- Frege, G., « Sens et dénotation » in *Ecrits logique et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- Godhbane-Kefi, Y., « Fonction propositionnelle et existence chez Russell », in *Cahiers de Tunisie*, n° 161, Mars, 1992.
- Granger, G.G., *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1969
- Granger, G.G., *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix en province, Alinéa, 1990
- Janick / Tolman, A/S., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Paris PUF, 1978
- McGuinness, B., « Langage et réalité dans le Tractatus », in le *Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, Paris, Klincksieck, 1986
- Ouelbani ; M., « Langage et réel dans le Tractatus », in *Cahiers de Tunisie*, n° 141/142, Mars – Avril, 1987.
- Ouelbani, M., « Proposition, son sens et sa valeur de vérité », in *Cahiers de Tunisie* n° 145/148, 3<sup>ème</sup> trimestre, 1988.
- Oulbani, M., *Wittgenstein et Kant*, Tunis, Cérès, 1996
- Pears, D., *La pensée- Wittgenstein*, Paris, Seghers 1970
- Pears, D., *La pensée –Wittgenstein du Tractatus aux Recherches Philosophiques*, Paris, Aubier, 1993
- Rossi, J.G., *La philosophie analytique*, Paris, 1989.
- Schulte, J., *Lire Wittgenstein*, Paris, Ombre, L'Eclat, 1992.
- Vax, L., *L'empirisme logique de B. Russell à N. Goodman*, Paris, PUF, 1970
- Wright, Von, G.H., *Wittgenstein*, Paris, T.E.R, 1986

## كفاييس يتحدّث عن فتجنشتاين في مؤتمر براغ

Zoubeida Mounya Benmissi  
(ENS, Constantine)

### Résumé :

En 1935, un congrès a eu lieu à Prague sur le positivisme logique du cercle de Vienne. Jean Cavaillès a intervenu dans ce congrès sur ce fameux cercle et c'était la première étude exposée en France. Dans cette intervention, Cavaillès a parlé des idées les plus importantes du cercle, et le rôle qu'a joué Wittgenstein dans sa naissance par le biais de son livre *Le Tractatus logico-philosophicus* qui est composé de trois thèses que Cavaillès les a analysé, et à chaque fois il compare ces idées avec celles de l'atomisme logique, pour parvenir finalement aux résultats suivants : (1) La logique de Wittgenstein est purement formelle. (2) Les propositions logiques tautologiques ne sont pas dépourvues de sens mais elles n'ont pas de contenu. (3) Toutes les propositions logiques disent la même chose. (4) Les propositions métaphysiques n'ont pas de sens et seule l'analyse logique qui peut prouver ses insignifiances. (5) La philosophie étudie les propositions syntaxiques non réalistes.

### الملخص:

في سنة 1935 انعقد مؤتمر خاص بالحركة الوضعية المنطقية ببراغ، وقد كانت مفاجأة هذا المؤتمر أول ظهور لحلقة فيينا. وقد ألقى كفاييس في هذا المؤتمر محاضرة حول هذه الحلقة وتعد الدراسة الأولى في فرنسا، عرض من خلالها أهم أفكار الحلقة، ودور الأبحاث المنطقي لفتجنشتاين في نشأتها من خلال كتابه 'الرسالة المنطقية الفلسفية' (*Tractatus logico-philosophicus*). إذ ساهم في نشأتها وتميزها عن فلسفة ماخ في ألمانيا. لقد عرض كفاييس الأطروحات الثلاث لهذا الكتاب، وقام بتحليلها وفي كل مرة يقارن بين ما جاء فيها وافكار ممثلي الذرية المنطقية، ليتوصل الى مجموعة من نتائج: لقد أفرغ فتجنشتاين المنطق من كل مادة كي يحوله إلى صورة خالصة. وقضايا المنطق التكرارية ليست خالية من المعنى لكن لا محتوى لها، ولم تعد هناك ثوابت بمعناها عند راسل، بل أضحت كل القضايا المنطقية تقول الشيء ذاته أي أنها لا نقول شيئاً. كما أكد أن قضايا الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها، وأن التحليل المنطقي هو وحده الذي يكشف عن لغوها، والفلسفة لا تتناول قضايا واقعية بل تتناول قضايا لغوية.

### Abstract :

In 1935 a conference was held in Prague on logical positivism in which the Vienna Circle appeared for the first time. In this conference, Jean Cavaillès delivered a lecture about this famous circle and this was the first study reported in France, in which he spoke about the most important ideas of the circle, and the role of Wittgenstein's ideas in its inception in his book *Tractatus Logico-philosophicus* which is composed of three theses that Cavaillès analyzed, and each time he compares these ideas with those of logical atomism, then he reached some results which are : (1) The logic of Wittgenstein is purely formal. (2) The tautological logical propositions are not meaningless, but they have no content. (3) Any logical proposition say the same thing. (4) The metaphysical propositions have no meaning and only logic that can prove its insignificance analysis. (5) Philosophy studies the syntactic unrealistic proposals.

في سنة 1935 انعقد مؤتمر خاص بالحركة الوضعية المنطقية ببراغ، وقد كانت مفاجأة هذا المؤتمر أول ظهور لحلقة فيينا التي تشكلت من مجموعة من الرياضيين والمناطق والمفكرين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: موريس شليك (Maurice Schlick 1882-1936)، هان (Hans Hahn 1879-1964)، نوراث (Otto Neurath 1882-1945)، كارناب (Rudolf Carnap 1891-1970)، غودل (Kurt Gödel 1906-1978).

في هذا المؤتمر ألقى كفايس محاضرة حول هذه الحلقة وتعد الدراسة الأولى في فرنسا، عرض من خلالها أهم أفكار الحلقة، ودور الأبحاث المنطقيّة لفتجنشتاين في نشأتها من خلال كتابه الرسالة المنطقية الفلسفية (*Tractatus logico-philosophicus*)، إذ ساهم في نشأتها وتميزها عن فلسفة ماخ في ألمانيا<sup>(1)</sup>. ففيما تتمثل اسهامات فيتجنشتاين حسب كفايس؟ إن هذا الكتاب هو عبارة عن أبحاث، عن أطروحات عددها ثلاث، وردت فيها سبع قضايا أساسية رقمها فتجنشتاين بالأعداد الصحيحة: 1، 2، 3...7، وكل قضية من هذه القضايا تتكون أيضا من عبارات فرعية رقمها بالأعداد العشرية<sup>(2)</sup>.

### الأطروحة الأولى:

إن اللغة هي رسم (*image*) العالم، الذي هو معطى في ذاته مستقل عن المعرفة التي هي مجرد رسم (*description*)، هو مجموع الوقائع (*Faits*) الأشياء (*choses*) و الوقائع هي الوحدات الأولى التي ينتهي إليها تحليل العالم وهذه الوقائع تنحل بدورها إلى أشياء التي لا يمكن اعتبارها الوحدات النهائية لتحليل العالم<sup>(3)</sup>. والقول بتحليل العالم إلى وقائع، كان بسبب وجود وحدات أولية ينحل إليها مقابل الوحدات الأولية التي تنحل إليها اللغة، حيث يتوقف صدق الوحدات الأولية للغة وهي القضايا الذرية على وجود أو عدم وجود هذه الوحدات التي ينحل إليها العالم (الوقائع الذرية) التي تتصف بالاستقلال التام، فالوقائع الذرية مستقلة بعضها عن بعض، وهذه الصفة من الناحية المنطقية عبر عنها بقوله: "لا يمكننا أن نستنتج وجود أو عدم وجود واقعة ذرية ما من وجود أو عدم وجود واقعة ذرية أخرى". وفي سياق الحديث عن الوقائع، أشار كفايس إلى اختلاف فتجنشتاين عن راسل أي الفلسفة الذرية المنطقية في موقف كل منهما من المكونات النهائية للعالم، حيث أن راسل في فلسفته الذرية المنطقية يرد العالم بصفة نهائية إلى أربع مكونات هي الجزيئات (*Particules*) والصفات (*Qualités*) والعلاقات (*Relations*) والوقائع (*Faits*). بينما فتجنشتاين يردّها إلى الوقائع الذرية. لكن فكرة "فتجنشتاين" عن الوقائع الذرية، لا تتعد عن مفهوم راسل الذي ميز بين الواقعة البسيطة التي تتكون من واقعة ذرية واحدة وواقعة مركبة تتكون من واقعتين ذريتين بسيطتين، وهذا يعني هذا أن الواقعة المركبة عند "فتجنشتاين" هي ما يقابل الواقعة الجزئية عند "راسل" حيث ترتبط واقعتان ذريتان معا<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup>Jean Cavailles : L'école de vienne dans le congrès de Prague, revue de métaphysique et de morale, Armond Colin, Paris, année 42, 1935, p 137.

<sup>(2)</sup> لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1968، ص 16.

<sup>(3)</sup> المصدر نفسه، ص 168.

<sup>(1)</sup> المرجع نفسه، ص 246.

وإذا كان الرسم هو نموذج للوجود الخارجي، فهو إذن يصف الوجود الخارجي بتمثيله لإمكان وجود أو عدم وجود الوقائع الذرية<sup>(3)</sup>. ولهذا يوجد ثابت ضروري لكل زوج صورة (رسم) - نموذج يتمثل في الروابط المنطقية للوقائع. ومنه كل رسم (*image*) هو أيضا رسم منطقي. فمجال العلاقات بين الأشياء في الفضاء المنطقي، والمنطق لا يفترض وجود عالم فعلي وإنما فقط وجود عالم<sup>(4)</sup>. فالرسم المنطقي يمكن أن يصف العالم<sup>(5)</sup>: إنه فكر، وبما أن الفكر بدوره متضمن في اللغة إذن القضية تعبر عن الفكر الحسي. ومما سبق يستنتج كفايس وجود تقابل بين العالم الحقيقي وعالم الخطاب (اللغة) فالأشياء تقابلها الأسماء، والعلاقات التي تربطها تقابل محتوى ومضمون القضايا<sup>(1)</sup>. ومنه هناك شيء مشترك بين بنية الجملة وبنية الواقعة، بين القضية والواقعة، فالقضية هي مثال الواقعة.

ومن هذه الأفكار توصل كفايس إلى نتيجتين:

1 - حدود اللغة هي حدود العالم.

2 - حدود المنطق هي حدود العالم.

فلا يمكن إذن تصور عالم دون منطق وهذا ما يؤكد فتجنشتاين بقوله: "إننا لا نستطيع التفكير في شيء ما تفكيراً غير منطقي، وإلا كان علينا أن نفكر بطريقة غير منطقية... وأن نعبر عن شيء يناقض اللغة، فهذا أمر مستحيل استحالة أن تقدم الهندسة بخطوطها شكلاً هندسياً يناقض قوانين المكان..."<sup>(2)</sup>.

لقد ربط فتجنشتاين بين المنطق واللغة، المنطق والعالم فلا يوجد في العالم ما لا يمكن التعبير عنه عن طريق اللغة، وهذا ما يعني ضمناً رفضه للقضايا الميتافيزيقية فهي دون معنى. إن القضية ليست خليطاً من كلمات بل هي ما تفصح عن شيء، ومنه فهي علامة الواقعة، والوقائع وحدها هي التي تدل على معنى، أما مجموعة الأسماء المفككة فلا تدل على شيء. والفكر هو قضية ذات معنى، واللغة هو مجموع القضايا، وللإنسان قدرة على إنشاء لغات يمكن التعبير من خلالها عن كل معنى<sup>(3)</sup>. وبناءً على ما سبق يشير كفايس إلى ضرورة التمييز في القضية بين المعنى وقيمة الصدق، فالمعنى له علاقة بالفضاء المنطقي للإمكان، بينما قيمة الصدق (الصدق والكذب) له علاقة بنسق التمثيلات المحققة فعلاً. فإذا كانت حدود اللغة غامضة وتركيباتها معقدة فهي لغة يجب إبعادها، لأنه لا يمكن التحقق من قضاياها، وحسب فتجنشتاين يوجد معيار صدق واحد ألا وهو مطابقة القضية مع الواقعة، ولا يوجد معيار ثان يمكن اللجوء إليه للحكم على القضايا. إن على حد قول فتجنشتاين "لا يمكننا التفكير لمنطقياً" (كما أشرنا من قبل).

<sup>(3)</sup> فتجنشتاين: مصدر سابق، ص 70.

<sup>(4)</sup> Jean Cavailles : L'école de vienne dans le congrès de Prague, Op.cit, p 138.

<sup>(5)</sup> فتجنشتاين: مصدر سابق، ص 70.

<sup>(1)</sup> Jean Cavailles : L'école de vienne dans le congrès de Prague Op.cit, p138.

<sup>(2)</sup> فتجنشتاين: مصدر سابق، ص 71.

<sup>(3)</sup> المصدر نفسه، ص 82.



وعليه نستنتج أن الغرض الأساسي للرسالة يتمثل في نقد اللغة بمعنى تحليلها، إلا أننا نجد فتجنشتاين يضع الوجود الخارجي أو العالم تحت مجهر التحليل المنطقي ليقف على المكونات النهائية التي يرتد إليها تحليلنا للعالم<sup>(1)</sup>. ويعتبر التحليل هو السمة البارزة في فلسفته إذ يستخدمه كمنهج في الفلسفة، وليس كغاية فلسفية<sup>(2)</sup>.

يقول فتجنشتاين: "إن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة [...]، وفضل رسل يعود إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية، ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية"<sup>(3)</sup>. المنطق ما هو إلا صورة للفكر كما يتمثل في اللغة، إذن فالمنطق ما هو إلا صورة للغة وكل ما يمكن التفكير فيه يمكن التعبير عنه بوضوح<sup>(4)</sup>، يقول فتجنشتاين: "إن حدود لغتي تعني حدود عالمي والمنطق يملأ العالم، فحدود العالم هي أيضا حدوده"<sup>(5)</sup>.

إن المنطق في نظر فتجنشتاين عبارة عن خريطة أو هندسة لكل الإمكانيات، بمعنى لكل ما يمكن تصوره والتفكير فيه، ومن ثم فإن وضع خريطة المنطق يؤدي إلى تعيين كل من حدود اللغة وحدود كل العوالم الممكنة، فالمنطق يكشف لنا عن بناء أو تركيب اللغة ومن ثم يكشف لنا عن بناء أو تركيب العالم الفكرة التي يريد فتجنشتاين تأكيدها هنا هي "أن لبناءين في حقيقتهما بناء واحد، ولكن هذا لا يعني زعمنا أن اللغة تقدم بالضرورة الوصف الحقيقي للعالم الواقعي، وذلك لأن هناك إمكانية وجود التقريرات الخاطئة والأوصاف غير الصحيحة"<sup>(6)</sup>.

### الأسطورة الثانية:

تطرق فتجنشتاين في هذه الأسطورة إلى القضية، صورتها الرمزية وقيمة صدقها (الصدق والكذب). إن القضايا المنطقية البحتة التي لا محتوى لها هي تكرارية، وفي هذا يقول فتجنشتاين: "جميع قضايا المنطق تقول الشيء نفسه، أي لا تقول شيئاً"<sup>(1)</sup>.

القضية قد تكون صادقة أو كاذبة بكونها رسماً للوجود الخارجي، فإذا كانت ص عبرنا عنها بـ (ق)، وإذا كانت كاذبة بـ (-ق). أما القضايا المنطقية يعبر عنها بدالات صدق مركبة من قضايا أولية، ودالة الصدق تتواجد في كل الحساب المنطقي. فإذا كان لدينا ن قضايا أولية، فيوجد 2<sup>n</sup> من التركيبات الممكنة لقيم ص و ك. وإذا كانت لدينا قضية مرتبطة بـ ن قضايا، يمكن تحديد الصلة بين صدقها وصدق ن قضايا بـ 2<sup>n</sup> طريقة مختلفة<sup>(2)</sup>. وبالتالي إذا كانت القضايا ق و ك، توجد 16 دالة صدق، وكمثال عن هذه الدوال:  
الدالة ق ك التي نعبر عنها من خلال هذا الجدول الذي يمثل إمكانيات الصدق.

(1) ماهر عبد القادر محمد: مرجع سابق، ص 232.

(2) عزمي إسلام: نوابع الفكر الفلسفي لودفيج فتجنشتاين، دار المعارف، مصر، د س، ص 75.

(3) فتجنشتاين: مصر سابق، ص 83.

(4) يمى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، 2000، ص 256.

(5) لودفيج فتجنشتاين: مصدر سبق ذكره، ص 138.

(6) محمد مدين، محمد مهران: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص 178.

ق ك	ك	ق
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ص	ص	ك
ص	ك	ك

فكل جداول الصدق أساسها مبدأ واحد، يتمثل في معرفة خصائص كل دالة من جهة ومن جهة ثانية معرفة القوانين المتحركة في حساب الإمكانيات. وفي هذا الإطار يرى فتجنشتاين أن إمكانيات صدق القضايا الأولية، تعني إمكانيات وجود وعدم وجود الوقائع الذرية، وبخصوص الرموز وقواعدها المستعملة للتعبير عن دوال الصدق وعن الإمكانيات، يؤكد كفايس أنها اعتباطية، إذ يتم اختيارها حسب النسق المتبع من طرف كل منطقي. فالمنطق هو عبارة عن مجموعة من الرموز والعلامات الاتفاقية، وفي هذا الإطار اعتبر فتجنشتاين دالة النفي المشترك أبسط رابط منطقي. إنها دالة الشطب، التي تعتمد على النفي المتكرر (لا ق و لا ك) (ق/ك)<sup>(1)</sup>. والصورة العامة لهذه الدالة: [  $\overline{ق}$ ،  $\overline{ع}$ ،  $\overline{ن}$ ،  $\overline{ع}$  ]:

حيث  $\overline{ق}$ : تمثل نسق القضايا الذرية.

$\overline{ع}$ : تمثل مجموعة من القضايا.

$\overline{ن(ع)}$ : وتمثل النفي بالنسبة لجميع القضايا التي تكون  $\overline{ع}$ .

وفي نسق دوال الصدق المعرفة بالنسبة لـ ن قضايا يتم التمييز بين نقيضين: التحصيل الحاصل والتناقض، الأول قيمته الصدق والثاني الكذب، مهما كانت قيم المتغيرات، فإذا كانت القضية صادقة بالنسبة لكل الإمكانيات فالصدق هو تحصيل حاصل، وإذا كانت القضية كاذبة بالنسبة لكل الإمكانيات، فهنا نكون بصدد التناقض. وتكمن أهمية الخاصية التكرارية (التحصيل حاصل) في إمكانية تعويض دالة بأخرى، أي إجراء مختلف التغييرات دون المساس بصدق الدالة.

مما سبق نلاحظ أن فتجنشتاين يختلف عن راسل الذي كان يعتقد أن المنطق يكشف عن بناء العالم الخارجي، كما يوضح الأخطاء التي وقع فيها راسل أثناء صياغته لقواعد الجهاز الرمزي، حيث أن راسل لم يقف عند حدود العلامة التي يستخدمها، بل كان يتكلم عن الأشياء التي تعنيها تلك العلامات، في حين أن فتجنشطين يقتصر و يهتم فقط بالعلامات دون المعنى. وهذا الاهتمام بالعلامة دون المعنى هو الذي جعل منطق صوريا يهتم بالبحث في صورة الفكر دون الارتباط بالواقع ومكوناته، وبالتالي فإن ما يتميز به هذا المنطق من قواعد هو الأساس الذي يقوم عليه التفكير المتمثل في ترابط أجزاء القضية على نحو معين. إن عمله يرتكز على البحث في الصور المنطقية وفي بنيتها و الرموز و القواعد.

(1) Jean Cavaillès : L'école de vienne dans le congrès de Prague, Op.cit, p 139.

كما أشار فتجنشتاين في هذه الأطروحة حسب كفايس، إلى دور ومهمة الفلسفة بالنسبة للمنطق، إذ أن مهمتها تكمن في نقد اللغة وهدفها توضيح القضايا. إنها تسعى للتقليل من المشاكل الناتجة عن وجود لادقة ولا يقين في اللغة، والتي هي في معظمها عبارة عن مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلا. يقول فتجنشتاين: "إن معظم تساؤلات ومسائل الفلاسفة أساسها عدم فهم وعدم استيعاب منطق اللغة التي نستعملها"<sup>1</sup>، أي الفلسفة ترجع مشكلاتها إلى عدم الاستخدام الصحيح لقواعد اللغة والمنطق في استخدامها الصحيح، أي أن معظم مشاكل الفلسفة ترجع إلى سوء فهم استخدام اللغة. ولهذا أصبح تحليل اللغة العمل الأساسي للفلسفة لا من حيث هي مجرد ألفاظ لأن ذلك الميدان خاصا بعلماء اللغة، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة بالعلوم بصفة خاصة.

### الأطروحة الثالثة:

#### موضوع الفلسفة:

مما سبق ذكره في الأطروحة الثانية إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار الفلسفي، فالفلسفة ليست مجرد نظرية من النظريات بل هي فاعلية، ولذا يتكون العمل الفلسفي أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفية، إنما هي توضيح للقضايا، فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمّة، إذا جاز لنا هذا الوصف<sup>(2)</sup>.

إن الروح التحليلية تسري في فلسفة "فتجنشتاين" الذي حصر موضوع الفلسفة في التوضيح المنطقي للأفكار، ويعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من اللغة المستعملة، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية، وهي تنتقل إلى الفلسفة، فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها، ومن هنا كان لابد من إصلاح اللغة إن شئنا التوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى<sup>(3)</sup>.

ولهذا قدم "فتجنشتاين" أيضا نظرية عن "اللغة" يقول فيها أننا لا نستطيع أن نتحدث حديثا مفيدا ودالا على الوقائع على أساس اللغة وحدها، ومن ثم فإن تحليلنا منطقيا ونحويا صرفا لا يفيد معرفة، ولما كانت كل مسائل الميتافيزيقا تُرد آخر الأمر إلى مثل ذلك التحليل وحسب، فإنها تصبح بالضرورة مسائل زائفة ولا معنى لها، ويختم فتجنشتاين مؤلفه بقوله: "يجب إخراس ما لا يمكن التعبير عنه" والإشارة طبعا إلى ضرورة إخراس الميتافيزيقا أو مسائله<sup>(4)</sup>.

وفي هذا نلاحظ اختلاف موقف "كارل بوبر" عن موقف "فتجنشتاين" فيما يخص مهمة الفلسفة، فليست مهمة الفلسفة توضيح الألفاظ والعبارات يقول: "أنا لا أرى أن الفلسفة هي الألفاظ اللغوية، ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحيانا مهمة أولى وضرورية... لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعاني، وإنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة، أي عن نظريات حقيقية"<sup>(5)</sup>.

<sup>1</sup> فتجنشتاين: مصدر سابق، ص 91.

<sup>(3)</sup> جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 1، 1993، ص ص 152-153.

<sup>(4)</sup> محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ص ص 263-264.

<sup>(5)</sup> نقلا عن الزواوي بغورة الفلسفة واللغة، نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 97.

**منهج الفلسفة:**

وعن منهج الفلسفة، يرى فتجنشتاين أن المنهج الصحيح يمكن أن يكون هو هذا، ألا تقول شيئاً إلا ما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي، والتي ليس لها علاقة بالفلسفة، وبعدها كلما رغب شخص في أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، علينا أن نثبت له أنه استعمل في عباراته جملة من الإشارات الخالية من المعنى، نبرهن له أنه لم يعط أي معنى لعلامات معينة في قضاياها، قد لا يكون هذا المنهج مقنعاً للشخص الآخر، فهو قد لا يشعر أننا نعلمه الفلسفة، إلا أن هذا المنهج يمكن أن يكون هو المنهج الصحيح الوحيد على وجه الدقة<sup>(1)</sup>

وعليه يرى 'فتجنشتاين' أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في الموضوعات الفلسفية ليست كاذبة، بل هي 'كلام فارغ'، فلنستطيع إذن أن نجيب عن الأسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا فهي أسئلة من نفس نوع السؤال الذي يبحث فيما إذا كان الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب، وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعرق المشكلات الفلسفية ليست في حقيقتها، فيما يرى 'فتجنشتاين' مشكلات على الإطلاق، وهذا هو الموقف الذي سوف تتبناه 'الوضعية المنطقية' فيما بعد بالرغم من أن 'فتجنشتاين' لم يكن أبداً عضواً في حلقة فيينا.

**مهمة الفلسفة:**

للفلسفة مهمة مزدوجة، أو مهمتان أساسيتان: فأما المهمة الأولى لها فتكمن في أنها تبين لنا أن كل قضية هي صورة لواقعة، وهذا ما لا يمكن أن نقوله أو نعبر عنه بعبارة لغوية، نظراً لأنه ليس من شأن أية قضية أن تخبرنا بشيءٍ أو أن تقول لنا شيئاً عن نفسها، وتبعاً لذلك فإنه ليس في وسع الفيلسوف أن يعبر بواسطة اللغة عن ذلك العنصر المشترك بين اللغة المنطقية المكتملة من جهة، وما تمثله هذه اللغة في الواقع من جهة أخرى، ومثل الفيلسوف هنا كالمصور، من حيث أنه لا يستطيع أن يقرر شيئاً، بل كل ما يملكه هو أن يظهرنا على ما هو موجود بالفعل.

يبد أن هناك المهمة الثانية للفلسفة أكد فتجنشتاين أن الفلسفة ليست نظرية، كتلك النظريات التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية، وإنما هي نشاط أو عملية توضيحية تهدف من ورائها إلى حصر الأفكار المختلطة الغامضة، إن المنهج الصحيح في الفلسفة إنما هو ذلك الذي يحيل سائر القضايا التي يمكن أن تقال عن الأشياء إلى العلماء وحدهم، على اعتبار أنهم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها، وتصبح مهمة الفلاسفة تبعاً لذلك تحليل 'المقال المنطقي' الذي نصطنعه في وصف العالم الخارجي، وبهذا المعنى تكون كل مهمة للفلسفة هي - في ختامة المطاف - القضاء على الفلسفة، أو هي على الأقل التخلي عن كل فلسفة<sup>(1)</sup>، واتجاه فتجنشتاين في استخدام التحليل منهجاً لتفسير الوجود الخارجي يهدف إلى رفض الميتافيزيقا.

وبهذه النتيجة، أنهى فتجنشتاين رسالته، التي كانت نقطة انطلاق مدرسة فيينا، لكن هذا لا يعني أنهم اعتمدوا جميع أفكاره. بدليل أن كارناب مثلاً قال بتعدد اللغات بينما فتجنشتاين أكد وجود لغة واحدة.

(1) Idem.

### استنتاج:

أفرغ فتجنشتاين المنطق من كل مادة كي يحوله إلى صورة خالصة، وقضايا المنطق التكرارية ليست خالية من المعنى لكن لا محتوى لها، ولم تعد هناك ثوابت بمعناها عند راسل، بل أضحت كل القضايا المنطقية تقول الشيء ذاته أي أنها لا تقول شيئاً. كما أكد أن قضايا الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها، وأن التحليل المنطقي هو وحده الذي يكشف عن لغوها، والفلسفة لا تتناول قضايا واقعية بل تتناول قضايا لغوية.

وموقفه من المنطق كان دافعا قويا لانتقاد فلاسفة الرياضيات لاهتمامهم المفرط بالبحث في تصور العدد وأسس الرياضيات، كوسيلة ناجحة للخروج من الأزمة التي لحقت بالرياضيات، في حين أنه كان يجب أخذ الرياضيات كما هي، وإن كانت هناك أزمة ففي عقول الرياضيين والفلاسفة لا في الرياضيات<sup>(1)</sup>، وهذا النقد وجهه لراسل ولغريج وكل رياضي سعى لإيجاد حل لإشكالية الأسس. و بهذا توصل كفايس إلى أن فتجنشتاين أبعدنا عن حل أزمة الرياضيات.

---

<sup>(1)</sup> Jean Cavaillès : L'école de vienne dans le congrès de Prague, Op.cit, p 141

## On the Philosophical Views of Werner Heisenberg and His Notion of a Closed Theory from the Later Wittgenstein's Perspective

Francois-Igor Pris

(Université de Dortmund, Allemagne)

### Abstract :

I interpret the philosophical views of Werner Heisenberg as a pragmatism and non-metaphysical realism of a Wittgensteinian kind. The "closed theory" is a Wittgensteinian rule/concept.

### ملخص

أقرأ تصوّرات ف. هايزنبارك الفلسفية على أنها تمثّل نزعة براجماتية و ليست ضرباً من الواقعية اللاميتافيزيقية مثل تلك التي يؤسّس لها فيتجنشتاين. النظرية المغلقة هي قاعد / مفهوم فيتجنشتايني.

### Résumé

J'interprète les vues philosophiques de Werner Heisenberg comme un pragmatisme et un réalisme non-métaphysiques de type wittgensteinien. La « théorie close » est une règle (concept) wittgensteinienne.

1. In this paper, I suggest a possible interpretation of Heisenberg's notion of a closed theory in the context of the comparison of the philosophical views of Heisenberg, Paul Dirac and Niels Bohr on the nature of the connections between scientific theories (in particular, between classical and quantum mechanics). The understanding of the nature of a closed theory is tightly connected with that of the nature of the inter-theoretical connections.

In particular, I give my answers to the questions posed by Erhard Scheibe (2001) about (1) the precise meaning of the notion of a closed theory, (2) the nature of the connections between the laws and concepts within a closed theory, (3) the connection between two closed theories.

Scheibe himself thought that we are far from understanding the notion. It seems to me, however, that we are not much further from its understanding than from the understanding of Wittgenstein's philosophy (alas, pseudo-Wittgenstein is still popular) and its synthesis with analytic philosophy.

2. Although it is considered that among the founding fathers of quantum physics Niels Bohr was more philosophically oriented than other theoretical physicists, it seems to

me, that the contribution of Heisenberg to the philosophy of physics was not less important than that of Bohr.

Of course, Heisenberg was thinking about Niels Bohr's "correspondence principle" between classical and quantum mechanics (and even generalized its initial version and used the generalization to construct his variant of quantum mechanics), the "principle of complementarity" of classical and quantum concepts (to which Heisenberg maintained an ambivalent attitude), and the idea of particle/wave dualism of quantum objects (which Heisenberg considered as an imaginary representation of properties of quantum objects in the language of classical physics. From Heisenberg's point of view, quantum properties can be precisely formulated only in the language of mathematics). His major contribution, however, consisted in introducing and using the notion of a closed theory.

3. Let me start with Heisenberg's examples of a closed theory. Heisenberg considered as being "closed" the following theories: Newtonian mechanics, electrodynamics (including special theory of relativity), thermodynamics (including statistical physics) and quantum mechanics in a broad sense (that is, including quantum field theory). He had every reason for doubt as to the status of general relativity. Still today the empirical data and the established inter-theoretical connections are not enough to consider it as a closed theory. For example, gravity waves have not yet been discovered. Until now there has been no satisfactory synthesis of gravity and quantum theory.

According to Heisenberg, closed theories are absolutely true, perfect and final (true for all times).

Such a characterization may resemble a dogmatic metaphysics and, in particular, metaphysical Platonism (and Heisenberg himself characterized his philosophical position as Platonism).<sup>1</sup> However, this first impression is false. As we will see, Heisenberg is a realist, but not a metaphysical realist (though there is some place within Heisenberg's system for a metaphysical realism of "things-in-themselves" (see below)); he is a non-metaphysical Wittgensteinian pragmatic realist in the broad pragmatic and realistic spirit of language games and forms of life of the later Wittgenstein. As for Platonism, it takes in Heisenberg's philosophy a non-metaphysical naturalistic form in the sense that scientific ideas turn out to be anchored in experience and reality which aliment them.

Heisenberg himself talks not only about his "Platonism", but also about his "practical realism" which he contrasts with "dogmatic realism". By way of correcting (or generalizing) Kant he also introduces the notion of a *practical a priori*. The *practical a priori* is not a necessity, or it is a necessity only in a restricted domain (that is, at the same time it is a *relative a priori*). For instance, the classical principles of causation and determinism are relative (practical) *a priori*. They are valid only in the domain of

---

<sup>1</sup> In particular, for Heisenberg, an elementary particle is "nicht Stoff, sondern mathematische Form" (not substance, but mathematical form. *Translation mine*) of a very complicated and abstract kind (Heisenberg 1984b, p. 407).

applicability of classical physics, and, ultimately, are the result of a long preliminary experience.

However, Heisenberg is not an empiricist in the classical sense. He thinks that the rationality contributes to the experience. For instance, Heisenberg claims that his conception of space and time is situated between two extremes: apriorism and empiricism.

Nor is Heisenberg a positivist. He himself criticizes positivism. Although his method consists in describing only what is observable (for him, only the observables are real), this is not at all positivism, because the *description* by Heisenberg is not phenomenological. Heisenberg criticizes the phenomenological theories, including (from his point of view) the Ptolemy system. Such theories are not closed, because they are not *flexible* (that is, they depend on the variable concrete experience).

4. What is important is that for Heisenberg the closed theories as being true, perfect and eternal, are such only in a restricted domain of their applicability. And in this domain they do correspond to reality (describe reality). Heisenberg is a realist.

Different closed theories have different domains of applicability. In this sense, as, for example, Alisa Bokulich (2008) claims, Heisenberg is a pluralist, or a pluralistic realist. However, there are good reasons to think that his philosophy is deeper than pluralism. For Heisenberg, physics is one, although not in a dogmatic, but in a moderate sense, namely in the sense of the existing connections (respectively, gaps) and also some hierarchical order between different theories. For example, Heisenberg says that the conceptual structure of special theory of relativity contains in itself the conceptual structure of classical mechanics as a limit case. Heisenberg also makes use of the correspondence principle.<sup>1</sup> That is why Heisenberg is not an absolute pluralistic realist (notice that Wittgensteinian pluralism of language games and forms of life is not an absolute metaphysical pluralism either).

5. For instance, classical mechanics and quantum mechanics are two closed theories which are true, perfect and unchangeable in their domains of applicability. One cannot say that quantum mechanics is true and classical mechanics is false, or that quantum mechanics is exact and classical mechanics is approximate. Both theories are true and exact, but they are true and exact in their domains of applicability. And there are some connections between them.

For Heisenberg, as for Bohr, Newton's mechanics is a kind of *a priori* for quantum mechanics. Quantum mechanics, its concepts *presuppose* classical mechanics and its concepts (despite the fact that classical concepts are not applicable in the quantum domain). On the other hand, classical laws and concepts are applicable only in the classical domain; they are relative (non-Kantian) *a priori*. Heisenberg sees this as "the fundamental paradox in quantum mechanics" (Heisenberg 1958, p. 82). I notice that

---

<sup>1</sup> The correspondence principle has a slightly different meaning for Heisenberg, Bohr and Dirac (see § 7 below).



there is no paradox. Quantum theory is a generalization of classical theory (Heisenberg, Bohr and Dirac, all physicists talk about it, though slightly differently); and quantum concepts are simply generalizations of classical concepts. It is a confused (but very suggestive!) way to talk about the latter as invalid and at the same time indispensable or *a priori*.

Both theories had arisen in a close connection with experience. Later, however, they became detached from concrete experience, relatively independent from it. They became *established, rigid* theories (in German: *harte Theorie*. Both physicists, Einstein and Heisenberg use this term<sup>1</sup>). Closed theories are established theories.

In a sense, closed established theories are in a one-to-one correspondence with “things-in-themselves” of a metaphysical reality, which Heisenberg identifies with mathematical structures derived directly or indirectly from experience (in opposition to Kant).

Classical and quantum mechanics as mathematical structures do correspond to “things-in-themselves”. The mathematical structure of classical mechanics is most appropriate to describe one domain of reality (roughly, at ordinary scales). The mathematical structure of quantum mechanics is most appropriate to describe another domain of reality (roughly, at atomic scales).<sup>2</sup>

Thus, a positive answer to the following question posed by Erhard Scheibe (2001, p. 163) is possible:

“Can we then point to a kind of mathematical structure and claim that this kind of structure is characteristic for the given theory in the sense that another physical theory would have another kind of structure non-equivalent to the first as being characteristic for it (...).”

The *ultimate ontology*, however, is not that of metaphysical realism in the classical sense where reality is considered as consisting of objects and facts (or “states of affair”) which are situated “in front of” the subject (that is, metaphysical realism supposes a de-

---

<sup>1</sup> I notice also that Heisenberg accepted Einstein's thesis that theory determines what is observable. Within my Wittgensteinian interpretation of Heisenberg's philosophy (see below) this means that a concept/rule determines the domain of its applicability (and is itself determined by this domain). And, of course, a concept/rule determines its concrete application not purely *a priori*, but in a context. Einstein and Heisenberg's position is not idealistic.

<sup>2</sup> Such a correspondence between domains of reality and mathematical structures is not obvious, because in principle any mathematical structure may have different physical interpretations. (And *vice versa*: a physical phenomenon may have different mathematical descriptions/interpretations. For instance, an interpretation of the quantum entanglement in terms of the analytic continuation in complex analysis has recently been proposed (Feiler 2013).)

For instance, the AdS/CFT correspondence in String Theory has been used in explanation of high temperature superconductivity. That is, there is a mathematical connection between black holes and superconductivity. (Cubrovic 2009). Some artificially created „meta-materials“, and some vortices recently discovered in the South Atlantic are also mathematical analogues of black holes (<http://arxiv.org/abs/1308.2352>).

Thus, the mathematical apparatus of general relativity is applicable not only to space and time (gravity). Nevertheless, one can suppose that the latter application is the *central* one.

contextualized view from outside) and *absolutely* independent of it (conceptually completely predetermined).

Heisenberg's ontology can be understood within a Wittgensteinian contextualism as a *sensitive ontology* in the sense introduced by Jocelyn Benoist (2012): "The question of what it is to be an F comes out as inseparable from the fact that *we already take some a or b to be F's in some definite way*" (Benoist 2012, p. 424). An object x of the kind F exists if and only if the concept F is adequately applicable to x. An "adequate concept" - a technical term introduced by Benoist - is intimately connected with reality (the "epistemic gap" is closed) and, hence, reflects reality in all its richness (and *vice versa*, reality "aliments" the adequate concept) (see Benoist 2010/2011, 2011, 2012).

The nature of quantum concepts is different from that of classical ones. The quantum ontology is, respectively, different from the classical one. Heisenberg himself explicitly criticizes the extrapolation of classical "materialistic ontology" to the quantum domain.

6. Because there are good reasons to think that Heisenberg's philosophy can be understood within a pragmatic realism and contextualism of a Wittgensteinian kind, I suggest looking at a physical theory and experience/experiment from the point of view of a language game as a normative practice governed by the concepts of the theory and the corresponding "laws of nature".

A pure theory, that is, a theory as an abstract theoretical schema, can be identified with a Wittgensteinian rule/concept.<sup>1</sup> In a sense, a theory makes explicit an experience by means of which it enters into contact with reality. The so-called *principle of the best explanation* is the principle of the correct *explicitation* of the corresponding Wittgensteinian rule.

Wittgenstein's notion of a rule is not separable from his notion of a form of life. The rules are determined by the forms of life, and, in turn, determine them. The rules are the *hinge propositions* of the forms of life.

Thus, a theory as a rule/concept corresponds to a "form of life" which is a set of correct applications of the theory (a form of life is a "language game" of the second order; applications of the theory are language games of the first order). If a theory (concept) corresponds to a given form of life, the theory is appropriate. If, in addition, it is correctly applied, it is adequate.

My interpretation of Heisenberg's notion of a closed theory says that the closed theory is a Wittgensteinian rule. Heisenberg's practical realism is, respectively, a non-metaphysical Wittgensteinian realism. If this is true, the philosophical intuitions of Heisenberg were in advance of the philosophy of science of his time.

---

<sup>1</sup> For Wittgenstein, as well as for Kant, concepts are rules. The difference between the two philosophers is that Wittgenstein's notion of a concept/rule is naturalized (in particular, this means that a rule/concept is determined by means of its exemplifications).

7. Heisenberg's view on classical and quantum mechanics and also on other scientific theories as being "closed", is opposed to Paul Dirac's view according to which all theories are "open" and "approximate" (Dirac himself does not use the expression "open theory", but he rejects Heisenberg's idea that a theory can be closed, and, in particular, that classical and quantum mechanics are closed theories).

In other words, Heisenberg's position concerning inter-theoretical relations is that they are discontinuous. Dirac claims that there are continuous relations between theories. As for Niels Bohr, he considers quantum mechanics as a universal theory (that is why he needs the principle of complementarity).

The differences between Heisenberg, Dirac and Bohr also manifest themselves in slightly different understandings of the correspondence principle. For Heisenberg, it is the principle of analogy (as well as generalization). For Dirac, it is the principle of structural similarity (a more mathematical approach). For Bohr, it is the principle of natural/rational generalization.

For Heisenberg, quantum mechanics is a revolutionary "jump into the void", which became possible due to the use of the principle of analogy. Unlike Kuhn, Heisenberg sees this jump – a paradigm change – as a rational (though intuitive) act. And, for Heisenberg, there are connections between the paradigms. For him, the progress in physics consists in extending the domain of experience and, respectively, theoretical description.

Dirac's approach is mathematical. For him, quantum mechanics is a non-commutative generalization of classical mechanics (Dirac considers the move between the two theories as continuous, though he agrees that the similarity between Newton's mechanics and special theory of relativity is stronger)

Bohr focuses on conceptual connection between the two mechanics. The correspondence principle establishes such a connection. Here is one of Bohr's formulations of the principle (Bohr 1925):

"The correspondence principle expresses the tendency to utilize in the systematic development of the quantum theory every feature of the classical theories in a rational transcription appropriate to the fundamental contrast between the postulates and the classical theories."<sup>1</sup>

One can explain these differences in terms of a theory as a concept/rule.

---

<sup>1</sup> In (Pris 2013) I argued that the correspondence principle can be understood as the principle of natural/rational generalization. My formulation of the principle is very close to some formulations of it proposed by Bohr and Heisenberg.

8. Any concept (rule) can be determined by means of a set of its paradigmatic applications, or exemplifications.<sup>1</sup>

For Heisenberg, all concepts are anchored in experience. The experience itself, however, has a rational dimension (this brings Heisenberg's notion of experience closer to Wittgenstein's notion of a language game – normative practice).

A new application of a concept is not pre-determined (there is no rule for a correct new application of a rule), but *post factum* it must have a justification.

When one deals not simply with a new application of a concept, but with its generalization, the indeterminacy is even more important. Not only one cannot know in advance whether a concept is applicable or not, but one cannot know the sense in which one should know it (that is, one cannot know in advance how the concept should be generalized). This sense can be established only in practice.

In this sense, quantum mechanics (as well as relativistic mechanics and Newton's mechanics before it) was not "discovered", but "created". (The question can be posed whether the development of science could have been different.) Classical mechanics as a Wittgensteinian rule was generalized; the domain of applicability of Mechanics was radically extended.<sup>2</sup>

Already the creation of special relativity was a radical enough extension of Mechanics (though it was less radical than the creation of quantum mechanics). Until that moment, Mechanics had been extending the domain of its applicability within the same theory – Newton's mechanics (although Maxwell's electrodynamics already put some restrictions on the extension).

The process of extension of the domain of applicability of a rule/concept or the process of generalization of a rule/concept must satisfy three conditions.

First of all, a new use of a given rule (or a new rule, that is, a new use of a super-rule) must not contradict a set of its established applications (the given rule). For instance, the so-called "old quantum mechanics" did not satisfy this condition. Second, the contradictions must be excluded at the inferential level of consequences of the new use

---

<sup>1</sup> A definition of the concept can be made more explicit in the spirit of the pragmatic maxim of Charles Peirce. We "understand" a concept, if we understand its "nominal definition", know its instantiations (it would be better perhaps to say "exemplifications"), and also know what to expect from beliefs which the concept contains. The last condition – his own contribution – Peirce calls the "third degree" of clear understanding of a concept (see, for example, Misak 2012). It seems to me that in Wittgensteinian terms it corresponds to the condition of the existence of a family resemblance between exemplifications of a concept (this kind of similarity, which is both natural and normative (that is, justifiable in a context) allows one to extend the applications of a concept). If this is so, Peirce's notion of a concept is close to Wittgenstein's notion of a rule/concept.

<sup>2</sup> One can say that in quantum mechanics the equations of Mechanics are the same as in classical mechanics, but their use is different (the move from one theory to the other is a change of aspect). For Dirac (in quantum mechanics) "it is not the equations of classical mechanics that are in any way at fault, but (...) the mathematical operations by which the physical results are deduced from them require modification" (Dirac 1925).

(the new rule). Finally, the new use (the new rule) must have a *post factum* justification. For example, each application of classical mechanics has a theoretical justification within its framework. Analogously, a justification of quantum mechanics consists in the fact that it can be understood as a generalization of classical mechanics.

For instance, one can establish various connections between classical mechanics and quantum mechanics within different mathematical schemes of the move from one to the other (“methods of quantization”). The latter, for example, can be considered as a non-commutative generalization of the former.<sup>1</sup>

9. There is a close connection between the notions of a concept, judgement and knowledge.

A judgement is a use of a rule/concept and *vice versa*. A correct use of a rule/concept, that is, a correct judgement, is knowledge; and *vice versa*: any knowledge can be represented in the form of a judgement.

According to Robert Brandom’s (2011b) analytic interpretation of Kant’s normative concept of judgment, judging is integrating a new commitment into a constellation of prior commitments, so as to maintain the rational normative unity of apperception.

In Brandom terms, synthesizing a Kantian unity of apperception is accomplishing three normative task-responsibilities: critical (rejecting commitments that are materially incompatible with other commitments one has acknowledged), ampliative (acknowledging commitments that are material consequences of other commitments), and justificatory (providing reasons for the commitments one has acknowledged, by citing other commitments one acknowledges of which they are material consequences). (Brandom 2011b)

The natural/normative process of extension of the domain of applicability of a concept, described in § 8, is, explicitly, a naturalized version of Brandom’s account of the evolving Kantian synthetic unity of apperception, which plays the role of a Wittgensteinian form of life.

Heisenberg himself distinguishes three steps in the development of science: (1) expansion of the domain of applicability of a theory, (2) new laws occur, although concepts are left untouched (new laws contradict the old ones, says Heisenberg. Notice that the “old quantum mechanics”, in particular, Bohr’s theory of atom, corresponds to

---

<sup>1</sup> The non-commutativity of physical quantities in quantum mechanics was discovered by Heisenberg. In the beginning, however, Heisenberg himself was embarrassed by his discovery. Later he realized the importance of it and even characterized the move from classical mechanics to quantum mechanics as that from «classical visualised geometry» to «symbolic quantum geometry». (Born, Heisenberg & Jordan 1925) (A general theory of non-commutative geometry has been developed only at the end of the 20th and the beginning of the 21st century.) Alain Connes – the founder of a variant of noncommutative geometry and its application in physics – was inspired by the ideas of Heisenberg’s matrix mechanics. At present, however, Connes’ noncommutative geometry in physics is an example of a theory which is not closed.) On the contrary, Dirac understood immediately the essential role of non-commutativity. He used it when constructing his own variant of quantum mechanics. According to him, the only difference between classical and quantum mechanics consists in the fact that the latter is non-commutative.

this step), (3) the whole conceptual structure of the theory changes. (See, for example, Scheibe 2001, p. 138)

Roughly, Heisenberg's step (3) in the development of science corresponds to the task of justification of the commitments (because without an appropriate conceptual apparatus such a justification is not possible). Though Heisenberg's quantum mechanics (as well as classical mechanics) can be treated as a unity of apperception (Heisenberg has accomplished all three tasks in construing it), from the point of view of a more general, super-unity of apperception, involving both classical and quantum mechanics, Heisenberg's generalization of classical mechanics should be treated as accomplishing only the first – critical – task in integrating the new quantum mechanics into Mechanics as a super-unity of apperception. The move from classical mechanics to quantum mechanics is just a more radical “judgment”, made within a certain super-unity of apperception – called “Mechanics” - involving (in its final form) classical mechanics as well as quantum mechanics. I suggest that Dirac is rather situated on the level of the ampliative task, and Bohr – on the level of justificatory task (justification of the new (quantum) paradigm as such).

So the approaches of all three physicists are compatible with and complement each other. In particular, Heisenberg's view that theories are “closed” and “perfect” is compatible with Dirac's view that theories are “open” and “approximate”.

For Dirac, neither classical nor quantum mechanics are definitely established. Classical mechanics governs the development of quantum mechanics (and *vice versa*, according to the *inverse correspondence principle*, quantum mechanics governs the development of classical mechanics).

Dirac writes:

“It appears that all the important things in the classical (...) treatment can be taken over, perhaps in a rather disguised form, into the quantum theory” (Dirac 1932b).

For instance, Dirac (1932) proposed the idea of constructing a Lagrangian quantum mechanics (in addition to the Hamiltonian one). This led to Feynman's path integral which uses the classical notion of a path.

10. Nevertheless, in my view, Heisenberg's idea of a closed theory is primary and it is philosophically deeper than Dirac's view. The view that theories are open and approximate is secondary.

On the contrary, Bokulich (2008) prefers Dirac's position, because she thinks that Heisenberg's pluralism is incompatible with the unity of physics.

She calls her own position “inter-structuralism”. In substance, according to the latter position, the unity of physics is secured because of the continuity of connections between structures of physical theories. Such a view is rather superficial (and it is not clear what one should understand by the “continuous” connections between the structures). I interpret the “continuity” as the Wittgensteinian family resemblance, that

is, as the existence of a common (in general) implicit (super)-rule. This means that the meaning of the unity of physics is that physics is a process (respectively, the result of the process) of the generalization of our knowledge about the world, which, in the end, manifests itself in establishing connections (respectively, gaps) between different domains of physics (unity within a physical theory is, of course, stronger, but it has the same meaning).

For Heisenberg, physics is one in this moderate sense (which does not exclude the existence of gaps between theories and domains of one and the same theory). For Heisenberg, there are no pre-established rules of unity of physics, in accordance with which one could move from one domain of physics to any another. (A new theory of (moderate) reduction of physical systems and, respectively, a new (moderate) view on unity of physics, recently proposed by Erhard Scheibe (2007, 2009), are compatible with the views of Heisenberg.)

One can agree with Scheibe that Heisenberg's position is a compromise between two extremes: unity (in the strong sense) and pluralism.

11. Semi-classical mechanics extends and blends borders of classical and quantum worlds. It shows clearly the sense in which one can speak of a continuous move between theories, their openness and approximate character. In a sense, it is a rediscovery of the "old quantum mechanics", in particular, Bohr's theory of atom, which has found its own domain of applicability.

For instance, in some cases the notion of a classical orbit turns out to be appropriate and useful, and yet not only in the mathematical but also in the ontological sense. In a semi-classical domain, it may turn out that "one and the same" phenomenon has different adequate descriptions – classical, semi-classical and quantum. Which description is more "real"? The answer is that the question is incorrect. There is no privileged description. Different descriptions (in different contexts) might correspond to different aspects of the phenomenon or, strictly speaking, even different phenomena. Ontology is sensible to context.

For instance, it may turn out that in a (classical) context the electronic orbits do really exist, while in another (quantum) context they are only useful mathematical fictions (or real only potentially). In such a case, strictly speaking, in the classical and the quantum contexts, we will deal with two different (but similar) phenomena.

12. The idea I try to justify in this paper is that Heisenberg's philosophical views, in particular his notion of a closed theory (and also Erhard Scheibe's interpretation of this notion), can be understood within a naturalistic normative pragmatism of a Wittgensteinian kind.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> The view that later Wittgenstein can be understood as a naturalistic normative pragmatist and a realist is not common. Some followers of Wittgenstein simply refuse to consider his later philosophy as an "ism", emphasizing the Wittgensteinian "therapeutic method" (see, for example, Horwich 2012).

Indeed, in his paper (Heisenberg 1948) Heisenberg characterizes a closed theory by means of the following four criteria which can be interpreted in broadly Wittgensteinian terms.

(1) A closed theory is an established system of axioms and definitions (Hilbert's axiomatic method is implicit in the Heisenberg notion) which, in the end, arise from experience. (Let me just add here that according to Heisenberg a closed theory is true at all times.)

I interpret the first criterion in the sense that a closed theory is a Wittgensteinian rule (concept, conceptual structure) which is implicit in a certain experiential/experimental scientific "language game" or "form of life". The axioms and "laws of nature" are the corresponding philosophical grammar of the form of life. Thus, within a closed theory concepts/rules and "laws of nature" are on a par.

For example, Heisenberg (1970) says that the Archimedes law of the lever, which was formulated more than 2000 years ago, will be always correct. Using his own terminology, one can say that the Archimedes "theory" of the lever is closed. This theory consists of only one law/rule of the lever.

(2) According to Heisenberg, a closed theory "represents" experience, refers to something in the world. However, the connection between theory and experience is not immediate. Otherwise, the concepts of a closed theory would depend on changing experience; theory would be phenomenological. A phenomenological theory is less flexible, although it may be more precise.

As a consequence, the concepts of a closed theory do not refer to experiences in a "secured" way; their correct application is a matter of *success*.

In my terms, Heisenberg raises the problem of a correct application of a concept/rule. This is also Wittgenstein's rule-following problem. A correct application of a concept/rule, if it is a new application - not an already established one, - is not certain; the error is easily possible.

Moreover, a new application is not pre-determined. It is neither "true" nor "false", but "successful" or not (Heisenberg criticized "pragmatism" in the pejorative sense of a successful phenomenological description (see, for example, Heisenberg 1929). At the same time, he explicitly used the pragmatic slogan: "Success (not the "goal") justifies the means" (*Der Erfolg heiligt die Mittel*) to pass from classical mechanics to quantum mechanics (Heisenberg 1921)). The "successfulness" is understood in the sense of a normative pragmatism: a successful application of a rule is *post factum* justifiable.

The pragmatic criterion of a correct application of a rule is more fundamental than that of truth as correspondence (the latter, however, is valid in the domain of already established applications of a theory).

The holistic rigidity of a rule (a closed theory) is, at the same time, the condition of the flexibility of its pragmatic applications (the applications of a rule are multiple because



the rule itself is unchangeable). The flexibility of applications is the reverse side of the rigidity of a rule. The phenomenological theories are not flexible.

(3) The borders of applicability of a closed theory are not known *a priori*. But they can be established in practice.

Within my interpretation, the third criterion talks about the extension of the domain of applicability of a rule/concept. The borders of this extension cannot be known *a priori* and are *not pre-determined*. They can be established only in practice.

(4) A new system of concepts describing new experiences could appear when one crosses the borders of a closed theory. The old theory remains a part of scientific language. It is presupposed by a new theory. So, it plays the role of an *a priori* for the new theory. Heisenberg suggests that there are degrees of *a priori*.<sup>1</sup> Heisenberg's position is situated between rationalism and empiricism.

In my terms, Heisenberg talks about the extension/generalization of a rule/concept (closed theory). A rule/concept can be generalized. A new more general rule/concept can be formed. In this process of extension/generalization the old rule/concept plays the role of an *a priori*.

For Heisenberg, such a move means a move to another closed theory.

13. Now we can answer the questions posed by Erhard Scheibe (see § 1).

(1) A closed theory is a rule/concept in the sense of the philosophy of later Wittgenstein.<sup>2</sup> (2) Within a closed theory concepts are on a par with laws. (3) The closed theories are connected in accordance with the law of natural/rational generalization. For instance, quantum mechanics is a generalization of classical mechanics. (That being said, for a theory (concept/rule) there is no pre-determined rule of generalization. Such a rule can be established only *post factum*. For instance, as it turned out quantum mechanics is a non-commutative generalization of classical mechanics.)

These answers are not trivial because the notions of a concept and an application of a concept are not trivial. Scheibe himself says (Scheibe 2001, p. 141):

“Are we that stupid that we don't even know what it means for concepts to be applicable? To this I say: This is stupidity of philosophers, and we owe it to the physicist Heisenberg that he was not afraid to share it with us”.

Concerning a closed theory, Heisenberg says: “wherever the concepts can be used for the description of natural processes, the laws are exactly correct” (quoted by Scheibe 2001, p. 137). He also says: “the laws are valid with the same degree of accuracy with which the appearances are describable using the concepts” (quoted by Scheibe 2001, p. 136). (For Scheibe, who emphasizes the difference between the classical view of the

<sup>1</sup> The consequence is that a theory can be more or less closed.

<sup>2</sup> Scheibe himself mentions that the understanding of the notion of a closed theory requires the understanding of what we mean when we say that concepts are applicable.

scientific theory and Heisenberg's view of it, in the notion of a closed theory the applicability of concepts and validity of laws reverse their roles: the former become the premise and the latter the conclusion.) From my point of view of a closed theory as a rule/concept, both characterizations of a closed theory are tautologies.

For Weizsäcker, a closed theory cannot be corrected by means of a small change (see Scheibe 2001, p. 137). Heisenberg says that in a closed theory

“die Verbindung zwischen den verschiedenen Begriffen des Systems ist so eng, daß man im allgemeinen nicht irgendeinen dieser Begriffe ändern könnte, ohne gleichzeitig das ganze System zu zerstören” (the connection between the different concepts of the system is so close that in general one cannot change any of these concepts without at the same time destroying the whole system. *Translation mine*) (Heisenberg 1984, p. 81).

Both claims are obvious, if a closed theory is viewed as a (Wittgensteinian) rule.

For Scheibe the familiar dichotomy of the logical and the empirical is inadequate to describe the situation (Scheibe 2001, p. 141) with a closed theory. “The path of physics (...) passes in between rationalism and empiricism – somewhat like the path between Scylla and Charybdis” (Scheibe 2001, p. 71).

Heisenberg's philosophy paves this path. In modern terms, this is the way of rationalist pragmatism – a synthesis of rationalism, pragmatism and empiricism. (Brandom 2009, 2011)

14. Unlike a phenomenological theory, a closed theory is *not falsifiable*. It can be either applicable or not, but cannot be false. So my position is quite the opposite of Popper's: the non-falsifiability is a criterion of a genuine scientific (closed) theory.

Is there any sense at all in which one could say that a closed theory is false?

Jocelyn Benoist introduces two conditions for concepts: *appropriateness* and *adequacy*. The last condition is stronger. An appropriate concept corresponds to a domain of reality that it describes (represents). An adequate concept is an appropriate one which is anchored in reality, is alimanted by it, and reflects it in all its richness (of course, the problem is how to understand this intimate connection between concepts and reality). The *epistemic gap* between concepts and reality is absent. (Benoist 2010/2011, 2011, 2012) What has just been said is directly transferred to closed theories.

A closed theory may be “false” in the following cases.

(1) A theory is inappropriate, or bad. This amounts to a bad choice of a theory/rule (or a method of acquiring knowledge) for a given domain of reality or *vice versa*. That is, in this case there is no correspondence between a theory and a domain of reality.

An inappropriate theory is false, but it is not “closed” (though it could be closed mathematically, that is as a mathematical, not physical theory). That is, it is not an

established scientific theory, but a formal schema which does not fit the domain of its presumed applications.

(2) A theory is appropriate but the condition of its adequacy is violated. This amounts to a wrong application of an appropriate (good) theory. In this case, there is an epistemic gap between a theory and its application - a concrete physical phenomenon. In principle, it can be closed by a correct application of a theory.

In this case, the theory is not wrong. What is wrong is its application.

(3) One tries to apply a good theory in a domain where it is not applicable (by consequence, the theory becomes inappropriate). Here the problem of the applicability of a concept arises: what is a concept and what is a (correct) application of a concept? What are the limits of the applicability of a concept? (The problem of the application of a concept is related to Wittgenstein's rule-following problem).

To apply a theory outside the domain of its application, strictly speaking, does not make any sense. By consequence, it does not work well or does not work at all. However, the problem is not with the theory. The problem is dissolved when one notices that some applications of the theory are meaningless.

On the contrary, there is a natural sense in which a closed theory is *absolutely true*. It is absolutely true in the sense of the truthfulness of a normative practice. This is the sense in which the language games and forms of life are "true".

15. A closed theory is *perfect*, absolutely exact

Conventionally, one can speak of a closed theory as being "approximate" in a domain outside the domain of its applicability.<sup>1</sup> Obviously, it can be "approximate" only to the same degree to which the concepts of the theory are applicable. One of Heisenberg's formulations of the notion of a closed theory - "The laws are valid with the same degree of accuracy with which the appearances are describable using the concepts" (quoted by Scheibe 2001, p. 136) – is a tautology.

One can also understand "approximate" in another sense - as something that forms part of an "approximate" language game. For Wittgenstein an "approximate" phenomenological description is not inferior in comparison with a more exact description; it is a genuine (governed by its own rules) phenomenological language game. (To give an example, a good impressionistic picture is not less "perfect" than a good realistic picture.) In the same sense one can understand the approximate character of a closed theory. For example, the "approximate" character of Newtonian mechanics (for example, in comparison with relativistic mechanics) as a form of life (or a language game – when it is said about a concrete use of Newtonian mechanics) is consistent with

---

<sup>1</sup> In this sense of "approximate" one can understand the following Dirac (1934) words: "As we know, no physical theory should be regarded as absolutely correct; rather, it must have definite limits of validity, within which it can be regarded as a sufficiently good approximation to reality. In particular, quantum theory itself possesses such limits of applicability (...)."

its “perfectness” (rules/concepts are “perfect”, and a genuine form of life (or a genuine language game) is “perfect”, too).

16. So, I claim that the closed physical theory has the status of a Wittgensteinian rule, concept (or, equivalently, a form of life). Its truthfulness is logical in the sense of the Wittgensteinian “philosophical grammar”. It can be either applicable or not, but cannot be false.

At the same time, a closed theory does “reflect” reality (even a “metaphysical reality”, that is, “things-in-themselves”, when the theory is detached from experience and becomes established, “rigid” (*harte Theorie*)). And it does it in a non-metaphysical way, by means of its Wittgensteinian uses/applications in concrete situations - “language games”. A closed theory is both appropriate and adequate in the sense used by Jocelyn Benoist (2010/2011). It is a well established true theory.

My interpretation agrees with Heisenberg’s methodological approach - to abandon « rules » (concepts) of classical mechanics and to find new « rules » (concepts) allowing one to describe quantum phenomena (Heisenberg 1924, 1925), - and Scheibe’s view of “a physical theory as being a concept of physical systems” (Scheibe 2001, p. 354).

## References

- Benoist, J. 2010/2011. *Concepts*. Paris: Les éditions CERF.
- Benoist, J. 2011. *Eléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. 2012. "Making Ontology Sensitive". *Cont. Philos. Rev.* (Published online. 04 August 2012)
- Bohr, N. 1925. “Atomic Theory and Mechanics”, *Supplement to Nature*, No. 2927, December 1925, p. 849  
In Stolzenburg, K. (ed.) Niels Bohr, *Collected Works*. Vol. 5 The Emergence of quantum mechanics, (mainly 1924 - 1926) 1984. north Holland physics publishing p. 277)
- Bokulich, Alisa, 2008. *Re-Examining the Quantum-Classical Relation: Beyond Reductionism and Pluralism*. Cambridge UP.
- Born, M., Heisenberg, W. and Jordan, P. 1925. Zur Quantenmechanik II, *Zeitschrift für Physik*, **35**, 557-615, 1925
- Brandom, R. 2009. *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Harvard UP
- Brandom, R. 2011. *Perspectives on Pragmatism*. Harvard UP
- Brandom, R. 2011b. *Brandom’s München Lectures* (May 2011)
- Cubrovic, M. 2009. “String Theory, Quantum Phase Transitions and the Emergent Fermi-Liquid.” *Hep-th*.
- Dirac, P.A.M. 1925. “The Fundamental Equations of Quantum Mechanics.” In *The Collected Works of P.A.M. Dirac*, p. 67)
- Dirac, P.A.M. 1932. “The Lagrangian in Quantum Mechanics”. In (Dirac, P.A.M. 1995. *Collected Works*. 1924-1948. Edited by R.H. Dalitz, p. 661)

- Dirac, P.A.M. 1932b. *Letter from Dirac to Fock*, 11 November 1932
- Dirac, P.A.M. 1934. "Theory of the positron", in (Dirac, P.A.M. 1995. *Collected Works. 1924- 1948*. Edited by R.H. Dalitz, p. 725)
- Feiler, C. 2013. „Entanglement and analytical continuation: an intimate relation told by the Riemann zeta function.” *New J. Phys.* 15, June 2013. <http://www.njp.org/> doi:10.1088/1367-2630/15/6/063009
- Heisenberg, W. 1921. Letter to Pauli. November 19, 1921.
- Heisenberg, W. 1924. "Über eine Abänderung der formalen Regeln der Quantentheorie beim Problem der anomalen Zeeman-Effekte". *Z. Phys.* 26: 291–307.
- Heisenberg, W. 1925. "Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und 64 mechanischer Beziehungen". *Zeitschrift für Physik* 33: 879–893.
- Heisenberg, W. 1929. *Atomic Physics and Pragmatism*
- Heisenberg, W. 1948. „Der Begriff ‚Abgeschlossene Theorie‘ in der Modernen Naturwissenschaft“. *Dialectica*, 2, 331-336
- Heisenberg, W. 1958. *Physics and philosophy: The revolution in modern science*. London: George Allen & Unwin.
- Heisenberg, W. 1970. "Abschluß der Physik?" In *Collected Works*, C, III, 1985, p. 386.
- Heisenberg, W. 1984. *Collected Works*, C, II.
- Heisenberg, W. 1984b. In *Gesammelte Werke. Collected Works. Vol. II. Physik und Erkenntnis*. 1984.
- Horwich, P. 2012. *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Clarendon Press.
- Misak, C. 2012. "The Origins of Cambridge Pragmatism". A talk given at the research workshop „Cambridge Pragmatism“. Cambridge. 31 May – 1 June, 2012
- Pris, François-Igor. 2013. "О смысле принципа соответствия и единства физики." *ANALYTICA*.
- Scheibe, E. 1997. *Die Reduktion physikalischer Theorien. Ein Beitrag zur Einheit der Physik. Teil I: Grundlagen und elementare Theorie*. Berlin: Springer
- Scheibe, E. 1999. *Die Reduktion physikalischer Theorien. Ein Beitrag zur Einheit der Physik. Teil II: Inkommensurabilität und Grenzfallreduktion*. Berlin: Springer
- Scheibe, Erhard. 2001. (Ed. by Falkenburg, B.) *Between Rationalism and Empiricism. Selected Papers in the Philosophy of Physics*. Springer

## Espace logique et modalités chez Wittgenstein

**Fabien Schang**  
(Université d'Etat de Moscou)

### Abstract :

The paper draws attention to the epistemological obstacles that prevented Wittgenstein from acknowledging the modern view of modal logic, including the so-called propositional attitudes. Whilst suggesting a retrospective overview of the logic of epistemic modalities, it is argued that such obstacles primarily rely upon the nature of the logical space depicted in the *Tractatus Logico-Philosophicus* as well as the metaphysical status of the subject. Some relevant quotes are recalled to justify the essentially universal feature of logic according to the early Wittgenstein.

### ملخص



تهتم هذه المقالة بدراسة العقبات الإبستمولوجية التي منعت فيتجنشتاين من قبول فكرة المنطق الموجّه و فكرة منطق المواقف القضوية على وجه الخصوص. سنرى من خلال عرض تاريخي لمنطق الجهات الإبستمية كيف أن هذه العقبات تتأسس قبل كل شيء على طبيعة الفضاء المنطقي الذي تمّ تقديمه في الرسالة المنطقية-الفلسفية و على الوضع الميتافيزيقي للذات (العارفة). سنقوم بالاستشهاد ببعض المقاطع التي تلقي الضوء على تبرير البعد الكوني بالأساس للمنطق لدى كاتب الرسالة.

### Résumé :

L'article s'intéresse aux obstacles épistémologiques qui empêchèrent Wittgenstein d'admettre l'idée moderne de logique modale et, en particulier, les logiques d'attitudes propositionnelles. Tout en proposant un aperçu rétrospectif de la logique des modalités épistémiques, nous verrons que ces obstacles reposent avant tout sur la nature de l'espace logique présenté dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* et le statut métaphysique du sujet. Des passages éclairants seront rappelés pour justifier l'aspect essentiellement universel de la logique selon le Wittgenstein du *Tractatus*.

## 1. Avant-propos

Peut-on considérer l'espace logique du *Tractatus Logico-Philosophicus* (dorénavant: TLP) comme un langage formel clos doté de règles de formation, de règles de transformation, de définitions explicites des connecteurs, etc.? La logique de Wittgenstein semble autant réductible à la logique formelle moderne que la physique d'Aristote à la physique moderne. Il y a donc un risque évident à insérer les positions du premier Wittgenstein dans le cadre d'une analyse logique au sens moderne du terme.

Il s'agit de montrer avant tout qu'un détour par Wittgenstein peut rendre compte de certaines réticences profondément ancrées face au symbolisme modal, dont la logique des attitudes propositionnelles est l'expression. Deux questions sont posées ici: quel rapport y a-t-il entre le TLP et le thème de la logique modale, en premier lieu; quel traitement était réservé aux attitudes propositionnelles dans le premier Wittgenstein, en second lieu. Nous nous appuyons ici sur les seules données du TLP et ne ferons aucune allusion aux textes du second Wittgenstein, notamment ses *Investigations Philosophiques*. Le but de ce travail est d'illustrer une certaine conception de la sémantique formelle liée à la fois au réalisme logique (le langage est le reflet du monde) et à l'atomisme logique, voire épistémologique (le langage est constitué d'atomes élémentaires, et ces atomes peuvent exprimer des faits élémentaires ou états de choses du monde). Par opposition, les *Investigations Philosophiques* sont plutôt liées à l'inscrutabilité de la référence (les objets de référence sont indéterminés) et au molécularisme logique (l'énoncé est le primat premier de la signification, et celle-ci est déterminée par des règles de langage).

L'idée générale de cette section concerne la relation entre signe et symbole: certaines notions de logique peuvent recevoir des traitements totalement incompatibles lorsque les auteurs sont issus de traditions différentes, et le but de ce qui suit est d'illustrer cette incompatibilité à propos des attitudes propositionnelles; celles-ci apparaissent dans le TLP, mais sous un angle tel qu'il rendait impossible la construction d'une logique épistémique. Remonter aux origines de cette différence et découvrir les raisons théoriques de cette impossibilité, tel est le but de ce qui suit. En procédant de la sorte, nous reviendrons notamment sur ce qui rapproche et distingue à la fois l'idée de sémantique formelle selon les logiciens. Les distinctions peuvent être de taille, et Hintikka a examiné cette évolution des idées dans l'histoire de la logique. Venons-en tout d'abord au traitement des modalités dans le TLP, puis à celui des attitudes propositionnelles.

## 2. La proposition comme projection

Dans plusieurs paragraphes du TLP, on trouve des réflexions sur l'espace logique qui sont exprimées en termes modaux; il y est fait allusion à ce que nous appellerions de nos jours des modalités aléthiques et épistémiques, ainsi qu'à la notion d'assertion. Pour comprendre le sens donné à ces modalités, il faut comprendre tout d'abord la nature de l'espace logique.

En vertu de la théorie de l'image tableau (*Bildtheorie*) de Wittgenstein, le langage fonctionne comme une représentation imagée de la réalité: « Une image représente une situation possible dans l'espace logique » (§2.202), et les éléments du langage sont combinés de telle sorte que la réalité est décrite selon une méthode de projection des pensées: « Le signe avec lequel nous exprimons une pensée, je l'appelle signe propositionnel. – Et une proposition est un signe propositionnel dans sa relation projective au monde » (§3.12). Il s'agit de concevoir le langage comme un reflet de la réalité constituée de faits élémentaires (les *Tatsachen*), et d'exprimer ces faits par des

propositions (des prédications, qui sont des corrélations d'objets). La proposition est donc plus qu'un simple signe linguistique, y compris un énoncé, puisqu'un signe ne devient proposition que s'il reflète une partie de la réalité. Cette conception du langage est appelée plus ou moins la thèse de l'*isomorphisme structurel* entre langage et monde. Si l'on conçoit la sémantique comme l'étude de la relation entre un signe et l'objet qu'il symbolise, l'étude de ces relations fait du *Tractatus* un essai de sémantique.

Par ailleurs, cette sémantique est soumise à ce que Hintikka appellera par la suite un problème d'*ineffabilité*: toute pensée est le résultat d'une relation projective, et cette projection donne une image possible d'un fait: « Une image logique des faits est une pensée » (§3); mais nous ne pouvons pas remonter aux sources de ces pensées, c'est-à-dire décrire les règles de projection qui président aux relations instaurées entre les mots d'un langage et les objets du monde. Pour plagier Kant, nous dirions que, pour Wittgenstein, les conditions de possibilité de la pensée ne sont pas connaissables: les faits qui composent le monde sont reflétés par des propositions dans un langage *idéal*, mais non par des énoncés dans le langage ordinaire. Or ces propositions ne peuvent pas exprimer le processus de reflet qui s'effectue entre elles et les faits du monde. En d'autres termes, la méthode de projection qui relie le langage à la réalité ne peut pas être dite mais seulement *montrée* à travers ses effets que sont les propositions du langage, pour reprendre la fameuse distinction de l'Autrichien: « Ce qui peut être montré ne peut être dit » (§4.1212). Le caractère inexprimable de la méthode de projection a des répercussions sur des thèmes généraux de la philosophie de la logique tels que la distinction entre langage objet et métalangage, le solipsisme, la sémantique formelle, mais aussi sur l'analyse logique des attitudes propositionnelles. Nous voulons montrer ici que la théorie projective de la représentation sémantique selon Wittgenstein rendait impossible la distinction aujourd'hui courante entre langage objet et métalangage. Le résultat de cette impossibilité conduit à une interprétation non formelle des modalités, notamment.

### 3. Sur l'idée de logique des modalités

Concernant les modalités dites "aléthiques", le Wittgenstein du TLP les utilise pour exprimer la nature de ses propositions. Aucune différence ne semble apparaître par rapport à la notion de nécessité logique, puisque l'auteur parle de nécessité pour évoquer le statut de ce que l'on appellerait imprudemment les faits logiques, c'est-à-dire les vérités et faussetés logiques:

La tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation *possible*. Car celle-là permet *toute* situation possible, celle-ci *aucune*. Dans une tautologie, les conditions d'accord avec le monde – les relations de représentation – s'annulent mutuellement, de sorte qu'elle ne constitue en rien une relation de représentation de la réalité (§4.462).

Si l'on met de côté la critique quinienne des dogmes de l'empirisme, la tradition philosophique distingue d'une part les vérités de fait, empiriques ou *a posteriori*, et d'autre part les vérités de raison, logiques ou *a priori*. Les vérités logiques sont indépendantes des faits; or dans le TLP, seul un fait permet de rendre une proposition vraie ou fausse. Pour ces deux raisons, parler de faits logiques et de vérités ou faussetés logiques est doublement fautif.



La différence entre la nécessité de Wittgenstein et celle des logiciens modaux réside dans le fait que, contrairement à ces derniers, Wittgenstein refuse de *symboliser* la nécessité des pseudo-faits logiques.

Premièrement, si les vérités logiques sont des vérités indépendantes des faits du monde, elles ne sont pas des vérités à strictement parler puisque vérité et fausseté exigent dans le TLP une relation de correspondance ou de non-correspondance avec des faits: « Une image s'accorde ou ne s'accorde pas avec la réalité; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse » (§2.21).

Deuxièmement, l'ineffabilité du lien établi entre langage et monde constitue précisément ce que Wittgenstein considère comme nécessaire: « (...) La connexion entre la connaissance et ce qui est connu est celle de la nécessité logique. ('A sait que  $p$  est le cas' n'a pas de sens si  $p$  est une tautologie) » (§5.1362). Donc seul est nécessaire pour Wittgenstein ce qui n'est pas exprimable et qui constitue le mode de projection des propositions aux faits: le symbolisme de type  $\diamond\alpha$  ou  $\Box\alpha$  est dépourvu de sens (*sinmlos*) ou inapplicable dans l'esprit du TLP, dans la mesure où toute proposition est vraie ou fausse par essence: « De même qu'il n'y a qu'une nécessité logique, il n'y a aussi qu'une impossibilité logique » (§6.375). En effet, parler de cette essence revient à ne rien dire: c'est parler en dehors des limites du langage, constituées par les seuls faits du monde, et exprimer autre chose que l'image d'un fait produit un non-sens puisque « Ce qu'une image représente est son sens » (§2.221).

Que deviennent les modalités, si le langage ne peut parler que de faits empiriques (bipolaires: soit vrais soit faux) et ne contient pour cette raison que des propositions simples (pas de propositions de second ordre, ou de jugements de valeur)? Pour reprendre le vocabulaire de Hare (1952), le premier effet de la fonction strictement projective du langage semble être le rejet des aspects neustiques (ou non-descriptifs) du langage ordinaire, et la réduction à l'aspect phrastique (ou descriptif) dont traite la logique classique du premier ordre. La théorie du langage qui sous-tend le TLP permet de comprendre ainsi les difficultés posées par une interprétation de la logique modale, du moins les réticences ressenties face à son application. Les passages qui suivent montrent une analogie manifeste entre l'espace logique de Wittgenstein et le vocabulaire de la logique modale: « Les possibilités de vérité des propositions élémentaires signifient les possibilités d'existence et de non-existence des états de choses » (§4.3); « Les possibilités de vérité des propositions élémentaires sont les conditions de la vérité et la fausseté des propositions » (§4.41). L'usage des modalités ne peut donc être que métaphorique, dans le cadre de la théorie projective du langage. Un des anciens élèves de Wittgenstein, Georg Henrik

von Wright, a certes consacré un article à l'interprétation des modalités dans le *Tractatus*. D'après lui, le schéma du système modal S5:  $\diamond p \supset \Box \diamond p$  symboliserait le caractère bipolaire de la proposition atomique  $p$ . Von Wright (1986: 198) se l'explique ainsi: « L'idée que ceci ou cela est une possibilité logique exprime une nécessité lorsque c'est vrai; et une impossibilité lorsque c'est faux, peut-on dire aussi bien. Les possibilités logiques sont les faits (!) de la logique, déclare Wittgenstein en 2.0121c(2) ». La possibilité de vérité des propositions est bilatérale, c'est-à-dire contingente: une proposition n'est par définition ni nécessaire, ni impossible. Mais en aucun cas ces modalités ne peuvent dire quoi que ce soit sur le monde. Pour cette raison, les modalités ne « disent rien ».

La limitation du symbolisme à l'aspect descriptif (phrastique) du langage a des effets non seulement sur l'interprétation des modalités aléthiques, mais aussi sur les modalités épistémiques qui représentent des attitudes propositionnelles. Un parallèle peut être établi entre la procédure des tables de vérité et l'espace épistémique, et un passage du

TLP semble confirmer tout d'abord ce qui a été dit dans la théorie de l'information de Carnap:

La vérité d'une tautologie est certaine, celle d'une proposition est possible, celle d'une contradiction est impossible. (Certain, possible, impossible: nous avons là une première indication de l'échelle dont nous avons besoin en théorie de la probabilité.) (§4.464).

Mais en réalité, la certitude dont il est question ici ne porte absolument pas sur l'état de connaissance d'un sujet particulier: c'est une certitude relative à la constitution de l'espace logique, sans rapport avec la conviction d'un sujet particulier. Par ailleurs, un passage du *Tractatus* prétend qu'une connaissance d'un sujet ne peut pas porter sur des 'vérités logiques': « 'A sait que  $p$  est le cas' n'a pas de sens si  $p$  est une tautologie » (§5.1362). A cet égard, la règle de nécessité de la logique modale ne trouverait pas sa place dans le *Tractatus*, d'autant plus que ce que l'on appelle aujourd'hui les 'vérités logiques' (tautologies) et les 'faussetés logiques' (antilogies) ne sont ni vraies ni fausses *stricto sensu* en vertu du caractère bipolaire, donc contingent des propositions. Notons par ailleurs que ces passages, qui rappellent MacColl par leur description des notions épistémiques en termes de certitude, de connaissance et de probabilité (voir Schang (2011)), donnent une raison de rejeter en bloc aussi bien les modalités logiques que les modalités épistémiques: les propositions logiques ne sont pas des faits et, en cela, ils ne sont pas plus représentables dans le TLP que les attitudes cognitives du sujet. Il ne serait donc pas permis de concevoir l'espace logique de Wittgenstein comme un cadre propice en vue d'une théorie de la probabilité, conformément à l'analogie que Carnap fera plus tard entre descriptions d'état et information. Ce qui suit montre au contraire que le sujet ou agent épistémique ne figure pas dans l'espace logique du TLP. La difficulté porte sur deux façons d'interpréter le sujet, comme nous allons le voir dans l'analyse tractarienne des attitudes propositionnelles.

#### 4. Logique et attitudes propositionnelles

La déclaration 5.542 porte sur la forme logique d'une attitude propositionnelle particulière, l'attitude de croyance :

Il est clair toutefois que 'A croit que  $p$ ', 'A pense  $p$ ', 'A dit  $p$ ' sont de forme " $p$  dit  $p$ ": et celle-ci ne concerne pas la corrélation d'un fait à un objet, mais la corrélation de faits au moyen d'une corrélation de leurs objets.

La formule en a laissé perplexe plus d'un, et continue d'être discutée. Pour notre part, nous allons tenter de dégager les raisons pour lesquelles Wittgenstein l'a prononcée ainsi, afin d'y retrouver quelques arguments que Hintikka contestera par la suite dans le but de défendre sa propre logique épistémique. Le problème central porte sur la théorie des *fonctions de vérité* : toute fonction de signification est-elle une fonction de vérité? L'analyse proposée par Russell (1923a) a distingué deux types d'occurrence d'une proposition: si elle apparaît comme l'expression d'un fait (ontologique), la fonction de signification dont cette proposition fait partie est une fonction de vérité; si elle apparaît comme un fait à part entière, il n'y a plus de fonction de vérité puisque la proposition parle d'elle-même. C'est notamment le cas avec les attitudes propositionnelles, où le fait mis en valeur est la forme de mots utilisée par le locuteur. Toute fonction de signification ne serait donc pas vérifonctionnelle et, à cet égard, la position de Russell est comparable à ce que Frege disait au sujet du changement de la dénotation dans un contexte de discours indirect. Mais Wittgenstein ne semble pas admettre d'autres

fonctions de signification que la fonction de vérité, dans le *Tractatus*: non seulement « Une proposition est une fonction de vérité des propositions élémentaires » (§5), mais « Une proposition a une et une seule analyse complète » (§3.25). Si tel est le cas, les paraphrases suggérées par Russell ou Frege ne sont pas acceptables parce qu'elles font exception à la théorie des fonctions de vérité, la seule qui soit admise par Wittgenstein (« Dans la forme propositionnelle générale, les propositions ne figurent dans d'autres propositions que comme bases d'opérations de vérité », §5.54). Il ne s'agit donc pas de délimiter un contexte d'application des propositions vérifonctionnelles et d'en exclure les propositions de type intensionnel; il s'agit d'aligner *toute* proposition pourvue de sens sur le modèle des fonctions de vérité. La théorie de l'extensionnalité ne doit souffrir d'aucune exception, dans la logique du TLP.

L'analyse de 'A croit *p*' élimine tout d'abord le sujet A de sa forme logique et le remplace par une *mention* de la proposition *p*, exprimée par les guillemets de citation '*p*'. Le résultat semble contre-intuitif, puisqu'il réduit la croyance à une relation impersonnelle entre une expression du langage (le signe propositionnel) et ce qu'elle désigne (le fait propositionnel, qui constitue une pensée). Pourquoi cette exclusion du sujet, et comment analyser une croyance en éliminant l'aspect psychologique de l'attitude? Russell (1923b) ne l'avait pas éliminé de son analyse, puisqu'il concevait le sujet croyant comme une série de faits psychologiques exprimés par des énoncés. Mais de même qu'elles le seront par la suite dans Hintikka (1962), ces croyances étaient associées à un sujet particulier; or l'analyse présente de Wittgenstein efface totalement la présence de celui-ci et ne parle que d'un énoncé quelconque de forme '*p*'. Pour comprendre cet aphorisme sibyllin, plusieurs auteurs ont rendu compte du §5.542 en deux points: la théorie de l'objet de Wittgenstein, d'une part; sa distinction entre sujet empirique et sujet métaphysique, d'autre part.

La *théorie de l'objet simple*, tout d'abord. Dans l'analyse précédente de Russell, où la proposition était identifiée par une série de faits psychologiques, le fait de déterminer une proposition par des faits psychologiques introduit l'esprit de A dans l'analyse des attitudes propositionnelles. En conséquence, la forme logique couramment attribuée à 'A croit que *p*' correspond à la corrélation d'un fait, le fait propositionnel que *p*, et d'un objet, l'esprit de A. Or un objet est simple, dit Wittgenstein (« Les objets sont simples », §2.02), et l'esprit de A est complexe (il est une série de faits psychologiques), donc la forme logique donnée à l'attitude propositionnelle n'est pas correcte. La forme logique exigée pour un état de choses (« Un état de choses est une combinaison d'objets », §2.01) conduit ainsi Wittgenstein à disqualifier l'attitude propositionnelle en qualité d'état de choses, tout au moins dans sa version courante qui se présente comme la coordination d'un fait et d'un objet. Cette position l'amène également à cette déclaration, tout aussi déconcertante que la précédente: « Cela montre aussi qu'il n'y a pas de chose telle que l'âme – le sujet, etc. – telle que conçue dans la psychologie superficielle contemporaine. En effet, une âme composée ne serait plus une âme » (5.5421). Le prix à payer pour admettre l'analyse logique de Wittgenstein n'est-il pas démesuré, si le rejet des attitudes propositionnelles conduit à un rejet de la psychologie elle-même? Favrholt (1964: 559) constate que ce résultat est une conséquence directe de la théorie des objets du TLP:

Les psychologues superficiels prétendent en effet qu'il serait raisonnable de dire que 'A dit *p*' est une coordination d'un fait au sens wittgensteinien, à savoir un signe propositionnel, et d'un objet, à savoir l'âme pensante et représentante qui, parce qu'elle est simple, peut être qualifiée d'objet. Wittgenstein est contraint de rejeter ce point de vue. D'après la théorie de l'image du TLP, aucune coordination ne pourrait être établie entre un fait et un objet. Les deux entités en question doivent être également articulées afin d'être coordonnées. Les objets peuvent être coordonnés à des objets (parce qu'ils sont

simples), et les faits peuvent être coordonnés à des faits, dans la mesure où ils peuvent être analysés en termes de la même somme d'éléments.

Les principes de combinaison des propositions interdisent donc Wittgenstein de traiter les attitudes propositionnelles de la manière habituelle, celle que l'on retrouve par ailleurs dans la logique modale épistémique. Cela nous amène au second argument pour justifier le §5.542: la distinction entre sujet *empirique* et sujet *métaphysique*. Hintikka (1958) établit d'abord cette distinction pour revenir sur un malentendu dans la théorie du langage de Wittgenstein: la thèse du *solipsisme*, considérée en général comme un argument en faveur de l'idée de langage privé. Pour dissiper un malentendu dont tout est parti: « Le monde est mon monde: cela est manifeste dans le fait que les limites du langage (le seul que je puisse comprendre) signifient les limites de mon monde » (§5.62), Hintikka (1958: 89) précise que ce dont Wittgenstein s'occupe n'est pas le sujet empirique mais le sujet 'métaphysique', examiné en philosophie. En d'autres termes, il s'intéresse seulement à ce que l'on peut dire qui est à moi nécessairement; sans cela, il ferait seulement de la psychologie empirique. Mais la seule nécessité qu'il y a, d'après les autres doctrines du *Tractatus*, c'est la nécessité tautologique vide de la logique.

En temps normal, le solipsisme sous-entend le caractère privé des idées ou leur incommunicabilité, et le passage qui suit semble aller dans ce sens: « Les limites de mon langage signifient les limites de mon monde » (§5.6). Or Wittgenstein n'est pas partisan du langage privé, bien au contraire. Pour dissiper ce malentendu sur le solipsisme, Hintikka explique que le moi du *Tractatus* n'est pas un moi psychologique, propre à un sujet pensant particulier. Ce n'est pas l'agent réel de sa future logique épistémique, mais un sujet abstrait qui incarne la totalité des propositions: « Le sujet n'appartient pas au monde: en fait, il constitue la limite du monde » (§5.632). La thèse de l'isomorphie doit nous rappeler que les limites du monde sont déterminées par les limites du langage, dans la mesure où la relation projective entre les deux instances constitue à la fois ce qui vaut comme un fait représenté et ce qui vaut comme une proposition représentante. Et puisque l'ensemble des propositions constitue le langage (« La totalité des propositions est le langage », §4.001), sujet et langage ne font qu'un.

De plus, le sujet métaphysique ne peut pas parler de lui-même au sein du langage qu'il incarne, contrairement à une attitude propositionnelle: « Aucune proposition ne peut faire une déclaration au sujet d'elle-même, parce qu'un signe propositionnel ne peut pas être contenu en lui-même (c'est là le cœur de la 'théorie des types') » (§3.332). En vertu de cette auto-référence impossible du sujet, la croyance que *p* est le cas ne peut pas exprimer la relation entre ce sujet et une proposition et s'en retrouve réduite à la relation entre un signe propositionnel et une proposition: '*p*' dit *p*, signifiant que le signe propositionnel exprime la proposition du fait que *p*. Le solipsisme exprime donc l'impossibilité évidente pour le sujet métaphysique de dépasser les limites du langage, puisque c'est ce dernier qui le constitue; mais il ne signifie pas l'impossibilité pour un sujet psychologique d'exprimer ses propres pensées. Au contraire, les pensées de Wittgenstein sont tout aussi publiques que celles de Frege (les *Gedanken*), et son solipsisme ne signifie absolument pas que les pensées sont des représentations privées (*Vorstellungen*).

Hintikka explique ceci en deux temps. Dans Hintikka (1958: 91), d'une part :

Ce que l'on considère d'habitude comme étant l'affirmation du solipsisme, c'est l'impossibilité d'aller 'au-delà des frontières de moi-même'. Le solipsisme de Wittgenstein est basé sur l'affirmation exactement opposée, selon laquelle les frontières ordinaires du moi sont parfaitement contingentes et donc sans rapport 'pour ce qui est d'ordre supérieur'.

Dans Hintikka (1958: 90-1), d'autre part :

Il n'y a cependant rien de privé et rien de psychologique concernant la notion de pensée de Wittgenstein. Tout comme la *Gedanke* de Frege, elle peut être partagée par différentes personnes. Dans le *Tractatus*, les signes propositionnels sont totalement publics, et de même pour ce qui 'n'est pas exprimé dans les signes'; car si cela était privé, cela ne pourrait pas être 'montré par leur application' (§3.262). Et les limites du sujet métaphysique ne peuvent pas être les limites de pensées réelles, car il n'y a rien de nécessaire concernant cette limite-là. Les seules limites nécessaires sont les limites générales des pensées possibles, i.e. les limites du langage en général. C'est là la base du 'solipsisme' de Wittgenstein.

Néanmoins, ces pensées publiques sont dissociées dans le TLP du sujet psychologique qui les saisit, d'où la forme logique proposée au §5.542.

La relation entre '*p*' et *p* est donc une relation entre un signe propositionnel et la proposition qu'il symbolise: cette distinction entre un énoncé et la pensée qu'il exprime, bien qu'elle constitue le problème de l'opacité référentielle et concerne à ce titre la logique épistémique, n'est pas exprimée de la même façon dans le TLP, pour la raison que nous venons d'évoquer. Le signe entre guillemets '*p*' représente un signe propositionnel qui, dans Hintikka (1962), désigne l'énoncé d'un monde possible, ou ce qu'il y appelait 'ensemble modèle'. Mais il ne faut pas confondre les points de vue des deux auteurs: là où le logicien modal s'intéresse aux pensées des sujets empiriques et porte alors son attention sur les énoncés, Wittgenstein s'en tient à un sujet métaphysique et ne parle de pensées que pour désigner des propositions, c'est-à-dire des entités idéales dont la signification est univoque. L'impossibilité d'exprimer les états du sujet empirique dans le langage tractarien fait que la croyance est réduite à la relation impersonnelle entre un signe propositionnel et une pensée, c'est-à-dire la proposition telle que l'entend Wittgenstein. La déclaration 5.542 décrit donc bien la coordination de deux faits, '*p*' et *p*, au moyen de la coordination de leurs objets, les signes du langage et les objets du monde. Ainsi s'en explique Favrholt (1954: 561):

Le passage 5.542 peut être reformulé désormais de la manière suivante: Mais il est clair que 'A croit que *p*', 'A pense *p*', 'A dit *p*' sont de forme "*p* dit *p*"; et ici, nous n'avons pas la coordination d'un signe propositionnel *p* et d'un objet A, que d'aucuns conçoivent comme l'âme ou sujet non-composé de la personne A, mais une coordination de deux faits, à savoir le signe propositionnel *p* et la pensée '*p*' qui, lorsqu'elle se produit dans l'ego empirique de A, transforme le signe propositionnel *p* en proposition *p*. Les deux faits sont coordonnés au moyen d'une coordination de leurs objets.

Mais les affirmations du *Tractatus* interdisent qu'il en soit dit davantage au sujet du contenu des pensées. La relation entre l'usage d'un signe propositionnel et la pensée que vise un sujet empirique, par exemple, concerne la logique épistémique mais se trouve reléguée dans le domaine de la psychologie, chez Wittgenstein aussi bien que chez Russell et Frege. Logique et psychologie traitent deux questions distinctes posées sur un même thème: la pensée. Hintikka (1958: 557) relève que « Dans une lettre à Bertrand Russell, datée du 19.8.1919 (voir *Notebooks*, p. 129), Wittgenstein écrit: "(...) Mais une *Gedanke* est un *Tatsache*: quels sont ses constituants et composants, et quelle est leur relation à ceux du *Tatsache* imagé?" Je ne sais pas ce que sont les constituants d'une pensée, mais je sais qu'elle doit avoir des constituants qui correspondent à des mots du langage. Une fois encore, le type de relation des constituants de la pensée et du fait imagé est sans importance. Cela serait un problème de psychologie à découvrir' »

Nous pourrions distinguer ces deux questions en termes de pensée pure et de pensée en acte: l'une relative aux règles de la pensée (*Gedanke*), l'autre à ses manifestations concrètes (*Denkens*).

Le point commun aux trois auteurs Wittgenstein, Frege et Russell est donc la séparation stricte entre le point de vue du sujet et le point de vue logique, qui concerne les règles de constitution du langage.

Mais Favrholt (1964: 560) rappelle toutefois que le sujet pensant est présent implicitement dans la relation exprimée au §5.542 entre ' $p$ ' et  $p$  :

' $p$ ' dit  $p$  ne dit rien de plus que  $p$ . Il déclare que le signe propositionnel est pensé, et ceci est la même chose que d'asserter la proposition  $p$ . En conséquence, d'après Wittgenstein, dans les énoncés comme 'A dit  $p$ '  $p$  ne figure pas dans une proposition d'une façon particulière qui serait en conflit avec sa théorie générale des fonctions de vérité.

En d'autres termes, ' $p$ ' dit  $p$  prend tout son sens s'il est interprété non pas comme une relation entre un signe et ce qu'il symbolise, mais comme une action commise par un sujet empirique pour effectuer cette relation. La relation n'est pas statique, elle est dynamique: l'idée n'est pas seulement que le signe ' $p$ ' sert à symboliser la proposition (l'image)  $p$ , mais que quelqu'un se sert de ' $p$ ' dans cette *intention*. Le signe propositionnel devient une pensée dès lors qu'il est utilisé avec l'intention de représenter son image, et l'intention annonce clairement l'intervention du sujet psychologique (croyant) lors de l'utilisation d'un signe. En effet, «Le signe propositionnel appliqué, pensé, est la pensée» (§3.5), et «La pensée est la proposition pourvue de sens» (§4). Le sujet empirique établit donc la liaison entre ' $p$ ' et  $p$  ou donne un sens à leur relation de projection, à proprement parler. Mais le succès ou l'échec de cette projection est un problème d'ordre psychologique et non logique, en conséquence de quoi la question moderne de l'*opacité référentielle* n'est pas un problème de logique mais de psychologie. On retrouve ici la distinction sémiotique usuelle entre le signe, son sens et son référent: le signe propositionnel ' $p$ ' indique une direction, en vertu de la relation projective qui lui associe une image (sens), et cette direction sera vraie ou fausse si elle correspond ou non à un fait du monde (référent). La croyance correspond dans cet ordre d'idées à l'utilisation de ' $p$ ' par un sujet empirique en vue d'indiquer que l'image (la proposition)  $p$  représente un fait. Le sujet empirique, bien qu'il ne soit pas exprimé dans la forme logique de l'attitude propositionnelle, est donc présent en filigrane, pour établir la relation de projection entre son langage et la réalité. La compétence linguistique détermine le succès ou l'insuccès de la connexion mais, encore une fois, celle-ci ne concerne pas la logique du TLP; cette compétence est inexprimable, puisqu'elle ne constitue pas un fait que le langage serait en mesure de symboliser par une proposition. Pour le dire autrement, l'espace logique ne traite que la partie visible de l'iceberg que constitue la pensée; quant à la partie immergée, elle ne concerne pas la logique. Hintikka (1958: 557) le signale en ces termes :

La pensée est un concept fondamental du *Tractatus* que l'on peut déjà apercevoir dans la préface, où il est dit que 'Le livre va (...) tracer une limite pour l'acte de penser, ou pas à l'acte de penser mais à l'expression des pensées, plutôt. La limite ne peut être tracée que dans le langage; en conséquence de quoi Wittgenstein, ayant montré que les pensées sont des images et que les pensées peuvent être exprimées dans des propositions, traite seulement de propositions dans le *Tractatus*.

Dans la mesure où l'assertion désigne la manifestation d'une croyance par le biais d'une déclaration, elle n'ajoute rien aux propositions qui servent à l'extérioriser et se situe derechef dans le domaine de la psychologie. L'idée d'une 'logique doxastique' est absurde, dans le cadre de la théorie du langage tractarien. Favrholt (1964: 560) en atteste ainsi :

'La pensée produit une proposition à partir du signe propositionnel  $p$ , et cela revient à la même chose que d'asserter  $p$ . Si  $p$  n'est pas pensé, il reste un signe propositionnel, et l'expression ' $p$ ' est dans ce cas

absurde; vous ne pouvez pas à la fois asserter, c'est-à-dire penser  $p$ , et ne pas penser  $p$ . Donc le signe d'assertion est totalement dépourvu de sens du point de vue logique (voir 4.442).”

Le fait que croyances et assertions se situent en amont de la logique est expliqué ainsi par Wittgenstein: «La ‘barre de jugement’ de Frege ‘┆’ est tout à fait insignifiante logiquement: dans les travaux de Frege (et Russell) elle indique simplement que ces auteurs tiennent pour vraies les propositions marquées de ce signe. ‘┆’ n’est donc pas plus une partie composante de la proposition que le nombre de la proposition, par exemple. Il est tout à fait impossible pour une proposition de déclarer d’elle-même qu’elle est vraie » (§4.442).

Quant aux règles de la logique, elles déterminent les limites au sein desquelles les sujets s’expriment et peuvent s’exprimer: contradictions et tautologies ne disent rien mais représentent des formes propositionnelles que le sujet ne peut pas penser, soit parce qu’elles ne visent aucune image particulière (tiers exclu), soit parce qu’elles annulent toute projection (non-contradiction). La nature projective du langage selon Wittgenstein fait de sa théorie logique une sorte de cadre transcendantal de la pensée. La logique du TLP est-elle une logique transcendantale? Certains passages semblent converger dans ce sens, dans la mesure où les limites du langage qu’elle décrit constituent les limites du monde; on pourrait interpréter cette idée comme une réminiscence de la logique transcendantale de Kant, définie comme l’étude des conditions de possibilité *a priori* de l’expérience en vertu des catégories de l’entendement. Hormis la notion d’entendement, le criticisme de Kant se retrouve ici dans l’impossibilité pour le sujet empirique de connaître les limites du langage; le sujet pense *dans* le langage, mais il ne peut en sortir pour observer depuis l’extérieur ce qui distingue les pensées logiques des pensées illogiques.

Quelques déclarations peuvent corroborer cette comparaison avec Kant. La logique est un cadre de la pensée: « Il est aussi impossible de représenter dans le langage quelque chose qui ‘contredit la logique’ que, dans la géométrie, de représenter par ses coordonnées une figure qui contredit les lois de l’espace; ou que de donner les coordonnées d’un point qui n’existe pas. » (§3.032). La logique est *a priori*: « Notre principe est que toute question susceptible d’être en général décidée par la logique, devrait être établie sans autre apport » (Et si nous nous trouvons en situation de devoir résoudre un tel problème en observant le monde, cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée.) » (§5.551). La forme logique n’est pas librement créée: « Et d’ailleurs, est-il vraiment possible qu’en logique j’aie affaire à des formes que je puis inventer? C’est plutôt à ce qui me permet de les inventer que je dois avoir affaire » (§5.555).

La logique se confond donc avec les méthodes de projection des propositions du langage en faits de la réalité, mais ces méthodes sont elles-mêmes inexprimables, sinon dans leurs effets de ‘surface’ (la totalité des propositions du langage). Hintikka reprendra à son compte cette déclaration d’impossibilité du premier Wittgenstein, qu’il décrira comme caractéristique d’une certaine conception de la logique. Dans celle-ci, la sémantique formelle n’est pas descriptible: les règles d’application d’un ensemble de formules dans un modèle, telles qu’elles peuvent être décrites dans Hintikka (1962), étaient pour ainsi dire inconcevables dans l’esprit tractarien. Si l’on tient compte de cette limitation des moyens symboliques, notamment de l’absence de métalangage où sont consignées les règles sémantiques, d’autres affirmations du TLP prennent un sens qu’a sans doute rendu obscur la pratique actuelle de la logique, plus formelle (abstraite) que symbolique (concrète): « Nous ne pouvons pas dire quelque chose d’illogique, car sinon nous devrions penser illogiquement » (§3.03), notamment, signifie que personne ne peut exprimer une pensée en dehors des règles du langage. Si un sujet A croit à une

contradiction, par exemple, Favrholt (1964: 561-2) rappelle que la distinction entre signe propositionnel et pensée rend cette croyance dépourvue de sens (sa projection est impossible, elle n'indique aucune direction concevable) :

Ne serait-il pas possible que A dise ' $p \wedge \sim p$ ', violant ainsi les lois de la logique ? La réponse est: non. (...) A peut penser ' $p$ ', ou il peut penser ' $\sim p$ '. Dans le premier cas, la première liaison de  $p \wedge \sim p$  deviendra une proposition, mais la dernière partie ( $\sim p$ ) restera un signe propositionnel, parce qu'elle n'est pas pensée. (...)

Par conséquent, si l'on ne peut pas penser quelque chose d'illogique, on ne peut pas non plus présenter quoi que ce soit dans le langage qui 'contredise la logique'. Car le langage n'est pas les faits physiques que nous appelons signes propositionnels, mais les faits dans leur relation projective à d'autres faits.

Dans la mesure où elle constitue une simple extension de la logique classique propositionnelle, la logique modale épistémique est en total accord avec celle-ci lorsqu'elle interdit deux propositions contradictoires d'appartenir à un même modèle. La formalisation de ce fait d'impossibilité ne dit rien de plus que Wittgenstein n'ait dit ici; mais elle le dit autrement, dans les termes d'une sémantique formelle.

D'autres thèmes de la logique épistémique concernent également la relation entre un signe propositionnel et la pensée qu'elle symbolise: l'opacité référentielle, le paradoxe de Moore, et tout ce qui est lié en général à la théorie de l'intentionnalité. Toute la question reste de savoir ce que la logique épistémique apporte de plus qu'une analyse telle que le §5.542, par exemple. L'opposition de Wittgenstein à l'idée même de logique épistémique tient donc à sa théorie de l'image-tableau, qui ne porte que sur des propositions déclaratives liées à la description de la réalité. Cette interdiction de principe se traduit en termes d'*ineffabilité de la sémantique*, c'est-à-dire des relations entre le langage et la réalité, puisque le langage tractarien ne contient que des propositions (qui sont le résultat de cette relation). Elle se traduit également par une distinction lourde de sens entre *symbolisme* et *formalisme*: le langage symbolise le monde, uniquement, et la mise en forme (formalisation) des images du monde dans le langage ne doit pas porter sur autre chose que le tableau de la réalité. Cet arrière-plan théorique explique sans doute l'influence de la logique classique du premier ordre au début du 20<sup>e</sup> siècle, pour autant que cela concerne l'ontologie du TLP. Dans la logique mathématique de Frege et Russell, le résultat est semblable puisque leur utilisation de la logique conduit à l'application inconditionnelle de la théorie des fonctions de vérité. Notre conclusion provisoire est donc que toute proposition peut être analysée extensionnellement tant que sa fonction consiste à décrire une partie de la réalité (usage référentiel du langage), et que la théorie des fonctions de vérité ne convient pas pour décrire la relation d'application entre langage et réalité (usage intentionnel du langage). L'arrière-plan théorique des modalités suppose une logique de l'usage *intentionnel* du langage, dont la logique épistémique est un exemple notoire.

## Conclusion

L'universalité du langage et l'ineffabilité de la sémantique sont deux conditions que Hintikka exclura de sa propre conception de la logique. Le problème que pose la logique épistémique est d'ordre sémantique, ici, car elle ne semble concevable que lorsque les postulats précédents (universalité du langage, ineffabilité de la sémantique) ont été abandonnés. La théorie de l'image ou *Bildtheorie* de Wittgenstein est apparue comme une conséquence de ces postulats, et son maintien intégral par le logicien épistémique aboutirait à une situation paradoxale. En effet, une logique des attitudes épistémiques



porte sur l'acte de penser plus que sur la pensée qui en résulte, mais elle propose d'expliquer cet acte par le biais des expressions de la logique formelle. Or si l'acte de penser se décrit en termes de ses expressions, qui sont des images, cela semble signifier qu'il s'introduit lui-même dans l'image et que, en vertu de l'universalité du langage, la logique épistémique aboutit à l'idée absurde de vouloir expliquer le processus de reflet ou de projection d'une image par cette image elle-même. C'est ce résultat que nous semblons avoir admis précédemment, dans la sémantique des attitudes propositionnelles. Décrire une attitude propositionnelle en termes de propositions, s'il constitue un paradoxe apparent, devra être résolu néanmoins par la suite. A travers cette justification, nous donnons un meilleur aperçu de la conception actuelle de la logique, clairement distincte de l'apparence transcendantale qu'elle dégage dans le TLP. La réduction du rôle symbolique de la logique à un rôle formel sera mise en avant pour rendre compte de la logique épistémique et, surtout, de la raison pour laquelle la pratique de la logique modale nous semble correcte malgré les explications ci-dessus.

Un autre auteur mériterait d'être considéré pour son opposition au projet d'une logique des croyances, dans la mesure où ses positions vis-à-vis de la logique sont plus souples que les précédentes mais pas moins classiques: le cas de Willard van Orman Quine, car c'est de lui qu'il s'agit, constitue un autre exemple de défiance à l'égard de la logique philosophique et de ses résultats formels. Comment exclure les modalités épistémiques de la liste des constantes logiques sans buter de nouveau sur le problème initial de cette thèse, à savoir, la non-vérifonctionnalité des énoncés modaux? L'incapacité de la théorie des fonctions de vérité à comprendre ce type de discours ne montre-t-elle pas l'insuffisance de la logique classique et la nécessité de s'en remettre à une logique modale? C'est parce que Quine a tenté de montrer le contraire jusqu'à sa mort que son cas est intéressant. Son opposition farouche à la logique modale exige un traitement à part lié à sa propre épistémologie pragmatiste, à l'image des analyses proposées notamment dans Schang (2005,2007). Mais sa propre philosophie dépasse les limites de l'espace logique accordé à cet article.

## Références

- Favrholdt, David: "Tractatus 5.542", *Mind*, Vol. 73(292), 1964, 557-62.
- Hare, Richard Mervyn: *Language of Morals*, Oxford Clarendon Press, 1952.
- Hintikka, Jaakko: "On Wittgenstein's 'Solipsism'", *Mind*, Vol. 67, 1958, 88-91.
- Hintikka, Jaakko: *Knowledge and Belief*, Ithaca Press, 1962.
- Russell, Bertrand: "Truth-functions and meaning-functions", réédité in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 9 : "Language, Mind and Matter: 1919-26", 156-8, 1923a, 156-8.
- Russell, Bertrand: "What is meant by 'A believes p'?", réédité in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 9: "Language, Mind and Matter: 1919-26", 1923b, 159.
- Schang, Fabien: "Entre naturalisme et esthétisme: Quine l'extensionnaliste", *Philosophia Scientiae*, Vol. 9(2), 2005, 279-293.

Schang, Fabien: *Philosophie des modalités épistémiques (La logique assertorique revisitée)*, thèse de doctorat de philosophie, Université de Lorraine, Nancy, 2007.

Schang, Fabien: "MacColl's Modes of Modalities", *Philosophia Scientiae*, Vol. 15(1), 2011, 163-188.

Von Wright, Georg Henrik: "La logique modale et le Tractatus", in *Wittgenstein*, trad. E. Rigal, TER, 1986, 195-213.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. C.K. Ogden, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922.

## Se faire causalité adéquate : qu'est ce qui doit être pour que ce qui est, puisse être (aussi) ce qui (nous) arrive ? (5.5542)...

Pierre Gapenne  
(Université Jules Verne de Picardie)

### Abstract :

Kantian categories of modalities had attempted to systematize a way of using the language by which we try to "want to attach proof of ability to do the impossible", "wanting to attach a proof of probability (necessity) to unlikely (contingency) "*(Philosophical Crumbs)*," wanting to attach a proof of existence of non-existence "which anticipated quite widely systematic antisystematic Wittgenstein. Which is known is that Wittgenstein's method opens the way to forms of non classical logics, and beyond these languages that are formalized, a field of translatable experiences of all poetics is open.

### ملخص

حاولت مقولات الجهات عند كانت ان تنسّق نهجا في إستعمال اللغة من خلاله نحاول أن نريد ربط برهان ما بإمكان المستحيل و أن نريد ربط برهان احتمال ما (الضرورة) بالاحتمال (الحدوث) (فتات فلسفية)، و ان نريد ربط برهان ما في الوجود باللاوجود، من حيث أن ذلك يستبق على نطاق واسع جدا النسقية الفيتجنشتاينية المضادة لكل نسقية. إنّ الثابت هو أن المنهج الفيتجنشتايني يفتح الطريق امام صور من المنطقيات الكلاسيكية و من وراء هذه اللغات التي تبقى مصورنة يفتح حقل كامل من التجارب المترجمة بكل ما هو شعري.

### Résumé :

Les catégories kantienne des modalités avaient tentées de systématiser une manière d'user du langage par laquelle on s'efforce de "vouloir attacher une preuve de possibilité à l'impossible", de "vouloir attacher une preuve de probabilité (nécessité) à l'improbable (la contingence) "*(Miettes philosophiques)*, de " vouloir attacher une preuve d'existence à la non-existence " qui anticipaient assez largement la **systematique antisystematique** wittgensteinienne. Ce qui est avéré, c'est que la méthode wittgensteinienne ouvre la voie à des formes de logiques non classiques et que par delà ces langues qui restent formalisées, s'ouvrent le champ des expériences traduisibles de toutes les poétiques.

I) Le Wittgenstein première manière

- a) Du statut de la logique
- b) La proposition détermine un lien dans l'espace logique
- c) Ce qui peut être montré ne peut (pas) être dit (4.1212)
- d) La philosophie n'est pas une science
- e) Un adversaire résolu de *la méthode scientifique en philosophie*
- f) De la distinction des faits et des valeurs

II) Le Wittgenstein seconde façon

- a) De la grammaire
- b) L'éthique n'ajoute rien à notre savoir
- c) La solution aux problèmes de la vie

III) Interpréter le langage

- a) Valeur du langage
- b) La distinction des faits et des valeurs
- c) La valeur ajoutée du scepticisme
- d) L'improbable probabilité de nos attitudes propositionnelles

Vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature : faire tout ce qui est en son pouvoir de manière continue et sans faiblesse pour obtenir ce qui est préférable par nature. Cicéron *De Finibus*, III, 22.

**I) Le Wittgenstein première manière.**

**a) Du statut de la logique.**

Comme le terme central de la qualification de son titre l'indique assez, Le *Tractatus logico-philosophicus* fait de la logique, le cœur même de la philosophie qu'il présente : et pourtant cette logique n'est peut être qu'un rideau de fumée, une espèce de voile de Maya. Sans doute, c'est la ou (le) logique qui définit l'esprit : << la nature de l'esprit est mise sous nos yeux dans la logique et dans les mathématiques >> et à ce titre, cette logique est une discipline transcendantale qui se constitue en un espace logique de possibilités qui reflètent la structure du monde (6.13) en révélant les conditions de possibilité de la pensée. En effet, la pensée est l'image logique des faits (3 et 3.001) : pour être exprimable, donc pensable, on peut se faire une image de l'image logique des faits, d'un état de choses. Pour pouvoir faire jouer ce rôle à la logique, on reconstitue les faits dans

un espace logique qui établit les liaisons d'objets (entités, choses) dans des états de choses (2.01). Pour qu'une chose puisse arriver dans un état de choses, il faut que la possibilité de cet état de chose, soit préalablement inscrite dans cette chose (2.012). Ainsi, le monde est l'ensemble des faits (non des choses) dont l'image logique est la pensée : autrement dit, la science est un système de propositions, non pas un ensemble de noms. Le monde est la totalité des faits qui ont eu lieu ou qui sont le cas ainsi que ceux qui n'ont pas eu lieu ou qui ne sont pas le cas (1.11 et 1.12). Ce qui a lieu, c'est la subsistance d'états de choses (2 et 2.011) : il fait partie de l'essence d'une chose d'être un élément constitutif d'un état de choses. Chaque chose (2.013) est pour ainsi dire dans un espace d'état de choses possibles.

### **b) La proposition détermine un lien dans l'espace logique.**

L'existence de ce lien logique est garantie par la seule existence de parties constituantes pourvues de sens : la pensée est une proposition douée ou dotée de sens (3.4 et 4). Une totalité de propositions constitue une langue. La langue déguise la pensée parce que les conventions tacites nécessaires à la compréhension des propositions, sont complexes. La proposition représente l'existence et la non-existence d'états de choses. La totalité des propositions vraies, constitue la totalité des sciences de la nature (4.1 et 4.11). La proposition montre son sens, montre ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie. Elle dit qu'il en est ainsi (4.022). Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui arrive quand elle est vraie (4.024). Il est dans l'essence de la proposition qu'elle puisse nous communiquer un sens nouveau en connexion essentiellement avec l'état de choses dont elle est l'image (4.027 et 4.03). La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites sur des matières philosophiques ne sont pas fausses mais elles sont dépourvues de sens. Elles découlent de notre incompréhension de la logique de la langue (4.003). La proposition élémentaire affirme l'existence d'états de choses (4.21). La philosophie limite le domaine discutable des sciences de la nature : elle doit marquer les frontières du pensable et de l'impensable. Les limites de mon langage sont les limites de mon monde (5.6). La proposition signifiera l'indicible en représentant le dicible. Tout ce qui peut proprement être pensé peut se laisser clairement exprimer (4.113 / 4.114 / 4.115 / 4.116). La proposition peut représenter la réalité totale mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter par la forme logique. Pour pouvoir figurer celle-ci, il faudrait que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, en dehors du monde (4.121). La proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir. Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer. Ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer. La proposition montre la forme logique de la réalité en l'indiquant (4.121).

### **c) Ce qui peut être montré ne peut (pas) être dit (4.1212)**

D'un côté, les contenus empiriques ou factuels décrivant un certain état du monde, ces contenus sont ce que l'on peut dire ; de l'autre des contenus qui ne constituent rien de dicibles, qui peuvent seulement être montrés. Les propositions métaphysiques, morales, esthétiques, logiques et mystiques qui tentent de dire de l'indicible : ce sont des pseudo propositions. Le montrable regroupe le transcendantal et le transcendant. La raison qui fait que ce qui peut être montré, ne peut être dit, est que la forme de la représentation d'une image (qui est un fait) est ce que l'image et le fait qu'elle représente, ont en commun : ce que deux faits ont en commun, n'est pas un fait, la forme de représentations n'en est donc pas un et ne peut donc pas être dite car seuls les faits sont

dicibles. Le rapport entre la logique et le monde, c'est ce qui se montre : il n'y a rien à en dire. Cette façon d'envisager les questions de la langue pose deux séries de problèmes : d'abord le << ce qui se montre >> recouvre un ensemble de choses hétéroclites : des propriétés logiques, des choses qui ont trait à la morale et à l'esthétique, ou encore à la mystique. Ensuite, cela présente un paradoxe tout à fait particulier : on se fixe pour but de mettre en propositions ce dont on affirme qu'il n'est que montrable. Les propositions de ce livre sont des éclaircissements : celui qui les comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens lorsque par leur moyen, il les surmonte : il doit pour ainsi dire repousser l'échelle après l'avoir utilisée (6.54). S'il y a de l'indicible, il se montre ; nous sentons bien que même à supposer qu'on puisse résoudre toutes les questions scientifiques possibles, les problèmes de notre vie demeurerait encore intacts (6.52 et 6.522).

#### d) La philosophie n'est pas une science

Il s'agit là d'une critique non de la science mais de l'importance déplacée que nous pouvons être tentés de donner aux explications scientifiques dans notre vie. Quand la philosophie veut ressembler à la science, il est à peu près certain qu'elle se fourvoie. Lorsque la science prétend opérer une formalisation scientifique de la philosophie, il est à peu près sûr qu'elle s'égare. Le cercle de Vienne de 1929 dans son célèbre *Manifeste de la conception scientifique du monde* s'était prévalu d'une vision conquérante de la logique et de la physique au point de vouloir faire jouer à la première un rôle équivalent à celui des problèmes mathématiques et à la seconde, celui des objets de la perception. Ils entendaient ainsi domestiquer les énoncés de la métaphysique et réduire à néant ses prétentions. Ainsi, c'était au *Tractatus logico-philosophicus* que les partisans de cette conception scientifique du monde se référaient alors pour définir leurs positions en philosophie. Pourtant, en faisant de l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus* leur principal inspirateur, ils se méprenaient largement dans des contresens qui trahissaient complètement sa démarche intellectuelle.

#### e) Un adversaire résolu de *la méthode scientifique en philosophie*.

La pensée de Wittgenstein en effet, est avant tout une critique de la science qui cherche à mettre en évidence de façon non normative les différences essentielles de la science et de la philosophie. Cette pensée n'est pas par essence ou par principe hostile à la science : peut être, Wittgenstein était-il pessimiste mais il n'était ni irrationaliste ni relativiste. Il était seulement un adversaire résolu de *la méthode scientifique en philosophie*. Il récusait le mélange des deux, non leurs interactions : jamais une découverte scientifique n'apportera de réponse définitive à une question philosophique. Une telle question n'appelle qu'une élucidation, une clarification conceptuelle et grammaticale. Reste que Wittgenstein n'aimait pas la théorie, la spéculation ne l'intéressait pas. Il n'était pas un rationaliste plat. Derrière son refus de la métaphysique et son rejet du positivisme (même logique), se dessine l'esquisse d'un projet politique dont on trouve quelques traces dans les *Remarques mêlées* : il rejette **l'idée de progrès de la civilisation comme une idée << typiquement constructive >>**, qui élabore des structures de plus en plus compliquées, et qui subordonne la clarté à cette fin, alors que la clarté devrait être une fin en soi. La vie humaine n'a de signification objective que si le réalisme moral est vrai, c'est-à-dire que si les faits moraux ont lieu indépendamment du fait que les humains le croient. Je devais parvenir à une théorie positive de la signification objective qui devait être une nouvelle version du réalisme moral naturaliste et du panthéisme naturaliste.

## f) De la distinction des faits et des valeurs.

La chasse à l'objectivité, à la distinction des faits et des valeurs, du sens et du non-sens s'inscrit dans une perspective dont le focus imaginarius s'appelle Arthur Schopenhauer. On n'a peut être pas assez remarqué jusqu'ici ce que Wittgenstein doit à la perspective d'une connaissance par degré de Schopenhauer qui trouve son origine dans un foyer de la volonté susceptible de s'exempter des principes de raison suffisante. Dans la préface au *Tractatus logico-philosophicus*, il marque par la différence entre appréhender le monde dans sa périphérie, dans sa diversité (construction) et l'appréhender dans son centre et son essence : l'effort pour clarifier et percer à jour toutes les structures du monde doit se mettre au service de la clarté en soi (*Remarques philosophiques*).

## II) Le Wittgenstein seconde façon.

### a) De la grammaire.

Dans sa deuxième période, sa recherche va se tourner vers la grammaire du discours ordinaire : il va s'intéresser au rôle de la première personne et à tous les indicateurs de la première personne. Dans cette œuvre ultérieure, on peut voir une manière de réintroduire dans le monde, la volonté du bien et du mal, après qu'elle a été chassée du monde par le *Tractatus logico-philosophicus* hors de tout ce qui arrive et qui est le cas.

**b) L'éthique n'ajoute rien à notre savoir**, elle veut seulement nous sécuriser : elle est en quelque sorte une propitiation (*Conférence sur l'éthique*). Pour autant que l'éthique provienne du désir de dire quelque chose du sens ultime de la vie, du bien absolu, de la valeur absolue, ne peut être une science. L'éthique porte témoignage d'un penchant de l'esprit humain que je ne puis m'empêcher de respecter profondément et que je ne ridiculiserai à aucun prix. La recherche de sécurité, c'est une manière d'imposer nos conditions à la réalité : je « propic(t)ie », (rendre propice) je souhaite le bien. Le *Tractatus logico-philosophicus* nous présente un projet métaphysique qui s'appuie sur une analyse du langage qui se fonde sur l'opposition sens/non sens. Cette analyse exclut l'idée même d'un projet ontologique. Il nous livre une théorie métaphysique mais il en retire tout le bénéfice qu'on pourrait en tirer à savoir le fait que l'image de la réalité est retirée. Il nous force à nous interroger sur nos besoins de philosophie : tracer les limites entre les domaines de la science et de la philosophie. Les propositions des sciences de la nature sont là pour limiter leur domaine de compétence : on leur barre l'accès si elles n'ont aucune pertinence. Wittgenstein réussit ainsi à cadrer les domaines respectifs de la science et de la métaphysique. Ce qui est le cas, le fait, c'est l'existence d'états de choses ; nous nous faisons des images des faits : ce qu'il s'agit, c'est de les raccorder. Ce qui est au centre du *Tractatus logico-philosophicus*, c'est que l'image de la pensée, c'est ce qui est le cas. Ce qui est au dehors du domaine du sens, c'est-à-dire au dehors du domaine de ce qui peut être décrit comme état de choses est quelque chose qui est du non sens, c'est-à-dire que c'est quelque chose qui ne peut pas être connu. Il n'y a pas un domaine du non sens auquel on pourrait faire allusion sans qu'il soit énoncé ou compris : il y a soit quelque chose qui peut être pensé, soit rien du tout.

**c) La solution aux problèmes de la vie** se remarque à la disparition de ce problème (6.521). Les attentes qu'on peut avoir de la vie peuvent souvent être des attentes déplacées : une théorie ne peut pas nous dire comment on doit vivre. Le monde de l'homme malheureux qui essaie d'imposer sa réalité, son agressivité, sa valeur absolue doit trouver sa solution à l'intérieur de l'expression qui échoue. On fait fausse route si

on croit qu'une théorie peut nous sécuriser. Aussi, à la question << Qu'est ce qui doit être pour que quelque chose puisse être ce qui (nous) arrive ? (5.5542) >>, Wittgenstein répond << Le monde est mon << propre >> monde (mon microcosme) >> (Le monde et la vie sont un) (5.621 et 5.63). Le sujet n'appartient pas au monde mais il constitue une limite du monde (5.632). Le moi solipsiste, apparaît en philosophie du fait que << Le monde est mon propre monde >>. Ce qui doit être pour que quelque chose puisse être ce qui nous arrive, c'est la capacité (puissance) à ce que nous soyons en mesure d'éprouver << le sentiment du monde en tant que totalité limitée >>. Une telle conception s'oppose d'abord à la Weltanschauung déterministe induite par l'idéal explicatif newtonien qui exerce sur nous une véritable tyrannie dénuée de tout fondement. Mais cette conception ensuite propose (plus qu'elle ne s'oppose) non moins une circulation des valeurs : les valeurs de vérité de la logique sont convertibles en valeurs éthiques, en valeurs esthétiques, en valeurs d'usages et en valeurs d'échanges. (Interprétation travaillée à partir de *L'énigme de l'existence* de Emmanuel Halais).

### III) Interpréter le langage : dans la parole ou par la parole, se tenir sur une façon d'en user avec la langue et le langage.

a) **Valeur du langage.** La question << qu'est ce qui doit être pour que ce qui est soit ce qui arrive ? >> semble sinon remettre en cause le Principe de nécessité conditionnelle, du moins vient l'interroger (Ce qui est ne peut pas ne pas être pendant qu'il est ; voir Jules Vuillemin, *Nécessité et contingence*) : si l'on en croit les développements de l'ouvrage de Jules Vuillemin sur les caractéristiques des systèmes, cela donne à penser que la systématique wittgensteinienne serait un mixte assez inédit : à savoir une espèce de conceptualisme sceptique ou de scepticisme conceptuel. **Conceptualisme** parce que l'ordonnance du logique y tient une place éminente. **Scepticisme** parce que d'un bout à l'autre de son œuvre, il y est défendu partout quelque chose comme l'idée selon laquelle << 6.32 et 6.33 : la loi de causalité n'est pas une loi, mais la forme d'une loi ; nous ne croyons pas à une loi mais nous connaissons a priori la possibilité d'une forme logique >>. << La croyance au rapport de cause à effet est de la superstition, 5.1361 >>. << Qu'est-ce qui se passerait si nous reconnaissions d'autres lois logiques ? >> Aristote écrit dans *Les seconds analytiques* (71 b 15) << ce dont il y a science au sens absolu, il est impossible qu'il soit autrement qu'il est >>. Or, s'il s'agissait de définir les propriétés d'un système déductif axiomatisé, il faudrait dire non pas << ce dont il y a science, il est nécessaire qu'il soit le cas >>, mais << il est nécessaire que s'il y a science de quelque chose, il soit le cas >>.

#### b) La valeur ajoutée du scepticisme.

A supposer qu'une telle supposition puisse s'avérer, c'est peut être à partir de ce que Diogène Laërce dit de Pyrrhon qu'on peut le mieux comprendre le ton et le style de cette manière d'envisager ce qu'il en est de ce qui doit être pour que ce qui est, soit ce qui arrive. Si la cohérence de ce scepticisme impose avant tout l'absence d'un établissement ferme et définitif d'un dogme, que nous n'ayons pas de certitude sur l'avenir et sur l'issue de nos recherches et de nos curiosités, si cela nous oblige à nous confronter perpétuellement à la limite de notre connaissance, à notre ignorance, si le scepticisme se présente surtout comme une docte ignorance, c'est qu'il a appris à faire un usage tempéré mais bien trempé de l'hypotypose prédicative et antéprédicative, de la modulation des tropes d'Aénésidème et des modes d'Agrippa, c'est que le sceptique laisse au doute la possibilité d'une expectative heureuse ou bénéfique. La valeur ajoutée



de ce bénéfice, c'est une appropriation de notre sensibilité à un contexte qui nous amène à mieux << **vivre à propos** >>. Sans doute, la notion d'énigme fait elle partie de ces entités qui permettent une constante et opiniâtre manipulation de l'insoluble mais sans doute aussi, cette notion permet également d'opposer à la théorie des types de Russell (par laquelle celui-ci pensait pouvoir formaliser le parcours des montées sémantiques des significations) le << ce qui se montre >> qui ne peut pas se dire. L'énigme, le << ce qui se montre qui ne peut se dire >>, c'est le secret de l'illusion grammaticale qui ne se laisse pas figurer. Quant à cette énigme originelle du langage, << in arcadia ego, je suis aussi en Arcadie >>, notre unique soin sera d'en << approfondir le secret douloureux qui nous a tant fait languir >> (Baudelaire, *La vie antérieure*). Pour autant que nous puissions en juger, quand on lit la critique que Peter Hacker adresse à la lecture continuiste que Cora Diamond fait des œuvres de Wittgenstein dans *L'esprit réaliste*, on comprend que celui-ci ne renonce pas à abandonner le point de vue extérieur objectiviste du langage : ce qu'il y a de plus ardu dans le réalisme en définitive, c'est de ne pas poser de question : << laisser les choses en l'état >>. Il ignore sa dimension thérapeutique : nous guérir de nos aveuglements. En dépit du caractère apparemment profondément novateur de la manière dont se présentent le *Tractatus logico-philosophicus* et les *Recherches philosophiques*, il faut sans doute comprendre que ce qu'il y a d'essentiel dans cette œuvre n'est pas absolument si nouveau : mais mieux et plus que nulle par ailleurs, l'énigme (qui pourrait être utilisée en vue d'une manipulation de l'insoluble) n'est pas ou n'est plus hypostasiée dans une **inférence à la meilleure explication** (*Lois et symétrie* de Baas Van Fraassen), **dans une théorie de types** (Bertrand Russell) : **elle prend les chemins des paradoxes** (Willard Van Orman Quine) : **les façons ironiques d'user du langage procèdent aussi bien de l'ironie socratique que de l'ironie kierkegaardienne.**

c) **En guise de conclusion, le résumé. L'improbable probabilité de nos attitudes propositionnelles.**

Les catégories kantienne des modalités avaient tentées de systématiser une manière d'user du langage par laquelle on s'efforce de << vouloir attacher une preuve de possibilité à l'impossible >>, de << vouloir attacher une preuve de probabilité (nécessité) à l'improbable (la contingence) >> (p 137 des *Miettes philosophiques*), de << vouloir attacher une preuve d'existence à la non-existence >> qui anticipaient assez largement la **systematique antisystematique** wittgensteinienne. Ce qui est avéré, c'est que la méthode wittgensteinienne ouvre la voie à des formes de logiques non classiques (dont on trouve un bel exposé dans *l'Encyclopédia Universalis* fait par Jacques-Paul Dubucs) et que par delà ces langues qui restent formalisées, s'ouvrent le champ des expériences traduisibles de toutes les poétiques : (eadem sunt qui substitui possunt salva congruitate).

## Formes et origines de la distinction entre dire et montrer une hypothèse pour l'interprétation du *Tractatus logico-philosophicus*<sup>1</sup>

Guillaume Decauwert  
(Université de Grenoble)

« Was *sich* in der Sprache ausdrückt,  
können *wir* nicht durch sie ausdrücken. »  
(4.121)

### Abstract

Through this article, I aim to propose a new reading hypothesis for the interpretation of Ludwig Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. The paper will not *test* this hypothesis entirely, but will construct a *general formulation* that could serve as a starting point for further research. Without discussing the debate between 'ineffabilist' and 'resolute' readers, we will follow the indication of the Viennese philosopher that the decisive point of his Treatise lies in the distinction between 'what is said' and 'what shows itself'. This cardinal distinction will be considered first from the viewpoint of its *form*, that is, by asking whether it has some essential characteristics which subsist beyond the diversity of its fields of application; it will then be considered from the viewpoint of its *genesis* in its relationship with authors who had a significant influence on the early Wittgenstein. This approach brings to light the originality and the profound unity of the argument presented in the *Tractatus*.

### ملخص

تسعى هذه المقالة لطرح فرضية جديدة في تأويل الرسالة المنطقية-الفلسفية لفيتجنشتاين. و سوف نقتصر بخصوص هذه الفرضية على صياغة عامة تصلح لأن تكون نقطة انطلاق لبحوث أخرى أكثر عمقا. و بدون الدخول في النقاش الدائر بين أتباع القراءات المختلفة، سنسير على هدي فيلسوف فيينا عندما يميّز في الرسالة بين 'ما يقال' و 'ما يشار إليه'، معتبرين هذا التمييز هو جوهر الرسالة. سنتناول هذا التمييز الاساسي من زاويتي نظر : صورته و تكوينه. من زاوية النظر الأولى يتعلّق الأمر بمحاولة معرفة ما إذا كان هذا التمييز يمتلك خصائصا جوهرية تظل موجودة فيما وراء تنوع الحقول التطبيقية. أمّا من زاوية النظر الثانية فإنّ الأمر سيتعلّق بإرجاع هذا التمييز الى الكتاب الذين أثّروا أيّما تأثير في فيتجنشتاين الأوّل. و سنرى كيف انّ هذا النهج سيسمح لنا بإظهار أصالة و عمق وحدة الحجج المستعمل في الرسالة.

### Résumé

Cet article vise à proposer une nouvelle hypothèse de lecture pour l'interprétation du *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. De cette hypothèse, qu'il ne saurait ici s'agir de *vérifier* de façon complète, nous construirons une *formulation générale* susceptible de servir de point de départ à des recherches plus approfondies. Sans entrer dans une discussion du débat entre lecteurs « ineffabilistes » et « résolus », nous suivrons l'indication du philosophe viennois selon laquelle l'argument décisif de son Traité, sa raison d'être, réside dans la distinction qu'il opère entre « ce qui est dit » et « ce qui se montre ». Nous envisagerons cette distinction cardinale du point de vue de sa *forme*, c'est-à-dire en posant la question de savoir si elle possède des caractères essentiels subsistant par-delà la diversité de ses champs d'application, puis du point de vue de sa *genèse* en la rapportant aux réflexions de quelques auteurs qui eurent une influence considérable sur le premier Wittgenstein. Nous verrons qu'une telle démarche permet de mettre en évidence l'originalité et la profonde unité de l'argumentation déployée dans le *Tractatus*.

<sup>1</sup> Le travail exposé dans les pages qui suivent est directement lié à des recherches doctorales effectuées entre 2010 et 2013 au laboratoire *Philosophie, Langages & Cognition* de l'Université de Grenoble. Je profite de cette parution pour remercier mon directeur de thèse, le Pr. Denis Vernant, ainsi que les autres membres du jury : les Pr. Mathieu Marion, Jean-Maurice Monnoyer et Antonia Soulez. Que soient également remerciés tous les enseignants-chercheurs du Département de Philosophie de l'Université Pierre-Mendès-France, au sein duquel j'ai eu la chance de pouvoir suivre un cursus complet en Philosophie, et la Région Rhône-Alpes pour son soutien financier.

Réputé pour sa difficulté, le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein a depuis sa parution en 1921 fait l'objet d'innombrables interprétations et donné lieu à des conflits exégétiques de grande ampleur. L'opposition entre des approches positivistes et des lectures davantage sensibles à la dimension existentielle (éthique, esthétique, voire « mystique ») de l'ouvrage, puis les débats plus récents entre commentateurs « ineffabilistes » et « résolus »<sup>1</sup>, sont venus souligner l'apparence équivoque du projet de délimitation du dicible par lequel se définit la « première philosophie » de Wittgenstein. Au-delà de la technicité de son contenu, la *Logisch-philosophische Abhandlung* doit pour beaucoup son aspect énigmatique au caractère insaisissable de son unité. En effet, si l'œuvre apparaît à ses lecteurs attentifs comme un ensemble unifié, l'histoire de son interprétation montre qu'une telle impression d'unité a pu être rapportée à des thématiques variées et son auteur a lui-même indiqué diverses idées et questions susceptibles d'être considérées comme le « grand problème unique » qu'il entendait résoudre de façon définitive. Parmi les indications de Wittgenstein sur la nature de sa démarche, on ne saurait laisser de côté la fameuse lettre à Russell du 19 août 1919 dans laquelle la distinction entre dire et montrer est présentée à la fois comme l'« argument principal » du livre et comme le « problème cardinal de la philosophie » :

L'argument principal (*the main point*) réside dans la distinction entre ce qui peut être dit (*gesagt*) au moyen des propositions, *i.e.* au moyen du langage (et, ce qui revient au même, ce qui peut être pensé) et ce qui ne peut pas être dit au moyen des propositions, mais seulement montré (*gezeigt*) ; ce qui, je crois, est le problème cardinal de la philosophie.<sup>2</sup>

Une fois reconnue l'importance que revêtait cette remarque aux yeux de Wittgenstein, l'interprète doit poser la question de savoir dans quelle mesure la distinction entre dire et montrer permet d'élucider l'unité argumentative du *Tractatus*. Or, cette question majeure conduit nécessairement au problème corrélatif de l'unité de la distinction dire/montrer elle-même : cette distinction cardinale possède-t-elle une forme unique à laquelle seraient réductibles toutes ses applications ou bien n'est-elle qu'une vague manière d'indiquer les limites du langage dans des contextes qui n'ont au fond pas de caractéristique commune significative ?

La présente étude se propose d'opérer une reconstruction de la distinction tractarienne entre « ce qui peut être dit » et « ce qui se montre » en vue d'une mise à l'épreuve de son unité. Étant donné les dimensions modestes de ce travail, il ne pourra ici s'agir de réaliser une analyse complète du Traité de 1921 et nous nous contenterons d'exposer de façon synthétique une hypothèse de lecture susceptible d'éclairer l'unité formelle de la distinction entre dire et montrer, *i.e.* de souligner quelques traits que possèdent en commun ses applications malgré la diversité de leurs contenus respectifs. Nous poserons ensuite la question de savoir en quoi ces traits formels peuvent

<sup>1</sup> Sur l'opposition entre lecteurs « ineffabilistes » et « résolus », voir le collectif maintenant classique dirigé par Alice Crary et Rupert Read, *The New Wittgenstein*, Londres/New York, Routledge, 2000.

<sup>2</sup> Lettre à Russell du 19 août 1919, dans B. McGuinness & G.H. von Wright (éds) *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 124-125.

s'enraciner dans les réflexions d'auteurs qui eurent une influence considérable sur Wittgenstein.

***I. Abstraction faite de leurs thèmes et contextes respectifs, les diverses mises en œuvre de la distinction dire/montrer dans le Tractatus partagent certaines caractéristiques « formelles »***

Face au caractère déconcertant de la distinction opérée par le *Tractatus* entre ce qui peut être dit et ce qui doit se montrer, les spécialistes de Wittgenstein ont été conduits à élaborer des hypothèses de lecture variées pour mettre en lumière la nature de cette opposition directrice, sans néanmoins parvenir à un réel *consensus*. Alors que plusieurs commentateurs s'efforcent de rapporter les principales mises en œuvre de l'idée de monstration à quelque concept philosophique déterminé<sup>1</sup>, d'autres proposent de distinguer diverses formes de monstration<sup>2</sup>, et d'autres encore considèrent que l'emploi wittgensteinien des vocables « dire » et « montrer » ne permet pas même une démarcation rigoureuse d'un point de vue lexical<sup>3</sup>. La difficulté à faire ressortir des caractères essentiels de la distinction dire/montrer tient pour beaucoup à la grande diversité des thématiques à propos desquelles Wittgenstein recourt à la notion salvatrice d'ineffabilité. Lorsque l'on tente de rapporter à quelques thèmes majeurs les principales apparitions de l'idée de monstration, on aboutit ainsi à une liste apparemment hétéroclite, le *Tractatus* présentant clairement comme indicibles les éléments suivants :

- (a) La forme de la représentation (*Form der Abbildung, Darstellungsform*) ;
- (b) La nature logique de chaque proposition et sa relation à la réalité ;
- (c) Les « vérités » logiques et les relations nécessaires entre propositions ;
- (d) Les propriétés internes et concepts formels ;
- (e) Les limites de la pensée et l'objet propre de la philosophie ;
- (f) Le sujet métaphysique et « ce que le solipsisme veut signifier » ;
- (g) L'éthique, l'esthétique et le « mystique »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Il peut notamment s'agir de la notion d'*a priori* (voir Christiane Chauviré, « La monstration, unique mode de donation de l'*a priori* chez Wittgenstein », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, vol. 101, n°3, 1996, p. 291-301 ; Marie McGinn, « Wittgenstein et l'*a priori*. Y a-t-il une continuité entre le *Tractatus* et *De la Certitude* ? », dans Jacques Bouveresse, Sandra Laugier & Jean-Jacques Rosat (dir.) *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002, p. 29-47), mais aussi de la notion de *monde* (voir A.W. Moore, « On Saying and Showing », *Cambridge Journal of Philosophy*, vol. 62, 1987, p. 473-497), ou de la *dimension actionnelle* du langage (voir e.g. Michael Kremer, « The Purpose of Tractarian Nonsense », *Noûs*, vol. 35, n°1, 2001, p. 39-73).

<sup>2</sup> Voir notamment Fabian Goppelsröder, *Zwischen Sagen und Zeigen, Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie*, Bielefeld, Transcript, 2007, p. 27 ; Manfred Geier, « Ludwig Wittgenstein und die Grenzen des Sinns », dans Chris Bezzel (éd.) *Sagen und Zeigen: Wittgensteins 'Tractatus', Sprache und Kunst*, Berlin, Parerga Verlag, 2005, p. 15-30, surtout p. 20-24.

<sup>3</sup> Voir Juliet Floyd, « Wittgenstein and the Inexpressible », dans Alice Crary (éd.) *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in honour of Cora Diamond*, Cambridge, MIT Press, 2007, p. 235-250.

<sup>4</sup> Cf. les listes proposées respectivement par P.M.S. Hacker et H.-J. Glock : P.M.S. Hacker, « Was He Trying to Whistle It? », in A. Crary, R. Read (éds) *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000, p. 353-354 ; H.-J. Glock, *Dictionnaire Wittgenstein* (1996), trad. Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Paris, Gallimard, 2003, trad. p. 181-182.

Se pose alors la question de savoir en quoi et comment ces champs de réflexion peuvent impliquer une même notion d'ineffabilité, et si leur approche tractarienne participe de la mise en œuvre d'une unique distinction cardinale entre le dire et le montrer. Malgré la variété des domaines d'investigation mentionnés et le style cryptique de Wittgenstein, une lecture minutieuse du Traité de 1921 nous semble permettre de repérer une relative constance dans l'emploi des termes relevant du champ lexical de la monstration dans son opposition à la figuration discursive. Par-delà la multiplicité de ses contenus ou domaines d'application possibles, la distinction dire/montrer nous paraît en effet conserver quelques traits formels qui peuvent s'avérer décisifs pour l'interprétation d'ensemble du *Tractatus logico-philosophicus*. Ces traits formels peuvent être indiqués par les trois points suivants.

1°) Le *dire* se caractérise par son renvoi à une *extériorité*. Il réside essentiellement en une référence *ad extra* non au sens où il ne pourrait représenter qu'une réalité extralinguagière, mais dans la mesure où il ne saurait se prendre *lui-même* pour objet, saisir de façon discursive sa propre identité signifiante. En d'autres termes, le dire exclut par nature l'auto-référence *stricto sensu* (*i.e.* complète et authentique : l'autoréférence *partielle* n'est aucunement prohibée) ou, puisqu'il n'y a nulle référence autre que discursive, l'idée d'une autoréférence rigoureuse est une pure contradiction.

2°) Le montrer, dans son opposition au dire, consiste essentiellement en une faculté de *se réfléchir*, de *manifestar sa propre identité*. Certes, un élément quelconque peut se montrer dans ses rapports à des réalités qui semblent différentes de lui, mais l'analyse permet alors de souligner le caractère strictement *interne* des relations impliquées. Pleinement élucidée, la monstration s'avère n'être authentique que lorsqu'elle est monstration *de soi-même* plutôt que renvoi à une altérité, *sui-manifestation* plutôt que référence. Elle participe donc d'une « réflexivité » (ou d'une réflexibilité) absolument irréductible à une prétendue « autoréférence ».

3°) À l'indication de ces caractères respectifs du dire et du montrer, il est possible d'ajouter la remarque suivante : l'idée de monstration implique, d'abord et pour l'essentiel, des « données » *logico-philosophiques fondamentales*. De telles « données » sont les équivalents tractariens de concepts qui jouent un rôle fondamental en logique ou en philosophie, notamment : l'aspect formel des propositions-images, les objets simples comme conditions de possibilité du sens, les vérités logiques, les propriétés internes, le sujet pensant, le discours philosophique lui-même, le sens (éthique, esthétique ou « mystique ») du monde compris comme totalité limitée. La conception selon laquelle ces données se montrent d'elles-mêmes et ne sauraient constituer d'authentiques objets de discours permet d'éviter les paradoxes ou apories auxquels conduit traditionnellement la quête théorique d'un fondement absolu.

La caractérisation formelle que nous venons de proposer peut être considérée comme une hypothèse de lecture pour l'interprétation du *Tractatus*, hypothèse qu'il importe de mettre à l'épreuve du contenu exact du chef-d'œuvre de Wittgenstein. Nous nous bornerons dans ce qui suit à esquisser un aperçu général de la manière dont cette caractérisation permet d'élucider quelques applications majeures de la distinction dire/montrer.

(a) S'agissant d'abord de la « théorie de l'image » et de l'introduction de l'idée de « forme de représentation », la pertinence de l'hypothèse proposée apparaît de façon relativement claire : d'une part Wittgenstein insiste sur le fait qu'une image ne peut figurer (*bilden*), représenter (*darstellen*), que dans la mesure où elle renvoie à une réalité qui lui est *extérieure*, *i.e.* qui diffère d'elle-même ; d'autre part il affirme que ce qu'elle ne peut représenter mais doit nécessairement « montrer » (*zeigen, aufweisen*), réside dans *sa propre* forme de représentation, c'est-à-dire dans son *identité picturale* elle-même.

2.172 – Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter ; elle la montre (*weist sie auf*).

2.173 – L'image figure son objet de l'extérieur (son point de vue est sa forme de figuration, c'est pourquoi l'image présente son objet correctement ou fausement. (*Das Bild stellt sein Objekt von ausserhalb dar (sein Standpunkt ist seine Form der Darstellung), darum stellt das Bild sein Objekt richtig oder falsch dar.*)

2.174 – Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration. (*Das Bild kann sich aber nicht ausserhalb seiner Form der Darstellung stellen.*)

(b) Appliquée aux *propositions*, la théorie de l'image donne lieu à une interrogation sur le statut de la *forme logique* partagée par toute représentation de faits. Quoique la conception de Wittgenstein ne rejette pas expressément l'éventualité qu'une image figure une *autre* image ou une forme de figuration qui *n'est pas la sienne propre*, elle conduit à souligner l'impossibilité absolue de représenter la forme que doivent posséder en commun toutes les images susceptibles d'être construites, *i.e.* ce que le *Tractatus* nomme la « forme logique de la réalité ». Cette impossibilité est elle aussi indiquée au moyen de la métaphore de l'intérieur et de l'extérieur :

4.12 – La proposition peut figurer la totalité de la réalité (*die gesammte Wirklichkeit darstellen*), mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique.

Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique (*ausserhalb der Logik*), c'est-à-dire en dehors du monde.

4.121 – La proposition ne peut figurer la forme logique, celle-ci se reflète en elle (*sie spiegelt sich in ihm*).

Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer.

Ce qui s'exprime dans la langue (*was sich in der Sprache ausdrückt*), nous ne pouvons par elle l'exprimer (*durch sie ausdrücken*).

La proposition *montre* (*zeigt*) la forme logique de la réalité.

Elle l'indique (*weist sie auf*).

Nature formelle du langage, la forme logique ne saurait être elle-même décrite par le langage, lequel ne peut *dire* mais doit nécessairement *montrer* sa propre *identité*. Le dire et le montrer apparaissent dès lors comme deux modes d'expression (*Ausdruck*) qui ne

différent que par leur « directionnalité », le premier consistant en l'expression d'une réalité *extérieure* « au moyen du langage » (*durch die Sprache*) alors que le second se présente comme une expression *interne* au langage lui-même (*was sich in der Sprache ausdrückt*). Aussi la proposition peut-elle simultanément « montrer *son* sens » et « dire » comment les choses qu'elle figure se rapportent effectivement les unes aux autres lorsqu'elle est vraie (4.022).

(c) Le statut particulier des propositions logiques tient à ce qu'elles ne disent rien, *i.e.* ne renvoient à aucun fait si ce n'est celui qu'elles constituent elles-mêmes, ce qui leur confère un pouvoir de monstration spécifique. Elles se distinguent des propositions pourvues de sens (*sinnvolle Sätze*) en vertu de l'autonomie absolue de la logique, laquelle manifeste en elles sa propre nature. Alors que la vérité ou fausseté des propositions factuelles dépend d'une réalité extérieure, « la marque particulière des propositions logiques (*das besondere Merkmal der logischen Sätze*) est que l'on peut reconnaître *au seul symbole* qu'elles sont vraies », ce qui doit selon Wittgenstein « clore sur elle-même toute la philosophie de la logique » (6.113). Dans la mesure où rien n'existe *en dehors* de la logique, ses lois ne peuvent être soumises à aucune norme extérieure (6.123), de sorte que la partie non conventionnelle de l'usage du symbolisme doit « parler pour elle-même » (6.124), chaque tautologie *montrant d'elle-même* (*zeigt selbst*) qu'elle est une tautologie (6.127). Aussi l'expression propre de la nécessité logique ne relève-t-elle pas d'une figuration mais réside dans la pure possibilité d'une sorte de réflexion spéculaire (5.511, 6.13).

(d) L'autonomie formelle de la logique s'exprime en des propriétés et relations « internes », lesquelles ne constituent pas des « propriétés » et « relations » à strictement parler puisqu'elles sont dépourvues de contenu. Manifestées dans les tautologies (6.12) ou dans l'usage de signes de variables déterminés, ces propriétés du langage et du monde sont mises en avant par la notion tractarienne d'*opération*, distinguée de celle de *fonction*. Décisive pour comprendre la « forme générale de la proposition » par laquelle se traduit dans le *Traité l'essence du monde*, l'idée d'opération renvoie à ce que nous tentons en vain d'exprimer par de pseudo-concepts et qui ne peut être dit mais « se montre, *zeigt selbst*, dans une variable » (5.24, la forme générale de la proposition étant elle-même une variable, 4.53). La différence majeure entre la fonction et l'opération tient à ce que la première participe du dire et ne peut donc s'appliquer qu'à autre chose qu'elle-même alors que la seconde peut être réitérée *ad libitum* : « Une fonction ne peut être son propre argument, tandis que le résultat d'une opération peut fort bien devenir sa propre base » (5.251). Aussi la critique de l'hypothèse selon laquelle des symboles tautologiques pourraient être effectivement construits et de la théorie des types qui vise à pallier cette apparente difficulté procède-t-elle de la même démarche argumentative que la dénonciation de l'impossibilité pour une proposition-image de se prendre elle-même pour objet :

3.332 – Aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet (*etwas über sich selbst aussagen*), puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même (*nicht in sich selbst enthalten sein kann*) (c'est là toute la « théorie des types »).

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 (*weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann*).

Il est dès lors non seulement impossible mais de surcroît inutile de formuler des règles de syntaxe logique, puisque de telles prétendues « règles » vont *de soi*, « doivent se comprendre d'elles-mêmes (*müssen sich von selbst verstehen*), si l'on sait seulement comment chaque signe désigne » (3.334).

(e) L'enjeu n'est ici autre que celui des limites de la pensée, *i.e.* des limites de ce que les propositions peuvent dire, donc l'« objet » principal de la philosophie selon le *Tractatus*. Ce qui va sans dire et doit se comprendre de soi-même met en œuvre une expressivité qui relève moins de la figuration d'un contenu que de la mise en lumière de modes de figuration. Ainsi comprise, l'activité de clarification qu'est la philosophie ne se fige en aucune « doctrine » ou « théorie » et se contente de proposer des « élucidations » (*Erläuterungen*) à titre de moyens pour faciliter le « devenir-clair » des propositions (*das Klarwerden von Sätzen*). Que le discours philosophique doive participer d'une expressivité non-figurative tient à l'impossibilité de représenter une représentation langagière, la figuration propositionnelle se caractérisant essentiellement par une forme de référence *ad extra*. Par voie de conséquence, la tâche de la philosophie résidera en un effort de *délimitation* visant à identifier l'indicible de façon négative sans sortir du langage et de la pensée, ces derniers ne pouvant faire l'objet d'un regard extérieur (4.114).

(f) La double tâche de « signifier l'indicible » et de « présenter le dicible dans sa clarté » (4.115) revient alors à tracer une limite qui réside moins dans l'indication d'une véritable réalité transcendante que dans la mise en lumière d'un *point de vue original* portant sur *le monde lui-même*. En témoigne le traitement wittgensteinien de la notion de sujet métaphysique (5.631 & *sq.*) qui s'accorde pleinement avec notre principale hypothèse exégétique. Le sujet métaphysique n'est pas une réalité située au-delà du monde mais une pure manifestation correspondant à l'impossibilité de représenter l'essence de la pensée. Si l'idée de représentation met en jeu un rapport d'adéquation entre un sujet et un objet, de sorte qu'il ne puisse y avoir représentation lorsque les deux termes de ce rapport ne peuvent être dissociés, le sujet ne saurait être *lui-même* l'objet de sa propre représentation. Et dans la mesure où le champ de ses représentations possibles est le monde dans sa totalité (*i.e.* l'ensemble des faits), le sujet ne peut non plus constituer un fait : il ne peut être une « partie » du monde mais seulement sa « limite » (5.641). Présupposé par toute représentation, le sujet ne peut être lui-même l'objet d'une représentation mais doit montrer sa propre identité dans la relation interne qu'il entretient avec le monde. Ainsi la tentative en vue de l'appréhender à travers une figuration langagière donne-t-elle nécessairement lieu à différents jugements incompatibles concernant son existence ou sa non-existence (cf. 5.631 et 5.641).

(g) C'est que les jugements de ce genre ne peuvent être pertinents qu'au seul titre de formules *élucidatoires* dont le but est moins de se prononcer sur l'existence de quelque entité que de suggérer une *manière de voir* spécifique. Aussi les considérations finales du *Tractatus* ne sauraient-elles être comprises autrement que comme des élucidations dont



L'objectif affiché de permettre un « regard correct » sur le monde prime sur le souci de consistance logique. En fait, l'introduction de l'idée de limite rend le style de Wittgenstein de plus en plus complexe, de sorte que les métaphores spatiales de l'intérieur et de l'extérieur tendent à s'inverser. Les remarques sur l'éthique, l'esthétique et le « mystique » peuvent en effet suggérer, du moins de prime abord, qu'existerait une réalité située « en dehors du monde » alors que cette dernière expression s'avère en fin de compte renvoyer à un *aspect déterminé du monde lui-même*. Le vocable « monde », tel que l'emploie Wittgenstein, renvoie tantôt à un aspect *factuel* (le monde comme « totalité des faits »), tantôt à la notion de *forme* ou de *limite* (exprimée à travers les diverses propriétés formelles de la réalité mises en lumière par le discours logico-philosophique), enfin parfois à la *pure existence* de « quelque chose » évoquée dès 5.552 et venant définir le mystique en 6.44. Ce que les dernières pages du *Tractatus* présentent comme étant situé « hors du monde » ne touche au fond que les dimensions non factuelles de la notion de monde et ne renvoie dès lors qu'à l'*unique* monde dont Wittgenstein admet la réalité. La pure existence d'un « quelque chose » quel qu'il soit (*dass etwas ist*), nommée le « mystique » (*das Mystische*), constitue la seule « expérience » présupposée par la compréhension de la forme logique, la forme logique étant elle-même présupposée par les structures factuelles dont le monde se compose. Voir le monde de façon juste consistera ainsi à prendre conscience de ce que notre pouvoir de figurer des faits par des propositions est conditionné par des aspects du monde qui lui sont *logiquement antérieurs* et qui donnent lieu à des non-sens lorsque nous tentons de les prendre pour objet de discours : la forme logique de la réalité et la simple existence de « quelque chose ». Du reste, la distinction entre dire et montrer conserve ici la même forme essentielle : le dire consiste à figurer des faits au moyen d'*autres* faits et le montrer réside dans la *pure manifestation d'une identité*, en l'occurrence de l'identité complète du monde en tant que tel.

## **II. Ces traits formels de la distinction entre dire et montrer s'enracinent dans les réflexions de plusieurs auteurs qui eurent une influence considérable sur Wittgenstein**

Si notre caractérisation formelle de la distinction entre dire et montrer permet de clarifier la nature de l'argumentation de Wittgenstein dans le *Tractatus*, elle peut en outre nous inciter à reconsidérer les rapports qu'entretient l'ouvrage de 1921 avec divers écrits qui influencèrent la pensée du philosophe viennois. Qu'il s'agisse de reprises directes ou de réactions philosophiques par lesquelles la pensée de Wittgenstein se démarque de celles de quelques-uns des auteurs qui ont le plus intéressé le jeune philosophe, nombreuses sont les mises en œuvre de la distinction dire/monttrer qui renvoient aux écrits de Frege et Russell, mais encore à ceux d'auteurs tels que le physicien Heinrich Hertz, Arthur Schopenhauer, Otto Weininger, William James ou Léon Tolstoï. Ces sources principales témoignent de la grande variété des thèmes et contextes intellectuels en lesquels s'enracinent les réflexions de Wittgenstein. Il n'en est pas moins possible d'identifier chez les auteurs mentionnés des raisonnements et structures problématiques qui sont en relation directe avec la forme en laquelle nous paraît consister pour l'essentiel la distinction entre ce qui peut être dit et ce qui doit se montrer. On se

bornera ici à mentionner quelques exemples susceptibles d'attester qu'une *même forme de raisonnement* apparaît dans diverses œuvres qui eurent un impact notable sur la rédaction du *Tractatus*. Ces exemples peuvent être *grosso modo* regroupés selon les quatre thématiques suivantes.

1°) La première thématique concerne des réflexions à propos du « contenu » que l'on peut être tenté d'attribuer à la logique, la position philosophique de Wittgenstein consistant à considérer que la logique n'exprime pas de contenu réel mais seulement une pure forme et que cette forme ne peut en aucun cas être prise pour objet par le discours logique car elle est toujours déjà présupposée par tout discours. Quoique le *Tractatus* se distingue sur plusieurs aspects de la conception de la logique exprimée par les écrits de Frege et Russell, sa propre présentation d'une forme logique devant se montrer et ne pouvant être dite s'enracine sans nul doute dans l'universalisme frégeo-russellien.

La thèse implicite de l'universalité de la logique proscrivait en effet chez Frege la construction d'énoncés portant sur le lien entre les formules bien construites de l'idéographie et la réalité qu'elles décrivent : présupposé par tout discours pourvu de sens, ce lien ne saurait lui-même constituer l'objet d'un discours pourvu de sens<sup>1</sup>. Ainsi est-on chez Frege conduit à une sorte de *logocentric predicament* que le maître d'Iéna ne peut ignorer qu'en vertu de l'usage original des formules élocutoires (*Erläuterungen*) par lesquelles doivent être évitées les définitions circulaires, et cette impasse a pour conséquence notable l'autonomie absolue de la logique<sup>2</sup>. Comprise dans sa généralité maximale de science de l'« être-vrai » (*Wahrsein*)<sup>3</sup>, c'est-à-dire d'un « objet » indéfinissable car présupposé par toute assertion<sup>4</sup>, la logique apparaît comme la « base primitive sur laquelle tout repose » et ne peut dès lors être fondée par une autre science<sup>5</sup>.

C'est au fond en affrontant la même difficulté engendrée par le présupposé de l'universalité de la logique que Russell en vint à envisager la possibilité d'une « auto-fondation » de la logique, la certitude des propositions dérivées venant dans l'épistémologie russellienne assurer la vérité des principes logiques<sup>6</sup>. S'il s'avère impossible d'appliquer aux « objets logiques » un raisonnement démonstratif, ces termes indéfinissables devront alors être mis en lumière par une démarche analytique visant à en permettre l'accointance<sup>7</sup>. Démarche dont l'expression recourt nécessairement à un discours relevant moins de la démonstration que de l'« exhortation » et dont le but ultime est de fournir des « intuitions », de « faire voir » ce qui échappe à la description

<sup>1</sup> Voir sur ce point les travaux de J. et M.B. Hintikka, notamment : J. Hintikka, « Semantics: A revolt against Frege », dans F. Guttorm (éd.) *Contemporary Philosophy*. vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff, 1981, p. 57-82 ; M.B. et J. Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, (1984), trad. Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, Liège, Mardaga, 1991, trad. p. 22.

<sup>2</sup> Sur la notion de *logocentric predicament*, voir : Harry Sheffer, « Review of *Principia Mathematica*, Volume I, second edition », *Isis*, n°8 (1926), p. 226-231. Sur la nature et la fonction des élocutions chez Frege, voir notamment : « Was ist eine Funktion? » ; « Über Begriff und Gegenstand » ; « Über die Grundlagen der Geometrie », dans *Kleine Schriften*. Sur l'autonomie de la logique, voir e.g. : *Grundgesetze der Arithmetik*, Vorwort.

<sup>3</sup> Voir G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, p. XXIV, trad. J.-P. Belna, p. 338.

<sup>4</sup> G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, p. 271-272, trad. p. 297-298.

<sup>5</sup> *Grundgesetze der Arithmetik*, p. XIX-XX, trad. p. 333.

<sup>6</sup> Voir les analyses de D. Vernant, *La philosophie mathématique de Bertrand Russell*, Paris, Vrin, 1993, part. IV, chap. IV, en particulier § 65.

<sup>7</sup> B. Russell, *The Principles of Mathematics*, « The Indefinables of Mathematics », p. 129-130, ainsi que *Theory of Knowledge*, p. 99, trad. p. 131.

verbale<sup>1</sup>. Les constantes logiques primitives ne sauraient en effet être qualifiées par des propriétés positives et ne peuvent être *identifiées* qu'au moyen d'une simple énumération car « elles sont *si fondamentales* que toutes les propriétés au moyen desquelles leur classe pourrait être définie *présupposent* certains termes de la classe »<sup>2</sup>. L'étude des *conditions de possibilité du sens* requiert dès lors un procès de pure identification qui se distingue de l'explication scientifique. Or, la correspondance entre Russell et Whitehead atteste que les auteurs des *Principia Mathematica* se sont explicitement demandé si les propriétés du symbolisme explicitées par la théorie des types logiques ne devraient pas faire l'objet d'une *vision immédiate* qui rendrait superflue toute tentative de théorisation à propos des conditions de signification des symboles que nous employons<sup>3</sup>.

Il importe de noter que ces difficultés, liées au fait que ce qui constitue l'*identité* même de la logique – son « objet » propre – doit se manifester directement et ne peut être pris pour objet comme une réalité extérieure au discours, apparaissent également chez d'autres auteurs qui eurent une influence importante sur le jeune Wittgenstein.

On peut à cet égard évoquer les ambiguïtés des considérations épistémologiques développées par Heinrich Hertz dans l'introduction de ses *Prinzipien der Mechanik*, où le critère d'admissibilité logique (*logische Zulässigkeit*) que doit selon le physicien respecter toute « image » de la réalité est présenté à la fois comme une condition effectivement *présupposée* par la construction de chaque image possible et comme une exigence de rigueur que nous devons *imposer* à nos figurations symboliques<sup>4</sup>.

Mais le problème apparaît de façon plus approfondie et sous un aspect métaphysique chez Schopenhauer, l'auteur du *Monde comme Volonté et représentation* soulignant de façon répétée l'impossibilité de représenter de façon adéquate ce qui est présupposé par toute représentation, donc le « principe de raison suffisante » lui-même, c'est-à-dire le principe de toute démonstration tel que doit l'exprimer la logique<sup>5</sup>. Et si cette délimitation de l'étendue de la raison avait mené le philosophe de Francfort à élaborer une « philosophie négative » susceptible de se libérer du *Satz vom zureichenden Grund*, une démarche comparable se traduisait dans les écrits délirants du Viennois Otto Weininger par une fascination d'esprit fichtéen pour la loi d'identité, en particulier pour son expression à tonalité métaphysique par la formule  $A=A$ <sup>6</sup>. Qualifiée de « norme fondamentale de la pensée », une telle formule dépasserait – à en croire le tristement célèbre ouvrage *Geschlecht und Charakter* – tout *objet* de pensée, manifestant *ipso facto* l'identité du *sujet*, Moi métaphysique qui relierait l'Homme génial à l'Un-Tout<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *The Principles of Mathematics*, p. 129-130. Denis Vernant n'hésite pas à identifier chez Russell une « exigence philosophique de monstration » (*La philosophie mathématique de Russell*, p. 28).

<sup>2</sup> *The Principles of Mathematics*, § 10, p. 8-9, trad. p. 29.

<sup>3</sup> Voir l'article de Sébastien Gandon, « Wittgenstein dans la fabrique des *Principia*. Sur et autour de *Tractatus* 3.33 », dans Ch. Chauviré (éd.) *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009, p. 91-120, en particulier p. 108 & *sqq.*

<sup>4</sup> Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhänge dargestellt*, p. 1-2.

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 15 ; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 14, p. 23-24, trad. p. 47-48.

<sup>6</sup> Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, part. II, chap. VII : « Logik, Ethik und das Ich » ; *Über die letzten Dinge, mit einem biographischen Vorwort von Moriz Rappaport*, « Die Kultur und ihre Verhältnis zur Glauben, Fürchten und Wissen », p. 135-136, trad. p. 190.

<sup>7</sup> *Geschlecht und Charakter*, part. II, chap. VII, p. 205, trad. p. 139 ; *Über die letzten Dinge*, p. 143, trad. p. 198.

2°) Cet enracinement métaphysique du problème consistant à déterminer l'objet propre de la logique ne doit pas faire oublier que l'idée de monstration s'applique également à *diverses questions logico-philosophiques particulières*. Ne retenons ici que deux exemples significatifs.

(a) Le premier concerne la position de Wittgenstein à l'égard de l'assimilation frégréenne des opérateurs logiques à des noms de fonction. Opposé à l'idée selon laquelle ces opérateurs pourraient avoir une dénotation, le *Tractatus* dénonce cette conception en invoquant leur interdéfinissabilité (5.42)<sup>1</sup>. Or, le cœur de sa critique réside dans la distinction entre fonction et opération qui, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, I, d), met en jeu l'idée de réflexivité à travers le caractère réitérable de l'opération et, *a contrario*, l'impossibilité pour un symbole fonctionnel se s'appliquer à lui-même en tant qu'argument. Là réside l'origine principale du refus de traiter les opérateurs comme des fonctions. Toute proposition *présupposant* la possibilité d'effectuer des opérations en la prenant pour base – possibilité inhérente à l'identité de la proposition en tant que telle –, cette possibilité d'effectuer des opérations ne peut elle-même être *prise pour objet* par une proposition et donc être dénotée par un signe fonctionnel. Elle doit se montrer directement dans la juste identification de la structure propositionnelle elle-même.

(b) Un autre exemple particulièrement significatif réside dans la caractérisation formelle des paradoxes analysés par Russell et Whitehead dans les *Principia Mathematica* au moyen des notions de *reflexiveness* ou de *self-reference*. Caractéristique commune des sept *insolubilia* exposés dans l'ouvrage majeur des deux auteurs, l'*autoréférence* se présente comme l'origine formelle des cercles vicieux qui menacèrent les fondements des mathématiques<sup>2</sup>. Or la monstration tractarienne, comprise comme *juste identification* des symboles pourvus de sens, doit conduire à ne voir dans les formules prétendument tatarologiques que des suites de signes auxquelles nous n'avons tout simplement pas donné de signification (3.332-3.333).

3°) Décisive pour l'analyse des paradoxes logiques, la notion d'autoréférence a également une *portée égologique* et intervient sous différents aspects dans plusieurs analyses classiques de l'*idée de sujet pensant*. La notion apparaît d'ailleurs chez Russell lui-même lorsque le texte de son projet avorté de *Théorie de la connaissance* présente le sujet comme une simple « variable apparente » devant constituer une condition de possibilité de l'expérience présente. Dans la mesure où l'expérience présente, la « présence », ne peut être définie et où « je » doit être compris comme « le sujet de l'expérience que j'ai en ce moment », la question de la possibilité d'une accointance avec le sujet conduit selon l'expression même du manuscrit de 1913 à un « cercle vicieux », le sujet et son expérience devant tous deux relever d'une pure donation qui précède tout discours descriptif<sup>3</sup>.

La question apparaît certes sous une autre forme chez Frege, notamment dans la tentative de réfutation de l'idéalisme exposée par la première Recherche logique, mais

<sup>1</sup> Wittgenstein était informé de la découverte de Henry Maurice Sheffer qui expliqua comment réduire l'ensemble des foncteurs propositionnels des *Principia Mathematica* à l'incompatibilité ou au rejet (*rejection*). Voir H.M. Sheffer, « A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants », *Transactions of the American Mathematical Society*, vol. 14, n°4 (oct. 1913), p. 481-488.

<sup>2</sup> B. Russell, A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, vol. I, part. I, chap. II: « The Theory of Logical Types », p. 64-65, trad. p. 303.

<sup>3</sup> B. Russell, *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, p. 36, trad. p. 53.

elle n'en met pas moins en jeu la reconnaissance d'une réalité *présupposée* par toute représentation et ne pouvant de ce fait constituer elle-même une représentation<sup>1</sup>. Ainsi le maître d'Téna soutient-il dans *Der Gedanke* que le « porteur » des « représentations » (*Vorstellungen*), s'il peut éventuellement être plus ou moins bien visé par quelque image idiosyncrasique, ne saurait se voir lui-même réduit à une simple représentation<sup>2</sup>. Sans défendre pour autant l'existence d'un sujet transcendantal, Frege critique donc l'idéalisme en retrouvant vaguement une argumentation en termes de conditions de possibilité récurrente dans le criticisme kantien.

Du reste, la métaphysique de Schopenhauer prenait déjà pour point de départ explicite le fait que le *sujet, condition de toute représentation*, n'est pas lui-même un *objet de représentation possible*<sup>3</sup> et l'on trouve bien évidemment divers jugements de ce genre dans les descriptions exaltées de la grandeur du Moi métaphysique développées par Otto Weininger<sup>4</sup>.

L'assimilation du « sujet pensant » à une condition de possibilité de l'expérience apparaît encore dans la psychologie de William James à travers la question, évoquée dans les *Principles of Psychology* et le *Briefer Course*, de l'existence d'un « penseur transcendantal » ou de cette forme originaire d'expérience que le professeur de Harvard préfère nommer « *sciousness* » plutôt que « *consciousness* ». À l'instar du « courant de conscience », ces notions sont qualifiées de « condition subjective de l'expérience » ou de « postulat logique »<sup>5</sup> et il est vraisemblable que Wittgenstein ait eu connaissance de ces interrogations psychologico-métaphysiques qui pointent à l'arrière-plan du texte des *Varieties of Religious Experience*<sup>6</sup>.

Enfin, la philosophie religieuse de Lev Nikolaïevitch Tolstoï en vient elle-même à qualifier l'âme d'élément *premier et indéfinissable*, présupposé par le discours rationnel et échappant donc nécessairement à l'explication scientifique, mais pouvant néanmoins être *identifié* de façon négative<sup>7</sup>.

4°) *Last but not least*, des raisonnements analogues apparaissent chez plusieurs sources d'influence de Wittgenstein à propos de *l'essence du monde comme totalité* ou de la notion de *Dieu*, c'est-à-dire des thèmes que l'on peut qualifier de « mystiques » *stricto sensu*. Rappelons de ce point de vue que l'idée de totalité est très présente dans les écrits de Russell, l'atomisme logique du philosophe britannique s'opposant à l'idéalisme bradleyien en refusant de reconnaître l'existence d'un Tout, sans néanmoins nier l'existence à titre séparé des parties qui le composent<sup>8</sup>. Cette position est d'autant plus difficile à soutenir que Russell accorde une grande importance éthique au rapport du

<sup>1</sup> *Grundgesetze der Arithmetik*, p. XIX-XX, trad. p. 333.

<sup>2</sup> Voir « Der Gedanke », dans *Kleine Schriften*, p. 357, trad. p. 188.

<sup>3</sup> Voir notamment : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 2, p. 33-34, trad. p. 80-81.

<sup>4</sup> Voir e.g. : *Geschlecht und Charakter*, part. II, chap. VII : « Logik, Ethik und das Ich » ; *Über die letzten Dinge*, « Die Kultur und ihre Verhältnis zur Glauben, Fürchten und Wissen », p. 143, trad. p. 198.

<sup>5</sup> W. James, *Psychology: Briefer Course*, p. 215-216, trad. p. 170 ; *The Principles of Psychology*, vol. 1, p. 304.

<sup>6</sup> *The Varieties of Religious Experience* (1902), New York, Longmans, Green, 1916, trad. (partielle) Frank Abauzit, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1908, rééd. Chambéry, Exergue, 2001.

<sup>7</sup> Voir sur ce point un article paru en 1911 dans le *Hibbert Journal* : « Philosophy and Religion – The Late Leo Tolstoy », trad. angl. L. & A. Maude, *The Hibbert Journal*, vol. IX, 1910-1911, p. 465-469.

<sup>8</sup> Voir par exemple *Principles of Mathematics*, chap. LI, § 425, p. 446-447.

moi à l'univers dans sa totalité<sup>1</sup>. En regard des conceptions russelliennes, la position tractarienne consistera alors à reconnaître l'existence du monde compris comme « totalité limitée » et à mettre en évidence la nécessité de dépasser l'aspect strictement factuel du monde (les faits pouvant être figurés par d'autres faits) pour l'identifier comme « totalité limitée ».

Chez Schopenhauer, pour qui la philosophie est avant tout cosmologie, la question se pose de savoir en quoi peut consister exactement la « connaissance de soi de la Volonté » par laquelle se dévoile la nature métaphysique du monde : le philosophe allemand indique à plusieurs reprises qu'il doit moins s'agir d'une connaissance (car la connaissance est soumise au principe de raison) que d'une pure *manifestation réflexive*<sup>2</sup>.

Finalement, la tentative tolstoïenne en vue de rationaliser le contenu de la foi chrétienne conduit l'écrivain de Iasnaïa Poliana à soutenir (en se plaçant sans le vouloir dans la lignée de toute une tradition théologique) la double thèse suivante : (a) Dieu, compris comme « principe de toute chose perceptible », ne saurait lui-même être une chose perceptible ; (b) l'Homme peut néanmoins l'identifier de manière négative en s'identifiant à Lui – ce qu'exprime l'injonction de « croire en l'essence de l'entendement de la vie »<sup>3</sup>.

Sans méconnaître la très grande diversité des origines vraisemblables de la distinction entre « ce qui peut être dit » et « ce qui se montre » dans le *Tractatus*, il paraît crucial de souligner l'existence d'une parenté entre différents raisonnements logiques et métaphysiques qui eurent une influence notable sur la première philosophie de Wittgenstein. Ces raisonnements participent d'une *forme commune* que l'on peut indiquer en distinguant entre d'une part la figuration ou référence *ad extra* et d'autre part la *manifestation d'une identité*, la possibilité qu'ont diverses « données » symboliques, logiques et philosophiques, de *réfléchir leur propre nature*. On admettra que l'hypothèse exégétique présentée dans cet article demeure ici à l'état d'ébauche. Les lecteurs du *Tractatus* pourront néanmoins y reconnaître une piste dont il leur reviendra de juger la valeur, tant pour l'interprétation de cet ouvrage énigmatique et captivant que pour parvenir à une juste compréhension de ce que les discours logico-métaphysiques tentent de *faire* en philosophie.

### Bibliographie indicative :

FREGE :

– *Grundgesetze der Arithmetik*, Iena, Pohle, 1893 et 1903, trad. angl. partielle Montgomery Furth, *The Basic Laws of Arithmetic*, Los Angeles, University of California Press, 1964.

(éd.), partielle Claude Imbert dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.

HERTZ Heinrich, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhänge dargestellt*, Leipzig, Johann Ambrosius

<sup>1</sup> Voir *The Problems of Philosophy*, chap. XV, « The Essence of Religion », ainsi que les analyses classiques de Kenneth Blackwell, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*, London, George Allen and Unwin LTD., 1985.

<sup>2</sup> *Der Handschriftliche Nachlass*, Manuskripte 1817, Nr. 662 ; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 71, p. 526, trad. p. 751. Voir également le chapitre 8 de Vincent Stanek, *La Métaphysique de Schopenhauer*, consacré à l'« autoconnaissance de la Volonté ».

<sup>3</sup> Voir *Abrégé de l'Évangile*, p. 36, trad. allemande p. 29-31. Cf. l'exégèse de Jean 1 : 18 dans *Les quatre Évangiles*, p. 62.

Barth, 1894.

JAMES William:

- *The Principles of Psychology* (1890), 2 vol., New York, Dover Publications, 1918.
- *Psychology. Briefer Course* (1892), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, trad. Nathalie Ferron, *Précis de psychologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002.
- *The Varieties of Religious Experience* (1902), New York, Longmans, Green, 1916, trad. française (partielle) Frank Abauzit, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1908, rééd. Chambéry, Exergue, 2001.

RUSSELL :

- *The Principles of Mathematics* (1903), London, , 1964, trad. partielle Jean-Michel Roy dans *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989.
- *Principia Mathematica*, avec Alfred North Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1910-1913 (3 vol.), trad. partielle J.-M. Roy dans *op. cit.*
- *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, OUP, 2001, trad. F. Rivenc, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1989.
- *Theory of Knowledge, the Manuscript of 1913* (1984), London, Routledge, 1992, trad. J.-M. Roy, *Théorie de la connaissance, le manuscrit de 1913*, Paris, Vrin, 2002.

SCHOPENHAUER Arthur :

- *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* (1813, 1847), Leipzig, F.U. Brodhau, 1864, trad. François-Xavier Chenet, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, 1997.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung (1818-1844), vol 1.*, Ditzingen, Reclam, *Sämtliche Werke*, vol. 2, Suhrkamp Verlag, 1986, trad. Ch. Sommer, V. Stanek et M. Dautrey, *Le Monde comme volonté et représentation*, 2 vol., Paris, Gallimard, 2009.

TOLSTOÏ Léon (Lev Nikolaïevitch):

- *Les quatre Évangiles* (1892), trad. J.-Wladimir Bienstock, *Œuvres complètes*, t. XXI, Paris, P.-V. Stock, 1910.
- *Abrégé de l'Évangile* (1892, deuxième édition en 1905), texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'édition synodale et la Bible de Jérusalem par Nicolas Weisbein, Paris, Klincksieck, 1969, trad. all. Paul Lauterbach, *Kurze Darlegung des Evangelium*, Leipzig, Reclam Verlag, 1892.

WEININGER Otto :

- *Geschlecht und Charakter, eine prinzipielle Untersuchung* (1903), Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller Verlag, 1908, trad. Daniel Renaud, *Sexe et caractère*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.
- *Über die letzten Dinge, mit einem biographischen Vorwort von Moriz Rappaport*, Wien & Leipzig, Wilhelm Braumüller Verlag, 1904.

WITTGENSTEIN Ludwig :

- *Tagebücher 1914-1916*, dans *Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960, p. 85-278, trad. Gilles-Gaston Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971 [MS 101-103].
- *Tractatus Logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), texte allemand, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960, trad. anglaise Frank Plumpton Ramsay & Charles Key Ogden, *Tractatus Logico-philosophicus* (édition bilingue revue et corrigée par l'auteur), Routledge and Kegan Paul, 1922, trad. anglaise David Pears & Brian McGuinness, Routledge and Kegan Paul, 1961, trad. fr. G.-G. Granger, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993 [TSS 202-203, MSS 101-104, 301, TSS 201a-b].

## Le solipsisme dans le *Tractatus logico-philosophicus* : du solipsisme au mystique.<sup>1</sup>

Florian Marion

(Master Lophiss-SC2, Université Paris-Diderot, Paris 7)

### Abstract :

The examination of solipsism in the *Tractatus* (5.6-5.641) reveals both the philosophical traditions which influenced Wittgenstein insofar as it is a radicalization of idealistic theory which Schopenhauer, Frege and Russell challenge and also, a step in his philosophical journey mapped out by aphorisms. This path ends with the Mystic's assertion which is none other than the radicalization of realism in the same way the solipsism was, so to speak, an idealistic extremism. On this philosophical road, the transition from solipsism to realism (5.64) is unclear and calls for a review of the preparatory notes written during the First World War. This article is devoted to a study of upstream influences of the Wittgenstein's discussion of solipsism and his mystical downstream.

### ملخص

لدراسة نزعة الأنا وحدي في الرسالة (5.6-5.641) طابع مزدوج : فهي تكشف عن التقاليد الفلسفية التي أثرت في فييتجنشتاين و هي تمثل مرحلة من مراحل التمشي الفلسفي مثلما يظهر خلال الشذرات. و ينتهي هذا التمشي عند إثبات التصوّف الذي يجعل الاطروحات الواقعية أكثر تطرّفًا مثلما كانت نزعة الأنا وحدي نوعا من التطرّف المثالي. و في أثناء هذا النهج الفلسفي المبشّر به في الرسالة، يظهر الانتقال من نزعة الأنا وحدي الى الواقعية (5,64)غامضا يدعو التثبيت من الملاحظات التحضيرية التي دوّنت أيام الحرب العالمية الأولى الى توضيحه.

### Résumé :

L'examen du solipsisme dans le *Tractatus* (5.6-5.641) est à la fois révélateur des traditions philosophiques qui ont influencé Wittgenstein dans la mesure où, radicalisation des thèses idéalistes, il est combattu aussi bien par Schopenhauer que Frege et Russell, et étape du cheminement philosophique tel qu'il est tracé au fil des aphorismes. Ce chemin s'achève sur l'affirmation du Mystique qui n'est autre que la radicalisation des thèses réalistes tout comme le solipsisme était, pour ainsi dire, un extrémisme idéaliste. Au cours de cette voie philosophique prêchée dans le *Tractatus*, le passage du solipsisme au réalisme (5.64) apparaît obscur et appelle pour le clarifier un examen des notes préparatoires rédigées lors de la Première Guerre Mondiale. C'est à l'étude, tant, en amont, des influences de la discussion wittgensteinienne du solipsisme qu'à son aval mystique qu'est consacré cet article.

<sup>1</sup> Pour les aphorismes du *Tractatus logico-philosophicus*, seule est donnée leur numérotation. Pour les remarques des *Carnets* (1914-1916), seule est donnée leur date de rédaction sous la forme « j.m.aa ». Pour les autres textes de Wittgenstein, seul le titre est donné. Pour les autres ouvrages, le titre et le nom de l'auteur sont donnés



## INTRODUCTION

La bonne méthode pour comprendre le *Tractatus logico-philosophicus*, la seule qui soit en fait recevable, consisterait à le lire, avec pour seule aide, les *Carnets*, notes préparatoires au *Tractatus*. Pareille méthode ne serait pas satisfaisante d'un point de vue strictement universitaire, elle requerrait par ailleurs une longue durée d'étude, exigerait une telle rigueur qu'il faudrait s'isoler dans les fjords, dans les environs de Skjolden, et méditer ces aphorismes dans un silence monacal. Il est indéniable qu'on ne peut comprendre cette œuvre avec autant de facilité qu'un article de Russell qui adhérerait à un idéal philosophique de clarté, tandis que les aphorismes de Wittgenstein suppriment d'énigmes (quand bien même la qualité littéraire de Russell n'est en rien comparable au sens esthétique de Wittgenstein), et l'unique méthode pour bien la lire et espérer la comprendre est celle qui isolerait le lecteur afin que toute son attention soit dirigée vers les formules brèves et incantatoires du *Tractatus*. Cette méthode érémitique n'est toutefois pas sans danger, l'isolement et la lecture obsessionnelle d'un texte aussi riche que le *Tractatus* pourraient avoir comme fâcheuse conséquence d'accomplir cette étrange formule attribuée à Schopenhauer : « Le solipsiste est un fou enfermé dans un blockhaus imprenable ». Cette méthode a été employée pour la préparation de cet essai, qui comme toute étude sur le *Tractatus* ne peut être qu'une tentative d'exégèse, et qui ne saurait pour cette raison aboutir à une interprétation irréprochable. C'est également pour cette raison que cet éclaircissement du solipsisme ne recouvre qu'imparfaitement les propos d'autres commentateurs, notamment David Pears<sup>1</sup> dont la pertinence indubitable souffre toutefois de sa partialité : le solipsisme développé par Wittgenstein dans le *Tractatus* ne peut se comprendre qu'en son sein, non en cherchant une continuité entre les « deux périodes philosophiques » du penseur autrichien ; le solipsisme est solidaire de ce que veut montrer le *Tractatus*, il n'en est pas pour autant l'aboutissement, il est une étape vers sa conclusion mystique, un barreau sur l'échelle qu'il faut jeter après y être monté (6.54). Aussi à défaut d'une exégèse définitive, cet essai propose-t-il une lecture scrupuleuse du *Tractatus* et une interprétation particulière du solipsisme qui y est développé.

Il ne sera pas question ici d'expliquer le solipsisme du *Tractatus* autrement qu'en se confrontant à l'Œuvre, jamais à la vie de Wittgenstein comme pourraient s'y prêter les deux textes indispensables à l'analyse – le *Tractatus* et les *Carnets* (1914-1916). L'interprétation du solipsisme sera précédée d'une analyse historique où le solipsisme de Wittgenstein sera brièvement comparé avec les solipsismes envisagés ou réfutés par Hume, Schopenhauer, Weininger, Frege et Russell, car le solipsisme du *Tractatus* est indéniablement tributaire de ces versions solipsistes auxquelles il se confronte et qu'en un certain sens il dépasse tout comme le *Tractatus* vise à s'affranchir du solipsisme. Certains commentaires du *Tractatus* induisent à penser que le solipsisme est une partie du Mystique, ce qu'une lecture attentive infirme invariablement, le Mystique est en effet la fin du parcours, Wittgenstein montre le chemin qu'il faut parcourir de l'idéalisme pour arriver au « réalisme pur » (5.64). Il s'agira dans le présent essai de développer et de confirmer cette interprétation une fois l'analyse du solipsisme portée à son terme.

### I – BRÈVE ANALYSE HISTORIQUE DU SOLIPSISME (SCHOPENHAUER, RUSSELL, FREGE)

Il serait dommageable d'analyser le solipsisme du *Tractatus* dans l'ignorance de son arrière-plan historique, mais il serait tout aussi insatisfaisant de se limiter à une étude

<sup>1</sup> D. PEARS, *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993

historiographique du solipsisme ; afin d'écartier ces deux maux, les positions respectives de Schopenhauer, de Russell et de Frege seront résumées succinctement – au risque de paraître laborieux – dans le but de fournir à l'analyse proprement dite la toile de fond nécessaire. Pour une étude plus détaillée des positions de Frege et de Russell, il est conseillé de lire l'article érudit d'Élise Marrou<sup>1</sup>.

### *a - L'héritage schopenhauerien du solipsisme du Tractatus et l'influence de l'idéalisme transcendantal*

Wittgenstein a sans doute relu Schopenhauer quelques mois après sa lecture marquante de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï<sup>2</sup>, et les remarques de 1916 sur le solipsisme consignées dans ses *Carnets* attestent de la profonde influence schopenhauerienne, le nom de l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* n'apparaît pourtant qu'une fois, le 2 août, et l'on peut s'étonner de cette occurrence unique dans la mesure où les thèmes de la représentation et de la volonté sont très prégnants aussi bien dans les *Carnets* que dans le *Tractatus*, notamment dans la partie finale, mais également dans les aphorismes portant sur le solipsisme. Il est évident que – bien qu'il ait lu Kant – l'idéalisme transcendantal soit connu de Wittgenstein par le prisme presque exclusif de Schopenhauer auquel il emprunte l'analogie de l'œil et du champ visuel (5.633 ; 5.6331), mais également l'identification du « moi nouménal » avec le siège de la volonté libre et de la loi morale – la réflexion de Wittgenstein sur le vouloir se nourrit ainsi fortement de la lecture de Schopenhauer. Les traces de cette influence sont visibles dans le cheminement de la pensée de Wittgenstein, si le 23 mai 1915, il écrit qu'« il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, *mon* âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres », remarque qui donnerait « la clef permettant de décider jusqu'à quel point le solipsisme est une vérité » (23.5.15), il en vient à parler de la traversée du solipsisme comme réquisit pour arriver au réalisme et au Mystique qui en est l'accomplissement. C'est ainsi que le cheminement intellectuel débuté avec Schopenhauer et son Être unique en vient à répondre aux critiques de Frege et de Russell contre tout solipsisme métaphysique. Si Schopenhauer évitait la tentation solipsiste en réduisant toute chose à la manifestation d'une volonté cosmique supra-individuelle, Wittgenstein ayant rejeté la solution schopenhauerienne doit lui affronter la tentation solipsiste, quand bien même la séduction qu'opère cette solution schopenhauerienne resurgit épisodiquement dans les *Carnets*, notamment le 17 octobre 1916 quand Wittgenstein écrit : « Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde./Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté./De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde », propos qui éclairent – dans la mesure où ils suivent l'affirmation du réalisme – ce passage énigmatique de l'idéalisme au réalisme via le solipsisme (5.64). Il ne serait pas aberrant de dire que le solipsisme du *Tractatus* germe sur un terreau schopenhauerien qui imprime en lui ce thème fondamental de la volonté, car « le sujet est le sujet de la volonté » (4.11.16), non de la représentation (5.631 ; 5.8.16), et c'est parce qu'il est sujet de la volonté qu'il a « à juger le monde, à mesurer les choses » (2.9.16) sans pour autant oublier qu'« il semble que la volonté doive toujours se rapporter à une représentation » (4.11.16) ; et c'est justement dans la confusion entre représentation et volonté que réside l'erreur du solipsiste, et cette erreur

<sup>1</sup> É. MARROU, « “A somewhat curious discussion of solipsism” ». La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in Ch. CHAUVIRÉ (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p. 185-222

<sup>2</sup> R. MONK, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, 2009, p. 149

une fois découverte conduit au réalisme parce que sont enfin distinguées volonté et représentation, s'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation » (5.631)<sup>1</sup>, reste que « la volonté est une prise de position à l'égard du monde » (4.11.16). Si ce jeu schopenhauerien de la volonté et de la représentation est absent des aphorismes 5.6–5.641, le solipsisme, puisque « développé en toute rigueur » (5.64) il conduit au réalisme et par là au Mystique, ne peut être pleinement compris sans garder à l'esprit que pour Wittgenstein, le sujet métaphysique, le je philosophique (5.641), est le sujet de la volonté – et c'est dans la volonté heureuse, c'est-à-dire en accord avec le monde (8.7.16), que réside la posture mystique. Les similarités entre le solipsisme du *Tractatus* et les idées du *Monde comme volonté et comme représentation* ne se bornent pas à la dualité représentation-volonté, elles sont également impliquées dans la définition du sujet comme point focal de l'expérience, pour Schopenhauer le « sujet de connaissance est le centre de l'existence », pour Wittgenstein le sujet est « une frontière du monde » (5.632) quand bien même « il est vrai que le sujet connaissant n'est pas dans le monde, qu'il n'y a pas de sujet connaissant » (20.10.16). Wittgenstein rattacherait un solipsisme d'origine kantienne revu par Schopenhauer à la théorie de la signification du *Tractatus*, ce qui l'oblige à prendre ses distances avec l'idéalisme transcendantal, par là de Schopenhauer, notamment en rompant avec le caractère privilégié du corps propre qui est « sur le même plan » que les autres objets que j'expérimente (2.9.16 ; 12.10.16) ; si dans le solipsisme, le monde est bien ma représentation comme le veut Schopenhauer, pour Wittgenstein, ce n'est pas en ce sens que ce monde est le mien, l'analyse du solipsisme dans le *Tractatus* s'éloigne alors de la tradition transcendantale en affirmant le sujet de la volonté contre le sujet de la représentation (5.631), affirmation qui trouvera son éclaircissement dans l'affirmation finale du réaliste : « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373). A la fin du *Tractatus*, il ne restera de Schopenhauer que cette identité du microcosme et du macrocosme, identité que Wittgenstein trouvât aussi chez Weininger et dont l'importance n'est pas seulement métaphysique, mais aussi éthique dans la mesure où l'éthique selon Wittgenstein est à la fois transcendante (30.7.16) et transcendantale (6.421) – ce qui sera développé dans la *Conférence sur l'éthique* de 1929<sup>2</sup> – conception à laquelle Schopenhauer fait écho quand il dit que « la compréhension de l'indestructibilité de notre vraie nature coïncide avec celle de l'identité du microcosme et du macrocosme »<sup>3</sup>, l'identification du sujet avec le microcosme (5.63), encore une fois, atteste de l'héritage schopenhauerien du solipsisme du *Tractatus*.

### *b – Les arguments anti-solipsistes de Russell*

Aborder le solipsisme développé par Wittgenstein sans s'entretenir préalablement des critiques anti-solipsistes de Bertrand Russell semble impossible, pareille évasion amputerait gravement l'analyse du solipsisme du *Tractatus* puisque les aphorismes 5.633, 5.6331 et 5.634 répondent indirectement aux arguments successivement construits et abandonnés par Russell dans les années charnières 1911-1914. Russell, en effet, relie le solipsisme aux limites de la connaissance et du langage, seuls les *sense data* présentés à mon esprit étant réels, cette limitation de la connaissance est susceptible de conduire au solipsisme, ce que Russell refuse. Répondre au solipsisme est donc une tâche préliminaire à l'articulation entre logique et théorie de la

<sup>1</sup> Le texte imprimé dans la traduction de G-G. GRANGER dit : « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation », l'oubli de la virgule lors de l'impression est dommageable dans la mesure où le lecteur français pourrait y voir une critique des *Gedanken* frégréens, ce que le texte original (« *Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht* ») ne fait pas.

<sup>2</sup> in *Leçons et conversations*, Gallimard, Folio essais, 1992, p. 141-155

<sup>3</sup> *Le monde comme volonté et comme représentation*, vol. 3

connaissance ; le spectre toujours présent du solipsisme explique certainement l'acharnement dont le logicien de Cambridge fit preuve pour combattre et tenter d'infirmier sa possibilité même.

Dès 1912, dans « On Matter »<sup>1</sup>, Russell inscrit sa réflexion sur l'existence de la matière dans une perspective de réfutation du solipsisme : sans la croyance en l'existence de la matière, l'on peut croire qu'il n'existe que ce que l'on peut connaître par *acquaintance* et rien en dehors ou au-delà de ce type de connaissance. Pour invalider le solipsisme, il faut – selon Russell – rendre compte de l'articulation des *sense data* et de la matière, ce problème ne sera résolu ni en 1912<sup>2</sup>, ni en 1923, l'article « Vagueness »<sup>3</sup> ne répondant pas mieux au problème que ne le faisait « On Matter ». Le problème du solipsisme pour Russell, c'est la cohérence de son empirisme qui restreint le domaine de l'induction (je ne peux pas aller au-delà de ce que j'expérimente), et cette limitation sanctionne le primat russellien de l'*acquaintance*, primauté à la fois sémantique et cognitive. Cet aspect du problème est inhérent à l'épistémologie russellienne et explique les multiples tentatives d'infirmation qui jalonnent la carrière philosophique du prix Nobel. Par ailleurs, la correspondance entre Russell et Wittgenstein<sup>4</sup> atteste que ce dernier assista à la conférence où Russell présenta « On Matter », qu'il en apprécia le début avant de réprover vigoureusement l'article une fois le manuscrit lu ; pour Wittgenstein le problème du solipsisme n'est pas celui de l'existence de la matière. Le solipsisme que critique abondamment Russell, c'est le solipsisme du « moment présent » qui n'a en fait que peut à voir avec le solipsisme du *Tractatus* et qui est défini en 1913 dans *Theory of Knowledge*<sup>5</sup> comme étant l'application rigoureuse des principes empiriques traditionnels. Sa réfutation requiert pour Russell la conception de la matière via une construction logique à partir des *sense data*, et donc l'usage d'un solipsisme méthodologique, d'un solipsisme opératoire « scientifiquement satisfaisant »<sup>6</sup> écarté dans « On Matter » mais récupéré dans « The Relation of *Sense Data* to Physics »<sup>7</sup>, article dans lequel Russell introduit le concept de *sensibilia* afin de remplacer les *sense data* jugés inadéquats pour une construction logique des sciences physiques. L'intérêt du solipsisme méthodologique résiderait dans le fait qu'il infirme tout solipsisme métaphysique tout en permettant par une construction logique du donné (les *sensibilia*) d'établir l'édifice de la physique sur une base auto-psychique, ce que Russell n'avait pu réussir dans « On Matter ». Le choix des *sensibilia* aux dépens des *sense data* est motivé par leur caractère impersonnel, et c'est ce caractère propre aux *sensibilia* « qui [...] permettrait d'établir la physique sur une base solipsiste »<sup>8</sup>, le solipsisme méthodologique serait ainsi pour Russell, en 1914, une avancée épistémologique. Rudolf Carnap rebaptisera ce solipsisme

<sup>1</sup> B. RUSSELL, « On Matter » (1912), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 77-95

<sup>2</sup> Voir également la lettre de Russell à Lady Ottoline Morrell du 23 avril 1912.

<sup>3</sup> B. RUSSELL, « Vagueness » (1923), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 9, *Essays on Language, Mind and Matter (1919-1926)*, 1988, p. 145-154

<sup>4</sup> *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006

<sup>5</sup> B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992

<sup>6</sup> B. RUSSELL, « The Relation of *Sense Data* to Physics » (1914), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays (1914-1919)*, 1986, p. 3-26

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

du nom de « positivisme méthodologique »<sup>1</sup> et poursuivra dans *Der logische Aufbau der Welt*<sup>2</sup> le programme envisagé par Russell une décennie plus tôt, programme logiciste que Putnam critiquera plus tard dans « Logical Positivism and Intentionality »<sup>3</sup>, doutant de son efficacité. Mais bien avant Putnam, Russell reviendra lui-même sur le solipsisme méthodologique qui vise à construire une connaissance extra-personnelle, car ce solipsisme, de par ses présupposés sémantiques, n'est pas sans lien avec le solipsisme du « moment présent » présenté dans *Theory of Knowledge*. La réfutation de ce solipsisme métaphysique s'appuie non seulement sur la croyance en l'existence de la matière, mais aussi et surtout sur « l'importance fondamentale de la connaissance par description [qui] réside dans le fait qu'elle nous permet de dépasser les limites de l'expérience privée »<sup>4</sup>, et si la tentative logiciste de construction solipsiste fut reniée par Russell, la réduction – pour des raisons sémantiques – de tout solipsisme au solipsisme du « moment présent » renvoie à l'épistémologie russellienne et à son évolution, à la question qui torturât le philosophe – l'existence d'autres esprits que le mien.

C'est un autre aspect du problème du solipsisme, ce n'est plus la question de l'existence de la matière, mais celle de l'existence d'autrui, et cette question est épistémique. La connaissance par description, esquissée dès 1905 dans « On Denoting »<sup>5</sup>, élargit le champ du connaissable qui était fort restreint par la connaissance par *acquaintance* : « un objet peut être décrit au moyen de termes qui se situent au sein de notre expérience [...] il est par voie de conséquence possible de déterminer [un au-delà de l'expérience directe] sans dépasser l'expérience »<sup>6</sup>. Russell croit ainsi contourner le problème du solipsisme en étendant le domaine de la connaissance qui comprendrait ainsi connaissance directe (par *acquaintance*) et connaissance indirecte (par description), ces deux types de connaissance, exposés en détail dans « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description »<sup>7</sup>, délimitant ce dont j'ai l'expérience et ce dont d'autres ont connaissance. La distinction sanctionne cependant une déficience de la connaissance indirecte par rapport à l'expérience directe. La connaissance par description n'invalide pas en la primauté cognitive de l'*acquaintance*, non plus que sa primauté sémantique (toute proposition que je comprends doit être composée de constituants avec lesquels je suis en *acquaintance* – comme moi-même, moi-sujet ou mes propres *sense data*) ; l'introduction de la connaissance indirecte dans l'épistémologie russellienne n'infirme donc pas le solipsisme, mais se contente de l'éviter par la connaissance indirecte d'autrui qui n'est en fait pas logiquement prouvée. En définitive, pour Russell, le solipsisme – aussi bien abordé sous l'angle de l'existence de la matière que sous l'angle épistémique – demeure irréfutable, quand bien même il satisfait peu le professeur de Beacon Hill

<sup>1</sup> R. CARNAP, « Die alte und die neue Logik » (1930), *Erkenntnis*, 1, p. 12-26. Trad. fr. E. VOUILLEMIN, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, Hermann, 1933

<sup>2</sup> R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Trad. fr. T. RIVAIN, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002

<sup>3</sup> H. PUTNAM, « Logical Positivism and Intentionality », in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994

<sup>4</sup> B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie* (1911), Payot, 1989, p. 81

<sup>5</sup> B. RUSSELL, « On Denoting » (1905), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 4, *Foundations of Logic (1903-1905)*, 1994, p. 414-427

<sup>6</sup> B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992

<sup>7</sup> B. RUSSELL, « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description » (1911), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 147-161.

School d'où la tâche incessante qui consiste à le neutraliser : on ne fait que supposer l'existence d'autres esprits et croire que cette supposition est confirmée empiriquement ; les *sense data* et les lois de la logique seuls ne suffisent pas à infirmer le solipsisme. Russell en viendra finalement en 1914 à défendre l'argument par analogie, notamment dans *Our Knowledge of The External World*<sup>1</sup> : l'hypothèse de la présence d'esprits dans les corps que nous percevons autour de nous et qui semblent s'animer, réagir comme notre propre corps est féconde, à défaut d'être logiquement vérifiée.

Wittgenstein, qui connaissait les réflexions de Russell sur le solipsisme lors de la rédaction du *Tractatus*, a développé un solipsisme bien différent de celui attaqué par son ami, le *Tractatus* ne parle ni des *sense data*, ni des *sensibilia*, le problème de la matière lui est étranger ; le solipsisme n'y est pas critiqué dans la mesure où il est une étape, non une « maladie » irrémédiable comme le disait Frege. Cette distance entre la réflexion de Russell et la réflexion de Wittgenstein est susceptible d'expliquer la mécompréhension de Wittgenstein et les critiques qu'il adresse aux solutions successivement envisagées (épistémologique, analogique) par Russell, néanmoins est gardée l'intuition que le solipsisme – quoi qu'on entende par ce terme – limite ce que je peux comprendre, non ce que je sais, qu'il introduit une nouvelle limitation dans le langage, dans ce qui est dicible. L'on pourrait dire cavalièrement que le solipsisme du *Tractatus* est d'obédience schopenhauerienne, plutôt que russellienne, l'apport le plus évident de l'épistémologie russellienne à la réflexion de Wittgenstein est en effet plus tardif, c'est d'avoir inspiré les « Notes sur l'expérience privée et les *sense data* », mais ce sera bien après le *Tractatus*, en 1934-1936.

### c - Diagnostic fregeen de cette « maladie largement répandue » : l'idéalisme

La compréhension du solipsisme du *Tractatus* réclame également un bref rappel de la position de Gottlob Frege sur le solipsisme et l'idéalisme, puisque 5.64, d'une certaine manière, est la réponse de Wittgenstein à l'opinion frégeenne affirmant que le solipsisme est le stade terminal d'une « maladie largement répandue »<sup>2</sup> – l'idéalisme, maladie sur laquelle Frege s'attarde dans la préface des *Grundgesetze der Arithmetik*<sup>3</sup>. Pour Frege, en effet, le solipsisme est la conséquence rigoureuse de l'idéalisme – puisqu'il pousse le *cogito* cartésien dans ses extrêmes –, il sanctionne l'oubli de la séparation radicale entre le psychologique et le logique, cet oubli étant la cause de maux aussi divers que le psychologisme, le subjectivisme, l'idéalisme ou le solipsisme parmi lesquels Frege ne fait aucune distinction et qu'il condamne unanimement. Le subjectivisme, selon Frege, confond représentation (*Vorstellung*) et pensée (*Gedanke*), alors que le « contenu d'un jugement est quelque chose d'objectif, le même pour tous, et il est pour lui indifférent quelles représentations accompagnent sa saisie chez les hommes »<sup>4</sup>, si la pensée a un contenu objectif, les « représentations sont dans tous les cas différentes et subjectives »<sup>5</sup>. La confusion pernicieuse de la pensée et de la représentation conduit dans les chemins épineux et dangereux de l'idéalisme ; pour ramener l'idéaliste à la vraie foi – le réalisme empirique – Frege doit proposer une explication à « l'apparence

<sup>1</sup> B. RUSSELL, *Our Knowledge of The External World : As a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), London, Routledge, 1993

<sup>2</sup> G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969, p. 114

<sup>3</sup> G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iéna, Hermann Pohle, 1893-1903.

<sup>4</sup> G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969, p. 115

<sup>5</sup> *Ibid.*

d'objectivité » que celui-ci semble découvrir dans sa représentation du monde, ce qu'il tente de faire dans « Der Gedanke »<sup>1</sup>, seul texte où Frege se confronte à l'idéalisme et ne se contente pas de l'ignorer non sans mépris.

Certains commentateurs français ont vu dans 5.631 une critique des *Gedanken* frégréens, alors que cet aphorisme critique en fait le sujet de la représentation schopenhauerien, cette erreur vient certainement de *Vorstellung*, terme qui – chez Wittgenstein – peut aussi bien renvoyer à son acception schopenhauerienne qu'à son acception frégréenne ; quant aux *Gedanken*, Wittgenstein les identifie au sens de la proposition<sup>2</sup> (voir également 2.221 et 3) ; l'intérêt du combat de Frege contre toutes les formes de subjectivisme ne tient pas en fait à la distinction entre pensée et représentation : l'on sait que Wittgenstein n'aimait pas « Der Gedanke » parce qu'il attaque l'idéalisme « par son côté faible »<sup>3</sup>, Wittgenstein et Frege s'opposent surtout sur la nature profonde de l'idéalisme, si pour Frege l'idéalisme est une illusion, une apparence, une pure fiction philosophique ; pour Wittgenstein c'est une illusion qu'il faut traverser pour aller au « réalisme pur » (5.64), non pas l'éviter en affermissant le traitement logique de la question et en verrouillant toute déviance psychologiste. Cette différence d'appréhension de l'idéalisme explique la distance que prit Wittgenstein à l'égard de l'objection au solipsisme de Frege, objection qui le séduisit un temps, mais qu'il finit par critiquer fortement, jusqu'à conseiller à Geach de ne pas traduire « Der Gedanke » dans son édition des *Logische Untersuchungen*. Il convient ici de donner une dernière précision sur le traitement du solipsisme par Frege qui ne se limite pas au « solipsisme des représentations » critiqué dans « Der Gedanke », mais évoque également un « solipsisme du jugement » – notamment dans la préface des *Grundgesetze der Arithmetik* – qui insiste davantage sur l'irréductibilité de la manière dont chaque locuteur est donné à lui-même, irréductibilité qui limite toute communicabilité, ce solipsisme du jugement n'est pas sans lien – mais là n'est pas le propos – avec l'argument du langage privé, tout comme la primauté sémantique de l'*acquaintance* chez Russell pourrait en être une première version<sup>4</sup>. Une telle perspective satisferait l'idée de Pears d'une continuité entre le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*<sup>5</sup>, mais elle n'est pas essentielle à l'analyse du solipsisme dans le *Tractatus*, il n'en sera donc pas question dans la suite de cet essai.

## II – ANALYSE DU SOLIPSISME DANS LE TRACTATUS

Les aphorismes 5.6–5.641 du *Tractatus* constituent – aux dires de Pears – « la section la plus difficile du *Tractatus* »<sup>6</sup>, d'une part à cause de leur brièveté, d'autre part parce qu'ils éclaircissent une étape du chemin philosophique devant mener au Mystique ; la densité spectaculaire de ces aphorismes exige leur constante confrontation avec les notes préparatoires au *Tractatus*, les remarques des *Carnets (1914-1916)*, dialectique complexe dans la mesure où ces remarques « ne devraient pas être utilisées sans plus

<sup>1</sup> G. FREGE, « Der Gedanke » (1918-1919) in *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971, p. 186

<sup>2</sup> *Grammaire philosophique*, § 65 : « Par contre, lorsque Frege parle de la pensée exprimée dans une proposition, le mot “pensée” a à peu près la même signification que les mots “sens de la proposition” »

<sup>3</sup> Propos rapportés par Peter GEACH dans la préface de sa traduction des *Recherches logiques*.

<sup>4</sup> Voir sur ce point : C. DIAMOND, « Does Bismark have a Beetle in his box ? The Private Language Argument in the *Tractatus* », in A. CRARY, R. READ (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000.

<sup>5</sup> Sur l'argument du langage privé, voir notamment : *Recherches philosophiques*, § 243-315

<sup>6</sup> D. PEARS, « 7 – Le solipsisme », in *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993, p. 149

comme argument en faveur d'interprétations particulières du *Tractatus* »<sup>1</sup>, le parti-pris de cet essai consiste ainsi en un éclaircissement des aphorismes via les remarques des *Carnets* dans le dessein avoué de montrer comment le passage de l'idéalisme au réalisme requiert la posture solipsiste, puis de voir ce qui subsiste du solipsisme dans le Mystique sur lequel se clôt le *Tractatus*.

Le solipsisme introduit au sein du *Tractatus* une nouvelle restriction au langage, la nouveauté de cette limitation, c'est qu'elle n'est pas interne à la logique mais porte sur le rapport du locuteur au langage, et donc au monde.

Selon le *Tractatus*, en effet, tout ce que l'on peut dire est une fonction de vérité des propositions élémentaires reflétant des états de chose, c'est-à-dire des configurations d'objets (2.01), le langage n'étant pas son propre vérificateur. De cette définition du dicible découle l'inexprimabilité de la forme logique commune aux propositions et à ce qu'elles figurent<sup>2</sup>, de la signification des signes<sup>3</sup>, de l'inférence logique<sup>4</sup> et de la catégorie logico-syntaxique des signes (pour le dire autrement, des concepts formels)<sup>5</sup>, l'ineffabilité de ce que veut signifier le solipsisme est d'une autre nature ; la limitation introduite par le solipsisme n'est « pas impersonnelle mais relative à l'ego »<sup>6</sup> et sanctionne, d'une certaine manière, le fait que le langage est incapable d'énoncer une nécessité de subsistance par ses propres moyens puisque « la logique est antérieure à toute expérience » (5.552). La vérité d'une proposition requiert ainsi un agent capable de vérifier si telle proposition est en accord ou non avec le monde (2.21), « il n'y a pas d'image a priori » (2.225). L'idée d'un monde sans sujet qui se le représente est pour Schopenhauer une contradiction, une aberration, l'analogie de l'œil et du champ visuel témoigne de cet héritage schopenhauerien dans le *Tractatus* où – une fois la structure logique du monde éclaircie – se pose la question du regard porté sur celui-ci. Wittgenstein semble, au premier abord, simplement dire que si le monde est vu, alors il doit y avoir un œil qui le voit, et cet œil est « une frontière du monde » (5.632), tout comme il y avait – pour Schopenhauer – un sujet de la représentation. Le solipsisme du *Tractatus* est par là fidèle à la tradition de l'idéalisme transcendantal, le monde est bien mon monde en cela qu'il est « le monde tel que je l'ai trouvé » (5.631), c'est-à-dire constitué de tous les phénomènes perçus, ressentis (ce n'est donc pas un monde de *sense data* mentaux) ; il ne faut cependant pas perdre de vue que la raison pour laquelle Wittgenstein critique le solipsisme, c'est qu'il confond sujet de la représentation et sujet de la volonté. Le monde du solipsiste est ce dont il a eu, a l'expérience (si l'on veut rapprocher la posture solipsiste du solipsisme du « moment présent » critiqué par Russell) ; le monde des faits qui est le mien flotte dans les limites de l'espace des possibilités<sup>7</sup>, mon monde est limité par les objets que j'ai rencontrés dans ma vie, c'est en ce sens que « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621), et ces objets je les ai rencontrés dans les faits et les états de choses que j'ai pu voir ; dès lors les frontières de mon langage sont bel et bien les frontières de mon monde, car tout le possible que je peux concevoir dépend de mon vocabulaire – c'est-à-dire des limites de mon langage – et le

<sup>1</sup> « Préface des éditeurs anglais [G.E.M. ANSCOMBE et G.M. Von WRIGHT] », in *Carnets (1914-1916)*, Gallimard, tel, 2005, p. 20

<sup>2</sup> 2.172 ; 2.173 ; 2.174 ; 2.221 ; 4.022 ; 4.041 ; 4.12 ; 4.126 ; 4.461

<sup>3</sup> 3.33 et suiv ; 6.23

<sup>4</sup> 4.0621 ; 4.461 ; 5.12 ; 5.132 ; 6.1221

<sup>5</sup> 4.126

<sup>6</sup> D. PEARS, *op. cit.*, p. 143

<sup>7</sup> Voir les modalités dans le *Tractatus*, F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio essais, 2004, p. 426-428 ; 718-724



monde, bien qu'étant la totalité des faits (1.1), c'est-à-dire des états de choses subsistants (2.04) contient par là les faits négatifs qui ont été rejetés dans le non-subsistant ; c'est-à-dire que mon monde détermine tout le possible que je peux concevoir (2.0124 : « Si tous les objets sont donnés, alors sont aussi en même temps donnés tous les états de choses possibles. »), 5.6 peut donc être éclairci de la manière suivante : « les frontières de mon langage [mon vocabulaire] sont les frontières de mon monde [et de tout ce que je peux concevoir, de tout ce que je peux penser] », ce que dit précisément 5.61 quand est précisé que « la logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières ». L'on pourrait également dire que les contours de mon monde sont des murs infranchissables : qu'y-a-t-il au-delà du concevable ? Mon monde n'a pas de voisin<sup>1</sup>. La détermination des frontières du monde par mon vocabulaire est, de plus, une tâche philosophique que le solipsiste croit avoir menée à son terme, puisque si « les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (5.6), alors sont marquées « les frontières du pensable, et partant de l'impensable » (4.114), le solipsiste en tant que philosophe a « délimit[é] l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable » (4.114), il croit avoir signifié « l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » (4.115), c'est pour cette raison que le sujet métaphysique est également appelé le « je philosophique » (5.641), mais la créance qu'a ce je philosophique d'avoir mené à bien la tâche de la philosophie est une illusion comme le montreront les aphorismes ultérieurs du *Tractatus*. Si le *Tractatus* se clôturait sur le solipsisme, il serait possible de mieux comprendre l'effroi de Frege devant la maladie subjectiviste, tant la cohérence du solipsisme semble forte, si bien que l'on a du mal à comprendre Wittgenstein quand il dit « que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur » (5.64).

Cette affirmation énigmatique requiert pour être pleinement expliquée un éclaircissement procédurier du solipsisme du *Tractatus* qui ne se limiterait pas à faire du sujet le propriétaire de ses expériences, tout comme l'œil serait, en un certain sens, propriétaire de ce qu'il voit. Car, quand bien même Wittgenstein écrit que « ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct » (5.62), ces propos ne doivent pas être entendus comme allant dans le sens d'une validité immuable du solipsisme – terminus insurmontable de la ligne philosophique –, au contraire, il faut concevoir ces propos comme preuve de la validité dynamique du solipsisme en tant qu'il conduit au réalisme : ce que le solipsisme montre, ce n'est pas l'ataraxie du sage bouddhique<sup>2</sup>, mais la réalité toute entière – le solipsisme n'est pas une posture statique où le sujet impassible s'approprie le monde, mais une posture chancelante et vertigineuse permettant la révélation mystique. Pour Wittgenstein, la vérité du solipsisme réside dans l'affirmation d'une correspondance entre le monde et la pensée, sans se prévaloir d'une clause d'appropriation superflue ; dire que « les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (5.6) revient finalement au même que de dire que les limites du langage sont les limites du monde, c'est du moins ce qui sera valide une fois le solipsisme dépassé « 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.) »<sup>3</sup>. Le langage ne peut livrer que le monde et c'est ce que veut signifier le solipsiste ; le solipsiste signifierait cette trivialité en disant que « le monde est mon monde » (5.62) ; ce qui expliquerait qu'à

<sup>1</sup> Voir *Cahier bleu*, Gallimard, 1965, p. 131-133.

<sup>2</sup> Il existe néanmoins de fortes convergences entre le solipsisme de certaines sectes bouddhistes et le solipsisme du *Tractatus*, tout deux, par exemple, visent à « voir correctement le monde » (6.54) en passant du soi au non-soi.

<sup>3</sup> « Notes on Private Experience and Sense Data », in *Philosophica II*, T.E.R., 1999, p. 70 [296]

la parution de l'article de Rudolf Carnap, « Physikalismus »<sup>1</sup>, en 1932, Wittgenstein l'ait accusé de plagiat : le solipsisme bien compris conduit au réalisme, les descriptions solipsistes seraient indiscernables des descriptions physicalistes. Dire que le monde est mon monde, c'est dire une identité qui n'apporte par elle-même aucune information sur le monde. Mais avant d'opérer pareille transcendance du solipsisme au réalisme, il convient de détailler la conception wittgensteinienne du solipsisme.

Comme Hume<sup>2</sup>, Wittgenstein adopte l'idée selon laquelle l'on ne saurait découvrir l'ego par introspection (ou par description comme le pensait Russell dans *Theory of Knowledge*), ceux qui ont l'impression d'un sujet présent dans le monde sont dans la contradiction et l'absurdité, « le sujet n'appartient pas au monde » (5.632), et rien dans le monde ne permet de dire qu'il est vu par un sujet (5.633 : « et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil »). Schopenhauer dirait : le sujet de la représentation est extérieur à la représentation. Propriétaire de ses expériences, le sujet ne s'expérimente pas lui-même, il est en ce sens révélateur que les aphorismes 5.6–5.641 s'inscrivent dans le contexte de la limitation de la réalité empirique, 5.5561 dit ainsi que « la réalité empirique est circonscrite par la totalité des objets. Cette frontière se montre encore dans la totalité des propositions élémentaires » ; le solipsisme éclaire d'un jour nouveau les raisonnements qui précèdent son évocation : dans le cas du solipsisme, la totalité des objets, c'est la totalité des objets dont j'ai eu, j'ai la connaissance, en ce sens la réalité empirique est circonscrite par mon champ d'expérience ; entendu que cette réalité empirique, c'est la mienne – connaître la substance du monde (2.021), c'est connaître *a fortiori* tout le possible (2.0124), connaître les matériaux limite en effet les possibilités de construction. Par là, la limite de la réalité – qui est subsistance et non-subsistance des états de choses (2.06) – n'est pas la limite des seuls faits positifs, mais la limite du possible. Et la ligne qui entoure les possibilités du monde est corrélée à celle qui entoure les possibilités du discours. C'est ce que signifie le solipsiste. Dans un texte postérieur au *Tractatus*, Wittgenstein précise le rapport du sujet à ses expériences en affirmant que « le sujet ne surgit pas de l'expérience, mais est impliqué en elle de telle sorte que l'expérience ne se laisse pas décrire » (*Grammaire philosophique*, § 107), pour le dire autrement, le sujet est un présupposé de l'expérience, et c'est pour cette raison qu'il est en-dehors d'elle, le sujet est transphénoménal, c'est la condition inhérente à toute expérience – « le sujet n'est point une partie du monde, mais un présupposé de son existence » (2.8.16). La nouveauté de 5.6 et du solipsisme, c'est que le langage n'est plus seulement limité par les fonctions de vérité des propositions élémentaires, mais également par la spécificité de la personne qui rencontre les objets, ce je philosophique, le sujet métaphysique. Le solipsisme introduit dans le *Tractatus* une nouvelle restriction au langage, une nouvelle borne à la réalité empirique, une limite personnelle et particulière, qui m'est particulière. Dans le solipsisme, le sujet coïncide avec la logique qui limite le monde (5.61), car la logique est aussi ce qui délimite la totalité des propositions élémentaires (5.5561) via tautologies et contradictions (5.143). Et en-dehors des frontières du monde, il n'y a rien, il n'y a rien que je puisse penser, car ce que je peux penser est tout entier à l'intérieur des frontières, non à l'extérieur (5.61). Je ne peux donc dire ce qui n'est pas dans le monde, pour le dire, il faudrait pouvoir le penser, et si je le pouvais alors ce serait dans mon monde, non en dehors (5.61 : « Ce que nous

<sup>1</sup> R. CARNAP, « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », 1932. Trad fr. D. CHAPUIS-SCHMITZ, « La langue de la physique comme langue universelle de la science », in Ch. BONNET, P. WAGNER (dir), *L'Âge d'or de l'empirisme logique, 1929-1936*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 321-362.

<sup>2</sup> D. HUME, *Traité de la nature humaine*, I, IV, 6.

ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser », voir 3.03 et 4.116) ; mais cela se montre par contraste avec ce que je peux penser, la logique n'excluant aucune possibilité (5.61).

C'est pourquoi « ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre » (5.62). C'est parce que le solipsisme veut dire ce qui ne peut qu'être montré (4.1212), qu'il ignore les incapacités du langage, que Wittgenstein le critique : tout énoncé métaphysique est une pseudo-proposition. Wittgenstein réproouve la tentative du solipsiste à dire le solipsisme, mais cette critique porte sur la tentative linguistique, non sur le solipsisme même, il condamne par conséquent la prétention du solipsiste tout en affirmant la validité du solipsisme, parce que la tentative linguistique du solipsiste, si elle est dénuée de sens (*unsinnig*), n'est pas vide de sens (*sinnlos*). La raison pour laquelle l'énoncé « le monde est mon monde » (5.641) est dénué de sens, c'est que rien dans le monde ne renvoie à ce « mon », le sujet n'appartient effectivement pas au monde (5.632), ce mot ne représente rien (3.14), or l'énoncé ne figurant aucun fait n'est pas sensé (2.221), il n'y a donc pas d'état de choses susceptible de correspondre à « le monde est *mon* monde », et c'est pourquoi cette proposition est dénuée de sens (3.31) ; la tentative du solipsiste ne figure rien, elle n'a pas de sens. Ce qui n'est pas le cas de ce que montre le solipsisme. La nature insaisissable du sujet qui ne peut être nommé (3.203 : « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification. »), puisque « le je n'est pas un objet » (7.8.16), transforme toute proposition essayant de le figurer en pseudo-proposition, mais cette indicibilité du sujet n'invalide pas son statut de pré-requis transcendantal du langage. Mieux, c'est cet aspect transcendantal qui justifie cette indicibilité, car aucun langage ne peut mentionner le point de vue à partir duquel il peut être compris, en ce sens le sujet est bien une limite du langage, par là du monde.

Mais le problème de l'existence du sujet reste entier : si je commence à décrire le monde, qu'est-ce qui, dans le langage, montre qu'en un sens profond le monde est *mon* monde ? Soit, nous avons toutes nos expériences d'un point de vue qui ne saurait être rendu dans ce langage, « que le monde soit mon monde se montre en ceci que les frontières du langage (le seul langage que je comprenne) signifient [dans le sens d'une activité] les frontières de mon monde » (5.62). Le langage exprime seulement ce que je peux comprendre ; la source de cette limitation de mon langage, c'est mon point de vue, lequel, pourtant, ne peut être identifié ou mentionné dans mon langage. Mais alors qu'est-ce qui, dans le langage, permet de rendre compte de l'existence du sujet ? Wittgenstein, s'il tient pour acquis les critiques de Hume à l'encontre du sujet psychologique se contente de postuler un sujet métaphysique, tout comme l'œil est conclu de l'existence du champ visuel, mais le problème semble simplement avoir été évité car « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » (5.633) ; Wittgenstein ne répondra pas à la question, faisant prévaloir l'intuition schopenhauerienne assurant que si le monde est vu, alors un sujet doit le voir ; le *Tractatus* ne fait que préciser que « le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie » (5.641 ; 2.9.16). L'héritage schopenhauerien permet seul d'éclairer ce que Wittgenstein peut entendre par « sujet métaphysique » ; dans les *Carnets*, il a d'abord écrit qu'« il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, *mon* âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres » (23.5.15), ce qui inciterait à penser que le sujet métaphysique dont parle le *Tractatus* n'est pas individué, personnalisé, et se rapprocherait – au moins formellement – de la volonté cosmique supra-individuelle du *Monde comme volonté et comme représentation* ; il s'agirait ainsi d'un sujet transcendantal, l'âme étant empirique car rattachée à un corps et donc partie du monde. Il est

impossible d'en dire plus sur la nature du sujet métaphysique, sa définition est strictement négative, Wittgenstein dit ce qu'il n'est pas, jamais ce qu'il est, et tout ce que l'on peut en déduire à ce stade, c'est qu'il possède un caractère transcendantal ; dans une terminologie kantienne, on pourrait dire que le sujet métaphysique est le sujet de l'aperception transcendantale, le sujet psychologique celui de l'aperception empirique<sup>1</sup> – « le je, le je, voilà le profond mystère ! » (5.8.16). « L'essence du sujet est ici tout à fait voilée » (2.8.16).

Reste que le monde étant *mon* monde, « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621), l'obscurité du sujet métaphysique contamine logiquement ce que Wittgenstein entend par « la vie », et les remarques des *Carnets* ne sont guère moins opaques : « La vie physiologique n'est naturellement pas "la vie". Pas plus que la vie psychologique. La vie est le monde » (24.7.16). Il est toutefois envisageable de voir dans 5.621, une préfiguration de 5.631, dans le sens où ce n'est pas le sujet de la représentation qui est la vie, mais le sujet de la volonté, par là est entrevue la transcendance mystique du solipsisme. La thématique de la vie n'est en effet éclaircie que dans les derniers aphorismes du *Tractatus*, dans le Mystique, il semblerait même que « la vie » telle qu'elle est comprise dans le solipsisme soit un concept erroné, dès lors que sujet de la représentation et sujet de la volonté n'ont pas été pleinement distingués ; « la vie » pour le solipsiste est clairement identifiée au monde comme représentation comme paraît l'indiquer un passage des *Remarques philosophiques* (§ 47), tandis que « la vie » pour le Mystique est identifiée avec la volonté qui appréhende le monde. C'est parce que dans le solipsisme, le sujet est le point focal de la représentation que le monde est ma vie.

L'identité du monde et de la vie est présumée dans l'affirmation suivante – « Je suis mon monde (le microcosme) » (5.63) –, allusion évidente à l'identité schopenhauerienne du microcosme et du macrocosme, qui précise que si le sujet n'existe pas dans le monde (5.632), il n'existe pas non plus sans le monde ; le solipsiste veut signifier que le sujet n'est pas partie du monde, mais est donné avec le monde, qu'ils sont d'une certaine manière identiques. 5.63 constitue donc l'affirmation solipsiste par excellence, l'identification du sujet et de tout ce qui est, de façon à ce qu'il n'y ait rien d'autre que lui, propriétaire du monde.

L'interprétation solipsiste de 5.621 et partant de 5.63 affirmant que la vie est identique au monde comme représentation est cependant démentie en 5.631 quand est affirmé qu'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation », 5.631 ne se contente pas d'appuyer la thèse de Hume assurant que, dans les faits, je ne me rencontre jamais moi-même comme sujet, que pareille rencontre est inconcevable (ces critiques, dans une perspective kantienne, ne concerneraient d'ailleurs que l'aperception empirique) – ce serait dans ce cas une répétition de ce qui est implicite en 5.62, « le je n'est pas un objet » (7.8.16) – ; dire qu'il n'y a pas de sujet de la représentation, c'est prendre ses distances avec l'idéalisme transcendantal en général, et Schopenhauer en particulier. Si le sujet est bien la limite interne du monde, « un point sans extension » (5.64), c'est le point de vue qui n'est nulle part, donc irréprésentable. Wittgenstein apporte ainsi une nouvelle précision dans sa définition négative de l'ego : le sujet métaphysique n'est pas le sujet pensant et représentant, car ce dernier n'existe pas, « le sujet de la représentation n'est-il pas, en fin de compte, pure superstition ? » (4.8.16). Cette nouvelle précision n'est pas fortuite, ou désespérante, d'une certaine manière, 5.631 permet d'éclaircir le « profond mystère » du sujet : puisque le sujet métaphysique n'est pas le sujet de la représentation, la possibilité restante est qu'il s'agit du sujet du vouloir. Et « la vie » serait par là la manière dont la volonté voit le monde. Cette mise hors-circuit du sujet de la

<sup>1</sup> E. KANT, *Critique de la Raison pure*, « Analytique transcendantale », I, chap. II, § 16-18.

représentation est en fait un réquisit du passage du solipsisme au réalisme, et la distinction principale du solipsisme du *Tractatus* par rapport aux solipsismes envisagés et critiqués par Frege et Russell. C'est parce qu'ils n'ont pas vu que le solipsisme affirme le sujet de la volonté qu'ils n'ont pu voir en lui qu'une « maladie » dangereuse, et non une étape sur le chemin du réalisme.

L'analogie de l'œil et du champ visuel développe – afin de préserver la validité de ce que « veut signifier » le solipsisme – les critiques de Wittgenstein à l'encontre des objections successives de Russell. L'analogie attaque tout autant la thèse postérieure à *Theory of Knowledge* selon laquelle le sujet est connu par *acquaintance*, que la thèse russellienne disant que le sujet est inféré à partir des descriptions du monde ; puisque l'œil est en dehors du champ de vision, il est absurde de vouloir l'y trouver (5.633), il est impossible d'être en *acquaintance* avec lui. De même, l'empirique étant contingent (5.634 : « tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre./Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre. »), il peut être différent, or une description contingente peut difficilement affirmer l'existence du sujet – *mutatis mutandis* l'aperception transcendantale kantienne, aperception apodictique, condition de l'expérience. Le lien *a priori* dénoncé en 5.634 (« Aucune partie de notre expérience n'est en même temps *a priori* »), c'est celui que lie le sujet à son expérience ; c'est en effet dans l'expérience – c'est-à-dire *a posteriori* – que le sujet s'approprie le donné, la liaison est découverte et n'existe pas en dehors de l'expérience (que pourrait-on lier au sujet s'il n'y avait que lui, s'il n'expérimentait pas ?), « il n'y a [ainsi] pas d'ordre *a priori* des choses » (5.634). Comme Wittgenstein l'écrit dans la *Grammaire philosophique*, « le sujet ne surgit pas de l'expérience, mais est impliqué en elle de telle sorte que l'expérience ne se laisse pas décrire » (§ 107), sans expérience, il n'est point besoin de sujet ; ce sujet est, dans un certain sens, une partie de l'expérience – or, une expérience *a priori* est une *contradictio in adjecto*. Pour Wittgenstein, en effet, seules sont *a priori* les lois logiques, en vertu de leur caractère tautologique (6.1 ; 6.3211), parce qu'elles n'ont pas besoin d'être comparées au monde pour être déclarées vraies ; à l'inverse, tout ce qui n'est pas tautologique doit être ou bien en accord, ou bien en désaccord avec le monde, or le monde « pourrait aussi être autre ». C'est ce que signifie le rejet d'un « ordre *a priori* des choses »<sup>1</sup>, c'est « dans l'accord ou le désaccord [du sens de l'image] avec la réalité que consiste sa vérité ou sa fausseté » (2.222), « pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité » (2.223). Ce lien *a priori* entre le sujet et l'expérience est tout autant le fait de l'idéalisme transcendantal qui affirme que « la liaison n'est pas dans les objets, et ne peut pas leur être en quelque sorte empruntée par la perception et reçue ainsi d'abord dans l'entendement, mais elle est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de lier *a priori*, et de mettre le divers de représentations données sous l'unité de l'aperception »<sup>2</sup> que celui de l'inférence russellienne du sujet à partir de descriptions. 5.634 développe 5.633 qui affirmait catégoriquement que « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » : chaque expérience s'ajoute à la série psychologique de mes expériences – le solipsisme du *Tractatus* prend le parti de Hume contre Kant, tout en affirmant à la suite de ce dernier la différence entre le transcendantal et l'empirique, « en effet, la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en elle-même dispersée et sans relation avec l'identité du sujet »<sup>3</sup>. Le solipsisme du *Tractatus* n'est donc

<sup>1</sup> Pour une étude sur l'*a priori* dans le *Tractatus*, voir : P. SULLIVAN, « The Truth in Solipsism and Wittgenstein's Rejection of The A Priori », in *European Journal of Philosophy*, vol. 4, 2, 1996, p. 195-219

<sup>2</sup> E. KANT, *Critique de la Raison pure*, « Analytique transcendantale », I, chap. II, § 16

<sup>3</sup> *Ibid.*

pas – quoiqu'en dise Hacker<sup>1</sup> – une transposition linguistique de l'idéalisme transcendantal kantien, car ce n'est pas un trait *a priori* de mon expérience qu'elle m'appartienne, je découvre la liaison entre le sujet métaphysique et le monde dans l'expérience, non en dehors, c'est un fait empirique (15.10.16), et si l'expérience ne permet pas d'inférer l'existence du sujet (5.633), cette liaison n'est qu'un postulat que le solipsisme élève en loi générale, c'est-à-dire particulière, et c'est ainsi que l'on peut entendre l'assertion solipsiste : « Je suis mon monde » (5.63).

Pour Wittgenstein, le sujet métaphysique est donc le sujet de la volonté, sujet que l'on ne peut déduire de l'expérience, non plus que le trouver dans l'expérience, et ce serait seulement dans cette caractéristique d'être, d'une certaine manière, étranger au monde, que l'on pourrait dire du je philosophique qu'il est transcendantal. Étranger au monde dont il est une frontière (5.632), le sujet est dans une position vertigineuse telle qu'il doit abandonner l'apogée solipsiste et constater son appartenance au réel. Le solipsisme n'est pas en fin compte le terminus de la ligne, mais le point de départ d'une conversion, « 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 » (5.64). Dans ce passage du solipsisme au réalisme, je m'efface devant la réalité quand je comprends que je fais partie du monde (15.10.16), l'illusion solipsiste se dissout dans la dureté du réel, l'illusion est démasquée. C'est dans cette conversion que Wittgenstein s'écarte le plus fortement de Schopenhauer, notamment sur la question du caractère privilégié de mon corps par rapport aux autres objets que j'expérimente ; pour Wittgenstein, « une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan » (12.10.16), mon corps n'a pas, dans le solipsisme du *Tractatus*, de statut épistémique privilégié, il n'est pas cet « objet immédiat » dont parle Schopenhauer. Il est ainsi possible de dire que sans être *stricto sensu* transcendantal, le solipsisme du *Tractatus* s'inscrit dans la tradition de l'idéalisme transcendantal, idéalisme qu'il vise à dépasser en menant au réalisme.

Wittgenstein explicitera plus tard, dans les *Remarques philosophiques*, la raison profonde de la tentation solipsiste : « Elle renaît sans cesse, la tentative de délimiter le monde dans le langage et de l'y mettre en évidence – mais cela ne va pas. Le monde va de soi, ce qui s'exprime justement en ceci que le langage n'a que lui – et ne peut avoir que lui – pour référence (*bedeuten*)./En effet, étant donné que le langage ne reçoit que de sa référence, du monde, sa manière de référer, on ne peut penser un langage qui ne représente ce monde. » (§ 47). Reste toutefois que ce que le solipsisme signifie est correct, le solipsiste a compris une chose importante qui ne peut être énoncée dans le discours factuel, mais peut seulement être montrée : mon vocabulaire limite ma représentation du monde, et le monde tel que je le vois est une représentation. Seulement, voilà, l'erreur du solipsiste, c'est de croire que cette représentation est la sienne, cette croyance dérivant de la croyance en mon appropriation exclusive du langage. En un sens, le solipsisme du *Tractatus* met en évidence la relation interne de la pensée et du monde, mais la faiblesse de ce solipsisme tient au fait qu'il reconnaît un privilège imparti à *ma* pensée sur le monde. Dans la conversion du solipsisme au réalisme est donné un nouveau sens à 5.62, si les frontières du langage sont les frontières du « seul langage que je comprendre », cela ne veut pas dire pour autant que j'en suis l'unique locuteur. Dans le langage, « le je est remplacé par la phrase, et la relation entre le je et la réalité par la relation entre la phrase

<sup>1</sup> P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, 1972.

et la réalité »<sup>1</sup>, le solipsisme affirme ce lien entre le sujet métaphysique et la façon dont une phrase signifie, le sujet – comme âme linguistique – insuffle leur sens aux simples signes (3.1 ; 3.11 ; 3.12), le sujet se projette au monde par les signes du langage, le monde n'acquiert de signification qu'à travers *ma* pensée, *mon* langage – le « je » donne la signification à la réalité qui lui est coordonnée (5.64), il injecte du contenu, de la matière, dans les formes logiques. C'est en montrant ceci que l'analyse du solipsisme participe à cette escalade sur l'échelle qu'il faut repousser (6.54), le solipsisme *mène au réalisme*, et c'est à partir du réalisme que l'on peut enfin « voir correctement le monde » (6.54).

### III – DU SOLIPSISME AU MYSTIQUE

Ce qui est, au premier abord, valide dans le passage du solipsisme au réalisme, c'est que tout langage en tant que je l'utilise m'est propre, parce que c'est dans la pensée du sens de la proposition que j'établis la relation de projection entre les signes du langage et les objets du monde (3.1 et suivants), le sujet est donc bien une frontière du monde (5.632). Aussi, le fait que les langues que j'utilise soient en même temps utilisées par d'autres n'est pas une objection au fait que la compréhension que j'en ai définit les limites de mon propre monde (5.62), ce que le solipsisme élevait en loi particulière se métamorphose dans le réalisme en loi générale, la restriction du langage par le sujet n'implique pas l'existence d'un sujet unique, au contraire, elle signifie que tout sujet limite la représentation qu'il se fait du monde, et le fait que je sois mon monde – au sens d'un microcosme (5.63) – n'induit l'identité du monde et de ma vision du monde que pour moi, la restriction que tout locuteur impose à sa représentation du monde ne pousse à aucune conclusion sur le macrocosme commun à tous. C'est parce qu'il a radicalisé l'identité du microcosme et du macrocosme que le solipsiste a une vision incorrecte du monde ; pour la même raison, le solipsisme ne peut être confondu avec le Mystique (6.44 ; 6.45 ; 6.522), car ce dernier, étant conscience de la réalité, est uniquement compréhensible dans une perspective réaliste. Aussi, bien que ce que montre le solipsisme ne soit pas dicible, ce dernier n'est pas pour autant un élément du Mystique.

Le thème du Mystique apparaît dans les *Carnets* en 1915, faisant suite à la lecture de Tolstoï<sup>2</sup>, et conclut le cheminement philosophique du *Tractatus*, parcours que Wittgenstein résume ainsi : « 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 développé conduit au réalisme » (15.10.16), le Mystique est lui-même l'aboutissement du réalisme, puisqu'il consiste en « la saisie du monde *sub specie aeterni* », c'est-à-dire en « sa saisie comme totalité bornée. » (6.45). « Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (6.45), et c'est uniquement dans le Mystique que le sujet est emmené à « voir correctement le monde » (6.54). Le Mystique diffère du solipsisme dans la mesure où « la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique » (7.10.16), c'est la chose vue de l'extérieur (7.10.16), or voir la chose de l'extérieur, c'est voir le monde dans sa totalité. Pareille définition du Mystique suffit à montrer que le solipsisme qui doit mener au réalisme pur conduit également au Mystique, qui est la bonne manière de voir le monde. L'on pourrait se demander la raison de l'usage de ce terme bien peu scientifique pour qualifier le véritable réalisme, pour Wittgenstein, le

<sup>1</sup> *Big tapuscrit*, ~1933, p. 499.

<sup>2</sup> Voir la lettre de Lettre de Russell à Lady Ottoline du 20.12.19, in *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006, p. 76-77

réalisme authentique est mystique en ce sens que « Dieu ne se révèle pas dans le monde » (6.432), « le sens du monde doit [en effet] être en dehors de lui » (6.41), et « le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu » (11.6.16), le Mystique du *Tractatus* est intrinsèquement chrétien (l'on sait par Russell qu'en 1919, Wittgenstein lisait *Le Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius<sup>1</sup>), or pour Wittgenstein, « croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie./Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout./Croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens. » (8.7.16). La croyance en Dieu est solidaire de la créance en la Création, et cette perspective éclaire la raison pour laquelle le Mystique est toujours profondément réaliste : « le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme quelque chose de déjà prêt » (8.7.16). Le Mystique corrobore le fait que « le sujet [métaphysique] est le sujet de la volonté » (4.11.16) et que « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373).

Dans ce réalisme, il reste néanmoins du solipsisme cette affirmation : « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621) qui a pour conséquence le fait que « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (6.43) parce que le Mystique est cet œil qui accepte le monde et le saisit comme « totalité bornée » (6.45), le monde tel que je le vois, mon point de vue sur celui-ci, dépend de mon regard car la vie est le monde comme représentation, et cette représentation croît ou diminue selon que ce regard soit heureux ou malheureux, « le bon ou le mauvais vouloir ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits » (6.43). C'est aussi parce que « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621) que « dans la mort, le monde n'a pas changé, il cesse » (6.431), car – Wittgenstein le précise – « la mort n'est pas un évènement de la vie. On ne vit pas la mort » (6.4311), « la mort n'est pas un fait du monde » (8.7.16), c'est aussi parce que la mort n'est pas vécue que « notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière » (6.4311) : nous ne voyons pas plus notre propre mort que les limites du champ visuel, mais nous savons que ce champ a des limites, tout comme nous savons que nous sommes mortels. Le bonheur et le malheur ne sont en effet pas dans le monde (6.421 ; 6.432) mais dans l'œil qui le regarde : aussi le monde ne peut me nuire que si je le vois comme nuisible et alors la nuisance n'est pas dans le monde mais en moi (2.8.16 : « On pourrait dire (à la manière de Schopenhauer) : ce n'est pas le monde de la représentation qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir ») – en ce sens, le solipsisme est bel et bien dépassé car « je ne suis plus mon monde », le réalisme montre clairement que je suis distinct du monde, qu'il est distinct de moi, nonobstant la représentation que je m'en fais – « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373), « il n'y a aucune interdépendance *logique* entre le vouloir et le monde [...] et l'interdépendance physique supposée, quant-à-elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir » (6.374). On voit ainsi que le solipsisme qui mène au réalisme trouve son achèvement dans le Mystique.

Apparaît la question cruciale, la question éthique du *Tractatus* : qu'est-ce que l'attitude mystique ? Cette question hante Wittgenstein à partir de juin 1916 ; il écrit ainsi : « Et en ce sens Dostoïevski a parfaitement raison, qui dit que l'homme heureux parvient au but de l'existence », le bonheur annihile le problème de la vie par la découverte de son sens, « la solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition du problème » (6.521), or, pour Wittgenstein, seul le mystique est véritablement heureux, puisqu'il voit « correctement le monde » (6.54). Le problème de l'attitude mystique ne semble résolu que tardivement, le 20 octobre 1916, Wittgenstein esquisse une hypothèse : « Le point de vue esthétique sur le monde, consisterait-il essentiellement

<sup>1</sup> *Ibid.*



en la contemplation du monde par un regard heureux ? », dans le Mystique, « éthique et esthétique sont une seule et même chose » (6.421)<sup>1</sup>, aussi la vie heureuse est-elle autant éthique qu'esthétique – « l'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique » (7.10.16). Et la vie heureuse, qu'est-ce ? « Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *vent dire* "être heureux" » (8.7.16). Le Mystique, c'est la volonté bonne, c'est l'acceptation du monde et sa « saisie comme totalité bornée » (6.45), en ce sens, la maladie subjectiviste que craignait Frege est réellement transcendée via le solipsisme, qui fait le passage entre le rejet idéaliste du monde indépendant et l'acceptation heureuse et mystique de ce monde, solipsisme qui permet au sujet de bien saisir sa nature de sujet de la volonté, et non de la représentation (5.631), car c'est parce qu'il est sujet de la volonté qu'il a « à juger le monde, à mesurer les choses » (2.9.16) quand bien même « il semble que la volonté doit toujours se rapporter à une représentation » (4.11.16) – « La volonté est une prise de position à l'égard du monde » (4.11.16), et c'est cette « prise de position » qui est correcte dans le solipsisme : je suis mon monde en tant que je prends position à son égard.

### CONCLUSION

Il est douteux que cet essai ait éclairci quoi que ce soit, c'est un trait particulier du *Tractatus* que de condamner toute tentative d'éclaircissement à l'échec, c'est aussi ce qui fait son charme. La brièveté et la densité de ses aphorismes ne découlent pas seulement d'un souci littéraire, elles sont requises par leur contenu même. Et c'est pour cette raison, que toute explication – si elle n'est pas absolument superflue – se transforme en assemblage laborieux de citations ; la seule méthode réellement efficace et adéquate pour éclaircir tel ou tel passage du *Tractatus* consisterait en une série de références chiffrées, « cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre [...] mais ce serait la seule strictement correcte » (6.53), elle aurait l'insigne mérite de solliciter toute l'attention du lecteur qui serait actif dans l'élaboration du sens, au lieu de lui fournir une explication qu'il ne peut comprendre sans avoir lui-même saisi ce qu'elle veut dire, et qu'elle dit invariablement mal. Cet essai – dont la lecture est fort pénible – est une tentative ratée, mais pouvait-il en être autrement ? Le solipsisme du *Tractatus* n'y a été analysé qu'en rendant plus opaque ce qui était déjà obscur, au moins peut-on espérer qu'il ait fourni des matériaux susceptibles de l'éclairer dans la mesure où il juxtapose ici et là tel aphorisme à un autre et compare, lorsqu'une comparaison s'impose, le *Tractatus* à telle référence philosophique extérieure, sans doute a-t-il ainsi permis de jauger l'importance de l'influence schopenhauerienne dans le *Tractatus*. L'unique méthode pour bien comprendre le *Tractatus*, c'est de le lire avec toute l'attention et la rigueur possibles, dans un recueillement absolu, et c'est seulement ainsi que le lecteur arrivera à « jeter l'échelle après y être monté » (6.54), c'est aussi de cette manière qu'il saisira mieux le cheminement philosophique qui doit mener du solipsisme au Mystique.

<sup>1</sup> O. WEININGER, *Sexe et caractère*, 1903 : « La logique et l'éthique sont fondamentalement la même chose, elles ne sont rien d'autre que le devoir envers soi-même. »

## BIBLIOGRAPHIE :

*Œuvres de L. Wittgenstein citées ou évoquées :*

- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, tel, 2001
- L. WITTGENSTEIN, *Carnets (1914-1916)*, Gallimard, tel, 2005
- L. WITTGENSTEIN, *Cahier bleu et le Cahier brun* Gallimard, tel, 1996
- L. WITTGENSTEIN, *Grammaire philosophique*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1980
- L. WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques*, Gallimard, tel, 1984
- L. WITTGENSTEIN, *Big tapuscrit*
- L. WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations*, Gallimard, Folio essais, 1992
- L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2004
- L. WITTGENSTEIN, « Notes on Private Experience and *Sense Data* », in *Philosophica II*, T.E.R., 1999
- L. WITTGENSTEIN, *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006.

### Œuvres et articles cités ou évoqués :

- R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Trad. fr. T. RIVAIN, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002
- R. CARNAP, « Die alte und die neue Logik » (1930), *Erkenntnis*, 1, p. 12-26. Trad. fr. E. VOUILLEMIN, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, Hermann, 1933
- R. CARNAP, « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », 1932. Trad. fr. D. CHAPUIS-SCHMITZ, « La langue de la physique comme langue universelle de la science », in Ch. BONNET, P. WAGNER (dir), *L'Âge d'or de l'empirisme logique, 1929-1936*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 321-362
- C. DIAMOND, « Does Bismark have a Beetle in his box ? The Private Language Argument in the *Tractatus* », in A. CRARY, R. READ (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000
- G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iéna, Hermann Pohle, 1893-1903
- G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969
- G. FREGE, « Der Gedanke », in *Écrits logiques et philosophiques*, Points, Seuil, 1971, p. 170-195
- H. J. GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2003, p. 507-514

- P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, 1972
- D. HUME, *L'entendement – Traité de la nature humaine I*, GF Flammarion, 1995
- E. KANT, *Critique de la Raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 719-1470
- É. MARROU, « “A somewhat curious discussion of solipsism”. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in Ch. CHAUVIRÉ (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p. 185-222
- R. MONK, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, 2009
- F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio essais, 2004
- D. PEARS, « 7 – Le solipsisme », in *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993, p. 143-173
- H. PUTNAM, « Floyd, Wittgenstein and Loneliness », in *Loneliness*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998, p. 109-114
- H. PUTNAM, « Logical Positivism and Intentionality », in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994
- B. RUSSELL, « On Denoting » (1905), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 4, *Foundations of Logic (1903-1905)*, 1994, p. 414-427
- B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie* (1911), Payot, 1989
- B. RUSSELL, « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description » (1911), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 147-161
- B. RUSSELL, « On Matter » (1912), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 77-95
- B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992
- B. RUSSELL, *Our Knowledge of The External World : As a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), London, Routledge, 1993
- B. RUSSELL, « The Relation of *Sense Data* to Physics » (1914), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays (1914-1919)*, 1986, p. 3-26
- B. RUSSELL, « Vagueness » (1923), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 9, *Essays on Language, Mind and Matter (1919-1926)*, 1988, p. 145-154
- A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, 2 vol., Folio essais, Gallimard, 2009
- P. SULLIVAN, « The Truth in Solipsism and Wittgenstein's Rejection of The A Priori », in *European Journal of Philosophy*, vol. 4, 2, 1996, p. 195-219
- O. WEININGER, *Sexe et caractère*, 1903

## Métaphysique et limites du monde chez Wittgenstein

Azelarabe Lahkim Bennani  
(Université Dar Mehraz, Fès)

### Abstract :

My objective is to show that the Wittgenstein's Tractatus doesn't present a philosophy of language. Wittgenstein insists on the coextensive relation between language, thought and world. Unlike the logical positivism, Wittgenstein considers that fallacies and paralogisms are not a problem of blurred boundaries between concepts, but a problem of « limits of language, of world ». The notion of limit has a fundamental metaphysical scope in the 'meaningless' ('unsinnigen') propositions, against the 'meaningfull' propositions in the physical sciences and the 'senseless' ('sinnlosen') propositions in the field of the logical propositions. For instance, the notion of limit questions the divine transcendence, in the light of a theological philosophy inspired from Wittgenstein.

### ملخص

تهدف المقالة إلى إبراز كيف أن كتاب فجنشتاين *الرسالة المنطقية الفلسفية* لم يقدم كتاباً في فلسفة اللغة. يركز هذا الكتاب على وجود تطابق بين مجالات اللغة و الفكر و العالم. على خلاف الوضعية المنطقية، يعتبر فجنشتاين أن المغالطات المنطقية و الاستدلالات الفاسدة ليست مسألة حدود عائمة موجودة بين المفاهيم. فهي ليست حدود موضوعية بين المفاهيم، بل هي مسألة "حدود اللغة و حدود العالم". يحتمل مفهوم الحدّ بعداً ميتافيزيقياً جوهرياً داخل قضايا اللامعقول' بالنظر إلى القضايا التي تحمل معنىً في العلوم الطبيعية و إلى القضايا الخالية من المعنى في المنطق. على سبيل المثال، يطرح مفهوم الحدّ علامة استفهام على التعالي الإلهي في ضوء نظرية لاهوتية مستلهمة بصورة حرّة من فجنشتاين.

### Résumé :

Le but de l'article est de montrer que le Tractatus de Wittgenstein ne s'inscrit pas dans une philosophie du langage. Il insiste sur la relation coextensive qui relie le langage à la pensée et au monde. A l'encontre du positivisme logique, W. estime que les sophismes et les paralogismes ne sont pas un problème de frontières floues entre les concepts, mais de « limites du langage et du monde ». La notion de limite a une portée métaphysique fondamentale dans les propositions 'insensées', face aux propositions 'douées de sens', des sciences de la nature et aux propositions 'vides de sens' de la logique. Par exemple, la notion de limite remet en question la transcendence divine à la lumière d'une certaine théologie librement inspirée de Wittgenstein.

## Introduction

La philosophie est née en tant que pensée rationaliste fondée sur l'existence de frontières étanches entre les espèces, les genres et les concepts<sup>1</sup>. La différence principale qui la sépare de la pensée mythique entérine l'existence de 'frontière' infranchissable entre les concepts. C'est pourquoi, l'alliance indéfectible entre la philosophie et la logique, a été scellée depuis la naissance de la pensée rationaliste. L'exercice de la philosophie est concomitant à l'instrumentalisation de la logique comme *canon* de l'argumentation. L'introduction de la distinction du métalangage et du langage objet se situe dans le même esprit. Si on suit l'ordre des livres du Corpus logique d'Aristote, le livre des « Catégories » se fixe le but de définir les « termes », à savoir de délimiter les frontières entre les concepts. La philosophie de la logique s'était longtemps attelée au problème des frontières des concepts, tels les problèmes de l'intension et de l'extension des concepts, de la singularité et de la généralité, du type et de l'occurrence, des termes singuliers et termes généraux, et des termes abstraits et termes concrets.<sup>2</sup> La philosophie classique de la logique était une pensée des limites, dans la mesure où les sophismes, ontological fallacy, deviennent un problème des frontières entre les termes et les types des termes.

## Oppositions métaphysiques

La philosophie de la logique a d'abord essayé de surmonter les sophismes par la définition des termes et des types de termes. Les termes définis sont par la suite introduits dans un domaine de discours. Des distinctions métaphysiques classiques sont introduites dans les dualités traditionnelles : 'a priori/ a posteriori'; 'analytique'/ 'synthétique', 'facta'/ 'ficta', 'dicible'/ 'indicible'. Il semble que monde est désormais coupé en deux sphères distinctes. Plus précisément, on s'imagine qu'on peut parler « du monde » dans un métalangage, en adoptant la perspective de l'oiseau. Dans ce sens, ce qui 'vaut' ou 'subsiste' en dehors de la sphère des représentations psychologiques ou des faits empiriques fait partie des 'valeurs', des 'pensées' frégréennes ou du troisième monde poppérien. C'est un monde transcendant qui ne serait pas le produit de nos activités mentales ou cognitives. Où bien il est un monde distinct du monde réel et du monde mental des représentations. C'est un monde objectif dont les propositions sont douées d'une validité objective et indépendante.

## Exemples de la notion de terme/'terminus' :

Les philosophes de la logique, soucieux d'éviter les sophismes, insistent sur la nécessité de déterminer les termes et de définir les domaines de discours avant d'enclencher le processus de l'argumentation. Ils empêchent ainsi le chevauchement entre deux concepts voisins. Ils maintiennent les frontières qui séparent les propriétés des termes univoques. Ils évitent ainsi d'appliquer un terme d'une manière équivoque à l'extension de deux concepts différents. La limite qui existe entre les concepts est parallèle aux limites naturelles qui existent entre les corps physiques. Les philosophes partent, ce

<sup>1</sup> Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos : Suhrkamp, 1979.

<sup>2</sup> Künne, W. : Abstrakte Gegenstände, Suhrkamp, 1983.

faisant, du principe de l'impénétrabilité des corps, en postulant l'existence de frontières naturelles qui assurent l'identité des indiscernables '*identitas indiscernabilis*'. Le problème ontologique soulevé par Leibniz concernait la possibilité de deux objets différents et parfaitement identiques, alors qu'il soutenait une ontologie de l'objet singulier distinct de tout autre objet au moins par une propriété.

### **Wittgenstein : ontologie des faits, ontologie des choses.**

Wittgenstein rejette l'idée d'allouer un rôle à la signification d'un signe au sein de la syntaxe logique. « Celle-ci doit se présenter elle-même, sans qu'on puisse parler de la signification 'Bedeutung' d'un signe, elle a le droit seulement de présupposer la description des expressions ». <sup>1</sup> La signification ne dépend pas de l'usage des termes singuliers, mais de la proposition complète. A l'opposé de la tradition, l'unité minimale de la signification est constituée par la proposition et non par les termes singuliers. La fonction de la proposition est de représenter la réalité entière, mais elle ne peut pas représenter le lien commun qui relie la proposition à la réalité pour qu'elle puisse la représenter. <sup>2</sup> La forme logique est le trait commun qui permet de relier la proposition à la réalité. Mais on peut montrer ('Zeigen') la forme logique, sans pouvoir la dire ('dire'). Pour pouvoir dire la forme logique, il faudrait se placer en dehors de la logique, à savoir en dehors du monde. <sup>3</sup> La proposition ne peut pas représenter la forme logique, car celle-ci est reflétée dans la proposition. <sup>4</sup> La forme logique se laisse entrevoir à travers la proposition, sans devoir recourir à un métalangage.

A travers ce constat je mettrai un parallèle entre les styles de vie, les jeux de langage et la forme de vie. En plus, être-en-forme chez Wittgenstein rappelle l'idée de l'être-dans-le-monde de Heidegger. « Les traits constitutifs de notre vie et de notre praxis sont à analyser de manière différenciée comme structures de la facticité et comme structures grammaticales liées à ces structures. Il n'y a pas de 'logique' placée au dessus d'elles, aucun métalangage, aucun principe qui nous permet de les déduire. » <sup>5</sup> Puisque la forme de tous les faits n'est pas en soi un fait, elle n'est pas un fait qui existe dans le monde. Mais elle permet la constitution d'un sens. Rentsch conclut que la « constitution de sens est possible à travers les formes logiques, et les formes de la vie, et assurément pendant l'usage, dans leur utilisation, dans la vie ». <sup>6</sup> Dans la mesure où la forme logique est montrée, au lieu d'être dite, on peut estimer que les autres formes de vie qui sont également montrées « sont de bout en bout liées au contexte situationnel et dépendent de lui. » <sup>7</sup> La compréhension du sens des phrases nous conduit dans tous les cas à un

<sup>1</sup> Wittgenstein, Tractatus logico –philosophicus : 3.33

<sup>2</sup> Wittgenstein, Tractatus logico –philosophicus. 4. 12.

<sup>3</sup> Wittgenstein, Tractatus logico –philosophicus : 4.12

<sup>4</sup> Wittgenstein, Tractatus logico –philosophicus : 4.121

<sup>5</sup> Rentsch, Th. : Heidegger und Wittgenstein : Klett-Cotta, 2003. P. 66.

<sup>6</sup> Rentsch, Th. : Heidegger und Wittgenstein : Klett-Cotta, 2003. P. 156.

<sup>7</sup> Rentsch, Th. : Heidegger und Wittgenstein : Klett-Cotta, 2003. P. 77.

contexte : à un contexte ‘montré’ dans le *Tractatus* de Wittgenstein, ou au contexte de l’utilisation, dans sa seconde philosophie.<sup>1</sup>

### La notion Métaphysique de limite chez Wittgenstein.

Thomas Rentsch met également l’accent sur la nécessité de démontrer la nature transcendante et critique des formes de vie, en tant que limites de la vie (limites du monde et du langage) dans le *Tractatus*<sup>2</sup>. Les questions transcendantales et ontologiques sont comprises dans le sens d’une « confrontation avec les limites du langage ». Des concepts, tels ‘dieu’, ‘je’, ‘Ethique’, ‘monde’ sont des concepts transcendants, et constituent une partie de ce qui peut être **montré**, sans qu’il puisse être **dit**. La philosophie est considérée comme une activité transcendante et critique du langage.

Lorsque Wittgenstein indique que «les limites de mon langage signifient les limites de mon monde»<sup>3</sup> il plaide pour un solipsisme métaphysique<sup>4</sup> et non pas pour un relativisme linguistique. Il ne s’agit pas de réduire notre vision du monde aux schèmes d’un langage donné, mais au contraire de faire l’expérience du langage à travers l’expérience métaphysique des limites du monde. La mise en valeur de la notion de limite sème le doute à propos de toute vision dogmatique qui tend vers une distinction radicale entre faits et valeurs. « Si la bonne ou la mauvaise volonté change le monde, elle ne peut changer que les limites du monde, non pas les faits, non pas ce que peut être dit par le truchement du langage ».<sup>5</sup> Le monde devient de la sorte un autre monde. C’est pourquoi le monde de l’homme heureux est différent de celui de l’homme malheureux. Par exemple, Wittgenstein indique que le « sujet pensant, se représentant n’existe pas »<sup>6</sup>, car le sujet n’existe ni à l’intérieur, ni à l’extérieur du monde : « le sujet n’appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde »<sup>7</sup> Le sujet est un concept limitrophe qui se constitue dans la zone qui sépare le dicible de l’indicible, en incluant les états de croyances, émotionnels et cognitifs qui sont, si on peut dire, adossés aux limites du monde.

On distingue en fait chez Wittgenstein une vision quasi-positiviste du monde dans le *Tractatus*, lorsqu’il indique que le monde est l’ensemble de ce qui est le cas, et une voie transcendante de la philosophie, à la lumière de l’idée de limite.<sup>8</sup> Les questions philosophiques, par contre, sont de nature ontologique transcendante. Les philosophes

<sup>1</sup> L’univocité des termes singuliers n’est pas une propriété des langues naturelles, mais de systèmes formels. Lorsqu’on observe le comportement linguistique des termes généraux, on remarquera le chevauchement entre ces deux termes voisins : ‘courir’, ‘marcher’, on remarquera également que le même terme général admet une application différente selon les cultures : « une ‘grande’ personne au Maroc est ‘petite’ en Norvège. »

<sup>2</sup> Thomas Rentsch, Heidegger und Wittgenstein, Klett-Cotta, 2003, p. 181.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. 5.6.

<sup>4</sup> Vossenkuhl, W. : Ludwig Wittgenstein. Beck’sche Reihe Denker, 1995, p. 177.

<sup>5</sup> Wittgenstein, *Tractatus* 6.43.

<sup>6</sup> Wittgenstein : *Tractatus logico-philosophicus*, 5.631

<sup>7</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632.

<sup>8</sup> Ce que Pierre Hadot qualifiait autrefois comme le positivisme de Wittgenstein, faisait référence à la première proposition de Wittgenstein. Voir : Hadot P. : Wittgenstein et les limites du langage. Vrin, Paris, 2004.

« accourent contre les limites du langage » et n'ont pas de place dans un monde transcendant.<sup>1</sup>

### Les limites du monde à l'exemple de la notion de Dieu

Je conclus ma description de la notion de limite par son application dans le domaine théologique qui n'était pas foncièrement étranger à l'esprit de Wittgenstein. Dans ce sens, on comprend comment le théologien américain Van Buren s'inspire de l'idée des « limites du langage » chez Wittgenstein pour critiquer le concept traditionnel de dieu.

Paul M. van Buren avait publié une série de livres qui s'inspirent directement de Wittgenstein. La « lame de rasoir linguistique » (the edges of language) traduit une forme particulière de l'interstice qui relie dieu au monde. L'idée de base critique la dépendance du langage religieux qui a créé des sphères séparées séparant le monde, conformément à la vision métaphysique issue de la philosophie grecque.<sup>2</sup> 60.

« Le théisme est souvent un produit du mariage de la chrétienté avec la culture occidentale, qui était consommée pendant l'ère de Constantin, ce qui est dénoncé par plusieurs chrétiens sous le nom de 'Christendom'. La soumission à la culture ambiante a entraîné l'adoption d'habitudes culturelles largement prépondérantes (et seulement récemment mises en question) qui tendent à penser que chaque nom désigne une chose particulière, et que par conséquent le mot 'dieu' désigne un porteur dont il est le nom »<sup>3</sup>. Par conséquent, « 'Dieu' n'est pas un concept 'séparé', 'discret' (dans le sens logique et ontologique) ou un sujet d'investigation pour quiconque aimerait comprendre le discours religieux. Examiner le mot indépendamment du contexte de la vie des personnes religieuses, équivaut à poursuivre des chimères. 'Dieu' comme concept discret indépendamment du contexte est différent du même vocable 'dieu' lorsqu'il est utilisé dans le discours religieux. Dans ce cadre, ce mot se situe au centre d'un modèle linguistique complexe et le rôle qu'il joue est lié à toute autre chose qui est étrangère à ce que la personne religieuse aimerait dire »<sup>4</sup>.

Wittgenstein réfléchit sur les notions de métaphysique classique en insistant notamment sur le rapport coextensif qui relie le monde à la pensée et au langage. Les termes de la métaphysique classique comme l'ego, le monde, la volonté ne constituent pas des faits dont s'occupe la proto-science. Ils ne sont compréhensibles que dans la mesure où le moi est lui-même reflété dans notre discours à propos du monde. En insistant sur l'identité entre la vie et le monde<sup>5</sup>, il indique par là que l'un des concepts est le contexte dans lequel l'autre concept est reflété. De même, le monde est en même temps l'arrière-plan dans lequel s'articule le moi, dans la mesure également où le monde n'est pas réifié

<sup>1</sup> On retrouve une lecture mystique à l'exemple de la philosophie antique (néo-platonicienne) chez Pierre Hadot, le spécialiste du néo-platonisme : « ...la dernière proposition de son traité nous conduit à placer Wittgenstein dans la tradition des écrivains mystiques qui ont voulu nous conduire jusqu'aux portes du silence devant l'Ineffable. » Hadot P. : Wittgenstein et les limites du langage. Vrin, Paris, 2004.

<sup>2</sup> Van Buren, The Edges of language. An Essay in the logic of religion. S.C.M. Press LTD, 1972, p. 60.

<sup>3</sup> Van Buren, The Edges of language. An Essay in the logic of religion. S.C.M. Press LTD, 1972, p.145-146.

<sup>4</sup> Van Buren, p. 70.

<sup>5</sup> Wittgenstein : Tractatus logico-philosophicus 5. 621.



dans un langage qui le présenterait comme donnée objective indépendante. Lorsqu'on oppose le moi au monde, on ne se rend pas compte de la mondanité du monde issue du jargon du « *Sein und Zeit* » de Heidegger.

### Conclusion

La notion de terme du monde « Grenze der welt » me semble être l'une des perspectives prometteuses de la lecture de Wittgenstein. Afin d'éviter de rapprocher le premier Wittgenstein du positivisme logique ou de le réduire à un philosophe du langage, il est éminemment important de remettre en chantier les différents types de sens chez Wittgenstein. Les propositions douées de sens représentent directement les faits correspondants. De l'autre côté, la contradiction et la tautologie sont vides de sens « sinnlos », puisque la tautologie n'a pas de condition de vérité, alors que la contradiction n'est vraie en aucun cas.<sup>1</sup> Face à ces deux cas de figure les propositions insensées (« unsinnige Sätze ») sont les propositions qui constituent le cœur de la philosophie et instrumentalisent la notion de limite du monde. Dire que les propositions de la philosophie sont insensées, ne signifie pas qu'elle est réduite à de faux problèmes. L'absurde ou l'insensé est l'un des thèmes de prédilection en littérature et philosophie. Les strates du sens relevées par Wittgenstein montrent que la philosophie est toujours une activité qui est amenée à renouveler ses thèmes et ses modes de thérapie au lieu d'être réduite à un contenu dogmatique. Wittgenstein dépasse ainsi les limites classiques faites entre les termes pour adopter la perspective prometteuse des « limites du monde ».

---

<sup>1</sup> Wittgenstein : *Tactatus logico –philosophicus* 4. 461.

## Portée épistémologique et gnoséologique de l'approche phénoménologique du langage chez Wittgenstein

**José Monteiro**

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

### Abstract :

The particular way with which Wittgenstein addresses the study of the language in his philosophy is worthy of the Husserlian descriptive method. Also called phenomenological approach, this later is particularly meaningful, significant in his illustration of the language games and gives to it a special orientation when considering the phenomena of language resulting from this analysis perspective. This paper highlights the gnosiological and epistemological potential of his method showing how it illustrates itself not only at each level of the general theory of knowledge but within the Wittgensteins 's system too.

### ملخص

يستحق المنهج الخاص الذي يقارب فيتجنشتاين من خلاله دراسة اللغة أن ينظر اليه على نفس مستوى المنهج الوصفي الهوسرلي. و بالإضافة الى تسميته بالمقاربة الظاهرانية، فهو متميز في طرحه لألعاب اللغة و تمنحه توجهًا خاصًا من زاوية نظر تحليل ظواهر اللغة النابعة من هذا المنظور التحليلي. ستحاول هذه الورقة إلقاء بعض الضوء على المدى المعرفي و الإبيستيمولوجي لهذا المنهج مبينين كيف تتوضح ملامحه على جميع مستويات نظرية المعرفة عامة و داخل النسق الفيتجنشتايني على وجه الخصوص.

### Résumé :

La particularité avec laquelle Wittgenstein aborde l'étude du langage dans sa philosophie est digne de la méthode descriptive husserlienne. Aussi appelée approche phénoménologique, elle est particulièrement prégnante dans sa présentation des jeux du langage et lui donne une orientation singulière quant on considère l'analyse des phénomènes de langage qui découle de cette perspective d'analyse. Ce papier met en lumière la portée gnoséologique et épistémologique de cette méthode en montrant comment elle s'illustre à tous les niveaux de la théorie de la connaissance en générale mais également à l'intérieur du système wittgensteinien.

Si on est habitué au bizarrerie conceptuelle à la lecture d'articles concernant les travaux de Wittgenstein, en voici une qui a néanmoins toute sa pertinence dans la nouvelle orientation que nous voulons donner à l'étude de la pensée du philosophe viennois. Mais avant d'envisager la question d'une portée épistémologique et gnoséologique de cette notion d'*approche phénoménologique* du langage chez lui, voyons justement en quoi consiste-t-elle et ce qui en ressort.

Pour en saisir l'origine, il faut remonter à la distinction théorique entre les deux conceptions opposées de la philosophie, tantôt comme discipline descriptive, tantôt comme discipline théorique et explicative, puis garder à l'esprit que leurs activités restent intrinsèquement liées au rapport du langage au réel. De surcroît, il faut se souvenir que même s'il s'avère que ces deux disciplines se soient départies de toute prétention scientifique, la philosophie théorique, explicative aura entériné adroitement la rupture causée par la science entre le langage ordinaire et l'expérience commune.

Dès lors, il reste la philosophie descriptive, dont on peut dire de sa tâche qu'elle consiste en la clarification de nos concepts et de notre façon ordinaire de parler tout en tentant de réconcilier, contrairement à la philosophie théorique, l'écart entre le langage et le réel notamment dans la perception que le sujet en a.

Voilà pourquoi, il faut voir derrière cette conception, en l'occurrence l'approche descriptive du vécu de conscience, une des méthodes les plus importantes de la philosophie, appelée aussi techniquement chez Husserl *approche phénoménologique*.

Pour lui en effet, quand nous abordons un objet de connaissance, il y a toujours un biais par lequel ce dernier est inscrit dans notre conscience, dessiné dans le vécu. Voilà d'ailleurs pourquoi dans la conception husserlienne, il est possible de partir directement des *choses mêmes* en décrivant leurs apparitions dans la conscience.

Partant donc de la présence effective de cette méthode descriptive dans les travaux de Wittgenstein, qu'elle soit tirée de la philosophie descriptive ou inspirée de la méthode des variations eidétiques husserlienne, nous ne pouvons qu'acter la transposition de cette approche phénoménologique que l'auteur des *Recherches philosophiques* a appliqué aux mots dans sa théorie de la signification.

On en voudra d'ailleurs pour preuve, le rôle de la méthode des *jeux du langage* qui a pour principale fonction, rappelons-le encore, de dissiper le brouillard linguistique afin de permettre la description des usages réels du langage, au lieu de les inventer conformément à une conception préétablie comme c'était initialement le cas dans le *Tractatus*. Car en multipliant les différentes dénnotations qu'éveille le mot chez le sujet qui le perçoit, Wittgenstein tentera d'isoler par la description, la signification la plus juste du sens d'un mot.

Pour envisager à présent notre interrogation concernant la portée épistémologique et gnoséologique d'une approche phénoménologique wittgensteinienne du langage, d'abord sur ses travaux concernant une science du langage puis sur la science en général, il nous faut préalablement considérer le sens des notions d'épistémologie et de gnoséologie.

Cette exploration, qui concernera par voie de conséquence l'importance des effets de cette approche phénoménologique du langage sur sa théorie de la connaissance ou sur la gnoséologie, nous imposera nécessairement de souligner, à la fois les répercussions immédiates et internes sur sa pensée mais également le rayonnement de celle-ci sur les sciences qui se développeront ultérieurement, qu'elles soient linguistiques ou cognitives.

En nous interrogeant ici sur les perspectives d'une approche phénoménologique du langage chez Wittgenstein, c'est non seulement l'hypothèse d'une phénoménologie du langage dans l'épistémologie que nous questionnons, mais aussi la portée spécifique de cette science du

phénomène de langage dans la théorie de la connaissance chez Wittgenstein en particulier, et dans la théorie de la connaissance en générale.

Mais avant d'entrer en matière, voyons d'abord quelles acceptions les concepts d'épistémologie, de gnoséologie et de la théorie de connaissance revêtent-elles ; étant donné que le contexte anglo-saxon, dans lequel s'est forgée la pensée wittgensteinienne, nous impose de tenir autant compte de la proximité formelle entre épistémologie et gnoséologie (*epistemology*) que du distinguo opératoire fondamental entre ces deux notions.

Ainsi quand nous parlons d'épistémologie, nous nous intéressons certes à la réflexion sur le savoir en tant que tel mais c'est également à ce discours rationnel critique sur la connaissance scientifique que nous nous référons.

Cependant la particularité de notre sujet d'étude tout comme le cadre dans lequel s'est développée la réflexion de Wittgenstein nous amène à considérer aussi la définition anglo-saxonne de la notion d'épistémologie. Voilà pourquoi nous convoquons ici celle de Van Riet qui présente la gnoséologie comme « branche de la philosophie visant à établir les conditions, la valeur et les limites de la connaissance ».

L'autre aspect de la gnoséologie qui retiendra notre attention, toujours en phase avec le développement de notre problématique d'une phénoménologie wittgensteinienne du langage, c'est sa conception comme axe transversal d'études de sujets portant sur la connaissance humaine. Dans la même continuité, soulignons deux autres considérations qui nous paraissent fort à propos avec la méthodologie de Wittgenstein dans son approche phénoménologique du langage.

En effet, si la gnoséologie est très proche dans son sens de l'épistémologie, au point d'être souvent confondue avec elle en termes de théorie de la connaissance, il convient de rappeler qu'à la différence de l'épistémologie, la gnoséologie n'aborde pas les limites de ce que l'on peut connaître de l'intérieur mais cherche à décrire de l'extérieur les processus d'acquisition et d'élaboration de la connaissance.

C'est donc dans ce contexte de théorie de la connaissance en général que nous replacerons la phénoménologie du langage chez Wittgenstein pour y voir toute la pertinence du mode opératoire de sa méthode descriptive du langage.

Pour en finir avec ce précis notionnel, rappelons quand même la signification « francophone » de la théorie de la connaissance à laquelle nous rapporterons également la phénoménologie du langage chez Wittgenstein. Il s'agit là de la réflexion qui étudie de manière critique les origines, les contenus et les moyens de la connaissance humaine en s'efforçant de définir les conditions de possibilité qui en permettent l'acquisition et la découverte.

Ces précisions définitionnelles nous permettent dans les contours qu'elles nous offrent de faire un premier rapprochement de ces considérations avec les idées forces que nous avons déjà évoquées ci-dessus au sujet des concepts épistémologiques et gnoséologiques afférents.

Il importe également de rappeler, pour mémoire, la présence de deux parties distinctes à la fois dans le *Tractatus* et dans la réflexion wittgensteinienne. L'une que l'on dit en perpétuelle maturation, concernant sa théorie du langage voire sa théorie de la communication, et l'autre que l'on a qualifié de constante, à savoir l'étude des choses, et qui regarde sa théorie de la connaissance.

C'est donc dans la perspective de la théorie de la connaissance dans son acception francophone que l'on peut identifier un premier cadre opérationnel déjà à l'œuvre dans les *Carnets* c'est-à-dire dès l'origine de sa réflexion.

Pour illustrer cette étude critique des origines, des contenus et des moyens de connaissance, mais également de ses conditions et possibilités d'acquisition, proposons un récapitulatif des

thèmes que Wittgenstein y a abordé avant de déterminer le rôle épistémologique qu'ils ont pu jouer dans le champ épistémologique de sa phénoménologie du langage.

Il convient de rappeler, avant tout, son traitement des considérations relatives à la genèse de la thématization de la question de l'espace visuel, ses travaux sur la thèse de l'indivisibilité à l'infini de l'espace puis celles des principes fondamentaux de l'atomisme logique, avant d'évoquer sa tentative de définition du concept de sphère à l'aide d'images visuelles.

Nous savons aussi comment sa considération de l'espace visuel et des objets mathématiques, non comme des « choses en soi » mais comme des objets simples, l'a amené à les faire dériver de l'expérience immédiate. Ainsi sa conception du monde comme monde de *sense-data* - monde dont nous parlons en tant que le monde des objets physiques où la réalité se donne au sujet par le biais de l'expérience - donne une portée éminemment épistémologique et gnoséologique à sa pensée phénoménologique. Ce qu'il confirmera d'ailleurs comme on le sait en disant « Les données des sens (*sense-data*) sont la source de nos concepts. »

Dans la même perspective, mais en abordant cette fois-ci la gnoséologie dans son acception anglo-saxonne d'épistémologie, comme branche philosophique visant à établir les conditions, la valeur et les limites de la connaissance, on perçoit tout aussi aisément cette portée épistémologique et gnoséologique de la phénoménologie wittgensteinienne du langage quand, en anticipant la question de la description du réel, on évoque le présupposé de la connaissance du réel qui se fait par l'entremise des sensations et le fait donc dériver de la perception.

Dès lors on comprend mieux pourquoi, pour résoudre les questions touchant au plus près à la nature des objets simples, il fallait un langage qui prenne en compte leur apparence d'entité phénoménale.

Ainsi hormis la question de l'espace visuel qui a servi de passerelles entre la logique et l'ontologie du *Traite*, il lui fallait distinguer les objets d'étude, qu'ils soient mathématiques, physiques ou phénoménologiques, en fonction de leur nature puis les adapter au langage qui devait les décrire. Rappelons encore dans le cadre de ce critère gnoséologique et dans sa mission d'établir les conditions de connaissance, que les objets d'études qui intéressent Wittgenstein lui apparaissent comme les principes de toute connaissance et sont considérés ipso facto comme les constituants ultimes des phénomènes dérivant de notre expérience immédiate.

C'est dire combien cette conception de l'expérience immédiate dans sa théorie de la connaissance directe jouera un rôle prépondérant dans les conditions d'acquisition de toute connaissance.

Toujours dans cette partie traitant de l'importance des effets de l'approche phénoménologique wittgensteinienne du langage dans la gnoséologie, entendue cette fois comme théorie de la connaissance en général, nous relèverons cette fois un autre point relatif aux processus d'élaboration de la connaissance, en l'occurrence la question de savoir comment est mis une structure dans le donné.

Sur ce point, nous savons que pour l'auteur du *Cahier bleu*, la notion de la perception ne sollicite pas chez lui l'entendement en tant que faculté pour synthétiser les informations acquises par l'entremise des sens, comme ce serait le cas dans le schéma hylémorphique husserlien. C'est pourquoi, à propos de la conception du système de couleur et du réseau logique dans lequel s'inscrivent ses concepts de couleur, ce qui nous est donné dans l'expérience immédiate, ce sont les objets simples qui forment les éléments de constitution de notre monde.

En effet, pour Wittgenstein, l'expérience nous arrive déjà structurée en entités des différents types logiques. Selon sa théorie, les *sense data*, qu'il nomme plus souvent "données hylétiques", ne sont pas des objets constitués mais plutôt des objets informes sur lesquels l'esprit humain appelé agit comme un moule leur appliquant une forme au cours de son activité constituante.

Rappelons encore et toujours que cette considération de l'espace visuel finira par mêler chez Wittgenstein le concept de *grammaire* aux objectivations théoriques. D'où cette transition qui nous permet d'introduire dans ce contexte la notion de *grammaire*, vu qu'elle passe pour un équivalent lexical de la phénoménologie dans les *Remarques philosophiques*.

Mais précisons d'abord que c'est cette orientation de la philosophie wittgensteinienne qui donnera comme on le sait un nouveau statut gnoséologique aux formes logiques qu'il concevait initialement comme objets de connaissance directe. Aussi embrassera-t-elle à partir de ce moment, dans une perspective phénoménologique, l'ensemble des présupposées de sa théorie de la connaissance permettant aux textes du tournant de tenter de résoudre les apories épistémiques de sa "première philosophie".

C'est ce que semble confirmer E. Rigal quand elle déclare :

« Cette prise de conscience lui permettra d'obstruer la voie phénoménologique scientiste empruntée au début des années 30, non seulement en introduisant la distinction des raisons et des causes et en supprimant toute possibilité de concevoir la langue idéale comme une norme à laquelle la langue ordinaire devrait correspondre, mais aussi en s'engageant dans une critique sans précédent de l'immédiateté qui fit paraître au grand jour le caractère pseudo phénoménologique du paradigme auquel les textes du tournant s'étaient ralliés. Reste encore à comprendre comment les bouleversements introduits par le *Cahier bleu*, en même temps qu'ils libéraient le projet descriptif de l'hypothèque de l'élément simple, donnèrent lieu à un travail descriptif ordonné à une exigence phénoménologique authentique cette fois ».<sup>1</sup>

Ce programme qui reposait chez Wittgenstein sur une enquête gnoséologique ne pouvait donc faire l'impasse sur la question du langage à la fois comme objet d'étude et comme outil d'investigation.

Ainsi par le biais de ce paragraphe, qui évoque la gnoséologie mais présentée en tant que théorie de la connaissance qui cherche à décrire de l'extérieur les processus d'acquisition et d'élaboration de la connaissance, nous saisissons ici l'occasion de convoquer à nouveau la question programmatique de la première page du *Cahier bleu*, à propos de la définition du sens d'un mot, pour la commenter cette fois-ci à la lumière de la portée gnoséologique de la phénoménologie du langage chez Wittgenstein.

S'il entend attirer l'attention du lecteur sur la difficulté d'obtenir une définition conforme d'un mot, en raison de la propension du sujet connaissant à montrer un objet représentant le mot plutôt que d'avoir à le définir verbalement, c'est pour tout de suite après proposer la « *grammaire* » comme moyen d'explication du mot en guise d'alternative à la définition ostensive. Cette méta-définition servira également à Wittgenstein à rendre compte du processus cognitif opérant dans "l'acte d'interpréter" et dans celui "d'obéir". Mais en définitive, il apparaît très clairement que ce qui est en jeu dans cette distinction fondamentale entre la définition verbale et la définition ostensive, c'est la question des "processus mentaux" mise en avant par le philosophe viennois.

Pour appuyer nos propos, citons ce passage du *Cahier bleu* dont nous soulignons les étapes de la démonstration afin de les mettre en relief :

<sup>1</sup> RIGAL, Elisabeth. Y a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne ? in *La phénoménologie aux confins*. Mauvezin : T.E.R., 1992, p. 105.

« Ici vous pourriez demander “ Est-ce que nous interprétons les mots avant d'obéir ? ” Et dans certains cas vous vous apercevrez que vous faites quelque chose qu'on pourrait appeler interpréter avant d'obéir [...] Il semble qu'il existe des processus mentaux *bien définis* intimement liés à la bonne marche du langage ; processus sans lequel il semble que le langage ne puisse fonctionner [...] Les signes de notre langage semblent morts sans ces processus mentaux, et il pourrait sembler que les fonctions des signes soient de déclencher de tel processus, qui seraient les seules choses auxquelles nous devrions vraiment nous intéresser [...] Nous serions tentés de penser qu'actionner le langage se divise en deux parties ; une partie inorganique, manipuler des signes et une partie organique que nous pourrions appeler “ comprendre ces signes ” leur donner sens [...] Ces dernières activités semblent avoir lieu dans une sorte de médium bien curieux, l'esprit ; et le mécanisme de l'esprit [...] »<sup>1</sup>

Par la question qui ouvre ce passage, l'auteur annonce à son auditoire une phase propédeutique<sup>2</sup> de sa théorie de la connaissance. Il l'invite par la même occasion à suivre son raisonnement en le préparant à découvrir, les mécanismes cognitifs qui utilisent les processus mentaux mais également, les fonctions cognitives des concepts de système, de règle et de grammaire ; notions qui se retrouveront finalement réunies sous le titre de « *jeux de langage* ».

Enfin, cette citation nous permet d'introduire, dans la portée épistémologique de la phénoménologie du langage chez Wittgenstein, les limites de ce que l'on peut connaître de l'intérieur.

Il suffit en effet d'une lecture du *Cahier Bleu* pour s'apercevoir que les obstacles épistémologiques qu'il y décrit ne sont rien d'autre que les *grammaires analogiques* qui brouillent par les malentendus grammaticaux<sup>3</sup> le langage et empêchent de ce fait la compréhension du mot.

Notons, toujours au sujet des obstacles épistémologiques dans sa réflexion sur le langage, que leur découverte remontait déjà aux questions de l'espace visuel et de l'infini comme nombre, dans les *Carnets* ; ce qui aura fini par amener Wittgenstein à adopter un nouveau mode d'expression plus compatible avec ces objets physiques.

En considérant maintenant la portée épistémologique de l'approche phénoménologique wittgensteinienne du langage dans la réflexion sur le savoir en tant que tel, évoquons dans un premier moment ses critiques au sujet de sa théorie de la communication qui, traitant de la clarté symbolique du langage, déboucheront sur son retour au langage courant avec la mise à jour de la variété des différents usages linguistiques. C'est donc à partir de cette révolution épistémologique que sa “ philosophie du langage ” deviendra la partie fondamentale de sa philosophie en remplacement de sa *théorie de la connaissance*. Ainsi cette « science » à l'intérieur de sa gnoséologie va, à l'aide du langage naturel, interpréter les énoncés issus de nos « *sense data* » comme des échantillons provenant des « structures d'ensemble représentées par les hypothèses » du monde physique.

C'est dire donc que la problématique du langage “ normal ” n'est jamais restée loin des problématiques gnoséologiques du philosophe viennois qui revient au langage ordinaire pour mieux décrire le réel.

Après avoir relevé les thèmes épistémologiques et gnoséologiques classiques, à savoir le découpage du réel, le statut des objets de connaissance, la structure de l'esprit et les

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Le cahier bleu et le cahier brun*. Paris : Gallimard, 1980, p. 38.

<sup>2</sup> Propédeutique ici dans le sens de processus d'acquisition d'un savoir pour l'acquisition d'un savoir ultérieur.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45.

obstacles épistémologiques, qui ont jalonné les réflexions wittgensteiniennes, envisageons maintenant, dans la perspective de sa phénoménologie du langage, la question de l'origine et du fondement de la connaissance dans le dernier écrit qui a couronné ses recherches : *De la certitude*.

Si les écrits antérieurs présentent, exposent et manient les *jeux de langage* ou encore déploient et explicite la *grammaire philosophique* comme condition de possibilité d'une description phénoménologique des usages multiples du langage, son dernier ouvrage nous apparaît comme le lieu de la mise en situation de cette conception du langage comme phénomène dans la théorie wittgensteinienne de la connaissance. Wittgenstein y tire les conclusions épistémologiques et gnoséologiques de sa description du monde à la lumière d'une réalité fonction des différentes circonstances au cours desquelles intervient notre activité linguistique.

En intégrant les *jeux de langage* et l'*analyse grammaticale* des mots et des propositions dans sa réflexion sur la connaissance, l'auteur veut étudier à la lumière des paramètres du doute et de l'erreur la résistance des propositions au test de la certitude.

L'approche phénoménologique du langage et la description phénoménologique du monde dans la perspective du rapport voire de l'harmonie entre le langage et la réalité vont lui permettre d'aborder la question de la connaissance et de la vérité indubitable sous un angle inédit en mettant en avant les procédures linguistiques comme source de la connaissance certaine.<sup>1</sup>

De plus, sa conception du doute et de l'erreur comme des formes potentielles de *jeux de langage*, lui permette de ce fait de les intégrer en tant que paramètres dans l'équation heuristique. Partant de là, Wittgenstein parviendra à démontrer que la connaissance ne dérive pas de la certitude étant donné que l'une et l'autre tire leur contenu épistémique de deux moyens de connaître différents : d'un côté les procédures linguistiques comme source de la connaissance et de l'autre les dispositifs conceptuels comme fondement de la certitude.

Cette distinction opératoire sera donc à la base de sa *théorie de la connaissance* dont on sait que le modèle se présente comme un réseau de propositions empiriques hiérarchisées puis articulées entre des propositions centrales, fondement de nos connaissances et un deuxième modèle de propositions du type *synthétique a priori* tout aussi nécessaire à la connaissance.

Mais la perspective phénoménologique de l'approche wittgensteinienne du langage aura également des répercussions épistémologiques et gnoséologiques qui débordent le cadre de sa philosophie du langage. L'importance de ces effets se traduira par un modèle de procédures linguistiques et *grammaticales* qui va directement ou indirectement s'appliquer aux sciences pour les analyser et les éprouver épistémologiquement.

Voilà qui nous introduit à présent dans le cadre épistémologique comme discours rationnel critique sur la connaissance scientifique mais aussi dans le champ gnoséologique en tant qu'axe transversal d'étude de sujets portant sur la connaissance humaine.

Sans rentrer dans les détails sur les prises de position gnoséologiques de Wittgenstein au sujet de certaines sciences de son époque, citons néanmoins ses critiques à l'encontre de la psychologie expérimentale, de la psychologie de la forme, de la linguistique, de la phénoménologie comme nouvelle méthode de description philosophique transcendante et particulièrement celles à l'encontre de la psychanalyse freudienne. Son rapport à cette dernière est caractéristique de la portée des problématiques de l'expression, de l'interprétation, de la signification et de la compréhension telles qu'elles

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, Paris : Gallimard, 1976. § 93 p. 49



apparaissent à la lumière de l'exploration grammaticale dans sa phénoménologie du langage.

Hormis le fait que Wittgenstein récuse à la psychanalyse son statut de science en raison de son défaut de démarche scientifique (car privée d'un modèle prédictif et d'une méthode expérimentale), nous nous attarderons ici surtout sur une autre critique plus en phase avec notre sujet.

Rappelons qu'il taxera cette science freudienne de « théorie générale de l'interprétation où les conclusions partielles sont généralisées sans que les variations d'aspect du discours soient prises en compte dans le sens de l'expression du phénomène à décrire et à comprendre ».

Ainsi pour Wittgenstein, Freud en ignorant la multiplicité des formes d'expression des rêves et les différentes explications qui s'y rattachent en donne une lecture erronée. Car pour lui en uniformisant et en réduisant à la fois le phénomène de langage puis son interprétation à une seule explication, cette approche analytique freudienne rate sa cible, expliquant

par là comment la réduction du rêve à un langage même « codé » donnera à la psychanalyse plus l'allure d'une herméneutique que celle d'une neuroscience.

En considérant de près les préoccupations épistémiques de la réflexion wittgensteinienne touchant entre autres à la question de la nature des objets simples, dont il fallait pour les décrire qu'il prenne en compte leur apparence d'entité phénoménale ; ou encore à l'incontournable thématique de l'espace visuel ayant servi de passerelle entre la logique et l'ontologie du *Traite*, nous avons pu mettre en évidence l'importance des effets de sa pensée dans la théorie de la connaissance en générale.

Par des rapprochements définitionnels de la gnoséologie et de l'épistémologie dans ses différentes acceptions qu'elles soient anglo-saxonne ou francophone, ou encore dans leurs différents contours, il s'est avéré que l'approche phénoménologique du langage chez Wittgenstein a un intérêt scientifique certain.

En concentrant ses recherches sur le processus d'individuation du sens lexical en situation de communication, il donne, par le biais de son approche phénoménologique du langage, une appréhension nouvelle du réel et du langage lui-même, visant par là l'étude des phénomènes dans leur plus simple expression, remontant ainsi au fondement de la relation *intentionnelle*.

Que ce soit donc dans la perspective de la gnoséologie, entendue comme théorie de la connaissance en général ou en tant que théorie de la connaissance qui cherche à décrire de l'extérieur les processus d'acquisition et d'élaboration de la connaissance, la distinction des objets d'étude, en fonction de leur nature qu'ils soient mathématiques, physiques ou phénoménologiques, montre combien la contrainte épistémologique amènera le philosophe viennois à les adapter au langage qui est censé les décrire.

Dès lors en appliquant une grille de lecture et d'analyse phénoménologique, qui étudierait non pas le langage en soi et par soi mais, qui porterait sur les phénomènes de langage en vue de penser leurs conditions d'apparition, de production tout comme leur sens langagier, c'est une véritable révolution épistémologique que Wittgenstein inaugure. Car si cette méthode descriptive est à ce point opérante dans ses travaux, ses répercussions ne se limitent pas uniquement à tous les chapitres de sa philosophie et à toutes les strates de sa pensée.

En effet, en plus de la nouvelle orientation qu'elle donne à l'édification de son programme philosophique, les problématiques qu'elle lui permet d'aborder débordent le cadre linguistique et phénoménologique de sa réflexion. C'est ce que nous avons

démontré en abordant les questions du processus d'élaboration de la connaissance (c'est-à-dire comment chez lui une structure est mise dans le donné), les obstacles épistémologiques, l'épistémologie comme discours rationnel, critique sur la connaissance scientifique mais également la considération de la réponse de sa phénoménologie du langage à l'exigence de la gnoséologie en tant qu'axe transversal d'étude de sujets portant sur la connaissance humaine.

Il convient alors de penser que la validation de tout les critères épistémologiques et gnoséologiques de l'esquisse de cette science wittgensteinienne du langage lui permette de se positionner en vis-à-vis des sciences cognitives, linguistiques ou humaines tant elle se pose comme une science pragmatique et non fondamentale.

Au terme de cette analyse, nous pouvons avancer qu'en mettant au jour le processus de sédimentation du langage, mais aussi de la vérité dans le processus d'acquisition de la connaissance, le propos de cette phénoménologie du langage chez Wittgenstein était essentiellement de refonder, grâce à la phénoménologie, une science certaine du langage comme solution à la crise de la logique qui caractérisait le début du XX<sup>e</sup> siècle. Son projet viserait alors à préserver la science du langage en remontant à son fondement que sont les signes, tout comme Husserl avait voulu épargner à la philosophie la crise des sciences qui la menaçait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Dès lors, en s'interrogeant sur la nature de cette science pour l'étude du langage que Wittgenstein a voulu fonder, est-il envisageable de penser que cette phénoménologie wittgensteinienne du langage trouve aujourd'hui une application pratique et qu'elle soit par conséquent la science idéale pour l'étude du langage ?

## Considérations philosophiques sur les mathématiques selon Ludwig Wittgenstein

Auguste Nsonissa

(Université Marien Ngouabi, Brazzaville)

### Abstract :

The philosophical analysis of mathematics does not exclude the right to symbolic and propositional logic from the conceptual procedure. The value of such an approach came out the remarks made by Wittgenstein on the quest for logical foundations of mathematics: "The mathematical proposition, he writes, is a conceptual determination following a discovery. " Is then placed here, the requirement of a new intelligibility of the propositional calculus which lends itself, paradoxically, to a rational critique of formal language. And it is properly in *Philosophical Grammar* that Wittgenstein takes to grips with internal calculation limits, in that it does not actually clarify the foundations in question. Consequently, the transcendental character of his new logic is what this philosophical analysis leads us.

### ملخص

لا يلغي التحليل الفلسفي للرياضيات عن منطق القضايا الرمزي الحق في العمليات المفهومية. و تظهر قيمة مثل هذه المقاربة من خلال ملاحظات قام بها فيتجنشتاين في مبحث الأسس المنطقية للرياضيات : القضية الرياضية ، يكتب فيتجنشتاين، هي تحديد مفهومي يتبع اكتشافاً. و يطرح هنا بالتالي مطلب المعقولة الجديدة لحساب القضايا الذي يخضع بصورة مفارقة إلى نقد عقلائي للغة الصورية. ففي كتاب *النحو الفلسفي* يأخذ فيتجنشتاين بالضبط وجها لوجه الحدود الداخلية للحساب، من حيث هو غير قادر على توضيح الأسس المنشودة بصورة فعلية. و سيكون بالتالي الطابع المتعالي لمنطقه الجديد النتيجة التي سيقودنا إليها التحليل الفلسفي.

### Résumé :

L'analyse philosophique des mathématiques n'exclut pas le droit à la logique symbolique et propositionnelle à partir de la procédure conceptuelle. La valeur d'une telle approche ressortit aux remarques faites par Wittgenstein sur la quête de fondements logiques des mathématiques : « La proposition mathématique, écrit-il, est une détermination conceptuelle qui suit une découverte. » Se trouve alors posée, ici, l'exigence d'une nouvelle intelligibilité du calcul des propositions qui se prête, paradoxalement, à une critique rationnelle du langage formel. Et c'est proprement dans la *Grammaire philosophique* que Wittgenstein prend à bras le corps les limites internes au calcul ; en ce qu'il ne saurait éclaircir effectivement les fondements en question. Conséquemment, le caractère transcendantal de sa nouvelle logique est ce à quoi cette analyse philosophique nous conduit.

## Introduction

De quoi parlent les mathématiques ? Que nous donnent-elles à penser chez un philosophe de la logique dont la pensée est souvent réduite à la simple critique du langage<sup>1</sup>. Du *Tractatus logico-philosophicus* à l'autre<sup>2</sup>, les mathématiques sont plutôt mises à l'épreuve du langage philosophique. En dehors de la littérature si abondante consacrée soit à la philosophie des mathématiques, soit à l'épistémologie des mathématiques à laquelle ce sujet nous a rendus sensible, Lucien Vinciguerra conforte notre hypothèse de travail<sup>3</sup>. Dans cet ouvrage, en effet, nous avons découvert un lien évident entre la philosophie du langage de Wittgenstein et son analyse philosophique des mathématiques. Dit autrement en d'autres termes, nous voulons montrer pourquoi le rapport du dicible et de l'indicible dans le *Tractatus*, pourtant central, ici, est rarement posée, dans un type de rapport possible qu'entretiennent chez Wittgenstein la philosophie et les mathématiques<sup>4</sup>. Aussi peut-on se demander si l'approche de Wittgenstein peut vraiment se préoccuper de ce que sont les mathématiques ou plutôt, comme nous en faisons l'hypothèse centrale, d'un certain regard critique que Wittgenstein porte sur elle : cela nous permet donc de formuler la problématique suivante : pourquoi ne peut-on pas mathématiser la raison ?

Présenter, analyser et expliquer l'ouvrage de référence<sup>5</sup> n'est évidemment pas notre propos. On observera méthodologiquement que Wittgenstein indique clairement l'un des aspects fondamentaux de la recherche engagée ici; à savoir qu'il n'y a pas de mathématique de la mathématique. Seulement, chez Wittgenstein, en logique et en mathématique, il y a une place pour le calcul logique. Et le point focal de notre réflexion c'est la mise en avant de l'aspect philosophique concernant le rapport de la mathématique à la réalité. Karl Popper plus tard donne droit à cette perspective dans la mesure où dans *Conjectures et réfutations* il réfléchit : « Pourquoi les calculs logiques et arithmétiques s'appliquent-ils à la réalité ? »<sup>6</sup> Dans le fond, l'examen des calculs logiques et mathématiques auquel s'attache Wittgenstein débouche tout naturellement sur la complexité des rapports entre la logique et les mathématiques. Pour preuve, et c'est Karl Popper qui nous y conduit lorsqu'il critique le positivisme<sup>7</sup>. Le premier Wittgenstein lui-même s'y intéresse, à cet égard, dans l'aphorisme du *Tractatus* lorsqu'il fixe les limites à la logique dont la portée heuristique ne donne jamais lieu à la complexité logique. Pour ce faire, il s'attache aux mathématiques comme méthode logique<sup>8</sup>. L'analyse philosophique des mathématiques chez Wittgenstein est une exigence méthodo-logique.<sup>9</sup> Cette procédure est de nature à rendre classique la logique comme calcul propositionnel à deux valeurs, c'est-à-dire le vrai et le faux. En plus, le premier Wittgenstein estime que la plus grande partie des démonstrations mathématiques exclut le droit à la surprise ou

<sup>1</sup> Hadot (P.), *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, P.11.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques sur les fondements des mathématiques*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourriet, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>3</sup> Vinciguerra (L.), *Langage, visibilité, différence. Histoire du discours mathématique de l'âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « mathésis », 1999, P.10.

<sup>4</sup> Chauviré (C.), *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989.

<sup>5</sup> Wittgenstein (L.), *op.cit.*

<sup>6</sup> Popper (K.R.), *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, traduit de l'anglais par Michel Irène et Marc B. de Launey, 2006, chapitre 9, p.300.

<sup>7</sup> Scmitz (F.), *Wittgenstein*, Paris, Belles lettres, 1999.

<sup>8</sup> Wittgenstein (L.), *Tractatus, aphorisme 6.234*.

<sup>9</sup> Bouveresse (J.), a écrit des essais pour analyser un certain nombre d'écrits antérieurs autour de la question de la modernité et de la méthode philosophique de Wittgenstein. En résumé, il y signale les splendeurs et les misères des Lumières ou Wittgenstein et le monde moderne. Cf. *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Edition Agone, 2000, p. 91.

l'imprévisible. Devrait-on alors considérer la logique et les mathématiques comme un lieu langagier où vient se légitimer ce qui est conventionnellement considéré comme philosophie ?<sup>1</sup>

Ce qui est important c'est, de l'avis du philosophe Alain Badiou, la pensée philosophique et antiphilosophique de Wittgenstein est de nature à relativiser l'importance des mathématiques dans l'économie globale de son œuvre dynamique. Il affirme : « *Pouvoir mépriser les mathématiques, les réduire, au regard du sérieux moral, de l'intensité existentielle, à un jeu d'enfant. Le mépris des mathématiques est ce dont aucune philosophie ne se relève. C'est pourquoi j'arrête l'œuvre de Wittgenstein au Tractatus, où ce mépris est déjà là, mais mêlé, encore, d'adoration* »<sup>2</sup>. Il est donc entendu que l'analyse philosophique des mathématiques s'expose à la difficulté, à la fois, du caractère multidimensionnel du statut qui échoit à Wittgenstein<sup>3</sup>, mystique, esthète, stalinien de la spiritualité, antiphilosophie, et la dynamique logistique de son œuvre et de son style<sup>4</sup>.

Or, par-delà le *Tractatus* d'une part, *Les investigations philosophiques*, d'autre part, il apparaît quelques accents nés de la formation de l'auteur à Manchester, relatifs à l'usage de la logique pour fonder les mathématiques. Dit autrement, les ouvrages postérieurs au *Tractatus* subissent l'influence positive de la configuration scientifique qui prévaut en 1911 où les philosophes de la logique envisagent de se servir de la logique pour analyser de la connaissance en général. Dans le fond, le mouvement général qui s'ordonne dans la quasi-totalité des réflexions qui ont rendues possible la rencontre entre Russell et Wittgenstein, travaille à la construction des mathématiques en termes de logique à partir des principes et des règles logiques et en fonction de l'arithmétique. Pour toutes ces raisons, Péano et Frege d'un côté, Russell et Whitehead, de l'autre deviennent les sources inspiratrices de Wittgenstein<sup>5</sup>. Cela fait dire à Alain Chauve que « *Très vite, il s'intéresse à la question logico-philosophique qui faisait alors l'objet de débats : celle du fondement des mathématiques (...) Il se rend à Iéna pour rencontrer Frege auquel il montre, semble-t-il, un petit essai philosophique (...) sur des questions de logique. Frege l'encourage dans cette voie et lui conseille de suivre l'enseignement de Russel* »<sup>6</sup>. Plutôt que de voir chez Wittgenstein uniquement un lien évident entre philosophie et logique, il devient pertinent d'y trouver également une articulation complexe entre logique et mathématique.

Claude Imbert s'y emploie également lorsqu'il construit un dialogue, par-delà Frege, entre Kant et Wittgenstein : « *Pour rencontrer Frege, il fallait venir jusqu'à Iéna, où Scholem et Carnap suivirent son séminaire, où Wittgenstein lui rendit plusieurs visites* »<sup>7</sup>. L'une des questions subsidiaires ici sera alors de savoir cette « part de vérité » dont Wittgenstein reconnaît l'existence de la critique de Frege contre le langage mathématique. Ou encore, quelle peut bien être l'analyse philosophique des mathématiques pour que, en dépit de quelques nuances dans cette « part », il soit tenté d'aller au-delà tant de l'atomisme

<sup>1</sup> Wittgenstein (L.), *Investigations philosophiques*, trad. française de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p.150.

<sup>2</sup> Badiou (A.), *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Paris, éd. Nous, 2009, p.11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Wittgenstein (L.), *Recherches philosophiques*, trad. française par Françoise Dasture, Paris, Gallimard, p.234.

<sup>6</sup> Chauve (A.), *Russell-Wittgenstein, La vérité et la logique*, Paris, scéren-CNDP, 2001, p.39.

<sup>7</sup> Imbert (C.), « Frege, entre Kant et Wittgenstein », in *Frege, logique et philosophie* (Sous la direction de Matthieu Marion et Alain Volzard), Paris, L'Harmattan, 1998, p.262.

logique que du mathématisme ; en vue de l'éthique comme destination ultime de sa rationalité procédurale<sup>1</sup> ?

Ce sont là des pistes et des questions décisives, si l'on considère que Frege et Wittgenstein ont, en leur siècle et tour à tour, donné le sens d'une certaine forme de mépris philosophique de la philosophie comme langage ordinaire. « *En philosophie, écrit-il, il n'y a pas de déductions ; tout est purement descriptif. Le mot « philosophie » devrait toujours désigner quelque chose qui se place, par-delà ou en deçà, mais pas à côté, des sciences de la nature. La philosophie ne fournit pas d'images de la réalité, et ne peut ni confirmer ni réfuter des recherches scientifiques.* »<sup>2</sup> Wittgenstein oppose d'abord la philosophie à la science. Puis, il critique le réalisme métaphysique. Enfin, il dénonce les imperfections de la rationalité critique qui ne rend pas possible le progrès de la connaissance scientifique par la réfutabilité. La démarche philosophique souffre de quelques carences logiques liées à sa dimension fondamentalement psychologique et métaphysique.

Pour toutes ces raisons, Wittgenstein retravaille linguistiquement et théoriquement le statut de la philosophie. Il ajoute : « *Elle comprend la logique et la métaphysique, la première constituant son fondement. L'épistémologie est la philosophie de la psychologie. Se méfier de la grammaire est la première condition requise pour philosopher. La philosophie est la doctrine de la forme logique des propositions scientifiques (et non pas des seules propositions primitives).* »<sup>3</sup> Cependant, ce que les deux penseurs ont en partage, c'est tout justement « *tant de peine à gagner contre l'évidence de langue. En même temps s'y aiguisait la conscience de cet intermède sui generis qu'une syntaxe (...) S'étonnera-t-on alors qu'il revienne inlassablement, dans le Cahier bleu, sur les exemples déjà brassés par Frege dans la Pensée-l'objectivité de ce rouge que l'on dit sensible, l'expression de la douleur* »<sup>4</sup>. L'une des opérations conjointes à la « nouvelle logique » c'est la critique langagière, logique, généalogique des énoncés de la philosophie.

Seulement, depuis ses origines, nous dirions depuis Pythagore de Samos on reconnaît aussi la dette de Wittgenstein à Michel Foucault ; comme le signale si abondamment Lucien Vinciguerra lorsqu'il discute le sens du discours mathématique entre ce qui est dit et ce qu'il donne à voir<sup>5</sup>. L'alliance entre les deux philosophes est d'un recours inestimable lorsqu'il s'agit de justifier le dialogue entre les philosophes des mathématiques et les historiens des sciences mathématiques. Ce type de lecture aide à comprendre, déjà, que le dégagement des intuitions mathématiques de Wittgenstein à partir de la configuration moderne et contemporaine des sciences formelles se heurte, en effet, du point de vue de l'historien, à la difficulté de constater qu'il est possible d'écrire mathématiquement en dehors des mathématiques, selon la formule d'Heinrich Scholz<sup>6</sup>. Le contexte culturel politique et scientifique duquel émerge la critique de la philosophie par Wittgenstein est de nature à nous exposer à d'autres nuances offertes par Michael Dummett : « *La fin des années 20 est marquée essentiellement par le reflux du logicisme. La formulation au début des années 30 du théorème de Gödel va ébranler considérablement la position défendue dans les « Principia Mathematica (...) Wittgenstein qui, du reste avait dans le*

<sup>1</sup> Paul Mathias préfaçant l'ouvrage d'Alain Chauve écrit : « Ce qui emporte dès lors une double conséquence : « penser » n'est pas affaire de « méditation » ni de « ruminantion » ni de « contemplation ». C'est une simple affaire de calcul. Et ce par quoi l'on pense n'existe pas « au-delà du dos du ciel » mais se résume à l'ensemble cohérent des opérateurs et des symboles que nous manipulons : affirmation et négation, et, ou, si...alors, etc. En toute logique, et tout simplement. », *Russell-Wittgenstein, La vérité et la logique, Op. Cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Carnets 1914-1916, Op. Cit.*, p. 170.

<sup>3</sup> Wittgenstein (L.), *Carnets 1914-1916, Op. Cit.*, p. 170.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 290.

<sup>5</sup> Vinciguerra (L.), *langage, visibilité, différence, op.cit.*, p.274.

<sup>6</sup> Scholz (H.) *Esquisse d'une histoire de la logique*, trad. de l'allemand par E. Coumet, Paris, Aubert Montaigne, 1968.

*Tractatus*, montré les limites du logicisme en parlant d'un élément mystique du monde était bien sûr au courant de cette situation. Mais il n'est pas sûr que l'évolution de ses conceptions ait été commandée par cette actualité »<sup>1</sup>. Autant d'avertissements qui nous aident à refixer les malentendus nés autour de la question positiviste et logique de la pensée de Wittgenstein<sup>2</sup>.

D'ailleurs, la destination ultime de sa philosophie, par-delà les mathématiques, est éthique<sup>3</sup>. Cela étant, pour montrer que Wittgenstein ne réduit pas sa rationalité procédurale à la logistique ou à la critique de langage ordinaire, nous avons choisi d'appliquer à ce travail la méthode archéologique. Car l'archéologie<sup>4</sup>, au sens foucauldien du terme révèle le champ épistémologique où les connaissances, en tant que formation discursive, s'enracinent ou trouvent leurs conditions de possibilité d'existence. En effet, l'archéologie, ici, ne cherche pas à décrire les connaissances dans leur progrès vers une objectivité pure en laquelle se reconnaîtrait la science actuelle. Elle cherche plutôt à retrouver l'ordre de l'espace de jeu dans lequel nous discutons l'*a priori* historique des idées, des sciences, des théories, des rationalités et des philosophies qui ont pris corps dans une grille donnée de lecture d'un penseur comme Wittgenstein dont la philosophie du langage et la problématique de la signification présente des analogies avec la relativité de l'ontologie de Willard Van Orman Quine : « *Quand un philosophe naturaliste se tourne vers la philosophie de l'esprit, il est exposé à parler du langage. Les significations sont, en premier et essentiellement, des significations du langage.* »<sup>5</sup>

Pour mieux circonscrire la problématique de ce travail entre la philosophie du langage et la philosophie de l'esprit, il sied d'esquisser la vie et l'œuvre de Wittgenstein. Logicien et philosophe britannique d'origine autrichienne. Ludwig Wittgenstein est né à Vienne en Autriche le 26 avril 1889 et mort à Cambridge en Angleterre le 29 avril 1951. Issu d'une famille juive christianisée et très riche, il fait des études d'ingénieur, avant de devenir un autodidacte génial en logique et philosophie, et non en mathématique pure<sup>6</sup>.

Wittgenstein a connu Frege et Russell considérés comme les figures de proue de la philosophie de la logique. il a occasionnellement fréquenté le Cercle de Vienne, le berceau du néo-positivisme ; il fut pendant la dernière vingtaine d'années de son existence professé à Cambridge. De son vivant, Wittgenstein n'a publié qu'un ouvrage entre 1921-1922, le *Tractatus logico-philosophicus*. Pendant les vingt dernières années de sa vie, il a travaillé sur un ouvrage qui fut publié inachevé, deux ans après sa mort, sous le titre : *Investigations philosophiques* publié en 1953. Les deux ouvrages sont extrêmement différents. Il a laissé en outre un nombre très considérable de manuscrits. On peut aussi retenir que l'œuvre de Wittgenstein a pu être mise en étroite relation avec les trois grandes étapes de la philosophie anglo-saxonne de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : l'atomisme logique, conception selon laquelle les phrases déclaratives peuvent être analysées à partir des propositions simples ou atomiques, indépendantes les unes des autres et exprimant des faits et même indépendants les uns des autres.

Ainsi, en nous inspirant de cette orientation logico mathématique, surtout de l'espace qu'il occupe dans cette démarche wittgensteinienne, nous avons choisi de bâtir

<sup>1</sup> Rossi (J-G.), *La philosophie analytique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.56.

<sup>2</sup> Bonnet (C.) et Wagner (P.), *L'âge d'or de l'empirisme logique*, Vienne-Berlin-Prague, 1929-1936 (sous la direction de -), Paris, Gallimard, 2006, p.27.

<sup>3</sup> Lecourt (D.), *L'ordre et les jeux le positivisme logique en question*, Paris, Grasset, 1981, p.150.

<sup>4</sup> Foucault (M.), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.170.

<sup>5</sup> Quine (W.V.O.), *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Présentation par Sandra Laugier, Paris, Aubier tr.de l'anglais(USA), par Jean Largeault, 1977, Chapitre 2. p. 39.

<sup>6</sup> Le Roy (E.), *La Pensée mathématique pure*, Paris, P.U.F., 1960, p. 90.

notre réflexion sur l'analyse philosophique des mathématiques dans *Remarques sur les fondements des mathématiques* de Wittgenstein. De là, nous avons cru bon de vérifier quelques hypothèses directrices de cette réflexion. Pour ce faire, nous allons focaliser sur "la dimension philosophique des mathématiques. Retour aux sources". Il est question de l'enchaînement gnoseologique des mathématiques dans l'Antiquité. De plus, notre intention est de montrer l'importance et la nature des mathématiques dans la tradition philosophique. Autrement dit, le langage symbolique ou mathématique qui est en jeu ici, se prête à étudier scientifiquement les phénomènes. Sur ce, les mathématiques sont considérées comme la science de la quantité. Elles constituent une histoire naturelle, une enquête sur les curiosités de l'univers.

Voilà pourquoi, le langage mathématique dans l'Antiquité est économique, c'est-à-dire les mathématiques ont l'art de donner le même nom à des choses différentes. Dans, le fond, un accent particulier sera mis sur les intuitions mathématiques de Wittgenstein à partir de la configuration moderne et contemporaine des sciences dites formelles. Autant la pensée artificielle n'a pas attendu Leibniz<sup>1</sup> pour se manifester et être pensée, autant il nous a paru justifié de montrer l'importance du langage mathématique chez Wittgenstein en ayant recours qui s'est instauré entre lui et Kant, Frege<sup>2</sup>.

La deuxième hypothèse serait la suivante : le langage peut-il ne pas être mathématique ? Notre réflexion consiste ici à penser le langage mathématique comme étant ce qui se prête à des interprétations problématiques et controverses. Ce faisant, le langage mathématique se déploie en s'appuyant sur le langage philosophique et logique. Le philosophe est le modèle du mathématicien. Voilà pourquoi le langage mathématique appelle à des réserves liées aux imperfections des systèmes axiomatiques. Car, l'on ne peut plus continuer à penser que les mathématiques sont exemptes d'ignorance. Quand bien même le langage philosophique et logique aurait été l'organisateur, le maître d'œuvre des travaux mathématiques. Ce type de langage logico-mathématique se dévoile dans les sciences dites formelles. De surcroît, il s'agit de reconstruire le langage mathématique à partir des intuitions philosophiques. D'ailleurs, il se pose le problème de la crise des fondements du langage logico-mathématique. A cela, se greffe l'approche des imperfections du langage ; en tant que point chute de toute recherche logico-mathématique<sup>3</sup>.

### **I. Les intuitions mathématiques de Wittgenstein à partir de la configuration historique et philosophique des sciences formelles**

Il n'est pas vrai que Wittgenstein ignore les travaux de ses devanciers dans le domaine philosophique des mathématiques. Le paradigme aristotélien<sup>4</sup>, par-delà celui de Platon est aussi visible chez Wittgenstein ; si tant est que les philosophes du langage écrivent assez souvent mathématiquement, mais en dehors des mathématiques. Dans ce chapitre, nous nous proposons de montrer que Wittgenstein développe des intuitions philosophiques pour penser les mathématiques. L'influence positive qu'il a subie vient

<sup>1</sup> Serres (M.), *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* Tome II, Paris, P.U.F., 1968, p. 539.

<sup>2</sup> Claude Imbert, « Frege, entre Kant et Wittgenstein », in *Frege Logique et philosophie*, (sous la direction de Mathieu Marion et Alain Volzard), Paris, L'harmattan, coll. Tradition et sémantique, 1998, p. 262-292.

<sup>3</sup> Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris, Flammarion, 1970, p. 83.

<sup>4</sup> Même le plus anarchiste des contemporains comme Paul K. Feyerabend estime qu'« Aristote explique la nature des objets mathématiques. » ; et cela dans un des chapitres les plus éloquentes qu'il consacre à Aristote : « Quelques observations sur la théorie des mathématiques et du *continuum* d'Aristote. », Cf. *Adieu la Raison*, tr.fr. B. Jurdant, Paris, Seuil 1989, p. 253.



non seulement des philosophes de l'Antiquité<sup>1</sup>, mais surtout des contemporains comme Frege et Russell. Sa démarche concilie les deux orientations de sa philosophie : la logique et les mathématiques. Puis, nous en viendrons à analyser philosophiquement la complexité des rapports entre les propositions logiques à partir des catégories du simple et du complexe. L'objectif visé ici étant de situer Wittgenstein et ses considérations philosophiques sur les mathématiques<sup>2</sup> entre le paradigme classique et le paradigme non classique. Celui-ci est transposé jusques et y compris dans la logique de la conception à partir des figures de sémiotique générale d'après Charles S. Peirce.<sup>3</sup>

Les mathématiques se proposent d'étudier le nombre, l'étendue et l'ordre. Elles procèdent par déduction à partir d'une exigence démonstrative et formelle du raisonnement ou de la proposition. C'est pourquoi, leur objet d'investigation est tout au plus conceptuel que matériel ; en raison tout naturellement des nombres, espaces et grandeurs dont elles se préoccupent. Au-delà, les mathématiques mettent en avant la « relation », un des paramètres justifiant ainsi des « rapports numériques ». Enfin, les mathématiques sont pluridisciplinaires : la géométrie, l'algèbre, l'analyse et l'arithmétique.

Wittgenstein est souvent compté parmi les philosophes qui mettent en avant la rigueur scientifique pour parler la philosophie qu'il considère, par ailleurs, comme « activité ». Suivant la liaison qui s'instaure entre la logique et les diverses sciences ; et tenant compte des difficultés internes à la logique moderne, Wittgenstein suivant Russell<sup>4</sup> est celui qui retravaille les fondements de la logicisation des mathématiques. Une question se pose alors : quel est le fondement des fondements ? Si tant est que la logique n'est pas interne aux mathématiques. Devrait-on la considérer, par rapport à celles-ci, comme étant un préalable obligé ? Il se trouve que la dynamique de la pensée de Wittgenstein allant du *Tractatus* aux *Recherches logiques* est de nature à questionner le sens même des mathématiques au cœur de la philosophie contemporaine des sciences. Les intuitions mathématiques de Wittgenstein en question procèdent du statut scientifique conféré à la logique moderne. Sa fonction heuristique classique comme « instrument » des sciences se trouve être relativisée en termes soit de contrôle des sciences, soit de technique particulière que les scientifiques se doivent d'appliquer utilement. Wittgenstein n'a pas manqué d'y consacrer une réflexion scientifique à partir des concepts à dimension logico-métaphysique<sup>5</sup>

Par ailleurs, Wittgenstein la considère tout naturellement comme « recherches ».<sup>6</sup> Celles-ci le conduisent plutôt à critiquer logiquement la philosophie en la réduisant au

<sup>1</sup> Au sujet de l'Antiquité, signalons à toutes fins utiles qu'un ouvrage de Hubert L. Dreyfus, *Intelligence artificielle, mythes et limites*, Paris, Flammarion, 1984, tr. fr., Rose-Marie Vassano-Villaneau et Daniel Andler, p. 3., rapporte que la pensée mathématique ou rationnelle existait déjà chez les Grecs : « Depuis l'invention par les Grecs de la logique et de la géométrie, l'idée que tout raisonnement peut-être réduit à une sorte de calcul-en sorte que toute discussion puisse trouver sa conclusion une fois pour toutes-cette idée a fasciné la plupart des penseurs rigoureux de la tradition occidentale. »

<sup>2</sup> Bouveresse (J.), *Le pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Paris, Minuit, 1988.

<sup>3</sup> Morand (B.), *Logique de la conception Figures de sémiotique générale d'après Charles S. Peirce*, Paris, L'harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2004, p. 268.

<sup>4</sup> Alexandre Guay, *Autour des Principia Mathematica de Russell et Whitehead*, coll. Histoire et philosophie des sciences, Dijon, EUD, 2012, p. 7.

<sup>5</sup> Bouveresse (J.), *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, tr. de l'allemand Françoise Dastur, Paris, Gallimard, 2001, p. 83.

silence : « *Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.* »<sup>1</sup> De plus, les intuitions mathématiques du philosophe du langage ne sont intelligibles que par rapport que par rapport à sa conception formelle de la logique. Wittgenstein affirme : « *La proposition mathématique a valeur de règle. Ce qui est vrai là-dedans, c'est que les mathématiques sont de la logique : elles se meuvent à l'intérieur des règles de notre langage.* »<sup>2</sup> Sa philosophie de la logique aide à comprendre, à la lumière du *Tractatus*, que la forme logique des signes est aussi la nature même du bon usage des propositions.<sup>3</sup> Mais, au-delà des propositions logiques, Wittgenstein s'attache à la philosophie de la connaissance du nombre. Il pour l' : « *introduction du signe « 0 » pour rendre possible la notation décimale : signification logique de cette démarche.* »<sup>4</sup> Il ne s'agit pas d'un simple langage mathématique, mais d'une analyse philosophique du nombre ; dans la mesure où Wittgenstein inaugure une nouvelle conception du nombre qui accrédite la thèse d'une quête de fondement logique de la pensée formelle, c'est-à-dire la mise au jour d'un concept formel du nombre. Cette conception fait partie intégrante de sa philosophie du signe ou du langage mathématique. Il s'agit de « *Réfléchir au rapport qu'il a avec le concept précédent. Cela dépend de la façon dont ce concept avait été établi. Pensons au rapport des nombres complexes avec l'ancien concept de nombre ; et d'un autre côté, pensons au cas où pour la première fois on écrit deux nombres cardinaux déterminés (disons très grands) et où on les multiplie l'un par l'autre, et pensons au rapport de cette nouvelle multiplication des nombre cardinaux.* »<sup>5</sup> Nous voyons ici le point de justification d'une approche philosophique du concept de nombre. Ce propos est également une esquisse cachée de la forme du langage mathématique qui est commune au caractère relatif des nombres au cœur même des séries numériques.

Dans le fond, et à la différence des idées défendues par Frege et Russell à ce sujet<sup>6</sup>, Wittgenstein considère les nombres comme n'étant pas internes aux formes logiques. La pomme de discorde épistémologique avec ces deux devanciers n'est rien d'autre que le problème de la « signification » à partir et en fonction de la « bipolarité des propositions ». Elle se déchiffre à la faveur du sens et de la signification des propositions logiques. En plus, celles-ci se trouvent être évaluées entre la vérité et la fausseté des propositions. Il critique : « *Frege a dit : « les propositions sont des noms » ; Russell a dit : « les propositions correspondent à des complexes ». Les deux affirmations sont fausses, et particulièrement fausse est l'assertion : « les propositions sont des noms de complexes. Les faits ne peuvent être nommés.* »<sup>7</sup> Il apparaît donc que dans la doctrine de Wittgenstein des nuances existent au sujet de la philosophie du concept, plutôt des différences entre la logique du nombre et la philosophie du nombre. Procédant à la grammaire philosophique du concept de nombre, il estime que celle-ci est possible : « *avec le concept de proposition ; comparer d'un côté le concept de nombre, de l'autre le concept de nombre cardinal. Parmi les nombres, nous comptons les nombres cardinaux, rationnels, irrationnels et complexes ; nous sommes libres d'appeler nombres d'autres constructions, en raison de leur ressemblance avec celles-ci ; ou alors d'en*

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr., Gilles-Gaston Granger, Paris, coll. , Tel, Gallimard, 1993, 6. 54.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques sur les fondements des mathématiques*, tr. de l'allemand par Marien Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1983, 165.

<sup>3</sup> Wittgenstein (L.), *Tractatus*, *Op. Cit.*, 4. 123.

<sup>4</sup> Wittgenstein (L.), *Carnets 1914-1916*, tr. fr., et Introduction, G. G. Granger, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1971, 16.11.14.

<sup>5</sup> Wittgenstein (L.), *Grammaire philosophique*, Edition posthume due aux soins de Rush Rhees, tr.de l'allemand et présenté par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1980, 71.

<sup>6</sup> Nous tenons à signaler que Wittgenstein a aussi critiqué directement Frege et Russell à propos du concept de « généralité ». Cf. « Insuffisance de la notion de généralité chez Frege et Russell. », Chapitre 7, *Ibid.*, p. 340.

<sup>7</sup> Wittgenstein, (L.), *Carnets 1914-1916*, Appendice I. Notes sur la logique, septembre 1913, Préliminaire, p. 170.

tracer les limites définitives où bon nous semble. En cela le concept du nombre est analogue au concept de proposition.»<sup>1</sup> Le concept de nombre révèle ici l'analyse philosophique des mathématiques, telle qu'elle a été entreprise par Wittgenstein. A son époque, les mathématiques s'exposent déjà aux crises qui prennent corps au cœur même de la géométrie classique d'Euclide ; en termes d'ébranlement de la « théorie des ensembles ». En effet, la crise de la théorie des ensembles implique *de facto* la question des fondements des mathématiques de laquelle Wittgenstein tire quelques remarques de type philosophique. Elaborée vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette théorie porte quelques opérations qui consistent à ordonner, comparer et combiner les êtres mathématiques. La combinaison dont il est question trouve sa justification dans le corpus de Wittgenstein en termes de relations : « Ne sommes-nous pas simplement conduit à l'erreur de poser des « relations de relations » par l'apparente analogie entre les expressions : « relations entre choses », et « relations entre relations » ? (...) La question de la possibilité de propositions d'existence n'a pas sa place au milieu, mais bien tout au début, de la logique. Tous les problèmes qu'enveloppe l'« axiome de l'infini » doivent déjà être résolus pour la proposition »<sup>2</sup> : par exemple : pour tout x, il existe x =x. De plus, Cantor est compté parmi les pionniers qui ont travaillé à la théorie des ensembles finis.

Par ailleurs, les apories y relatives viendront d'un autre paramètre philosophique et mathématique : l'infini. Il exige du mathématicien la mise en jeu de l'intuition.<sup>3</sup> En dehors de l'infini confronté aux conditions de possibilité logique, on peut évoquer les paradoxes des ensembles contradictoires. Ceux-ci constituent un des éléments fondamentaux des mathématiques contemporaines. Il est question de la complexité épistémologique. Puisque, selon Cantor, l'ensemble de quelques ensembles constituent plus d'ensembles que l'ensemble des tous les ensembles. Wittgenstein n'a pas fait abstraction de l'infini mathématique comme problème épistémologique dans la signification de la proposition logique. Tel est le sens de la discussion qui s'est engagée entre Frege et lui : « Réfléchir à ceci, que les « propositions concernant des nombres infinis » sont toutes représentées au moyen de signes finis. Mais n'avons-nous pas besoin, du moins selon la méthode de Frege, de cent millions de signes pour définir 100 000 000 ? (Cela ne revient-il pas à la question de savoir si ce nombre s'applique à des classes à des choses ?) Les propositions qui traitent des nombres infinis peuvent être obtenues, comme toutes les propositions de la logique, en calculant sur les signes eux-mêmes. »<sup>4</sup> On l'aura noté, Wittgenstein se donne les moyens philosophiques pour réfléchir sur l'actualité du débat d'idées épistémologiques autour de l'« infini » et de la « théorie des ensembles » comme éléments de logique et mathématiques contemporaines<sup>5</sup>.

Cette analyse a une dimension philosophique dans la mesure où en dehors d'Henri Poincaré, un des philosophes des mathématiques auxquels Wittgenstein a eu recours c'est Russell<sup>6</sup>. Ses études et la place de choix qu'il accorde aux mathématiques dans ses travaux relatifs à la théorie des types logiques sont autant de preuve d'une

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Op. Cit., 70.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Carnets*, Op., Cit., 9. 10. 14.

<sup>3</sup> Bouvier (A.), *La théorie des ensembles*, Paris, P.U.F., coll. Que sais-je ? 1982, p. 109.

<sup>4</sup> Wittgenstein, (L.), *Carnets 1914-1916*, Op. Cit., 10. 10. 14.

<sup>5</sup> Russell (B.), présente la technique logique dans les mathématiques suivant une perspective historico-scientifique : « La logique, étant considérée comme une branche de la philosophie, et Aristote en ayant traité, a été regardée comme un sujet que seuls doivent étudier ceux qui possèdent le grec. En conséquence, les mathématiques n'ont été étudiées que par des hommes qui ne connaissaient pas la logique. Depuis le temps d'Aristote et d'Euclide jusqu'au siècle actuel, ce divorce a été désastreux. » Cf. *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. de l'anglais par Georges Auclair, Paris, Gallimard, coll. Tel., VI, 1961, p. 81.

<sup>6</sup> Russell (B.), *La philosophie de Leibniz*, tr. fr., par J. et R. Ray, Paris, éditions des archives contemporaines, 1970, p. 43.

réflexion d'une science en crise. Ici, la dimension « crisologique » se dessine autour des paradoxes procédant de la confusion des niveaux de langage et du cercle vicieux dans lequel se trouve plongé l'esprit scientifique causé par l'autoréférence des propositions des fonctions ou des classes. Il signale la solution proposée par Russell relative à cette antinomie : « *Il postule qu'il y a un ensemble Z, tel que l'ensemble vide soit un de ses éléments, et que, pour tout ensemble a, si a est un élément de Z, alors (a) est aussi élément de Z. On en trouvera diverses formulations dans les Principia Mathematica.* »<sup>1</sup> Mais dans l'optique de Wittgenstein, il faut signaler que la démontrabilité mathématique n'est pas si claire et si distincte : « *La caractéristique de l'expérimentation arithmétique, c'est qu'il y a en elle quelque chose d'opaque.* »<sup>2</sup>

Cependant, Claude Imbert construit un dialogue entre Kant et Wittgenstein et situe Frege comme étant au fondement de l'élan « complexificateur » qui conduit vers une analyse philosophique du langage mathématique au moyen de la logique. Il souligne que Wittgenstein a rendu visite à Frege. Ce dernier est cité avec Russell par Wittgenstein dans le *Tractatus*. Pareille référence est plus qu'un simple recours ; d'autant plus que « *L'Europe des philosophes apprit de Russell que Frege, comme lui-même, s'était attaché aux principes des mathématiques, l'avait sur quelques points devancés et tombait comme lui dans l'antinomie frappant l'usage de la notion de classe.* »<sup>3</sup> Pour Imbert, c'est de là qu'est née l'histoire singulière et contemporaine de la logique mathématique et de la logique des mathématiques entreprise par les philosophes des mathématiques qui l'ont surtout retenue comme paradigme, au-delà de l'induction<sup>4</sup>.

Wittgenstein est de ceux qui en tirent le meilleur parti ; lorsqu'il élabore une des versions explicites dans le *Tractatus*. Se construit alors l'« équivoque du logicisme »<sup>5</sup>, c'est-à-dire que la logique érigée en modèle épistémique prend le pas sur les mathématiques et la philosophie. Elle se confond même avec son propre contenu. De son histoire mathématique jusqu'à sa version symbolique et argumentée par Russell et Frege, la logique rentre en conflit ouvert avec les autres disciplines formelles comme l'arithmétique. Le problème technique et épistémologique qui s'y pose de toute évidence est surtout celui qui consiste à « *axiomatiser ses inférences* ». <sup>6</sup> La querelle des fondements en question concerne donc la philosophie et les mathématiques qui exposent le nouvel esprit scientifique à la complexité des rapports entre la philosophie contemporaine<sup>7</sup> et les sciences.

Par-delà cette considération générale, l'analyse philosophique des mathématiques, en particulier témoigne de la spécificité (singulière) des mathématiques modernes par rapport à celles qui sont issues de la philosophie antique. Claude Imbert affirme que « *Le logicisme dont il se faisait le porte-parole était une thèse récente parmi les mathématiciens et presque universellement refusée par les philosophes (...) Une fois écartée la priorité de la géométrie, elle-même en quête de ses « hypothèses » et de son axiomatique, le développement de la conceptualité mathématique et de ses rapports symboliques avait déplacé l'attention sur l'usage et sa signification des preuves.* »<sup>8</sup> Seulement, Wittgenstein est proche de Frege qui ne sépare pas

<sup>1</sup> Wittgenstein, (L.), *Op. Cit.*, 10. 10. 14.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques philosophiques*, Edition posthume due aux soins de Rush Rhees , tr.de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975, p. 228.

<sup>3</sup> Imbert (C.), *Op.Cit.*, p. 262.

<sup>4</sup> Bacon (F.), *Novum Organum* , I, 14, tr.fr., Michel Malherbe et J. Marie Poussev, Paris, P.U.F., 1986, p. 37.

<sup>5</sup> Imbert (C.), *Ibid.*, p. 271.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Husserl (E.), *L'origine de la géométrie*, tr.et introduction par Jacques Derrida, Paris, P.U.F., coll. Epiméthée, 1974, p. 192.

<sup>8</sup> *Id.*

les étapes philosophiques et mathématiques pour poursuivre la vérité. Ce dernier entreprend d'y réfléchir en mathématicien, en vue de produire autant que possible une logique des mathématiques. Mais, cette hypothèse ne va pas de soi pour tous. Elle soulève des questions du genre : « *La logique peut-elle prendre soin d'elle-même ?* »<sup>1</sup> Cela étant, le problème soulevé ici et déjà posé par Frege est celui qu'il a en partage avec Wittgenstein à savoir que la question des fondements a non seulement une histoire, mais surtout elle a une dimension proprement philosophique renouvelée par-delà Euclide. Pour cette raison, Wittgenstein prend un nouveau départ dans ses *Recherches philosophiques* où la syntaxe au sens mathématicien donne droit à un caractère logique souple de la pensée scientifique.<sup>2</sup>

Cela a fait dire à Markus Stepanians<sup>3</sup> que Wittgenstein est un « des esprits soi-disant plus créatifs » avec Bertrand Russell<sup>4</sup> et Rudolf Carnap. Il a donné « quelques impulsions conceptuelles importantes à des programmes et à des idées » relatifs au développement de la philosophie de la logique et de la philosophie du langage. Plus explicitement, influencé par Frege, Wittgenstein lui a reconnu le mérite d'avoir de s'être préoccupé fondamentalement des « problèmes de fondation de sa discipline ». En effet, Markus Stepanians révèle encore que « *Si c'est d'abord en Angleterre et en Amérique que ses travaux ont été étudiés et reconnus, Frege le doit avant tout à la haute estime dans laquelle Russell et Wittgenstein, qui vivaient et travaillaient tous les deux à Cambridge, le traitaient. Dans la préface de son principal ouvrage écrit en collaboration avec A.N. Whitehead les Principia Mathematica, Russell concède avec la générosité qui le caractérise* »<sup>5</sup>. Dans cette configuration intellectuelle où Wittgenstein trouve ses marques se donne à voir la naissance de ses intuitions mathématiques. On peut aussi évoquer l'émergence des questions relatives à la philosophie analytique au moyen de la logique qui se pointent dans son œuvre. A preuve, « *Wittgenstein aurait appris, précise Stepanians, par cœur des passages entiers des écrits de Frege, et dans son œuvre on trouve plus d'allusions directes ou indirectes à Frege qu'à n'importe quel autre penseur. Il est venu le voir plusieurs fois et il a longtemps correspondu avec lui sur un ton toujours plus amical.* »<sup>6</sup> On le voit, Wittgenstein hérite de Frege à l'occasion de plusieurs échanges féconds qu'ils ont eus sur les recherches philosophiques et mathématiques des deux penseurs qui ont marqué la philosophie et l'histoire contemporaine de la philosophie des sciences dont l'une des questions épistémologiques portent sur la théorie du nombre. Ce foisonnement d'idées place Wittgenstein dans la dynamique générale d'une réflexion contemporaine dont l'enjeu ici est le traitement logique des problèmes scientifiques, notamment ceux de l'arithmétique. Il apparaît de toute évidence que leur tentative de résolution viendrait des principes logiques généraux. La preuve ou la démonstration scientifique d'un énoncé mathématique comme  $2+2=4$  ne peut que s'inscrire dans l'économie globale d'un projet qui se veut de part en part logiciste. Wittgenstein est donc celui qui va pouvoir l'expliquer mathématiquement et philosophiquement, non sans recourir à la logique.

<sup>1</sup> Narboux (J.P.), « La logique peut-elle prendre soin d'elle-même ? », in *Critique « Wittgenstein : nouvelles lectures »*, novembre 2001, n° 654, *Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, Minit, p.830.

<sup>2</sup> Christiane Chauviré découvert des « boîtes noires de Wittgenstein » dans *La philosophie dans la boîte noire. Cinq pièces faciles sur Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2000, p. 45.

<sup>3</sup> Stepanians (M.), *Gottlob Frege Une introduction*, tr. fr., Alexandre Thiercelin, Préface du Pr. Shahid Rahman, 2007, London, Collège Publications.

<sup>4</sup> Russell (B.), *Essais philosophiques*, tr.de l'anglais par François Clémentz et Jean-Pierre Cometti, Paris, P.U.F., 1989, p. 190.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Tel est le présupposé sous-jacent à l'élucidation du *Tractatus* qui travaille déjà à exiger du philosophe qu'il étudie le langage au cœur de la logique de la pensée. Celle-ci s'érige en moyen par excellence où le scientifique dit des choses ordinaires avec une portée symbolique ou formelle. Car une des choses à voir dans le *Tractatus* est que la monstration peut l'emporter sur ce qui ne saurait se dire. Cela Wittgenstein l'appelle « la forme logique de la réalité ». Jean Philippe Narboux estime plutôt que « *Le Tractatus nous fait donc explorer l'illusion d'occuper une position où nous pourrions imaginer que la structure logique de la pensée fût autre que ce qu'elle est, juger impossible cette possibilité extraordinaire (celle d'une pensée illogique), pour conclure à l'impossibilité de dire cette impossibilité, en arguant de l'impossibilité de dire, du sein de la structure logique du langage, quelque chose au sujet de la structure logique du langage.* »<sup>1</sup> Là est le projet mathématico-logique en question où la philosophie prend une nouvelle orientation. Elle se décline jusqu'au niveau de la philosophie de la connaissance qui fait de Wittgenstein et de Frege<sup>2</sup> des philosophes contemporains de l'analytique du langage à partir des intuitions qui leur viennent de la philosophie moderne des sciences. Car la mécanique de Newton pour la physique moderne ainsi que les travaux de Galilée<sup>3</sup> en sont exemplaires. La philosophie de la connaissance se déploie ici sur fond d'un principe inductif. De Galilée à John Locke, le postulat de l'expérience fonctionne comme le fondement ultime de la connaissance.<sup>4</sup>

Par ailleurs, la raison fondamentale ne réside pas uniquement dans l'instauration inédite d'un projet logiciste ; encore moins dans la réduction à la mise à jour d'une logique fondamentale. Aristote, en son temps, en a fait grand cas. La destination ultime de la philosophie de la connaissance de Wittgenstein est entre l'éthique et l'esthétique. Sa méthodologie déborde le cadre strictement logique pour épouser la forme anthropologique. Les *Essais I et II* de Jacques Bouveresse en disent long. De plus, logicisme de Frege également mérité d'être pondéré, dans la pleine mesure où, chemin faisant, il a joué avec la fable de la stérilité de la logique pure en essayant de montrer les limites du champ d'application de cette science. Tout n'est pas formalisable, dirait-on avec Frege<sup>5</sup>.

Conséquemment, l'objectif principal ne consiste pas uniquement à présenter et à défendre absolument le programme logiciste, même si les deux penseurs ont eu recours à l'analyse logique et mathématique du concept de nombre et à l'arithmétique comme une des branches de la logique. Enfin, et qui plus est, on voit les mathématiques se dégager de la logique, dans ce sens que l'essence du nombre a partie liée avec la philosophie. Cependant, le nombre gagne en dignité épistémologique aussi bien chez Frege<sup>6</sup> que chez Wittgenstein, avec pour lieu d'élucidation les mathématiques où les signes combinés ne tiennent pas compte du contenu matériel du concept ; ainsi que de l'exigence temporelle<sup>7</sup>.

De fait, la logique devient en quelque manière une simple condition qui rend possible l'intelligibilité de la vérité mathématique<sup>8</sup>. Toutefois, la conception de la

<sup>1</sup> Narboux (J.P.), « La logique peut-elle prendre soin d'elle-même ? », in *Critique, Op. Cit.*, p. 835.

<sup>2</sup> Imbert (C.), « Quelques remarques sur la sémantique de Frege », in *Les langages, le sens et l'histoire, Colloque International de l'Université de Lille III*, janvier-mai 1972, Lille, P.U.L. p. 131.

<sup>3</sup> Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, (1632), Deuxième journée, tr.fr., R.Fereux et F. de Grandt, Paris, Seuil, coll. « sources du savoir », 1992, p. 166.

<sup>4</sup> Locke (J.), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tr.de M. Coste, édité par Emilienne Nart, Paris, Vrin, 1983, Livre II, chapitre I, p. 61.

<sup>5</sup> Frege (G.), *Idéographie*, tr. fr., Corine Besson, Paris, Vrin, 1999, p. 8.

<sup>6</sup> Frege (G.), *Ecrits logiques et philosophiques*, tr.et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 102.

<sup>7</sup> Dastur (F.), *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1990, p. 28.

<sup>8</sup> Desanti (J.), « L'invention mathématique et le sens », in *Les Langages, le sens et l'histoire, Op. Cit.*, p. 364.

logique et des mathématiques qu'offre Wittgenstein se heurte à certaines difficultés ontologiques qui les réduisent au formalisme pur et à un platonisme persistant. A ce titre, son analyse philosophique des mathématiques pose un autre problème de type épistémologique soulevé par Pascal Engel auquel sera consacré le sous chapitre suivant. Il n'en demeure pas moins que le recours à Frege et à Russell<sup>1</sup> laisse voir une formulation chez Wittgenstein du leitmotiv de la philosophie analytique du vingtième siècle. Nous pouvons en trouver un écho favorable dans le *Tractatus* : « *La plupart des questions et des phrases des philosophes déconlent de notre incompréhension de la logique de la langue.* »<sup>2</sup> Le sens de cette proposition dont la résonnance rappelle l'approche frégéenne du langage mathématique constitue et annonce un véritable tournant linguistique dont Wittgenstein fera un programme non moins décisif et discutable : « *Toute philosophie est critique du langage.* »<sup>3</sup> Dès lors, comment expliquer que ce projet mathématico-philosophique ait donné lieu à un conventionnalisme radical ? C'est ce à quoi nous allons maintenant nous attacher.<sup>4</sup>

## II. Le conventionnalisme radical de Wittgenstein et son prolongement dans la philosophie contemporaine de l'esprit

Ce qu'a à nous apprendre aussi la place des normes dans la philosophie des mathématiques chez Wittgenstein ne serait pas ici d'une importance inutile. En effet, ses considérations philosophiques sur les mathématiques recourent celles qui portent sur la nécessité et les règles.<sup>5</sup> L'analyse philosophique des mathématiques en question se déploie sur fond d'un jeu de langage et du langage du jeu ; en raison tout justement de l'ancrage logique et symbolique de sa philosophie du langage. Wittgenstein pense que « *L'inférence logique est une partie du jeu de langage. Et en vérité, celui qui effectue des inférences logiques dans le jeu du langage suit certaines instructions qui ont été données lors de l'apprentissage du jeu de langage* »<sup>6</sup>. La complexité des rapports entre la logique et les mathématiques est évidente. Le langage que Wittgenstein considère comme un instrument moyennant lequel le philosophe interroge le monde et essaie de la comprendre est un ensemble de jeux de langage logique ; en fonction des symboles mathématiques. L'étude du monde exige du philosophe un apprentissage logico-mathématique du langage naturel : « *Dans un jeu de langage, on utilise des propositions logiques : notifications, commandements, et d'autres choses du même genre. Et maintenant, les personnes utilisent aussi des propositions de calcul.* »<sup>7</sup> Cette problématique se complexifie dans le *Cahier Bleu* et le *Cahier brun* où le second Wittgenstein travaille à un autre type de langage. Poursuivant un langage logique idéal à partir d'une approche philosophique des jeux de langage, il accrédite sa thèse de la logique réduite à un jeu de langage parmi d'autres : « *Nous appelons jeu de langage des systèmes de communication comme ceux que nous venons de définir. Ils ressemblent plus ou moins à ce que nous appelons des jeux dans le langage ordinaire (...). Ces jeux de langage ne représentent pas pour nous des fragments incomplets d'un langage donné, mais chacun d'eux nous paraît être pour les hommes de*

<sup>1</sup> Russell (B.), *Théorie de la connaissance Le manuscrit de 1913*, tr. fr., Jean-Michel Roy, Paris, Vrin, 2002, p. 66.

<sup>2</sup> Wittgenstein (L.), *Tractatus Logico-philosophicus* 4.003.

<sup>3</sup> *Ibid.* 40031.

<sup>4</sup> Il est judicieux de signaler que Wittgenstein recourt à Russell. C'est pourquoi Jules Vuillemin tient à donner la signification réelle des *Leçons sur La Première philosophie de Russell*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 207.

<sup>5</sup> Voir sur cette question les très brillants travaux de Jacques Bouveresse dont particulièrement *Le mythe de l'intériorité, Signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976, 2ème édition 1987 ; *La force de la règle. Wittgenstein, Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Minuit, 1987 ; et *Le pays des possibles. Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Paris, Minuit, 1988.

<sup>6</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques sur les fondements, Op. Cit.*, p. 317.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 313.

*communiquer entre eux.* »<sup>1</sup> Par-delà la dimension interlocutive ou dialogique du langage, Wittgenstein va pouvoir en tirer quelques conséquences métathéoriques au nombre desquelles figure « la complétude »<sup>2</sup>. Car un jeu de langage de cet ordre et à ce point est toujours complet. Il constitue en fait un système autonome au sein même du langage, c'est-à-dire qu'il fonctionne à sa manière au moyen des termes et à la faveur des usages liés à la situation dans laquelle il est mis en jeu. La logique et les mathématiques ne se suffisent plus à elles-mêmes. Elles en reviennent aux faits<sup>3</sup>.

Ces jeux sont donc l'expression par excellence d'une expérience de pensée à la faveur desquels l'usage d'un ou de plusieurs mots est mis en scène. Ces expressions constituent on ne peut plus des jeux de langage virtuel mais aussi concret ; en raison de leur adéquation avec la réalité empirique. Ce réalisme logico-mathématique rénové est l'expression d'une complexité langagière, car il existe ni des propositions simples, ni des faits indépendants. Pareille autonomie/dépendance procède du contexte et des jeux de langage dans lesquels les « sujets dialogisants » sont embarqués sur fond de conversations<sup>4</sup>. Il n'est donc pas vrai de penser que le deuxième Wittgenstein écarte le sujet.

L'analyse philosophique du langage logico-mathématique conduit donc à l'intersubjectivité. C'est-à-dire que, par ailleurs, ce type de langage s'expose également aux équivocités du « langage ordinaire ». Ce langage s'attache à la description des situations simples. Qui plus est, il est lié à la recherche des comportements linguistiques des hommes vivant en société. Celle-ci permet d'acquérir une compréhension des formes quotidiennes de parler. Le calcul logique s'incruste donc dans la vie sociale. Le langage formel ou symbolique se décline maintenant dans la forme de vie<sup>5</sup>. On passe alors du formalisme logique au formisme du langage ordinaire. Sa fonction heuristique est désormais rendu intelligible à partir et en fonction de sa « reliance » avec une activité humaine quelconque ; avec son usage élémentaire dans un contexte social.

Wittgenstein fait usage des symboles logiques et mathématiques.<sup>6</sup> Qu'il s'agisse des mathématiques « inexorables » comme la suite des nombres des entiers, « des nombres cardinaux », en particulier , ou bien de la « succession » des techniques logiques et mathématiques qui consistent à « calculer » , « compter », il est toujours question d'un conventionnalisme. Même le principe de déduction logique que Wittgenstein<sup>7</sup> évoque s'inscrit fondamentalement dans l'ordre de ce qui est

<sup>1</sup> Wittgenstein (L.), *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Préface de Claude Imbert, tr. fr., Sackio, Paris, Gallimard, 1996, p. 168.

<sup>2</sup> Daigne (S.B.), explique la portée des considérations métathéoriques sur la logique des propositions. A propos de la « complétude du système », « l'idée est la suivante : le système constitue une formalisation de la Logique des propositions qui en est une interprétation. Il faut donc que la théorie formelle capture pour ainsi dire comme en un miroir cette Logique des propositions qui sera son modèle (réalisation concrète). Il faut donc en particulier que les lois logiques (tautologies) pussent toutes se retrouver comme thèses du système. On dira donc que le système de la Logique des propositions est complet au sens faible (complétude sémantique) si toute tautologie est un théorème de ce système. Sur le plan syntaxique, on dira que le système de la Logique propositionnelle est complet au sens fort si l'adjonction à ses axiomes d'une expression non démontrable le rend inconsistant. Le système de la Logique propositionnelle est complet sémantiquement et syntaxiquement. » Cf. *Logique pour philosophes*, Sénégal, N.E.A.S, 1991, p. 63-64.

<sup>3</sup> Voir Wittgenstein (L.), *Tractatus logico-philosophicus* ; *Wittgenstein Lectures 1930-1933* ; *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1930-1932* ; *Wittgenstein Lectures, Cambridge 1932-1935* ; *Quelques remarques sur la forme logique*, tr. fr., E. Rigal, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985.

<sup>4</sup> Wittgenstein (L.), *Leçons et conversations, sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférences sur l'Éthique*, tr.de l'anglais par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992, p. 15.

<sup>5</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques mêlées*, tr.de l'allemand par Gérard Granel, Paris, Flammarion, 2002, p. 152.

<sup>6</sup> Wittgenstein (L.), *Le cahier bleu*, Op. Cit., p. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 36.



conventionnel : « *Ce que nous appelons « inférence logique », écrit-il, est une transformation de l'expression (...) Et bien sûr dans le passage d'une mesure à l'autre, il y a le faux et le juste ; mais à quelle réalité s'accorde ici ce qui est juste ? Eh bien avec une convention ou un usage et, disons, avec les exigences pratiques.* »<sup>1</sup> Le mot convention qui ressortit à la lecture de cette tirade fait dire à Pascal Engel qu'il existe chez Wittgenstein « un conventionnalisme radical »<sup>2</sup>. Il en dégage les caractéristiques : « *Wittgenstein est l'auteur contemporain qui a défendu le plus systématiquement la thèse conventionnaliste. Contre le réalisme cognitiviste de Frege, il soutient que les propositions de la logique sont des règles, qui ne correspondent à aucun univers de faits préexistants (...) La doctrine Wittgensteinienne des vérités logiques fait partie intégrante de sa théorie des propositions grammaticales.* »<sup>3</sup> Ce conventionnalisme est rendu intelligible entre autres par sa critique du réalisme sémantique de Frege<sup>4</sup>. Ce dernier tend à accréditer la thèse d'une normativité qui procède du contenu empirique des propositions logiques.

Or Wittgenstein estime que sa « grammaire philosophique » consiste à faire abstraction de la réalité matérielle ; et qui plus est, la pensée logique qui en découle jouit justement et d'emblée d'une autonomie absolue par rapport au vécu. En effet, il est en débat avec Frege, d'abord pour montrer que la déduction qui semble faire corps avec la succession ne procède pas d'une base obsessionnelle.<sup>5</sup> L'idée fondamentale qui se dégage à travers ce recours à Frege est de nature à fixer les présupposés métaphysiques de la science formelle : « *Ainsi conclut-il chez Frege la droite qui relie deux points existe déjà avant que nous ne le tracions, et il en va de même quand nous disons que les passages de la série +2 par exemple sont déjà effectués avant que nous ne les effectuions oralement ou par écrit.* »<sup>6</sup> Cela induit une approche transcendantale de la connaissance des êtres mathématiques. Sans trop recourir à la *Critique de la raison pure* de Kant, l'on sait par ailleurs que tous les objets, sans être véritablement des choses en soi sont plutôt liés à la faculté humaine de connaître.

Le conventionnalisme tient donc au caractère a priori des signes mathématiques que le scientifique se doit d'appliquer dans son champ. Cela désigne dans notre pensée ce qui désigne dans notre pensée ce qui échappe à l'expérience. Cela étant, l'a priori peut s'exprimer dans l'indépendance des symboles qui sont jugés valides. Par conséquent, ce qu'il y a de conventionnel, dans la connaissance humaine a partie liée avec l'universel et le nécessaire. Pascal Engel cite, en exemple, le point de vue de Dummett pour dire en quoi le conventionnalisme de Wittgenstein est non seulement radical, mais aussi différent de celui de Carnap « *en ceci que la nécessité logique d'un énoncé quelconque n'est pas l'expression indirecte, mais toujours directe d'une convention... Selon Dummett, le conventionnalisme de Wittgenstein est radical en ceci qu'il n'accepte pas qu'il puisse y avoir une connexion indirecte entre les énoncés que nous acceptons comme nécessaires et les conventions qui les fondent.* »<sup>7</sup> Le conventionnalisme s'identifie au formalisme où, en matière de connaissance, l'expérience n'est ni fondamentale, ni déterminante. La source de la connaissance devient le concept pur au moyen de l'intuition intellectuelle. La philosophie de la logique de Wittgenstein donne droit à un traitement formel des signes dont le caractère formel du raisonnement est le paradigme. Ne s'étudie ici que la série des rapports entre des termes et les opérations que l'on peut faire sur eux, indépendamment, donc, de ce que désignent les concepts de nombre, de suite, de succession... Ce sont les êtres

<sup>1</sup> *Id.*, p. 37.

<sup>2</sup> Engel (P.), *La norme du vrai Philosophie de la logique*, Paris, Gallimard, coll. Essais, 1989, p. 332.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Frege (G.), *Les fondements de l'arithmétique, Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, tr.et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1969, p. 117.

<sup>5</sup> Wittgenstein (L.), *Remarques sur les fondements*, Op. Cit., p. 40.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>7</sup> Engel (P.), *La norme du vrai*, Op. Cit., p. 333.

mathématiques qui deviennent en eux-mêmes des instruments de connaissance qui expriment la totalité et l'absolu au sens logistique<sup>1</sup>.

Le conventionnel pourrait-on dire, est déjà dans la figure géométrique à symboliser ; ainsi que son universalité. Ces mathématiques ne procèdent donc pas par induction. Leur processus cognitif n'est pas du tout de type inductif ; puisque les mathématiques se déploient déductivement sur fond de construction formelle ou formailée. Elles gagnent en abstraction et les opérations « mathématisantes » sont de nature conventionnelle. A l'arrière-plan de cette réflexion se trouve posé la complexité des normes conventionnelles comme le démontre si bien le philosophe Emmanuel Malolo Dissaké : « *Quand on considère un énoncé comme une règle, on décide simplement de le soustraire au contrôle et on obtient en retour quelque chose comme une certitude au plan du résultat chaque fois que la règle est appliquée. Pourtant l'effectuation d'une opération gouvernée par l'application d'une règle ne consiste pas seulement en l'acte banal de la décomposition en diverses étapes claires et précises qui conduisent au résultat correct. Quelque chose semble se passer à chaque application qui est de l'ordre de la saisie intuitive de ce que l'objet auquel on applique est adéquat et que le résultat est bien celui-ci ou celui-là, ledit résultat ne pouvant être évidemment démontré que moyennant un certain nombre d'étapes.* »<sup>2</sup>

Cependant, ce réalisme mathématique est discutable. La reconstruction rationnelle et « contextualiste » opérée par quelques épistémologues de la logique à partir d'Aristote autorise également à soutenir que les êtres mathématiques sont pensables à la fois dans la substance et dans l'intellect. Cette objection peut se donner à entendre à la faveur du propos de Miguel Espinoza : « *L'affirmation principale d'Aristote et que les êtres mathématiques sont des propriétés des choses physiques réelles ; ils ne sont pas de libres créations de l'esprit humain et il serait faux de dire (...) que les mathématiques ne doivent rien à la réalité sensible, qu'elles ne sont ni guidées, ni suggérées par les événements de la vie.* »<sup>3</sup> Le rejet du réalisme mathématique, formel permet de repenser l'idée selon laquelle les objets géométriques, en particulier se prêtent à un processus des relations. Ce ne sont pas des objets en soi. Le modèle mathématique formalisé trouve sa justification et sa cohérence en référence à la réalité. Cette idée a été défendue par Albert Einstein : « *Aux notions géométriques correspondent plus ou moins exactement des objets déterminés dans la nature qui sont indubitablement la seule cause de leur naissance* »<sup>4</sup> On retrouve à ce niveau d'analyse les considérants des « théories substantielles » de la vérité, pour reprendre la formule de Pascal Engel. Au-delà se trouvent évoquées la théorie de la correspondance et la théorie de la vérité cohérence. L'intérêt épistémologique de ce point d'importance, c'est la mise au jour d'une discussion rationnelle qui s'engage entre les philosophes contemporains des sciences<sup>5</sup>.

Il se trouve que Gaston Bachelard continue de penser que ce n'est pas tant la réalité empirique qui se manifeste dans les objets mathématiques, plutôt leur relation. Il affirme : « *C'est en tant que relation qu'elles ont une réalité et non par référence à un objet, à une expérience, à l'image de l'intuition.* »<sup>6</sup> La démarche formelle réduit les mathématiques à une

<sup>1</sup> Poincaré (H.), « A propos de la logistique », in *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano, Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité* réunis par Gerhard Heinzmann, Paris, Librairie scientifique et Technique, 1989, p. 651.

<sup>2</sup> Dissaké (E.M.), *Mathématique pharaonique égyptienne et théorie moderne des sciences*, Chennevières-sur-Marne, Editions Dianoia, 2005, p. 45-46.

<sup>3</sup> Espinoza (M.), *Les mathématiques et le monde sensible*, Paris, Editions Marketing, 1997, p. 42.

<sup>4</sup> Einstein (A.), *La Relativité*, tr. fr., Cross, Paris, Payot, p. 9.

<sup>5</sup> Husserl (E.), *L'origine de la géométrie*, tr. et introduction par Jacques Derrida, Paris, P.U.F., 1974, p. 177.

<sup>6</sup> Bachelard (G.), *le Nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1991, p. 32.

simple logique, à une simple grammaire de la pensée scientifique. Ce constat liminaire est fort indicatif quant au caractère qualitatif ou quantitatif des mathématiques. Par-delà ce qui émerveille l'esprit humain dans les mathématiques, il n'est pas sans intérêt philosophique de réfléchir sur les considérations pratiques, tournées vers le concret de celles-ci. La difficulté épistémologique se pose en termes d'« intuition ». Celle-ci fixe on ne peut plus la limite à la méthode axiomatique. Elle est massivement présente en amont et en aval de la recherche scientifique, dans la théorie et la métathéorie ; et de là à la méta-méta-théorie. Plutôt, elle sert d'ouverture. C'est cette fonction heuristique dans le système formel : « *Si l'intuition concrète la borde par en bas, l'axiomatique demeure également en contact, par le haut, avec une intuition intellectuelle qu'elle peut bien repousser toujours plus loin, mais non point supprimer.* »<sup>1</sup> L'auteur soulève bien évidemment le problème de l'intégration de l'observateur dans la chose observée. Autrement dit, comment la mathématicien constituant participe-t-il objectivement dans la construction des enchaînements mathématiques ? Tout se passe comme si l'incertitude en mathématique venait de ce que le mathématicien se retrouve dans les démonstrations qu'il opère. La place de l'intuition dans les découvertes scientifiques et dans le contexte de justification d'une procédure de décision se couple avec la formalisation des théories scientifiques et systèmes formels<sup>2</sup>. Cela étant, le formalisme mathématique pur n'existe pas. Tel le problème de l'objectivité pure au cœur des systèmes formels qu'une telle perspective suggère. Au-delà, on ne perd pas de vue la portée philosophique de l'axiomatique ; puis que c'est l'intuition qui juge, au final, de la validité même des règles logiques.

Par ailleurs, le conventionnalisme radical<sup>3</sup> que Dummett trouve curieusement chez Wittgenstein, caractéristique de cette thèse précédente, sera en contradiction logique avec « l'atomisme logique ». Et Pascal Engel d'y revenir pour dire les carences dont souffre une telle radicalité. Son point de vue est que « *l'expression contemporaine la plus caractéristique d'une théorie de ce genre est la doctrine de l'« atomisme logique » que soutenaient Wittgenstein y soutient que les propositions sont des complexes composés vérifonctionnellement à partir de propositions élémentaires ou atomiques, lesquelles sont elles-mêmes constituées d'arrangements de noms. La structure des propositions atomiques reflète celle du monde : aux propositions atomiques correspondent des faits, eux-mêmes arrangés en état de choses, qui sont eux-mêmes constitués d'arrangements d'objets.* »<sup>4</sup> Se pose alors, ici, en partie ce que l'atomisme logique de Wittgenstein a de commun avec le réalisme sémantique d'Aristote dont le point focal est la question de la vérité correspondance entre la pensée et la réalité. L'aristotélisme persistant est justifié par le caractère onto-logique du langage dans son rapport au monde. Même les noms d'objets ne font pas abstraction du réel. Ce réalisme mathématique est discuté par Russell en évoquant l'idée de la définissabilité des concepts mathématiques.<sup>5</sup>

Cependant, Pascal Engel discute cette théorie substantielle de la vérité. Il apporte quelques nuances dans la mise au jour de la complexité logique des propositions. Cette nouvelle conception a ceci de particulier qu'elle réduit gnoséologiquement la simplicité aux propositions élémentaires ou atomiques. Wittgenstein accorde aux propositions composées le caractère de complexité. Plus explicitement, la correspondance n'intéresse

<sup>1</sup> Blanché (R.), *L'Axiomatique*, Paris, P.U.F., coll. Le philosophe, 1955, p. 89.

<sup>2</sup> Russell (B.), *Signification et Vérité*, tr. de l'anglais par Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969, p. 209.

<sup>3</sup> Schlick (M.), « Les lois de la nature sont-elles des conventions ? », in *L'âge d'or de l'empirisme logique Vienne-Berlin-Prague 1929-1936*, (sous la direction de Christian Bonnet et Pierre Wagner), Paris, Gallimard, 2006, p. 537.

<sup>4</sup> Engel (P.), *La norme du vrai*, *Op. Cit.*, p. 113-114.

<sup>5</sup> Russell (B.), *Introduction à la philosophie mathématique*, tr. de l'anglais par François Rivinc, Paris, Payot, 1991, Chapitre XVIII, p. 355.

pas toutes les propositions logiques. Car seules les propositions simples sont en adéquation avec les faits : « *les propositions atomiques représentent des états de choses (un point important du Tractatus est que la correspondance s'applique seulement aux propositions élémentaires, et pas seulement, et pas aux propositions complexes.* »<sup>1</sup> Il est évident que sa théorie de la vérité correspondance s'expose à la difficulté de l'« individuation des faits », comme le souligne Pascal Engel à la suite de l'analyse des cas qui précèdent. Mais, nous estimons, de plus, qu'il y a encore un constat qui s'impose ; celui de la relation dialogique entre le simple et le complexe. Il semble que Wittgenstein est à l'interface de deux paradigmes : la simplicité pour les propositions simples, la complexité pour les propositions complexes. C'est-à-dire que la complexité n'est pas ontologique. Cette façon de penser la relation entre la logique et l'ontologie a conduit Philippe de Rouilhan à déceler des paradoxes logiques chez Russell.<sup>2</sup>

Tout se passe comme si elle était de nature formelle, en raison de ce que les propositions moléculaire résistent à la correspondance comme critère de la vérité. De fait, Wittgenstein articule, dans sa théorie de la vérité, les deux critères à savoir : la correspondance et la cohérence. A la différence de la thèse de Carnap qui pense que les propositions mathématiques ne sont ni empiriques ni synthétiques *a priori*, elles sont fondamentalement analytiques, il faut avouer que Wittgenstein admet leur possibilité d'être aussi synthétiques<sup>3</sup>. La théorie des propositions simples conduit finalement, au cœur même du positivisme logique, au problème central de l'épistémologie contemporaine : le problème de la signification. Par-delà la distinction aussi plausible que nette que l'on peut établir entre la signification et celle qui met en avant les émotions ou les effets, Wittgenstein prend la précaution méthodologique de préciser que : « *Connaître la signification d'une proposition c'est savoir ce qui doit-être le cas si la proposition est vraie.* »<sup>4</sup>

La question qui resurgit en tout état de cause est celle de savoir si la signification peut renvoyer aux concepts, aux termes ou aux propositions simples ou complexes. La difficulté demeure, si tant est que pour Wittgenstein seules les propositions simples sont de l'ordre des faits. Il n'y aurait donc pas de signification au-delà de la complexité qui se révèle être chez lui non ontologique. Albert Blumberg et Herbert Feigl ont soutenu cette thèse : « *La signification d'une proposition complexe est révélée lorsque nous la ramenons, par analyse, à ses propositions atomiques composantes. La signification ou le sens (Sinn) d'une proposition atomique est l'« être-le-cas » ou le « ne-pas-être-le-cas » du fait qu'elle exprime.* »<sup>5</sup>

Conséquemment, la problématique de la signification ici esquissée procède bien évidemment de l'analyse philosophique des mathématiques chez Wittgenstein. Elle a pour enjeu épistémologique de refonder le langage scientifique comme idéal de certitude et exigeance méthodo-logique : « *Il faut revoir la structure même du langage mathématique.* »<sup>6</sup> Ce que nous avons essayé de montrer ici c'est que les mathématiques selon Wittgenstein ne font pas abstraction de la logique : « Les mathématiques sont une méthode logique ». Et toutes ces intuitions philosophiques montrent bien l'influence qu'il a subie des

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Rouilhan (Ph. de-), *Russell et le Cercle des paradoxes*, Paris, P.U.F., 1989, p. 290.

<sup>3</sup> Rouilhan (Ph.de-), *Frege les paradoxes de la représentation*, Paris, Minuit, 1988, p. 52.

<sup>4</sup> Wittgenstein (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, Op. Cit. « *Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie.* ». On peut le dire, la distinction entre sens et signification d'une proposition et signification d'un mot s'inspire également de son pragmatisme. 4.024.

<sup>5</sup> Blumberg (A.), et Feigl (H.), « Le positivisme logique un nouveau courant dans la philosophie européenne », in *L'âge d'or de l'empirisme logique*, Op. Cit., p. 145.

<sup>6</sup> Diagne (R.), *Introduction à la pensée de Gottlob Frege, Qu'est-ce que penser ?* Dakar, P.U.D., 2004, p. 6.

devanciers comme Russell et Frege ; figures de proue de la philosophie contemporaine de la logique : « Je mentionnerai, écrit Wittgenstein, que c'est (...) aux travaux de mon ami Bertrand Russell que je dois, en grande partie, d'avoir été stimulé dans mes pensées. »<sup>1</sup> Les pensées logiques et mathématiques de Wittgenstein sont comme filles du maître, mais ce dernier ne s'y enferme pas. Pour preuve, Wittgenstein donne à voir « une étrange ressemblance d'une recherche philosophique avec une recherche esthétique »<sup>2</sup>.

Par ailleurs, dans sa « rencontre avec Wittgenstein », Bertrand Russell avoue franchement n'avoir pas été influencé totalement par lui. C'est la preuve que la philosophie des mathématiques de ce dernier est un sujet qui ne va pas de soi pour tous. Elle est par conséquent loin d'apporter un commencement de solutions aux problèmes que la mathématique pose à la logique. Russell a donc raison d'apporter la nuance que voici : « Les théories de Wittgenstein m'ont profondément influencé. Je pense aujourd'hui que sur beaucoup de points je suis allé trop loin dans mon accord avec lui... L'influence de Wittgenstein se fit sentir sur moi en deux vagues... quand il m'envoya le manuscrit de son *Tractatus*. Ses théories les plus récentes, telles qu'elles apparaissent dans ses *Investigations philosophiques*, ne m'ont pas du tout influencé. »<sup>3</sup> Cela justifie on ne peut plus la dialogue si fécond construit par Alain Chauve, entre Russell<sup>4</sup> et Wittgenstein autour de la vérité comme recherche logique et de la logique comme science à part entière et entièrement à part. Dans le fond, c'est tout au plus le problème de la connaissance, sa portée et ses limites qui se pose.<sup>5</sup>

L'intérêt philosophique d'une telle rencontre n'est rien moins que l'émergence de ces deux philosophies dans un contexte particulier de l'histoire moderne des sciences. Cela vient du moment où la vérité comme problème épistémologique bouleverse analytiquement sa signification et sa portée philosophique entre les années 1900 et 1914. Mais au-delà se trouve mis en jeu le refus de Wittgenstein de mettre au cœur de la logique contemporaine l'ancrage ontologique d'un sujet pensant et des normes logiques de la pensée<sup>6</sup>.

### Conclusion

Au total donc, l'un des aspects les plus importants dans la philosophie des mathématiques de Wittgenstein est son prolongement dans la philosophie de l'esprit<sup>7</sup>. Cette philosophie s'inscrit bien en droite ligne des pays de langue anglaise au XX<sup>e</sup> siècle où se construit un mouvement de pensée consacrant le respect à la fois de l'expérience et la logique. On peut dire qu'il est maintenant question d'une théorie de l'esprit, par-delà celles de la vérité et du langage logico-mathématique au cœur de ce que Bertrand Russell a cru devoir appeler : « La philosophie au XX<sup>e</sup> siècle »<sup>8</sup>. Elle se propose de mettre en avant les arguments philosophiques permettant ainsi d'accroître la connaissance de l'esprit humain en discontinuité avec l'idéalisme pur de Descartes. La brisure du « mythe cartésien » est de nature à favoriser « la géographie logique de la

<sup>1</sup> Wittgenstein (L.), *Tractatus*, Op. Cit.

<sup>2</sup> Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Op. Cit., p. I.

<sup>3</sup> Russell (B.), *Histoire de mes idées philosophiques*, tr.fr. Georges Auclair Paris, Gallimard, 1961, p. 139.

<sup>4</sup> Russell (B.), *Ecrits de logique philosophique*, tr.de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, P.U.F., 1989, p. 153.

<sup>5</sup> Russell, (B.), *La connaissance humaine sa portée et des limites*, traduction précédée de *De l'univers à la nature* par Nadine Lavand, Paris, Vrin, 2002, p. 185.

<sup>6</sup> Chauve (A.), *Russell-Wittgenstein*, Op. Cit., p. 38.

<sup>7</sup> Ryle (G.), *La notion d'esprit Pour une critique des concepts mentaux*, traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Préface de François Jacques, Paris, Payot, 1978, p. 12.

<sup>8</sup> Russell (B.), *Essais sceptiques*, Préface de Mathias Leboeuf, tr. fr., André Bernard, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 63.

connaissance que nous possédons déjà »<sup>1</sup>. Comme l'écrit précisément Francis Jacques : « Si cette base méthodologique, l'erreur « cartésienne » se laisse facilement stigmatiser, selon Ryle. Dire que les cartésiens commettent une erreur de principe, « catégoriale », c'est affirmer qu'ils rapportent les termes mentaux à une catégorie logique différente de celle qui est la leur (...), Jusqu'à un certain point, l'analyse de Wittgenstein est parallèle : dans ses *Investigations*, il observe que dans l'interprétation courante depuis Descartes, la sensation est reçue comme « quelque chose, un certain objet donné dans le sens interne (...) Mais Ryle se sépare ici de Wittgenstein. Pour lui cette méconnaissance, bien qu'elle soit profondément révélatrice de la prégnance de certains usages métaphysiques du langage, ne mérite aucune considération profonde. »<sup>2</sup> Par ce biais, nous avons pu montrer comment nous avons qualifié et nous tenons à soutenir l'analyse philosophique des mathématiques à la suite de l'idée leibnizienne<sup>3</sup> d'une logique du calcul et comment pareille idée a trouvé aujourd'hui une actualité singulière dans l'œuvre de Wittgenstein<sup>4</sup>.

C'est avec raison que nous avons choisi de dire la signification du prolongement de l'analyse philosophique des mathématiques de Wittgenstein dans la philosophie de l'esprit ou le mentalisme de Gilbert Ryle. C'est aussi un fait que pareille analyse fasse corps avec la « psychologie philosophique » née dans les années 30. Conscient de cette conjecture, Francis Jacques procède à un examen paisible de l'influence de Wittgenstein sur Ryle à partir des *Recherches philosophiques*. Il constate, en effet, que « Par divers côtés, l'ouvrage est typiquement wittgensteinien. Même anti-cartésianisme de principe, Ryle ambitionne, comme Wittgenstein, d'éliminer une très vieille question métaphysique-le mind-body-problem-en ramenant l'attention égarée du philosophe sur notre pratique langagière courante. Comme lui, il tient plus généralement les embarras métaphysiques pour le fruit d'une méconnaissance de la « logique » de notre langage : les énoncés de la philosophie traditionnelle seront caractérisés comme des déviations spécifiques et symptomatiques. »<sup>5</sup> Il ressort de cette influence positive le fait que Ryle s'est servi des outils logiques wittgensteiniens en termes d'« investigations » comme procédure philosophique et non scientifique pour interroger l'univers, mais également en vue d'analyser les pouvoirs logiques des concepts mentaux. Il les retravaille pour mettre à jour un nouveau mode opératoire ; non sans en montrer leurs limites d'application au cœur d'une nouvelle philosophie de la logique<sup>6</sup>. Celle-ci vise, en effet, à situer quelques problèmes épistémologiques posés par l'existence des modèles<sup>7</sup> ; en essayant de les approfondir avec des épistémologues de la forme comme Norwood R. Hanson<sup>8</sup>. Il montre comment le modèle en tant qu'instrument précis et élaboré de la connaissance scientifique constitue un des éléments d'épistémologie de la forme. Appliquée aux théories non classiques de la physique qui fournissent des modèles organisationnels à l'intérieur desquels les données apparaissent intelligibles, la notion même de modèle<sup>9</sup> épouse la forme paradigmatique elle-même ; non sans évoquer l'image dans laquelle le

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>2</sup> Jacques (F.), Préface à la notion d'esprit, *Op. Cit.*, p. XII.

<sup>3</sup> Herbert (H.K.), *La logique chez Leibniz, Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, Ed. L'Age d'Homme, coll. *Dialectica*, 1981, p. 65.

<sup>4</sup> Au chapitre VI de son ouvrage déjà cité, Russell indique bien que « *La logique mathématique n'était pas un nouveau sujet. Leibniz s'y était essayé, mais son respect pour Aristote avait contrecarré ses efforts. Boole avait en 1854 publié ses *Laws of Thought* où il avait mis au point un système complet de calcul qui se rapportait principalement à l'inclusion des classes. Peirce avait élaboré une logique des relations, et Schröder publié une œuvre en trois gros volumes où se trouvaient résumés tous les travaux antérieurs.* », *Histoire de mes idées philosophiques, Op. Cit.*, p. 82.

<sup>5</sup> Ryle (G.), *Op. Cit.*

<sup>6</sup> Putnam (H.), *Philosophie de la logique*, tr. de l'anglais (USA), par Patrick Peccatte, Paris, L'Eclat, 1996, p. 13.

<sup>7</sup> Mouloud (N.), « Quelques propositions concernant la sémantique et l'épistémologie des modèles », in *Colloque international de l'Université de Lille 3*, Janvier-Mai 1972, Villeneuve-d'Ascq, P.U.L., p. 17.

<sup>8</sup> Hanson (N.R.), *Modèles de la découverte. Enquête sur les fondements conceptuels de la science*, tr. fr., Emboussi Nyano, Chennevières, Dianoia, 2001.

<sup>9</sup> Bonitzer (J.), *Les chemins de la science, questions d'épistémologie*, Paris, Editions Sociales, 1993, p. 18.

paradigme se projette. Aspect dominant d'une « épistémologie post-critique », le modèle devient comme une structure opératoire bien définie dans laquelle se trouve être investi un ordre mathématique et qui tient sa place à l'interface des formulations symboliques dont il actualise le sens et les objets d'expérience dont elle assure l'organisation.

### Indications bibliographiques

#### Ouvrages de Wittgenstein, Ludwig

- *Carnet 1914 (Notebook 1916, 1961)*, traduit par Gilles Gaston Granger, Paris Gallimard, 1971.
- *Tractatus logico-philosophicus* (deux éditions, celle de 1921, en allemand, et celle de 1922, traduction anglaise), traduit par Gilles Gaston Granger, Paris Gallimard, (1993) 2001. Nous conseillons au lecteur intéressé de se procurer l'édition bilingue allemand-anglais, Barnes & Noble Library, 2003.
- *Investigations philosophiques in Tractatus logico-philosophicus* traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard 1961. Autre traduction sous le titre *Recherches philosophiques* par F. Dastur, M. Elie, J. – L. Gautero, D. Janicaudn E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
- *Remarques philosophiques, Edition posthume due aux soins de Rush Rhees*, tr.de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1975.
- *Grammaire philosophique, Edition posthume due aux soins de Rush Rhees*, tr.de l'allemand et présenté par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
- *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, tr.de l'anglais par Jacques Fauve, présenté par Christiane Chauviré, Paris, Gallimard, 1992.
- *Remarques meelees*, tr.de l'allemand par Gérard Granel, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, Préface de Claude Imbert, tr.de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackar, 1996.
- *Recherches philosophiques*, tr.de l'allemand par Françoise Dastur., Paris, Gallimard, 2004.
- *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1987.
- *Quelques remarques sur la forme logique*, Trans-Europe-Repress, Mauvezin, 1985.

#### Ouvrages sur Wittgenstein

- Benmakhouf Ali, *Russell*, Paris, Belles Lettes, 2004 (avec une bibliographie complète des écrits publiés).
- Chauviré Christiane, *Ludwig Wittgenstein*, Paris Seuil, 1989 (avec une bibliographie complète des écrits publiés).
- Chauve Alain, *Russell-Wittgenstein La verite et la logique*, Paris, Sceren-CNDP, 2011.
- Schmitz François, *Wittgenstein*, Paris Belles Lettres, 1999.
- Vernant Denis, *Bertrand Russell*, Paris, Flammarion, 2003 (avec une bibliographie complète des écrits publiés).
- McGuinness Brian, *Wittgenstein. Volume I: les annees de jeunesse 1889 - 1921(Wittgenstein : A Life, 1988)*, traduit par Yvonne Tenenbaum, Paris, Seuil, 1991.
- Monk Ray, *Wittgenstein : le devoir de genie (Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genium, 1990)*, traduit par Abel Gerschenfeld, Paris, Flammarion, 2009.

Ronald Willian Clark, *The Life of Bertrand Russell*, penguin Book, (1975).

#### Autres Ouvrages

Aristote, *De l'interprétation* in *Organon*. Volume I et II, Paris, Vrin, 1969.

Aristote, *Metaphysique*, traduit par J. Tricot, Paris Vrin, 1962.

Cicéron, *Traite du destin*, Paris, Belles Lettres, 1991.

Frege Gottlob, *Ideographie*, Paris, Vrin, tr. fr., Corine Besson, 1999.

Frege Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, tr.fr. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971.

Frege Gottlob, *Les Fondements de l'arithmétique*, tr.fr. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1969.

Hadot Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage suivi d'une lettre de G.E.M. Anscombe et de La logique comme littérature ? Remarques sur la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2010.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, éd. d'1950, et traduit par Alain Renaud, Paris, Flammarion, 2006.

Kant Emmanuel, *Logique*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1966.

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Discours de metaphysique et correspondance avec Arnaud*, textes établis par Georges Le Roy, Paris, Vrin, 1957.

Leibniz Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990.

Marion Matthieu, *Frege Logique et philosophie*, (sous la direction de-), Paris, L'Harmattan, coll. Tradition Sémantique, 1998.

Peirce S. Charles, *Ecrits sur le signe, rassembles*, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978.

Peirce S.Charles, *A la recherche d'une methode*, traduction J. Deledalle-Rhodes et M. Balat sous la direction de G. Deledalle, Presses universitaires de Perpignan, 1993.

Peirce S. Charles, *Le raisonnement logique des choses*, tr. fr., Ch. Chauviré, P. Tiercelin, Paris, Cerf, 1995.

Peirce S. Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme. Œuvres philosophiques*, I, sous la direction de C.Tiercelin et P. Thibaud, Paris, Cerf, 2003.

Platon, *Phedre*, Paris, LGF, 2008.

Russell Bertrand, *La philosophie de Leibniz. Expose critique*, traduit par J. Ray et Ray, Paris, Alcan, 1908.

Russell Bertrand, *Les Principes de la mathématique (Principles of Mathematics*, 1903), traduit partiellement par Jean- Michel Roy in *Ecrits de logique philosophique*, Paris PUF, 1989 (avec une bibliographie complète des écrits publiés).

Russell Bertrand, *Principia Mathematica*, (Vol. I, 1910), in *Ecrits de logique Philosophique*, Paris, PUF, 1989.

- Russell Bertrand, *Problemes de philosophie (The Problems of Philosophy*, 1912), traduit par François Rivenc, Paris, payot, 1989.



- Russell Bertrand, *Theorie de la connaissance : le manuscrit de 1913 (Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript, 1984)*, traduit par Jean-Michel Roy, Paris, Vrin, 2002.
- Russell Bertrand, *La Methode Scientifique en philosophie (Our Knowledge of External World as a Field Of Scientific Method in Philosophy, 1914)*, traduit par Philippe Devaux, Paris, Payot, (1929) 2002.
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Seuil, 1997.

## Wittgenstein and Plato on Being, Knowledge, and Forms of Life

Paul Livingston  
(University of New Mexico)

### Résumé :

Dans le Théétète, Platon propose comme solution au « paradoxe du faux » de Parménide le contenu d'un « rêve » selon lequel il y a certains éléments primaires (*stoichea*), analogues à certains égards à des lettres, dont tout se compose et ne peut pas être décrit mais seulement nommé. La suggestion ressemble à la solution proposée par le visiteur d'Elée au problème de Parménide dans le *Sophiste* dans lequel les éléments d'un "alphabet" de grands types ou *megista gene* entrent dans des combinaisons logiques ou « mélanges », pour produire des contenus imaginables et jugables. Comme les commentateurs l'ont remarqué, ces suggestions présentent des similitudes avec l'atomisme logique proposée par Moore, Russell et le premier Wittgenstein. Dans les *Investigations philosophiques*, cependant, Wittgenstein critique l'atomisme logique et développe à sa place une image originale de la langue, de l'institution, et la "relation" de la pensée à la réalité est fondée en fin de compte dans ce qu'il appelle de façon énigmatique "formes de vie". S'appuyant sur quelques suggestions du Philèbe et du Théétète lui-même, je soutiens que Platon remplace de la même façon la conception atomiste par la forme logique avec une compréhension des formes comme impliquées dans la dynamique de devenir d'une vie. Ceci spécifie les méthodes et les résultats de l'enquête "grammaticale" dans les formes de vie et met l'accent sur la possibilité de connexions plus profondes de motivation et de résultat entre Platon et Wittgenstein que sont habituellement observées.

### ملخص

يقترح افلاطون في محاوره تيتاتوس كحل لمفارقة الكذب لبارمينيدس مضمون "حلم" توجد حسبه عناصر أولية محددة تكون متشابهة بوجه من الوجوه مع أحرف بحيث يكون الكل متكونا منه دون امكان وصفه و انما تسميته فقط. يشبه هذا الاقتراح الحل الذي قدّمه زائر ايليا لمشكل بارمينيدس في محاوره السوفسطائي أين تدخل عناصر ابداعية ما بأحجام كبيرة في تركيبات منطقية أو "أخلاق" لابداع مضامين يمكن تخيلها و الحكم عليها. و مثلما لاحظ ذلك الشرح، تمثل هذه المقترحات تشابها مع الذرية المنطقية التي اقترحها راسل و مور و فيتجنشتاين الأول. لكن في *التحقيقات الفلسفية* ينقد فيتجنشتاين الذرية المنطقية و يقوم بتطوير صورة أصيلة للغة و المؤسسة عوضا عنها، فتغدو العلاقة بين الفكر و الواقع متأسسة في نهاية المطاف على ما يسميه بصورة محيرة أشكال الحياة. و بالاعتماد على بعض الافكار الموجودة في محاورتي الفيلاب و تيتاتوس سأزعم أن افلاطون يقوم بنفس الطريقة باستبدال التصور الذري بالشكل المنطقي بشرط فهم الأشكال من حيث هي داخلية في دينامية خاصة بحياة ما. و يقيم كل هذا علاقة خاصة بين المناهج و النتائج للمبحث النحوي و اشكال الحياة و يؤكد على امكان أن تكون الروابط في الدوافع و النتائج بين افلاطون و فيتجنشتاين أعمق مما يمكن تصوره عادة.

### Abstract :

In the *Theaetetus*, Plato offers as a solution to the "falsehood paradox" of Parmenides the content of a "dream" according to which there are certain primary elements (*stoichea*), analogous in some ways to letters, of which everything is composed and which cannot be described but only named. The suggestion resembles the solution given by the Eleatic visitor to Parmenides' problem in the *Sophist* on which elements of an "alphabet" of great types or *megista gene* enter into logical combinations or "mixtures" to produce thinkable and judgable contents. As commentators have noticed, these suggestions bear similarities to the logical atomism suggested by Moore, Russell, and the early Wittgenstein. In the *Philosophical Investigations*, however, Wittgenstein criticizes logical atomism and develops in its place an original picture of language, institution, and the "relationship" of thinking to reality, grounded ultimately in what he enigmatically calls "forms of life". Drawing on some suggestions from the *Philebus* and the *Theaetetus* itself, I argue that Plato similarly replaces the atomist conception of logical form with an understanding of forms as involved in the dynamic becoming of a life. This specifies the methods and results of "grammatical" investigation into forms of life and points to the possibility of deeper connections of motivation and result than are usually seen between Plato and Wittgenstein.

“Thinking must be something unique.” When we say, *mean*, that such-and-such is the case, then, with what we mean, we do not stop anywhere short of the fact, but mean: *such-and such –is – thus-and-so.* – But this paradox (which indeed has the form of a truism) can also be expressed in this way: one can *think* what is not the case.” (Wittgenstein, *PI*, 95)

Socrates: This appearing, and this seeming but not being, and this saying things but not true things – all these issues are full of confusion, just as they always have been. It’s extremely hard, Theaetetus, to say what form of speech we should use to say that there really is such a thing as false saying or believing, and moreover to utter this without being caught in a verbal conflict. (Plato, *Sophist*, 236e-237a)

In the *Theaetetus* and the *Sophist*, Plato addresses what has been called the “falsehood paradox” of Parmenides. According to the paradox, it is impossible for falsehood to exist, for to say or assert something is to say or assert something about what is, and it is therefore impossible to say or assert about what is not. In the *Theaetetus*, Socrates offers what may be construed as a suggested solution to the paradox in the form of the content of a “dream”: the solution is that there are certain primary elements (*stoichea*), analogous in some ways to letters, of which everything is composed and which cannot be described but only named. The actual object of understanding and judgment is then always a complex of such objects. The suggestion resembles in some respects the solution given by the Eleatic visitor to Parmenides’ problem in the *Sophist*; on this solution, the possibility of false judgment is explained by reference to an “alphabet” of great types or *megista gene* which enter into logical combinations or “mixtures” to produce thinkable and judgable contents. The possibility of falsehood is then understood as that of saying *of* what is something that *is not* (with respect to or about it). As is explicit in the *Theaetetus*, though, the solution to the problem of true and false judgment in terms of the *stoichea* is only a seeming one. For it leads to the further paradox that knowledge of the basic elements as they are in themselves must anchor all other knowledge, whereas they are themselves unknowable.

As commentators have noticed, the “dream” theory of Plato’s *Theaetetus* bears very close similarities to the logical atomism suggested by Moore, Russell, and the early Wittgenstein. In the *Tractatus*, the doctrine of simple elements that can only be named is closely related to Wittgenstein’s conception of “logical form” as permeating language and the world and making propositional language and judgment possible. In the *Philosophical Investigations*, however, Wittgenstein explicitly cites Plato’s “dream” theory in the course of criticizing his own earlier views in the *Tractatus*. On the partial basis of this criticism, Wittgenstein develops an original picture of language, institution, and the “relationship” of thinking to reality, on which this “relationship” is grounded ultimately in what he enigmatically calls “forms of life”. Drawing on some suggestions from the *Philebus* and the *Theaetetus* itself, I shall argue that Plato similarly replaces the atomist conception of logical form with an understanding of forms as ultimately involved in the dynamic becoming of a life. This points to the possibility of deeper connections and parallels than are usually seen between Plato’s late conception of dialectics and Wittgenstein’s conception of a form of life. More broadly, the prospects and problems

of both conceptions point to the specific methods and results of a “grammatical” investigation of the relationship between language and life.

I

In the *Sophist* and (less centrally) in the *Theaetetus*, Plato considers the so-called “falsehood” paradox of Parmenides. According to this paradox, it is impossible to speak or consider a falsehood. For any speaking or thinking must be *about something*; hence it must be about something *that is*; hence it cannot be about *what is not*, and thus it is impossible to say or consider a falsehood if a falsehood is construed as a saying or thinking of *what is not*. The initial air of sophistry that attaches to the argument is dispelled by the obvious depth of Plato’s concern with the problem in the *Sophist*; at any rate, even if there are important connections between this argument and arguments given by Protagoras and other sophists, it is clear that Plato’s concern here is to provide terms for a response to what he sees as the deeply challenging logical, semantic and ontological problem posed by Parmenides. In the *Sophist*, the answer, in the voice of the Eleatic Stranger or Visitor, comes in two parts. First, the problem of the *possibility* of non-being is resolved by appealing to a primitive set of *megista gene* or “highest” types, somewhat analogous to letters of the alphabet (253a): being, motion, rest, sameness, and difference. In particular, through the limited possibility of the mixing of difference (or otherness) with the other great types, it is possible for *what is not* each of these types and thus even *non-being* actually to exist (257a-259b). The knowledge of the possibility of these great types to combine or refuse combination with each other is explicitly analogous to the “grammatical” knowledge of the combination of letters into syllables and words (253b).

Second, though, in the actually spoken *logos*, it is possible for such a statement to be false because of the way it involves at least two structural elements: a noun or name, and a verb or “indication relating to action” (*praxessin on deloma*) (262a). It is this, according to the Stranger, that introduces the minimal structure makes it possible for any sentence to say something *about* something. Given this, it is possible to analyze the false “Theaetetus flies” as saying “what is not” (i.e. flying) about something that *is* (i.e. Theaetetus) and thus as saying something that is false in the sense of being “other than what is” (*etera ton onton*) (263b). Thus both the *logos* “about” what is not and the actually false *logos* can readily be understood through their synthetic structure, and since thought can be understood as a kind of “dialogue of the soul with itself” (*autos pros eauton psuches dialogos*) this also accounts for the actual possibility of false thought. Parmenides’ problem is thus resolved, on the Stranger’s official solution, by means of the twofold ontological-semantic doctrine of the combinatorial mixing of, on the one hand, the pre-existing “great” logical types and, on the other, the actually signifying individual parts of speech of the spoken sentence.

The concern of the *Theaetetus* overall is with knowledge rather than being and non-being, but both the problem of falsehood and the logical-ontological structure to which the Visitor appeals in the *Sophist* nevertheless play an essential role there in connection with the attempt of Socrates and Theaetetus to distinguish knowledge from mere opinion or

belief. In particular, with respect to what may be seen as the central suggestion that is problematized in the dialogue, that knowledge might be understood as true belief that is additionally structured by or accompanied by a *logos*, the problem posed by Parmenides appears here not only in connection with the question of the possibility of falsehood but also as the problem of the specific structure of *logos* itself. At 188d-189b, Socrates presents the “falsehood paradox” in a version bearing on the possibility of a false *doxa* or opinion; the provisional conclusion is that to hold a false opinion cannot be to hold an opinion about something that is not. Socrates then considers a conception according to which the holding of a false opinion is a kind of exchanging of an opinion about one thing for an opinion about the other. Something like this might be thought to occur when one misrecognizes someone from a distance as someone else who is also previously known to one (193c); more generally, the suggestion that failures of knowledge might consist in this kind of exchange leads Socrates to propose the metaphors of the imprinted wax and the dovecote, both of which interpret the failure of knowledge as an unwitting interchange of objects of opinion which are already in a sense acquired. However, the suggestion fails, in both cases (195e-196c) with respect to abstract knowledge, for instance of numbers (198d-199a). In particular, someone who is in a state of false opinion with respect to a mathematical truth (such as that  $7+5=12$ ) must be said, on either theory, already to possess knowledge of the relevant numbers, and yet still to be lacking knowledge of them insofar as the opinion is false (200a-b). The problems with these conceptions lead Socrates finally to renew the investigation once more (200d), this time beginning not with the attempt to define false opinion but with the suggestion that knowledge is true opinion accompanied by *logos* (*meta logou alethe doxan*). On this suggestion as Theaetetus reports it, beings of which there is no *logos* are unknowable, and Socrates accordingly asks about how the distinction between the knowable and the unknowable is thereby drawn according to the presence or absence of a *logos*. This is the occasion for his account of what he calls the “dream” of the composition of all things from basic elements (*stoichea*) that are themselves without a possible *logos*:

Socrates: Listen then to a dream in return for a dream. In my dream, too, I thought I was listening to people saying that the primary elements (*stoichea*), as it were, of which we and everything else are composed, have no account (*logos*). Each of them, in itself, can only be named; it is not possible to say anything else of it, either that it is or that it is not. That would mean that we were addressing being or not-being to it; whereas we must not attach anything, if we are to speak of that thing itself alone. Indeed we ought not to apply to it even such words as ‘itself’ or ‘that’, ‘each’, ‘alone’, or ‘this’, or any other of the many words of this kind; for these go the round and are applied to all things alike, being other than the things to which they are added, whereas if it were possible to express the element itself and it had its own proprietary account (*logon*), it would have to be expressed (*legesthai*) without any other thing. As it is, however, it is impossible that any of the primaries should be expressed in an account (*rhethenai logo*); it can only be named, for a name is all that it has. But with the things composed of these, it is another matter. Here, just in the same way as the elements

themselves are woven together, so their names may be woven together and become an account of something (*logon gegomenai*)— an account being essentially a complex of names. (*onomaton gar symploke einai logou ousian*). Thus the elements are unaccountable (*aloga*) and unknowable (*agnosta*), but they are perceivable, whereas complexes are both knowable and expressible and can be the objects of true judgment. (201d-202b)

According to the solution thus suggested, as Socrates goes on to explain, it might indeed be possible for someone accidentally to acquire a true opinion about something, without possessing the *logos*; such would be a state of true opinion without knowledge. More generally (although Socrates does not say this explicitly here) it would apparently be possible, on the view, to have an opinion that is actually *about* something while the opinion is nevertheless false. In particular, given that the “dream” theory accounts for the *logos* as a combination of names standing for the simple elements from which everything is composed, it would be possible to account for the *false* *logos* as such a complex, in which the things signified do not in fact combine in the way that would be suggested or displayed by the structure of the *logos* itself. Construed this way, the theory would resemble the Stranger’s answer to Parmenides’ problem in the Sophist on several points. Like the Stranger’s account, it would explain the structure of the *logos* as a combination of significant signs corresponding to elements which must be possessed or grasped in order for the *logos* to be meaningfully spoken or understood. The elements of sentences would signify basic elements of reality that must be presupposed as existing if the true or false *logos* is to be possible, just as the letters of the alphabet must be presupposed in the correct formation of syllables and words. Finally, it would apparently be possible to explain the possibility of the false *logos* – and thus the actual logical appearance of “what is not” – by pointing to the possibility of such a combination of signs failing to match or correspond to the way in which the elements of reality signified by the signs are in fact configured.<sup>1</sup>

The “dream” theory of knowledge, however, is incoherent, as Socrates swiftly goes on to show by considering (202e-206b) the central analogy that underlies it, that of the relationship of letters to the syllables they compose. The essential consideration here is that a syllable – for example the syllable “SO” which begins Socrates’ name – has an articulate unity. If this articulate unity is to be understood, as on the suggestion of the dream theory, as essentially a composition of elements, then it must be necessary to know the elements before knowing the whole; but this is just what is denied by the

---

<sup>1</sup> It is admittedly not completely clear from what Socrates presents as the “dream” theory in the *Theaetetus* that just this account of the false *logos* is intended, since what is under discussion by this point in the dialogue is not the possibility of falsehood but rather the structure of knowledge as true belief accompanied with a *logos*. For all that Socrates says here, it remains open in particular that a proponent of the view sees the knowledge of the various *elements* of a *logos* as sufficient for having a *true opinion* about the complex they jointly signify, without yet having *knowledge* about the complex itself. The case in which the elements are individually known, but the way they are combined in a *logos* fails to correspond to the way they are combined in reality, would then apparently be a case of true belief without knowledge. However, as we shall see, Socrates soon demonstrates the incoherence of this suggestion by showing that it is not possible, in this case, even to consider the case to amount to one of *truth* (or indeed even opinion) *about* the complex (which one?)

dream theory's assertion that the simplest elements are not themselves knowable (as they, according to the theory, lack a *logos* and are thus unknowable). Alternatively, if we affirm the simple and undecomposable unity of the syllable, then it has neither letters nor anything else as parts and is itself one of the simple and undecomposable elements which the theory claims to be unknowable. In fact, as Socrates twice argues by appealing to the actual process of learning reading and writing, there must be a "knowledge" of letters which, in one sense, "precedes" the understanding of well-formed syllables but nevertheless develops by means of the recognition and understanding of their differences. Someone who writes one name (for instance "Theaetetus") correctly, but in another case writes incorrectly by putting the wrong combination of letters for a syllable (e.g. beginning to write "Theodorus" by putting "TE...") cannot be credited with knowledge of how to spell both names. Nevertheless such a student, given her education so far, is writing with "command of the way through ... letters" (*dia stoicheion diezodon echon graphei*), which is all that (Socrates suggests) having the *logos* can mean. In the case where she writes "Theaetetus" correctly, the student thus possesses a true opinion as well as the *logos*; but she is nevertheless not to be credited with knowledge, by previous agreement. It follows, according to Socrates, that the whole attempt to define knowledge as true opinion together with *logos* must be abandoned (208b) along with each of the other definitions previously attempted of knowledge in terms of perception or true belief alone (210a-b).

## II

Commentators have noted the closeness of the apparent commitments of the "dream" theory sketched by Socrates in the *Theaetetus* to those of the "logical atomism" expounded in different forms by Moore, Russell, and the early Wittgenstein. The core of the position is the observation that truths and falsehoods have, by contrast with names or simple signs, a structure of at least some internal complexity; minimally, in order to be true or false at all, a sentence or proposition must assert something *of* something, whereas a name is not true or false but simply stands for its object. The difference suggests an ontological or metaphysical distinction between simple objects, which thus correspond to names, and facts or states of affairs which are conceived as (in some way) composed out of such objects. As Wittgenstein puts it in the *Tractatus*, "Objects can only be *named*. Signs are their representatives. I can only speak *about* them: I cannot *put them into words*. Propositions can only say *how* things are, not *what* they are." (3.221). According to Wittgenstein, furthermore a proposition is "logically articulated" (4.032) in that it consists of a structure of terms or signs standing in certain interrelations. All propositions can be analyzed into elementary propositions; an elementary proposition is a "nexus" of names. The names stand for objects and the systematic combination of names in the proposition mirrors the relations of these objects in a state of affairs (2.131-2.14). This is also the basis of the famous "picture" theory of meaning, according to which a proposition is a "logical picture" of a possible state of affairs (2.12-2.14). The proposition is true if these objects do in fact stand in these relations and false otherwise. (2.15). This implies that all states of affairs consist of such objects entering into various changing combinations (2.032); the objects

themselves, however, are fixed in their identity and timeless. Hence: “Objects are what is unalterable and subsistent; their configuration is what is changing and unstable.” (2.0271). The combinations into which the objects actually enter determine the “totality of existing states of affairs” or “positive facts” which Wittgenstein calls “the world”; whereas this totality of existing states of affairs also determines “which states of affairs do not exist” (2.05) or the “negative facts” (2.06).

One commentator who points out the detailed similarities between Wittgenstein’s theory and the “dream” theory of the *Theaetetus*, as well as suggests further parallels to the logical and ontological doctrines of the *Sophist*, is Gilbert Ryle. In “Logical Atomism in Plato’s *Theaetetus*”, first written and delivered in 1952 but published only in 1990, Ryle argues that what the dialogue’s Socrates presents is in fact a “first-rate precognitive dream” that anticipates in detail the (then) “recent” logical atomist doctrines of Meinong, Moore, Russell and Wittgenstein.<sup>1</sup> Further, Ryle suggests that Socrates’ criticism of the “dream” theory in the dialogue points to critical problems with these contemporary doctrines, at least on some of their formulations. As Ryle notes, the distinction between types of knowing upon which the theory turns may be formulated as that between what is indicated in French by the verb “connaître” and that which is indicated by “savoir.”<sup>2</sup> To have knowledge of the first sort is to stand in a relation of recognition, familiarity or acquaintance to a particular thing, whereas to have knowledge of the second sort involves believing or being able to assert something that has the logical structure and complexity of a proposition, sentence, or judgment. As Ryle also notes, the distinction in this form is substantially the basis for Russell’s distinction between “knowledge by acquaintance” and “knowledge by description,” and for Russell’s attempt to explain the latter in terms of the former, construed as involving the presence or presentation of basic elements of both sensible and (at least on some of Russell’s formulations) conceptual or ideal kinds. It also underlies the realist conception of the existence of facts suggested by the early Russell and (in a more exclusively “conceptual realist” version) Moore.<sup>3</sup> On this conception, facts are actually existing aggregates or complexes of “concepts” or other basic particulars with which sentences in some manner correspond; sentences themselves are combinations of names and the relation of names in the sentence corresponds in some way to the relation of objects in the fact.

As Ryle notes, the early versions of the view conceived of sentences as themselves a kind of complex name for facts. Thus, for instance, for Meinong and Moore facts are actually existing complexes of “objects” or “concepts” which can only be named, and sentences are complex names for these complexes. The doctrine in this form is not coherent because it cannot account for the difference between the truth and falsity of sentences. In particular, as Ryle notes, a false but meaningful sentence on this view must be conceived as a name for an (actually existing) complex of concepts or objects,

---

<sup>1</sup> Ryle (1990), p. 46.

<sup>2</sup> Ryle (1990), pp. 26-27.

<sup>3</sup> Ryle (1990), p. 30-31, p. 36.



and then it is obscure how it differs from a truth.<sup>1</sup> It is then also mysterious what can be meant by the claim that someone has a false belief, since to have a belief at all must be to grasp the (actually existing) complex. This is, as Ryle notes, just once more the problem of falsehood, or of how it is possible to believe “what is not” that Plato found in Parmenides: if to believe is to accept the content of a sentence which has meaning only as the name for a complex, then to have any belief is to grasp the existence of something, and it is thus really impossible to have a false belief or to believe (in Plato’s somewhat awkward terminology) “what is not”. The problem appears unavoidable, as Ryle suggests, on any view that treats the significance of the sentence as a whole as a simple aggregative product of the denotative significance of its words, as the “dream” theory of the *Theaetetus* appears to do.

According to Ryle, the problem is overcome, at least partially, by the conception of the mode of significance of the sentence that Wittgenstein formulates in the *Tractatus* and of which Wittgenstein convinced Russell by the time of the latter’s lectures on the “Philosophy of Logical Atomism.”<sup>2</sup> The key idea of this conception is that, as Russell puts it, that sentences or propositions are in *no* sense names for facts and indeed that facts cannot in any sense be named (but only asserted, believed, entertained, etc.) Facts can thus, as Russell says, never be “put in the position of a logical subject”; they do not figure in judgments or beliefs as the objects of any kind of name, but rather as whole articulated contents of a sentence as a whole. This also suggests that the possible significance of a sentence cannot be understood simply in terms of the denotational objects of its several parts or any simple combination or aggregate of them; as Ryle puts it, “the significance or nonsensicalness of a sentence is something unlike and irreducible to the denotativeness of a name or of a congeries or organic complex of names.”<sup>3</sup> In particular, as Ryle emphasizes, for Wittgenstein the significance of a (significant) sentence depends on its possessing a “logical syntax,” which is not (according to Ryle), a matter of its “[consisting] of or even [containing] parts”; instead, it has a “logical form” which “permeates what is signified by its constituent phrases and words.”<sup>4</sup> In particular, the senses of the distinguishable word or phrase parts of a sentence (denotative or otherwise) are not to be understood as contributing to the meaning of the sentence as proper compositional *parts* of it, but rather as “features” of the sentence as a whole. These features are to be understood through a consideration of the role that the individual word or sentence can play in the *variety* of true or false sentences in which they can occur meaningfully; since a word or sentence “will not significantly fit into any sentences save those the logical syntax of which reserves just the right niche for it,” this structural consideration also reveals the logical syntax of the language as a whole, and thereby the underlying structural basis for the possibility of any sentence’s significance.<sup>5</sup> Thus, according to Ryle, the “terms” distinguishable in a sentence capable of truth or falsehood are not atomic parts but rather “propositional functions” that are in

---

<sup>1</sup> Ryle (1990), p. 36.

<sup>2</sup> Ryle (1990), pp. 40-42.

<sup>3</sup> Ryle (1990), p. 40.

<sup>4</sup> Ryle (1990), p. 42.

<sup>5</sup> Ryle (1990), p. 42.

themselves incomplete but allow of completion by means of a range of particular complements. The way in which words and phrases figure in the significance of a sentence as a whole is thus, Ryle says, more like the way that individual distinguishable sounds figure in a *spoken* syllable than it is like the way that individual letters figure in a *written* one: here, the parts which in some manner “make up” the whole are not to be distinguished at all “in advance” of the unities that they form but only retrospectively, by means of a global comparison and consideration of the similarities and differences in the significant wholes themselves.<sup>1</sup>

Wittgenstein’s conception thus provides an alternative both to the earlier “logical atomisms” that treated sentences as denotations of facts and to the kind of simple aggregative conception of the unity of the individually denotative elements of a sentence that is apparently suggested in Socrates’ formulation of the “dream” theory. Ryle accordingly suggests that Wittgenstein’s holistic conception of “logical syntax” as the structural order of possible combination permeating both language and the world can be seen as at least partially responsive to the same considerations that lead Plato to reject the “dream” theory in the *Theaetetus*. In particular, the dilemma that Socrates articulates for the theory between an interpretation on which the individual letters must be known in order for their compositional unity in the syllable to be known (thus making the individual letters knowable after all) and one on which the syllable is an irreducible unity (and thus not in any significant sense composed by its letters) is at least partially overcome by Wittgenstein’s conception of the significant components of the sentence as *factors* to be understood in terms of the holistic structure of sentences in the language as a whole rather than as simply aggregative parts. In this respect, Ryle can also argue convincingly that Plato is “trying to solve certain problems...which have revived in our own time,” namely those about the relationship between the meaning of simple expressions such as names and that of complex expressions such as sentences.<sup>2</sup> Equally, looking backward from the contemporary discussion to Plato, it is clear that Wittgenstein’s suggested solution to the problem of composition in terms of logical form may be read as a substantially novel contribution to the more general problem that Plato generally discusses as the problem of the unity of the “form” or *eidos* as the “one over many”.

Does, however, Wittgenstein’s conception actually *solve* the problem of the structure of knowledge as it is posed in the *Theaetetus*, founded (as it is) on the more basic problem of falsehood that Plato finds in Parmenides? It does not, as becomes evident if we consider once more the status of false sentences on Wittgenstein’s account. According to the *Tractatus*, a sentence is true or false according to the “agreement or disagreement” of its sense with reality (2.222); a false sentence does not picture an actual fact (*Tatsache*) or the *existence* [*Bestehen*] of a state of affairs [*Sachverhalten*] but only a *possible* state of affairs [2]. Nevertheless, *any* state of affairs is indeed a “combination of objects” [*Verbindung von Gegenständen*] (2.01). The meaningfulness of a false sentence thus demands that it correspond to a particular combination of objects, one which

<sup>1</sup> Ryle (1990), p. 42.

<sup>2</sup> Ryle (1990), p. 43.

(however) does not exist or subsist [*Bestehen*]. The existing and non-existing states of affairs which thus jointly make possible the truth and falsity of sentences are together located, according to Wittgenstein, within the “logical space” which is defined by the objects themselves and their possibilities of combination (1.13, 2.0123-2.01244, 2.11). The possible falsity of propositions thus requires reference to a range of possible states of affairs within logical space which are apparently well-defined as combinations but do not actually exist (in the sense of *Bestehen*). This demand is, at least, puzzling, since it appears to require a kind of shadowy domain of structured complexes that both do (in one sense) and do not (in another sense) exist, and thus to replicate in a certain way the paradox suggested by Parmenides. Here, the structural requirement of the more general domain of “logical space” extending beyond the world of actually existing facts also thus appears to replicate the existential problem involved in the earlier logical atomist theories that saw propositions as names, despite the deep repudiation of this account of the significance of sentences in Wittgenstein’s account.

It might certainly be responded, on behalf of Wittgenstein’s conception, that what is involved in the meaningfulness of a false sentence is not some shadowy object which both does and does not actually exist, but rather only the structural *possibility* of a configuration of objects which assuredly do exist but do not enter into just this configuration. Indeed, as Wittgenstein makes clear, the determinacy of sense and thus the whole possibility of determinate truth and falsity is ensured, on his conception, by the necessarily existing simple objects which are “given” along with all *possible* states of affairs (2.0214). However, that this does not really solve Plato’s problem can be seen by considering, once more, how a false belief, corresponding to a possible but not actual state of affairs, is related to knowledge (or the lack thereof) of the objects which make it up. On Wittgenstein’s conception, to understand a false sentence (and hence to incorrectly believe one) it is apparently necessary to know the various objects referred to by its constituent names in the sense that one knows the logical-formal possibilities of their combinations with all other objects. If one is in a position to know *all* objects in this way, all *possible* states of affairs can thus also be known as *possibilia*. True sentences are then distinguished from false but meaningful ones according to whether or not they structurally correspond to those *possibilia* (known in this sense) that are in fact actual. However, what is known in knowing such a state of affairs *is* actual (as opposed to merely possible) is not explained or explainable, on pain of infinite regress, in terms of the knowledge of any *further* obtaining state of affairs or existing object. If it were, then to know a fact which is composed of several objects would require either knowing another simple object (*viz.*, the actually existing fact) which is in no way composed of these objects after all, or would require knowing another fact about this complex (*viz.*, that *this particular complex of objects actually exists*), whereby knowing any one fact would require knowing an infinite number of facts. For the same reason, it is not possible, on this account, to distinguish between knowledge and (accidentally) true belief by reference to any further element of justification or rational accounting (such as what Plato canvasses as the *logos*).

It is thus clear that, while the atomism of the *Tractatus* improves admirably over the earlier logical atomist pictures in its account of the possible truth and falsity of sentences as rooted in the structural, logical-syntactical form of language, the conception is nevertheless not able to overcome the problem posed by Plato's inquiry in the *Theaetetus* if this problem is put as a problem of the conditions and structure of *knowledge*. It is true that Wittgenstein's main concern in the *Tractatus* was not with epistemology but rather with the logical form of language and world that must (as he thought at that time) exist in order to make any significant language possible. Nevertheless, the considerations that come to the fore by considering the bearing of Plato's problem about knowledge on the *Tractatus* theory also serve to cast real doubt on the actual coherence of Wittgenstein's Tractarian picture of the meaning of language and the nature of objects as jointly "given" all at once and *a priori*, along with the structure of all possible states of affairs, through the specification of the logical form that "permeates" both language and world. Here, as we have seen, doubts may well arise, not only with respect to the problematic ontological status of the domain of possible but not actual states of affairs, but about the very intelligibility of the supposition of a total (*a priori*) givenness or availability of necessarily existing objects, about which nothing can (officially) be said, but which is sufficient nevertheless to determine the totality of logical space and thus the total order of factual possibilities.

It is these doubts and ones closely related to them that lead Wittgenstein, in the *Philosophical Investigations*, explicitly to rehearse the "dream" theory in the course of his own critical consideration of his earlier views in the *Tractatus* and the problematic philosophical tendencies he now sees them as representing:

46. What lies behind the idea that names really signify simples? --

Socrates says in the *Theaetetus*: "If I am not mistaken, I have heard some people say this: there is no explanation of the *primary elements* – so to speak – out of which we and everything else are composed; for everything that exists in and of itself can be *signified* only by names; no other determination is possible, either that it *is* or that it *is not* . . . But what exists in and of itself has to be . . . named without any other determination. In consequence, it is impossible to give an explanatory account of any primary element, since for it, there is nothing other than mere naming; after all, its name is all it has. But just as what is composed of the primary elements is itself an interwoven structure, so the correspondingly interwoven names become explanatory language; for the essence of the latter is the interweaving of names."

Both Russell's 'individuals' and my 'objects' (*Tractatus Logico-Philosophicus*) were likewise such primary elements.

As we have seen, the "dream" theory which Wittgenstein here quotes substantially replicates the solution of the *Sophist's* Eleatic Stranger to the problem of non-being. The position is once more grounded in a consideration of the structure of the *logos*, which is here translated as "explanatory account" and "explanatory language" (the

German translation that Wittgenstein used has “erklärungsweise zu reden” and “erklärenden Rede” for λόγῳ and λόγον), as composed out of simpler elements that in themselves can only be named; and according to the theory, it is on the basis of an understanding or knowledge of the elements and their specific compositional unity that one can understand a sentence whether it is true or false. This is again at least analogous, Wittgenstein suggests, with the position of the *Tractatus* on the relation between objects and the states of affairs and facts they constitute; and he proceeds to interrogate its basis by asking what can really be meant by such “simple constituent parts.” For as he now points out, “composite” has many meanings, and there need not be any single, unique order of decomposition for the meaning of any sentence or for any object or configuration of objects (47). Even if we compose a figure in strict accordance with the account given in the *Theaetetus* (48), there are still a variety of ways to decompose it; for instance, we might take the individual spatial parts as distinct individuals, or we might simply take the properties or “universals” (such as distinct colors) as its constituents. The thought underlying the claim that it is impossible to attribute either being or non-being to the elements was that everything that we can rightly call “being “ and “non-being” consists in the existence or non-existence of connections between the simple objects (50), so that it makes no sense to speak of the being or non-being of an element by itself. However, the simple element – about which it is supposed to be nonsense to say either that it exists or does not exist – is in this respect analogous to instruments and paradigms used in the practice of language, for instance the standard metre-stick in Paris, about which it is nonsense either to say or to deny that it is one metre long. Thus: “What looks as if it *had* to exist is part of the language. It is a paradigm in our game; something with which comparisons are made. And this may be an important observation; but it is none the less an observation about our language-game – our mode of representation.” (50).

In a somewhat parallel passage in the *Blue Book*, Wittgenstein considers explicitly the relationship between the problem of thinking what is false and the motivations for the Tractarian account of simple objects:

“How can one think what is not the case? If I think that King’s College is on fire when it is not on fire, the fact of its being on fire does not exist. Then how can I think it? How can we hang a thief who doesn’t exist?” Our answer could be put in this form: ‘I can’t hang him when he doesn’t exist; but I can look for him when he doesn’t exist’.

We are here misled by the substantives ‘object of thought’ and ‘fact’, and by the different meanings of the word ‘exist’.

Talking of the fact as a ‘complex of objects’ springs from this confusion (cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*). Supposing we asked: ‘How can one imagine what does not exist?’ The answer seems to be: ‘If we do, we imagine non-existent combinations of existing elements’. A centaur doesn’t exist, but a man’s head and torso and arms and a horse’s legs do exist. ‘But can’t we imagine an object

utterly different from any one which exists?’ – We should be inclined to answer: “No; the elements, individuals, must exist. If redness, roundness and sweetness did not exist, we could not imagine them”.

But what do you mean by ‘redness exists?’ My watch exists, if it hasn’t been pulled to pieces, if it hasn’t been destroyed. What would we call ‘destroying redness?’ We might of course mean destroying all red objects; but would this make it impossible to imagine a red object? (p. 31)

The demand for simple elements which can only be named is based upon the thought that such elements *must* exist as a precondition for any meaningful thought or imagining of what does not exist. This is intimately connected with the conception of the proposition as a concatenation of such names, and hence with the thought that the descriptive or assertive work of the proposition must be secondary to the provision of meanings for such names. Together, these two thoughts led the early Wittgenstein – and may have led Plato, *if* we may identify his own view with that of the Eleatic Stranger and with the “dream” of Socrates – to understand all being as well as discourse to be jointly preconditioned by the simple elements and to posit these as eternal, unchanging existents. But the deconstruction of this assumption of constant, standing presence begins with the observation, that if it is meaningless to say of these supposed elements that they are destroyed, it is also meaningless to say that they are indestructible; if they cannot be supposed to arise and vanish in time, then it is also meaningless to attribute to them the a priori status of eternal existence. This does not mean that the basic elements simply do not exist, but rather that we can gain a better understanding of their mode of existence and even their temporal structure only by considering their role as *instruments* and *paradigms* within the complex whole of words, objects, and actions that Wittgenstein calls a “language-game.” This role involves both the “simple objects” and the words for them serving as standards of evaluation and measurement against which other items are compared and discussed.

As Wittgenstein notes, the ideology that may lead us to posit elemental objects as eternal, *a priori* existents is also closely connected to the conception of the meanings or senses of sentences as “shadowy” non-physical objects whose own mode of existence is timeless or eternal:

The next step we are inclined to take is to think that as the object of our thought isn’t the fact it is a shadow of the fact. There are different names for this shadow, e.g. “proposition”, “sense of the sentence”.

But this doesn’t remove our difficulty. For the question now is: “How can anything be the shadow of a fact which doesn’t exist?”

I can express our trouble in a different form by saying: “How can we know what a shadow is a shadow of?” –The shadow would be some sort of portrait; and

therefore I can restate our problem by asking: “What makes a portrait a portrait of Mr. N?” (p. 32)

Here, Wittgenstein once again formulates the question that motivates Plato in responding to the Parmenidean problem of non-being. Put one way, this is nothing other than the problem of intentionality itself, which must apparently be solved if it is possible to account for the pseudo *logos* or the proposition *about* what does not exist. We can indeed, on Wittgenstein’s account in the *Blue Book*, think of the picture of what does not exist as a kind of picture; to this extent at least, the ‘picture’ theory of the *Tractatus* was not mistaken. It is also not incorrect, according to Wittgenstein, to say that what makes a portrait (say of a particular person) into a portrait of *that* person is the intention with which it is painted or employed. Nevertheless, as he now very clearly recognizes, there can be no account of the pictorial “aboutness” of portraits *or* of propositions that rests simply on pictorial, representational, or mimetic individual relationships of similitude between the pictures and the things (or facts) pictured.<sup>1</sup> This leads him to raise anew the problem of what is basically meant by “intention”:

An obvious, and correct, answer to the question “What makes a portrait the portrait of so-and-so?” is that it is the *intention*. But if we wish to know what it means “intending this to be a portrait of so-and-so” let’s see what actually happens when we intend this. ... To intend a picture to be the portrait of so-and-so (on the part of the painter, e.g.) is neither a particular state of mind nor a particular mental process. But there are a great many combinations of actions and states of mind which we should call “intending . . .”<sup>2</sup>

Here, Wittgenstein does not at all (as is sometimes suggested) deny the existence of intentionality as a state, action or attitude of the mind, or even its applicability in answering the question about the source of “aboutness.” But he emphasizes that “intending” the portrait to be a portrait of someone does not consist in the presence of a single or *particular* mental state; rather there are, in varying circumstances, widely various mental states, as well as actions, which we will call “intending” the portrait to be a portrait of a certain person, or connect to such intending. As Ryle discusses in his own treatment of the conditions under which Plato’s problem has reappeared in recent

---

<sup>1</sup> The shadow [of the sentence] , as we think of it, is some sort of picture; in fact, something very much like an image which comes before our mind’s eye; and this again is something not unlike a painted representation in the ordinary sense. A source of the idea of the shadow certainly is the fact that in some cases saying, hearing, or reading a sentence brings images before our mind’s eye, images which more or less strictly correspond to the sentence, and which are therefore, in a sense, translations of this sentence into a pictorial language.—But it is absolutely essential for the picture which we imagine the shadow to be that it is what I shall call a “picture by similarity”. I don’t mean by this that it is a picture similar to what it is intended to represent, but that it is a picture which is correct only when it is similar to what it represents. One might use for this kind of picture the word ‘copy’. Roughly speaking, copies are good pictures when they can easily be mistaken for what they represent. ...If we keep in mind the possibility of a picture which, though correct, has no similarity with its object, the interpolation of a shadow between the sentence and reality loses all point. For now the sentence itself can serve as such a shadow. The sentence is just such a picture, which hasn’t the slightest similarity with what it represents.” (Wittgenstein (1958), pp. 36-37).

<sup>2</sup> Wittgenstein (1958), p. 32.

discourse, the early proponents of anti-psychologism, including not only Frege but the advocates of the earlier form of “logical atomism” such as Meinong, Moore, and the early Russell, tend to identify the intentional “meaning” of mental states and processes as well as sentences with ideal propositional contents, “Platonistically” construed as timeless and unchanging. Here, this solution is off the table, since the total *a priori* availability of a space of all possible propositional contents (such as figured in the *Tractatus* picture of the basis of propositional sense) is to be rejected as what can now only be seen as a fantasy of the joint institution of language and the world of objects in advance of any historically or factually existing language or practice. Rather than being fixed in advance by the formal correspondence between the structural orders of language and the world, the intention to paint a portrait of a certain individual, or the “relation” in which consists the “aboutness” of a sentence toward its object or objects, is *shown* in a wide variety of different and heterogeneous actions, expressions, and practices unfolding in the varied circumstances and occasions of human life. These differ from case to case and there is no *single*, essential relationship that holds between each sentence or portrait and the object it is “about.” If, indeed, we remain tempted to maintain that there must be some specific mental state in which intentionality consists, we need only conceive of that state as a sign (this is, at any rate, how it will function) in order to see that any such item is open to *multiple* interpretations and so cannot, all by itself, specify how we are to understand it.

We are, here, in the close vicinity of the two most important interrelated skeins of argument in the *Philosophical Investigations*, the so-called “rule-following considerations” and “private language argument.” The first argues that, since every actual visual or symbolic expression of a rule can have multiple interpretations, how it is correct to follow a rule cannot be determined by any such expression. Rather, it is determined in the complex course of the various events and occurrences which can be called “following the rule” in the course of a life. The “private language argument” shows that the idea of a language consisting solely of signs private to, and privately interpreted by, an individual agent or subject is conceptually incoherent; it is thus impossible to suppose the act of *meaning* something by a (public) word or sentence to be accomplished by means of the presence of such a sign, or indeed by means of the presence of any essentially private mental state or occurrence. Meaning is rather, as is suggested by the current example, shown in a vast and diverse set of circumstances and occurrences unfolding in the course of a human life.

### III

The later Wittgenstein thus replaces the *Tractatus*' logical atomist conception of an *a priori* given order of necessarily existing objects, fixed in advance by the determination of the “logical form” that permeates language and world, with the more variegated activities, institutions and practices of a linguistically shaped human life. This replacement is sometimes seen as demanding the abandonment of the very idea of an illuminating philosophical investigation into the underlying structure of language, as if the actual heterogeneity of practices and “linguistic” activities meant that there is just



nothing to say, in general, about their structure or basis, or as if the traditional ambitions of philosophy to positive illumination must therefore simply give way in favor of a reflexive and self-consuming practice of “therapy.” But as I shall argue briefly in closing, the later Wittgenstein does not in fact abandon the idea of an (at least) relatively *unitary* investigation into the dimension of what is given in advance of philosophical investigation or that of a specific methodology of positive philosophical inquiry corresponding to it. In particular, Wittgenstein writes in the “Fragment” on “Philosophy of Psychology” that he may have intended to be appended to the *Philosophical Investigations*:

What has to be accepted, the given, is – one might say – *forms of life*.<sup>1</sup>

The terminology of “forms of life” [*Lebensformen*] that Wittgenstein employs here is enigmatic, and it is nowhere clearly explicated or defined in the text. Nevertheless, it is possible to see in it a development rather than outright replacement of the earlier conception of “logical form” as the basic structural presupposition of language and meaning, and indeed to see in it the specific structure of the “one over many” that Plato himself understands as that of the form (*eidos*).<sup>2</sup> To this conception of what is given in advance of philosophical reflection, there also corresponds, as I shall argue, the particular conception of method that the late Wittgenstein specifies as that of “grammatical” investigation. Further, this particular methodological conception bears some suggestive similarities to what the later Plato himself appears to understand as the practice of dialectic and applies, for example in the *Philebus*, to the investigation of the structure or nature of the best kind of human life.

At *PI* 90, just after recalling the form of Augustine’s puzzle about time (that it is something that one seems to know when no one asks, but when one is asked to explain it, one does not know), Wittgenstein specifies the kind of investigation that it is possible to undertake in view of this kind of problem as a “grammatical” one:

We feel as if we had to *see right into* phenomena: yet our investigation is directed not towards *phenomena*, but rather, as one might say, towards the ‘*possibilities*’ of phenomena. What that means is that we call to mind the *kinds of statement* that we make about phenomena. So too, Augustine calls to mind the different statements that are made about the duration of events, about their being past, present or future. (These are, of course, not *philosophical* statements about time, the past, the present and the future.)

Our inquiry is therefore a grammatical one. And this inquiry sheds light in our problem by clearing misunderstandings away. Misunderstandings concerning the use of words, brought about, among other things, by certain analogies between the forms of expression in different regions of our language. – Some of them can be removed by

---

<sup>1</sup> Wittgenstein (2009), p. 238.

<sup>2</sup> Compare chapter 1 of my (2012), “An Investigation into Forms of Life”

substituting one form of expression for another; this may be called ‘analysing’ our forms of expression, for sometimes this procedure resembles taking a thing apart.

What does it mean that the investigation that illuminates the traditional problems of philosophy and clears away the misunderstandings that typically accompany them, though it no longer takes the form of an elucidation of the fixed order of *a priori* possibilities, nevertheless remains a “grammatical” one? As Wittgenstein says, it operates by reminding us of the forms of expression of our own language, something about which we indeed already know in a way, though without necessarily being able to explain it in the fixed forms of definitions or rules. “Grammar,” here, thus does not any longer mean a fixed structural order of linguistic elements defined by their rule-governed possibilities of combination, but rather the complex form of our language as we learn it and use it in the diverse circumstances of a life. That a language *can* be learned, and that its learning is not (for the late Wittgenstein) a matter of the internalization of such a fixed order of possibilities, or the grasping of its basis in the necessary existence of simple elements whose regular possibilities of combination determine it, marks the specific way in which the investigation into its “grammar” that recalls to mind its possibilities of expression also illuminates its grounding in the kind of unity that he characterizes as a form of life. This is why, in the passages of the *Investigations* that have been called the “rule-following considerations,” Wittgenstein’s attention constantly returns to the question of learning: of what actually goes on when someone can be said to “grasp” the rule, to understand the meaning, to know how to go on, to have “mastered” a technique.<sup>1</sup> When a student is said to “be able” to go on in this sense, she may have grasped some particular symbolic expression, or had a peculiar kind of mental experience; but no symbolic expression, no particular experience, is able to account by itself for the unlimited application of the rule to an infinite number of cases. There is thus no answer to be given to the question of *what* must be grasped, what item must be known or internalized, what expression or symbol must be ‘seen’, in order to ‘master’ a technique of completing a series, in order to “grasp” the system (PI 155), in order to “understand” a linguistic expression, in order to *really* read (PI 156-171) as opposed to reciting from memory or making up sounds as one’s eyes move across the page. There is no fixed line, in the learning of the technique of reading, between the cases in which one has “really” applied the technique and the case in which one has not; rather, there is a whole series of transitional cases (PI 161) and the knowledge of “how to go on” cannot be explained in terms of any *item* present to mind or consciousness. On the contrary, in each of these cases, what is called “learning” and what is called “knowing” are both grounded in the complex unity and circumstances of the “custom” [*Gepflogenheit*], “use” [*Gebrauch*], or institution [*Institution*] of a language (PI 199) and it is *this* kind of unity that a “grammatical” investigation brings to light.

The negative aporetic outcome of the *Theaetetus* discussion of knowledge can itself be read as pointing toward a positive investigation of this kind. In particular, as we have seen, the dilemma that Socrates poses for the atomist “dream” theory renders untenable

---

<sup>1</sup> PI 150-151.

any account on which the combinatorial basis of propositional or rational knowledge lies in the primitive grasping of simple elements that cannot be known in this way. It is thus impossible, as Socrates argues, to maintain that knowledge of facts or propositions rests on the *prior* “grasping” of particulars; rather, as in the case of learning the “technique” of composing syllables from letters, the significance of the individual elements is learned only in connection with, and alongside, the learning of their significant combinations. At the same time, as Socrates emphasizes at 207e-208b, that a student can be credited with mastery of the *technique* or *method* of composing syllables from letters does not establish that he has knowledge of *all of them* individually, or exclude that he will at least occasionally make mistakes with respect to particular ones. This shows, as Socrates points out (208a-b), that if the kind of “knowing” involved in having mastery of the technique is thought of as consisting in the grasping of a *logos* in addition to correct opinion, then the formula will not explain knowledge of the particular cases, nor suffice to differentiate between knowledge and ignorance with respect to them. Conversely, and as a further implication, what it is to “grasp” the technique in general is neither to be correct in every instance nor to come to know an item which underlies or accounts for correct judgment in *every* case. The consideration that finally demands, at the end of the *Theaetetus* investigation, that knowledge cannot be treated as any specific addition of the *logos* to true belief thus directly parallels the upshot of Wittgenstein’s own inquiry into the knowledge of “how to go on.” In both cases, the methodological result is that the analytical investigation of the ingredients of knowledge, initially conceived as the inquiry into a fixed order of structural possibilities given in advance by the grasping of the simple elements from which all knowledge is composed, must cede to a more holistic reflection on the role played by the ideas of technique, method, mastery and practice in the complex institutions of knowledge, language, and meaning.

Beyond this negative parallel, there are at least some suggestions in Plato’s last texts of a positive methodology that itself closely resembles the method of Wittgenstein’s “grammatical” investigation in its direction toward the illumination of philosophical problems by reflection on the linguistic contours of a form of life. These suggestions specify what Plato describes there as the dialectic, which is itself closely connected, in the *Sophist*, the *Statesman*, and the *Philebus* with the methodology that he there terms that of “division” or “collection and division” (*synthesis* and *diaeresis*). The methodology is also specified, both in the *Sophist* (253b) and in the *Philebus* (17b) as a *grammatical* one, and in both cases the analogy which is already suggested in the *Theaetetus* between the kind of knowledge involved in the dialectic and the knowledge of the combinations of letters into syllables is explicitly repeated. In the *Sophist*, after introducing the analogy between the grammatical knowledge of the mixing of letters and the possible mixing or commingling of the “great types” such as rest and motion with one another, the Eleatic Stranger specifies the “knowledge” (*epistemes*) involved in dialectic as the knowledge involved in “adequately discriminating a single form spread out through a lot of other things” and also being able to “discriminate forms that are different from each other but are included within a single form that’s outside them, or a single form that’s connected

as a unit through many whose, or many forms that are completely separate from others.” (253b)

*This* description of method, though it resembles in significant ways Wittgenstein’s own description of a linguistic or grammatical methodology dedicated to producing “that kind of understanding which consists in ‘seeing connections’” and yields a “surveyable presentation” or “overview” of the use of our words, (PI 122) also still has in view, as we have seen, the fixed vocabulary of basic or primary *elements* (here, the “great types”) whose mixing is appealed to in order to explain the very possibility of change, non-being, and falsehood. However things stand with Plato’s own views or preferred methods, the Eleatic Stranger himself, we may surmise, has not yet learned the lesson of Socrates’ dilemma for atomism in the *Theaetetus*.

Things are, however, quite different in the *Philebus*. Here, Socrates himself reappears as the protagonist of a penetrating and theoretically involved discussion dedicated to the identification of the best kind of life and yielding the conclusion that this best life is directed neither to pleasure (*hedone*) nor to knowledge (*phronesis*) but to an orderly *mixture* of the two. The description of the dialectical method that Socrates gives near the beginning of the dialogue, though it again repeats the metaphor of the knowledge of grammatical differentiation and combination, points to a quite different basis for the possibility of this knowledge, one grounded now not in the pre-existence of a static set of primarily existing elements, but in the initial isolation of these elements from an even more basic *dynamic* of becoming. Here, the *logos* is no longer a static aggregation or combination of fixed elements, but rather that through which “the same thing flits around, becoming one and many in all sorts of ways, in whatever it may be that is said at any time, both long ago and now.” (15d) And this condition of the *logos*, which “will never come to an end, nor has ... just begun,” determines the proper dialectical conception of the form of a life essentially shaped by it. As Socrates suggests in describing the method that is indeed responsible, like a kind of “gift of the gods to men,” for “everything in any field of art (*technes*) that has ever been discovered,” it demands a conception of grammar that is appropriate to this ceaseless becoming of one and many, and thus to the question of the kind of dynamic flux that is characteristic of language itself in reflecting the being of whatever is:

And the people of old, superior to us and living in closer proximity to the gods, have bequeathed us this tale, that whatever is said to be consists of one and many, having in its nature limit and unlimitedness. Since this is the structure of things, we have to assume there is in each case always one form for every one of them, and we must search for it, as we will indeed find it there. And once we have grasped it, we must look for two, as the case would have it, or if not, for three or some other number. And we must treat every one of those further unities in the same way, until it is not only established of the original unit that it is one, many and unlimited, but also how many kinds it is. (16c-d)

The method can indeed be made clearer, as Socrates goes on to explain, by analogy to the process of learning the letters of the alphabet. But – and here is the crucial difference from the method of the Stranger in the *Sophist*, as well as the one suggested by the “dream” theory of the *Theaetetus* – here this learning does not consist in the grasping of fixed elements, but is rather to be understood as a more original and basic *introduction* of limit and differentiation the inherently infinite continuum of sound. For, though “the boundless multitude ...in any and every kind of subject leaves you in boundless ignorance, and makes you count for nothing and amount to nothing,” one who has gained the ability to discriminate the discrete vocal sounds that are identified with letters, or analogously to distinguish the intervals and discrete notes from boundless sound, is able to acquire expertise and wisdom with respect to grammar and music (17c-e). According to Socrates, it is, moreover, an inherent aspect of this kind of knowledge of letters that “none of us could gain any knowledge of a single one of them, taken by itself without understanding them all” without also gaining the art that “somehow unifies them all,” what is called the art of grammar (*grammatike technen*). (18d).

It is in this way, and related ones, that the latest Plato appears to abandon or criticize the conception of the grammatical art of dialectic as the art of discerning the structural fixed order of already differentiated and static forms in favor of the more dynamical conception that relates it rather to the endless flux and becoming that seems to characterize the *logos*, in itself, prior to and as a condition of any such differentiation. This dynamical conception of the discernment of forms in terms of limit and the unlimited provides an alternative to any interpretation of Plato as holding our knowledge of the forms to be ascribable to a singular grasping or mystical insight beyond or before the specific structure of language itself, and is one of the ways, among others, that the problematic of temporal becoming may be thought to re-enter Plato’s conception of method, in the last dialogues, in a renewed and transformative way. Furthermore, I have ventured to suggest, it marks the specific way, in the *Philebus*, that the problem of the inherent structure of the *logos* is essentially linked to the dynamic temporality of unlimited becoming within which a human life is irreducibly situated. Here, then, it might be suggested, not only that common ground can be found between Plato and Wittgenstein (quite to the contrary of the usual interpretation of the latter as a radical “anti-Platonist”) at the problematic point of their shared concern with the appropriate investigative and reflective means for the formal clarification of a linguistically shaped life, but also that this common ground provides a potentially useful methodological hint for at least one possible continuance of the “traditional” philosophical inquiry into being, becoming, knowledge, and truth today.

## Works Cited

Livingston, P. 2012. *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*. New York: Routledge.

Plato. 1997. *Complete Works*. Ed. J. M. Cooper and D. S. Hutchinson. Cambridge, MA: Hackett.

Ryle, G. [1952] 1990. "Logical Atomism in Plato's 'Theaetetus'." *Phronesis* 35:1, pp. 21-46.

Wittgenstein, Ludwig [1921] 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by D.F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig [1951] 2009. *Philosophical Investigations*. Revised 4<sup>th</sup> edition. Transl. by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. [1934] 1958. *The Blue and Brown Books*. New York: Harper.

## Nietzsche, Wittgenstein, la conversion du regard

Angèle Kremer-marietti

(Université Jules Verne de Picardie)

### Abstract :

Does Converting the look get renewed philosophical interest? It seems that the conversion of the look has often been the practice provision for the particular exercise of a way of being and acting philosophically, although it generally remained unsaid in its essential meaning. In particular, consideration of the conversion of the look should make us aim more clearly the underlying reasons, or the comparable positions of Wittgenstein and Nietzsche, though, between the two philosophies, should remain a huge difference in the nature and style.

### ملخص

هل يكتسب تحويل النظر اهتماما فلسفيا متجددا؟ يبدو ان تحويل النظر مئّل في أغلب الأحيان الاستعداد العملي الذي يمكن من ممارسة شكل خاص من الوجود و الفعل الفلسفيين رغم كونه ظلّ قابعا في مسكوت دلالاته الجوهرية. و يتوقّع من مبحث تحويل النظر بصورة خاصة أن يجعلنا نهدف بأكثر وضوح الى تحصيل الاسباب العميقة و التي يمكن مقارنتها لمواقف كل من فيتجنشتاين و نيتشه بالرغم من استمرار وجود هوة سحيقة بين الفلسفتين من حيث الطبيعة و الاسلوب.

### Résumé :

La conversion du regard gagne-t-elle un regain d'intérêt philosophique ? Il semble que la conversion du regard ait été souvent la disposition pratique permettant l'exercice particulier d'une manière d'être et d'agir philosophique, bien qu'elle soit généralement restée dans le non-dit de sa signification essentielle. Tout particulièrement, la considération de la conversion du regard devrait nous faire viser plus nettement les raisons profondes, voire comparables, des positions de Wittgenstein et de Nietzsche, même si, entre leurs deux philosophies, devrait subsister une énorme différence de nature et de style.

## 1. La conversion du regard

Puisqu'en étudiant le fonctionnement des capteurs sensoriels, les neuroscientifiques ont admis, preuves à l'appui, qu'on ne voit pas seulement avec ses yeux mais qu'on voit aussi avec son cerveau, la vision se confirme comme étant une forme d'intelligence : elle s'apparente à un véritable raisonnement ; ce qui est même davantage que "l'écho d'une pensée dans la vision"<sup>1</sup>.

À ces états de fait confirmés, la conversion du regard gagne-t-elle un regain d'intérêt philosophique ? Il semble que la conversion du regard ait été souvent la disposition pratique permettant l'exercice particulier d'une manière d'être et d'agir philosophique, bien qu'elle soit généralement restée dans le non-dit de sa signification essentielle. Sans doute, correctement évalué, ce lieu commun philosophique permettrait-il de clarifier la position de certains problèmes mal posés. Suivant l'exemple de Platon dans le Phédon, nous verrons se réaliser les principaux mouvements que le philosophe grec a su mettre en évidence comme la fuite du référent sensible, le repliement sur soi, l'idée venant à la rescousse de l'expérience.<sup>2</sup>

Tout particulièrement, la considération de la conversion du regard devrait nous faire viser plus nettement les raisons profondes, voire comparables, des positions de Wittgenstein et de Nietzsche, même si, entre leurs deux philosophies, devrait subsister une énorme différence de nature et de style. Wittgenstein s'est constamment appliqué à délimiter les questions logiques et mathématiques, puisque, pour lui, la possibilité d'une existence est constituée par la coïncidence du lieu géométrique et du lieu logique<sup>3</sup>. Nietzsche a réduit ces questions à n'être plus qu'une façon d'accommoder le monde à des fins utilitaires, c'est-à-dire sans reconnaître de critère valable à ce qui est dit passer pour « vérité », si ce n'est l'instinct de contradiction et de domination. Cependant, quelles que soient les étapes du développement particulier de chacun de ces deux grands analystes, opposés l'un et l'autre au jugement synthétique a priori avancé par Kant<sup>4</sup>, il est possible de ponctuer une communauté de traitement dans leur approche philosophique, tout en justifiant la diversité des grands moments de leur style propre. La justification éventuelle de leur diversité étant par trop évidente, notre examen s'attachera plutôt à souligner leur rencontre qui, si elle demeure diverse dans leur style et leur facture, n'en est pas moins formellement similaire, tout en maintenant leur diversité matérielle.

---

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961. Voir *Investigations philosophiques*, XI, p. 344.

2 Cf. Franck Fischer, « La conversion du regard et l'accès à l'Idée dans le Phédon », in *Archives de Philosophie*, 2002, vol. 65, n°4, pp. 617-641.

3 Cf. *Tractatus*, 3.411 : « Le lieu géométrique et le lieu logique coïncident en ce que tous deux constituent la possibilité d'une existence. »

4 Voir Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir*, Présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti (1975). Paris, L'Harmattan, 2006, I, § 10, p. 30 ; également voir Josette Lanteigne, *La question du jugement chez Kant, Quine et Wittgenstein*, chapitre 2 (23 nov. 2010) : <http://agora.qc.ca/biblio/question.html>



Si Wittgenstein refuse explicitement l'expérience ou les faits, comme lieux de solution des problèmes philosophiques, il n'en affirme pas moins que ce qui est débattu en philosophie, ce sont des « choses auxquelles les faits sont utiles », c'est-à-dire ce qu'il nomme l'existence d'états de chose. C'est pourquoi le problème philosophique se présente à lui quand peuvent s'observer, d'une part, un système de règles et, d'autre part, des choses qui échappent à ce système de règles<sup>1</sup>. De cette façon, Wittgenstein indique bien que philosopher, c'est, au minimum, convertir son regard ; et il en donne un exemple indiscutable quand il demande de distinguer, de la simple perception, ce qui est plus précisément une façon de voir « comme-ci » (ou comme-ça)<sup>2</sup> :

« La question que je veux poser est la suivante : en quoi consiste le fait de voir la figure tantôt d'une façon, tantôt de l'autre ? – Est-ce que je vois effectivement chaque fois quelque chose d'autre, ou ne fais-je qu'interpréter de façon différente ce que je vois ? – Je pencherais pour la première réponse ».<sup>3</sup>

De son côté, Nietzsche reconnaît qu'il lui est agréable, non seulement de dévoiler le sceau du secret, mais naturellement aussi ce que ce sceau devait nécessairement cacher<sup>4</sup>. Telle est l'œuvre qu'il attribue à la généalogie :

« La généalogie, en tant que discipline, est la topique théorique de ce terrain de l'art. Et cette discipline est opératrice de 'dé-conceptualisation', de dévalorisation, de 'désidérialisation' ; sa marche régressive est de l'ordre de l'analyse, mettant à découvert les formations symbolisatrices telles qu'elles ont été effectivement à l'œuvre dans tous les domaines »<sup>5</sup>.

L'analyse généalogique, qu'il a instaurée et régulièrement pratiquée, a permis à Nietzsche de décrypter les faits du monde moderne, ceux de l'homme et de la société, comme ceux de la pensée en général. Nietzsche s'est évertué à « convertir » non seulement son

---

1 "Philosophical problems are not solved by experience, for what we talk about in philosophy are not facts but things for which facts are useful. Philosophical trouble arises through seeing a system of rules and seeing that things do not fit it", in Wittgenstein's Lectures, 193 -35, Edited by Alice Ambrose, publ. Blackwell, 1979, p.2. Ma traduction : « Les problèmes philosophiques ne se résolvent pas par l'expérience, parce que ce dont nous traitons en philosophie ne sont pas des faits mais des choses auxquelles les faits sont utiles. L'interrogation philosophique intervient quand nous voyons un système de règles et des choses qui n'y correspondent pas ».

2 J. Benoit, « Voir-comme quoi? », in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein, sous la direction de C. Chauviré et S. Laugier, Paris, Vrin, 2006, pp. 247-248. Aussi : P. Bozzi, Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein, Guerini e associati Milan, 1998, p. 16.

3 L. Wittgenstein, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, I, §1. Sigle BPP. 1946-1949; 1947-1948, éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. Von Wright, trad. par G. E. Anscombe, 2 voll., Oxford, Blackwell, 1980, 1988; tr. franç. Remarques sur la Philosophie de la Psychologie, par G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 1994, I, § 1.

4 Cf. F. Nietzsche, Le gai savoir III 197 : « Pour cela, attention ! - Il n'y a rien que nous aimions autant faire connaître aux autres que le sceau du secret – sans oublier ce qu'il y a dessous. »

5 Angèle Kremer-Marietti, Nietzsche ou les enjeux de la fiction, Paris, L'Harmattan, 2009, « Le "terrain de l'art", une clé de lecture du texte nietzschéen », p. 35.

propre regard, mais encore le regard de ceux qui s'y appliquèrent à son exemple. À leur manière, c'est ce que firent à leur tour Foucault et Deleuze. Au-delà des données originales des sciences anthropologiques et ethnologiques de son époque<sup>1</sup>, dont il tira toutes les conséquences philosophiques, Nietzsche a donc pu conduire sa propre observation de données comparables dans la vie de ses contemporains, et c'est ce qui le fit voir « autrement » en atteignant le réel non-dit, plutôt que le dit-vrai, c'est-à-dire la fiction nécessaire à ces mêmes faits humains plutôt que leur prétendue certitude.

Animés l'un et l'autre d'un désir effréné de véracité, Nietzsche et Wittgenstein ont professé une exigence absolue de probité, qui constitue l'essentiel de leur approche philosophique.

## 2. L'œil humain

Pour Wittgenstein, « voir-comme » est un état (Zustand) qui peut ressembler à l'action (Handlung) d'interpréter mais qui ne s'y confond nullement<sup>2</sup>. Il explique : « Interpréter est penser, agir ; la vision est un état »<sup>3</sup>, parce que, pour Wittgenstein, l'état de voir-comme et l'action d'interpréter ne sont pas une même et unique chose. Encore qu'il arrive qu'on puisse « voir » comme on « interprète »<sup>4</sup> ! Mais, entre cet état et cette action, il existe un accord qui transforme l'interprétation, non pas en une « description indirecte » (indirekte Beschreibung) du voir-comme, mais en son « expression primaire » (primärer Ausdruck) :

« Mais nous pouvions également voir l'illustration tantôt comme l'une tantôt comme l'autre chose. Ainsi nous l'interprétons et la voyons telle que nous l'interprétons.

Peut-être aimerions-nous répondre ici : la description de l'expérience immédiate, de l'expérience visuelle, au moyen d'une interprétation, est une description indirecte. “Je vois la figure comme une caisse” signifie : j'ai une expérience visuelle déterminée qui coïncide empiriquement avec l'interprétation de la figure en tant que caisse ou avec la vision d'une caisse. Mais si tel était le sens de ces mots, je devrais le savoir. Je devrais pouvoir me référer à l'expérience directement, et pas seulement indirectement. (De même je puis parler du rouge sans nécessairement entendre la couleur du sang. »<sup>5</sup>

1 Cf. A. Kremer-Marietti, « Nietzsche et la vengeance comme restitution de la puissance » in La vengeance. La vengeance dans la pensée occidentale. Texte réunis et présentés par Gérard Courtois, IV, Paris, Éditions Cujas, 1984, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 219-241. Dans cette étude j'indique – pour la première fois dans les recherches nietzschéennes – une référence fondamentale de Nietzsche, à l'origine de ses célèbres distinctions duelles « maître/esclave », « créancier/débiteur », et qui n'est autre que le juriste Albert Hermann Post (1839-1895), son contemporain, auteur de travaux d'ethnologie sociale et juridique et l'un des fondateurs du droit comparé.

2 Cf. Chiara Pastorini, « Le sens de la perception chez Wittgenstein » (01/2010), p. 3, in Dogma: <http://www.dogma.lu/pdf/CP-WittgensteinPerception.pdf>

3 Voir Investigations philosophiques, XI, p. 345.

4 Voir Investigations philosophiques, XI, p. 326.

5 Ibid.

Ainsi, le voir-comme de Wittgenstein conditionne toute vision humaine, mais celle-ci peut se différencier encore selon l'intention ou l'arrière-pensée du regard de l'un ou de l'autre, que ce soit à un moment ou à un autre, et aussi selon une humeur ou une autre :

« L'œil humain : nous ne le voyons pas comme un récepteur, il ne semble pas admettre quelque chose, mais émettre. L'oreille reçoit ; l'œil regarde (il lance des regards ou des éclairs ; il rayonne, il illumine). L'œil peut être effrayant, non le nez ou l'oreille. Quand on voit l'œil, on voit ce qui en sort. On voit le regard de l'œil. »<sup>1</sup>

Le regard de l'œil, c'est justement ce qui nous intéresse dans le voir-comme de Wittgenstein. La signification qui habite profondément le voir-comme wittgensteinien présente des caractéristiques dignes d'être soulignées, car elle atteste avant tout sa relation avec la pensée et donc la première mise en valeur des interrelations des objets, avec nécessairement une pratique linguistique propre à conditionner tout phénomène en tant que tel, puisque « les objets ne peuvent être que nommés »<sup>2</sup>. Est donc présupposée la possibilité de lunettes conceptuelles, d'ailleurs toujours renouvelables<sup>3</sup>. Telles sont donc les ressources fondamentales de la conversion du regard, particulière à Wittgenstein.

Pour définir le mode de position du regard nietzschéen sur ses propres objets, il faut commencer par impliquer tout particulièrement la source qu'est le "terrain de l'art", et se placer soi-même en bonne position sur ce terrain de l'art (auf dem Boden der Kunst)<sup>4</sup>, puisqu'un processus artiste a présidé à l'institution originelle du langage : pour ne pas omettre que « dans le concept "art", il y a peut-être beaucoup plus de choses qu'on ne le croit communément »<sup>5</sup>. C'est ce terrain que je nomme « le terrain vague de toutes les fictions »<sup>6</sup>, et qui est, selon Nietzsche, le lieu originaire, certes vague mais en fait le plus stable, des fictions susceptibles d'englober les plus grandes élaborations propres à la condition humaine, qu'elles soient artistiques ou scientifiques, issues chaque fois du langage et par conséquent de l'intelligence humaine.

Wittgenstein use des verbes : aufleuchten, erscheinen, entstehen : jaillir, apparaître, surgir<sup>7</sup>, indiquant que le voir-comme, qui n'est pas nécessairement le « voir simple », se présente d'abord comme un flash rapide. Mais « voir-comme » peut parfois signifier une véritable élaboration ou construction, c'est-à-dire un « interpréter » : et il est, certes, dès

1 L. Wittgenstein Fiches. Éditées par G.E.M. Anscombe et G.B. von Wright (1967). Traduit de l'allemand par Jacques Fauve. Paris, Gallimard, 1970. Voir p. 63, § 222.

2 Tractatus, 3.221.

3 BPP, II, § 75.

4 Cf. F. Nietzsche, « Versuch einer Selbstkritik », qui est l'essai d'autocritique, que Nietzsche écrivit comme préface à l'édition de 1886 de La naissance de la tragédie (1872).

5 Friedrich Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, op.cit. IX, § 291, p. 266.

6 Voir Nietzsche ou les enjeux de la fiction, op.cit., p 33.

7 Je renvoie à l'article de Chiara Pastorini, op.cit. p.4.

lors possible de voir comme on interprète, et le premier flash peut s'être imposé comme découverte et simple « jeu de langage ». Il n'en va d'ailleurs pas autrement, même avec la considération du temps présent de la vie que nous voyons passer<sup>1</sup>. Cependant, et tout simplement, l'interpréter se distingue du voir, car le voir n'induit pas en erreur comme le peut l'interpréter, fondé sur la conjecture et susceptible de se dévoiler ensuite comme faux. Si nous ne voyons pas le nombre exact des gouttes de pluie qui tombent, nous voyons pourtant qu'elles sont nombreuses (many) ; tout comme avant de mesurer une grande étendue nous ignorons la mesure exacte d'une superficie :

« Mais il n'y a pas plus un nombre de positions de l'espace visuel, qu'il n'y a un nombre de gouttes de pluie que vous voyez. La réponse appropriée à la question : 'Combien de gouttes avez-vous vu ?' est 'beaucoup', non pas qu'il y en eût un nombre dont vous ignorez combien. Bien qu'il y ait vingt cercles dans le carré (et le micromètre en donnerait le nombre exact de positions), visuellement vous ne pouvez en voir vingt »<sup>2</sup>.

De même, je peux voir une figure comme une figure de lapin. Mais, écrit Wittgenstein : « comment est-il possible de voir un objet suivant une interprétation ? La question le représente comme un fait étrange ; comme si quelque chose avait été forcé dans une forme à laquelle il ne s'ajuste pas réellement. Mais aucune pression, aucune contrariété n'interviennent ici. »<sup>3</sup> En l'occurrence, les seules pressions effectives seraient celles strictement confondues de la pensée et du langage, selon la pure saisie possible des relations internes s'étant constituées entre les objets avec la référence incontournable à une pratique linguistique s'imposant comme la condition ultime de possibilité de toute « vision-comme » d'un éventuel objet. Tels sont les critères de la véracité, non pas ceux de la vérité scientifique, qui devront régler strictement la question de la certitude du processus : car...

« [...] l'importance de l'aveu véridique ne réside pas dans le fait qu'il reproduit avec justesse et avec certitude un quelconque processus. Elle réside plutôt dans les conséquences particulières qui peuvent être tirées d'un aveu dont la vérité est garantie par les critères particuliers de la véracité. »<sup>4</sup>

À mi-chemin entre le voir et le penser, chaque fois, le *sehen als*, le « voir-comme », l'aspect, voire la représentation<sup>5</sup>, serait même « l'écho d'une pensée dans la vision »<sup>6</sup>. Plus encore, comme tel ou tel aspect d'une vision, il en va de même du ton ou de l'utilisation d'un mot, qui se trouve apte à déterminer la signification : comme le remarque Wittgenstein, « ma façon de prononcer avait une intention métaphorique »<sup>7</sup>. Tant il est vrai que la seule prononciation d'un mot peut me donner à moi-même et

1 Cf. Denis Perrin, *Le flux et l'instant: Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*, Paris, Vrin, 2007.

2 Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35, op.cit., § 5, ma traduction.

3 Voir *Investigations philosophiques*, op.cit., XI, p.333.

4 Op.cit, XI, p. 355.

5 Op, XI, p. 345.

6 Op, XI, p. 344.

7 Op, XI, p. 347.

donner à autrui une « signification particulière »<sup>1</sup>, à l'instar de l'image elle-même. Finalement, voir-comme ou saisir l'aspect est, en fait, l'attitude à l'œuvre dans certains jeux de langage opérant la distinction des ressemblances et dissemblances, gérée dans la pratique linguistique et propre à la fonction métaphorique.

Également chez Nietzsche une profonde proximité unit vision et langage car, comme l'a exprimé Chiara Pastorini en ce qui concerne Wittgenstein, tout comme ce qui concernerait Nietzsche :

« Seul celui qui est maître d'une technique, à savoir qui, à travers un processus d'apprentissage, devient expert d'une certaine grammaire linguistique, est en mesure de voir une figure tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. »<sup>2</sup>

### 3. L'œil peut être effrayant

De part et d'autre, chez Nietzsche et chez Wittgenstein, apparaissent d'imprévisibles potentialités pratiques de la pensée et du langage et s'exprimant en parallèle à travers la dynamique du regard. Tandis que, pour Wittgenstein, les concepts se renouvellent sans cesse sur l'état permanent du voir-comme, pour Nietzsche, le très stable terrain vague de l'art inspire le lieu commun du langage, laissant naître, de l'imprécis au précis, et de l'impossible même au possible, la métaphore différente<sup>3</sup>.

Regarder : Nietzsche ne s'en prive pas et surtout lorsqu'il prétend voir les choses qu'on ne voit plus parce qu'elles durent depuis très longtemps<sup>4</sup> : « Vous n'avez pas d'yeux pour une chose qui a mis deux mille ans à triompher ? ». Regarder, mais sans devoir atteindre toutefois le statut du « regard qui tue » ou qui tend à l'anéantissement de son objet, comme ce fut le regard qu'avait pour son fils « le père inquiétant et insensé de Frédéric le Grand »<sup>5</sup> ! Ou même encore un regard qui s'attend au pire comme le regard de l'esclave, « défavorable aux vertus des puissants »<sup>6</sup>. Cependant, avec « l'œil rare pour discerner le péril universel de la dégénérescence de l'homme lui-même »<sup>7</sup>, Nietzsche arme d'une défiance soupçonneuse le regard qu'il dirige vers les philosophes, c'est-à-dire d'une défiance mêlée de raillerie afin de ne plus en finir de s'étonner de leur manque de bonne foi, quant au problème de la véracité :

« Ce qui incite à regarder les philosophes avec autant de défiance que de raillerie, ce n'est pas de s'être convaincu toujours davantage de leur innocence – [...] – mais c'est plutôt de découvrir chez eux une

1 Op, XI, p. 348.

2 Voir Chiara Pastorini, op. cit. p.8.

3 Voir A. Kremer-Marietti, « L'héritage de Nietzsche : la métaphore, forme originaire du langage et de la connaissance », in Nietzsche ou les enjeux de la fiction, op.cit., pp. 211-231.

4 Friedrich Nietzsche, Contribution à la généalogie de la morale, Traduction et notes par Angèle Kremer-Marietti. Précédé de « De la philologie à la généalogie » par Angèle Kremer-Marietti (1974). Paris, L'Harmattan, 2006, Première Dissertation, VIII, p.139 : « Il n'y a pas à s'étonner : toutes les choses qui durent longtemps sont difficiles à voir, à couvrir du regard. »

5 Par-delà le bien et le mal, op. cit. VI, § 209, p. 160.

6 Op.cit. IX, § 260, p. 240.

7 Op.cit. V, § 203, p. 144.

insuffisante bonne foi : tandis qu'ils se livrent en chœur à un tapage vertueux dès que le problème de la véracité est effleuré, serait-ce de loin.»<sup>1</sup>

C'est alors que se joue un duel, regard contre regard : par exemple, comme celui de défier en l'intimidant cet autre regard, ainsi que le voulut l'inventif Spinoza, auteur d'une « jonglerie mathématique » destinée à masquer sa philosophie, qu'il tenta d'imposer comme une « Pallas Athénée », ou une « vierge invincible »<sup>2</sup> ! Autre forme de vision, propre celle-là à l'utilitarisme : une sorte particulière de daltonisme qui fit de ce dernier celui qui ne voit « dans la philosophie qu'une succession de systèmes réfutés »<sup>3</sup>... alors que pour Nietzsche un système n'en finit pas d'être réfuté, c'est dire aussi qu'il ne peut jamais être définitivement réfuté... Donc, regarder, défier, s'informer, déformer... oui, mais parfois « on ne verra en tout cas rien de plus – que la comédie satyrique, une farce pour épilogue, la preuve continue que la longue tragédie proprement dite est terminée : en supposant que toute philosophie fût à l'origine une longue tragédie. »<sup>4</sup>

La position même du regard va finalement nous déterminer, également avec Nietzsche, à voir comme ceci ou comme cela. Et rien n'empêchera la hauteur de vue de l'observateur, même si elle est rejetée a priori par la plupart de ceux pour qui elle reste incomprise parce qu'ils n'ont reçu aucune préparation pour la distinguer : c'est pourquoi les plus hautes vues passent alors pour folie.<sup>5</sup> Car tout dépend en fait d'où on voit les choses et vers quoi s'oriente le regard : pourquoi pas en avant ou en arrière ?<sup>6</sup> Ou bien avec « un 'en-haut' sans tension ni contrainte, un 'en bas' sans abandon ni abaissement »<sup>7</sup> ? Que ce soit de bas en haut ou de haut en bas (c'est-à-dire de l'intérieur), pour Nietzsche, il faut impérieusement s'éloigner des estimations superficielles, c'est-à-dire celles que pratiquent les métaphysiciens, habitués qu'ils sont à certaines « estimations usuelles », acceptant des « perspectives provisoires » qui ne sont souvent que des « perspectives de grenouilles » (c'est-à-dire de bas en haut)<sup>8</sup> ! Par exemple, s'il s'agit du monde vu de l'intérieur, même le « caractère intelligible » proposé par Kant n'est rien d'autre, dans la réalité, qu'une façon de dire « une certaine constitution des choses dont l'intellect comprend tout juste assez pour se rendre compte qu'elle est pour l'intellect – absolument inintelligible. »<sup>9</sup>. Car voir, c'est aussi se méfier d'une « inconcevable absurdité d'œil »<sup>10</sup>, qui ignorerait les perspectives ! Or, Nietzsche insiste sur le fait qu'« [i]l n'y a de vision que perspectiviste, il n'y a de "connaissance" que

1 Friedrich Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, op. cit. II, § 5, p. 23.

2 Ibid.

3 Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir, op. cit. VI, § 204, p. 148.

4 Op.cit. II, § 25, p. 52.

5 Op.cit. II, § 28, p. 55: « Nos vues les plus hautes ne peuvent – et ne doivent – que passer pour des folies et, dans certaines circonstances, pour des crimes quand elles parviennent sans permission aux oreilles de ceux qui n'y sont ni préparés ni prédestinés. »

6 Opinions et sentences diverses, § 173 : « Regard en avant et en arrière », in Humain trop humain, Humain, trop humain, trad. de A.-M. Desrousseaux et H. Albert, revue par Angèle Kremer-Marietti. Introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le Livre de Poche, Librairie Générale d'Éditions, 1995, II, p. 441.

7 Op.cit. V, § 93, p. 132.

8 Cf. op.cit. II, aphorisme 2, p. 21

9 Contribution à la généalogie de la morale, Troisième Dissertation, XII, p. 244.

10 Op. cit. Troisième Dissertation, XII, p.245.

perspectiviste »<sup>1</sup>. C'est pourquoi « voir une fois autrement, vouloir-voir autrement »<sup>2</sup>, ce n'est rien d'autre qu'user de sa « faculté de tenir en son pouvoir son pour et son contre »<sup>3</sup>. Le vouloir-voir-autrement est un signe de notre liberté.

La perspicacité libre d'une vision nous ouvre aussi la raison de la fermeture ou de la cécité de la plupart des individus. Car il semble bien que si d'aventure on voit de haut la profondeur du monde, alors seulement peut s'estimer à sa juste valeur de sagesse le fait que les hommes soient superficiels<sup>4</sup>, ne serait-ce que pour leur réelle tranquillité dans une illusion bienfaisante. Mais Nietzsche insiste cependant pour que s'oriente le regard vers la profondeur et pour que la saisie devienne compréhension : « et je demande que justement ici on saisisse profondément, qu'on comprenne profondément »<sup>5</sup>. Le regard intrépide peut aussi se faire perçant dans l'intention de percer, entre autres, « les profondeurs du secret où se fabrique sur terre l'idéal »<sup>6</sup>. C'est alors que de sombres ateliers s'ouvrent à la vue. Et l'œil s'habitue peu à peu à une « fausse lumière clignotante » pour finir par ne plus rien voir, mais bien curieusement laisser entendre les chuchotements menteurs des marmotteurs et faux-monnayeurs dispersés dans l'ombre, tous « rats de cave gonflés de vengeance », qui fabriquent du lait avec du noir<sup>7</sup>. D'où, plus tard, la fameuse « noirceur secrète du lait », dont parlera très justement Bachelard !

Étrangement, comme il vient d'être évoqué, c'est aussi à ce moment-là que voir, même jusqu'à ne plus voir, permet soudain de mieux entendre, entre autres, les paroles mensongères et déjouées par une grimace malgré tout sincère, puisque, selon Nietzsche, « [o]n ment volontiers avec la bouche, mais avec la grimace que l'on fait en même temps, on dit pourtant encore la vérité »<sup>8</sup> : ce qui équivaut finalement à montrer la vérité sans pouvoir la dire, comme le suggère aussi, dans un autre contexte, Wittgenstein<sup>9</sup>, pour qui « [c]e qui peut être montré ne peut être dit. ». C'est ainsi que, décryptant de la sorte cette procédure, Wittgenstein aboutit à produire, comme l'exprime Hamdi Mlika, « une distinction fondamentale, dans cette dualité dire / montrer »<sup>10</sup>. En effet, Wittgenstein considère alors la double opération, à savoir « que tout énoncé contingent consiste à la fois à dire quelque chose et à montrer la grammaire du jeu de langage. La position de l'auteur advient dans les termes d'un paradoxe intraitable. »<sup>11</sup> Paradoxe à rapprocher de cet « illogique nécessaire »<sup>12</sup>, que Nietzsche découvre par ailleurs,

---

1 Ibid.

2 Op. cit. Troisième Dissertation, XII, p.244.

3 Ibid.

4 Par-delà le bien et le mal, op.cit. III, § 59, p. 89: « Qui a regardé dans la profondeur du monde devine ce que recouvre de sagesse le fait que les hommes soient superficiels. »

5 Contribution à la généalogie de la morale, op. cit. 3ème partie, XV, p. 252.

6 Contribution à la généalogie de la morale, op. cit. 1ère partie, XIV, p. 153.

7 Op. cit. p. 154.

8 Op.cit. IV, § 166, p. 116

9 Wittgenstein, Tractatus 4.1212: « Ce qui peut être montré ne peut être dit. »

10 Voir Hamdi Mlika, « Le langage chez Wittgenstein entre silence et référence », (2010). <http://www.dogma.lu/pdf/MH-WittgensteinSilence.pdf>

11 Ibid.

12 Titre de l'aphorisme 31 de Humain, trop humain, op.cit., I, p. 60.

puisque « l'être le plus raisonnable a besoin, de temps en temps, de retourner à la nature, c'est-à-dire à sa relation fondamentale avec toutes choses. »<sup>1</sup>

Il reste que, dans l'un et l'autre cas, s'impose aux deux philosophes comme un hiatus dissolvant tout éventuel nihilisme dans la critique du langage, proprement assimilée à une démarche de penser, mettant à découvert, comme le dit Plinio Walder Prado, un « art caché du langage »<sup>2</sup>, et commentant justement le fait incontournable qu'aussi bien Nietzsche que Wittgenstein traitèrent de ce qu'ils appelaient de concert des « fictions grammaticales »<sup>3</sup>.

#### 4. Vision et/ou cécité ?

Dans Opinions et sentences diverses, Nietzsche révèle une de ses visions intimes : « elle me revient toujours à nouveau, et je crois fermement qu'elle a soulevé un pan de voile de l'avenir »<sup>4</sup>. Surprise culturelle inattendue ! Cette vision de rêve est celle des « solennités quotidiennes pour fêter le degré possible de raison et de dignité humaine »<sup>5</sup>, raison et dignité reconnues par Nietzsche et durant lesquelles il voit des adultes qui passent leur temps à enseigner et à contempler, avec alentour les églises elles aussi vues comme des lieux appropriés et riches en souvenirs... N'est-ce pas là, rêvée en même temps que désirée, l'innocence qui inspire à Nietzsche une telle vision, une proposition-image ouverte à un avenir acquiescé ? Le monde critiquable a été modifié par une vision onirique positive, une fiction, la vision en un monde louable, dans lequel l'homme a pu reconquérir la réalité de sa dignité pleine et entière. Ici, contrairement à la parole de Kant, « l'œil innocent » ne serait pas aveugle<sup>6</sup>.

Rêver ou voir l'étonnant sans étonnement, ce n'est pas ne rien voir du tout ni même ne rien attendre en se plaçant à une certaine limite du monde. Là-même où se tient insidieusement le sujet Wittgenstein, toujours situé à la limite, et cherchant à savoir s'il existe réellement des gens « dépourvus de la capacité de voir quelque chose comme quelque chose? »...D'où surgit un concept fictif :

1 Ibid.

2 Cf. Plinio Walder Prado, « L'art caché du langage », précédemment paru sous le titre « The concealed Art of Language: Fragments on the young Nietzsche », in *Journal of Nietzsche Studies*, London 1991 (tr. angl. Beardsworth) : [www.atelier-philosophie.org/pdf/Art\\_cache\\_langage.pdf](http://www.atelier-philosophie.org/pdf/Art_cache_langage.pdf)

3 Cf. Nietzsche : "Autrefois on croyait à l'âme comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical. On disait "je" déterminant, "pense" prédicat déterminé ; penser est une activité à laquelle il est indispensable de supposer un sujet comme cause"(Par delà le bien et le mal, § 54). De même : « Dire que, lorsque l'on pense, il faut qu'il y ait quelque chose 'qui pense' c'est simplement la formulation d'une habitude grammaticale qui, à l'action, ajoute un acteur. Bref, on annonce ici déjà un postulat logico-métaphysique - au lieu de se contenter de constater. » (La volonté de puissance, § 260, trad. H. Albert, LGE, p.287.

Cf. James Still, "Wittgenstein's Philosophical Investigations: The Grammatical Fiction of PI §307" (2011): " In §293 Wittgenstein exposes a weakness in the Cartesian view of inner mental states by pointing out the dilemma in being able to verify such states without slipping into solipsism".

[http://www.infidels.org/library/modern/james\\_still/w\\_fiction.html](http://www.infidels.org/library/modern/james_still/w_fiction.html)

4 Opinions et sentences diverses, in *Humain, trop humain*, op. cit., II, § 180, p. 447.

5 Ibid. op.cit., p. 446.

6 Cf. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison*. Science, éthique et esthétique, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 201.



« – et à quoi cela ressemblerait-il ? Quels genres de conséquences en découlerait-il ? – Est-ce que ce défaut serait comparable au fait de ne pas discerner les couleurs ou à celui de ne pas avoir une ouïe absolue? Nous nommerons cela « cécité de l'aspect » – et considérerons ce que l'on pourrait entendre par ceci. (Une investigation conceptuelle.) »<sup>1</sup>.

Là-même, en effet, où se tient insidieusement le sujet, puisque, selon Bouveresse, « la bonne et la mauvaise volonté ne sont pas des agents mondains dont il pourrait être fait mention à un moment quelconque dans la description de l'acte. »<sup>2</sup> Puisqu'en définitive « [o]n peut décrire, non pas dénommer des états de choses »<sup>3</sup>, concernant la description d'un sujet, une description d'un acte sien – en l'occurrence, une vision supposée innocente, c'est-à-dire un « paradigme pictural » –, qu'on se rappelle la question (impertinente ?) de Wittgenstein à propos d'un rêve qui se jouerait malgré lui en son for intérieur: « Le verbe 'rêver' a-t-il un présent ? »<sup>4</sup>. Et il est vrai que Nietzsche évoque aussi, à son tour, un rêve qui s'est souvent renouvelé pour lui dans une succession de présents qu'il se remémore et décrit avec complaisance ! Décrivant, selon Wittgenstein, Nietzsche n'échappe pas à l'engagement dans le jeu de langage, explicité par Wittgenstein :

« L'argument : " Je rêve peut-être " ne fait pas sens pour cette raison que, si je rêve, alors cette déclaration elle aussi est le fruit d'un rêve, et l'est aussi ceci : que ces mots ont une signification »<sup>5</sup>.

C'est alors même que semble se réaliser une opération analogue à celle manifestée dans l'œuvre originale de Virginia Woolf, l'œil et l'objet se séparant dans le « dépassement créateur »<sup>6</sup>.

---

1 Voir Investigations philosophiques, XI, p. 346

2 Wittgenstein : la rime et la raison, p. 105.

3 Tractatus, 3.144.

4 Fiches, op.cit. § 399, p. 107.

5 Ludwig Wittgenstein, De la certitude, trad. de l'allemand par Jacques Fauve. Édition due aux soins de G.E.M. Anscombe et de G.H. von Wright. Notice biographique établie par Georg von Wright et traduite de l'anglais par Guillaume Durand, Éditions Gallimard, Paris 1965 et 1976, pour les traductions françaises. Voir §383, p. 97.

6 Cf. C. Rodier, « De la perception à la vision : La conversion du regard chez Virginia Woolf », in Iris, 1996, n°16, pp. 107-125, qui, à propos des trois moments du passage de la perception à la vision, montre d'abord la négation (ou distance et tyrannie), puis le désir (et l'appropriation), enfin le dépassement créateur.

## كواين و فيتجنشتاين

مسألة المعنى بين النسبية الأنطولوجية عند كواين ومعيار العودة إلى أشكال الحياة

لداي فيتجنشتاين

Salah Ghiloufi

(Doctorant en philosophie)

### Résumé :

Nous avons préféré partir des positions de Quine et de Wittgenstein concernant la question du sens telle qu'elle été abordée dans les philosophies contemporaines, des logiciens mathématiciens jusqu'au positivisme logique. Nous passons ensuite à la considération de ce que Quine appelle la relativité de l'ontologie et de ce que Wittgenstein designe comme un retour aux formes de vie, dans le but de comparer les deux thèses et cerner les points de rapprochement et de divergence entre les deux grand philosophes. Nous concluons par une mise au point des idées centrales dans les deux registres susceptibles d'enrichir les recherches futures portant sur la question du sens.

### ملخص

ارتأينا الانطلاق أولا من مواقف كل من كواين و فيتجنشتاين من مسألة المعنى كما وقع تناولها في الفلسفات المعاصرة من المناطقه الرياضيين إلى الوضعيه المنطقيه ، ثم الانتقال ثانيا إلى النظر في ما يدعوه كواين ب النسبيه الأنطولوجيه وما أطلق عليه فيتجنشتاين معيار العودة إلى أشكال الحياة لغرض إجراء مقارنة تستجلي نقاط التقاطع والتباعد بين الأطروحتين فيما يتعلق بمسألة المعنى . لنخلص في الخاتمة إلى ما يمكن استنتاجه من أفكار يفضي إليها المقال قد تكون فاتحة بحوث مستقبلية أكثر تعمقا وقادحة لرؤى وأطروحات أكثر تجذرا تنير للدارسين فكر فيلسوفين بحجم فيتجنشتاين وكواين .

### Abstract :

Our starting point is the study of the positions of Quine and Wittgenstein on the question of meaning as it was discussed in contemporary philosophies, from logicians mathematicians to logical positivism. We then move to the consideration of what Quine called the relativity of ontology and what Wittgenstein designated as a return to forms of life, in order to compare both theories and identify points of agreement and disagreement between the two great philosophers. We conclude with an update of the central ideas in the two registers that can enrich future research on the question of meaning.

**مقدمة.**

يمكننا القول بداية أنه بين كواين وفيتجنشتاين تقاطعات ومواطن التقاء واختلاف، قل أن وجدت بين مفكرين. الأمر الذي يجعل الباحث في آثار احدهما أو كليهما يفقد بوصلة الفصل بين المفكرين واكتناه خصوصية كل منهما بالشكل الدقيق وهو حالنا عند إقدامنا على تحرير هذا المقال. وهو عائق ربما نجد له مبررا يتمثل في أننا لا ندعي - في هذا المقام وفي هذه المرحلة - تعمقا في فكر الفيلسوفين. وإنما بدا لنا أن مسألة المعنى ومرجعه يمكن أن تشكل مناسبة لمقاربة المفكرين، مقاربة تطمح إلى إضاءة زاوية من زوايا النظر إلى اللغة وما يترتب عنها من إشكاليات ابستمولوجية، منطوية أساسا ورياضية. وإشكاليات فلسفية.

ومن هذا المنطلق كان تركيزنا على نقطة بدت لنا جد هامة كنقطة تقاطع بين فلسفتي كواين وفيتجنشتاين وهي مسألة المعنى لما كان لها من أهمية في الفلسفة التحليلية التي صبغت الفكر الفلسفي المعاصر بصبغتها والتي شغلت مفكري الخبرة المنطقية وغيرهم.

لذلك كان اختيارنا عنوانا لهذا المقال "مسألة المعنى بين النسبية الانطولوجية عند كواين ومعيار العودة إلى أشكال الحياة لدى فيتجنشتاين".

ولمعالجة ذلك ارتأينا الانطلاق أولا من موقف المفكرين من مسألة المعنى كما وقع تناولها في الفلسفات المعاصرة لكل منهما من المناطق الرياضيين إلى الوضعية المنطقية. ثم الانتقال ثانيا إلى النظر في ما يدعوه كواين Quine بـ"النسبية الانطولوجية". la relativité ontologique وما أطلق عليه فيتجنشتاين Wittgenstein معيار العودة إلى أشكال الحياة. les formes de la vie. لغرض إجراء مقارنة تستجلي نقاط التقاطع والتباعد بين الأطروحتين فيما يتعلق بمسألة المعنى.

لنخلص في الخاتمة إلى ما يمكن استنتاجه من أفكار يفرضي إليها المقال قد تكون فاتحة بحوث مستقبلية أكثر تعمقا. وقادحة لرؤى وأطروحات أكثر تجذرا تثير للدارسين فكر فيلسوفين بحجم فيتجنشتاين وكواين.

**1— موقف كل من كواين وفيتجنشتاين من مسألة المعنى ومرجعه.**

من الصعب إدراج فيتجنشتاين أو كواين في فلسفة من فلسفات عصرهما - وأساسا الوضعية المنطقية - دون تمييز أو بيان الفويرقات الدقيقة التي تفصلهما عنها والتي تبرز تميزهما معا وتبرز اختلاف الواحد منهما عن الآخر.

إن هذا الأمر هو الذي دفع مثلا جون جيرار روسي Jean-Gérard Rossi إلى القول "ن الصعب تصنيف الرسالة المنطقية الفلسفية لفيتجنشتاين ضمن مدرسة فلسفية وإنما هناك سلسلة من التأويلات الخاطئة وأشكال سوء الفهم استطاعت أن تجعل منه إنجيل الوضعية النطقية"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> -JEAN-GERARD ROSSI. 'La philosophie analytique' QUE SAIS-JE.P37.

والأمر نفسه دفع دارسا لكواين مثل كريستوفر هو كواي CHRISTOPHER HOOKWAY إلى القول "إن فكره لا يمكن أن يفهم إلا كرد فعل على أفكار رودولف كار ناب وبقية الوضعيين المناطقة"<sup>1</sup>.

إن تميز الفيلسوفين برأينا يعود إلى موقفهما من مسألة المعنى. فقد كان ليفدقنشتاين موقفا من هذه المسألة كما صيغت في الفلسفات السابقة له والفلسفات المعاصرة له ومن بينها خاصة الوضعية المنطقية. كان ذلك منذ "الرسالة المنطقية الفلسفية" Tractatus logico-philosophicus عندما اعتبر خلافا لكار ناب Rudolf Carnap. أن لغة المنطق التي بواسطتها نتحقق من وجود معنى للمنطوقات les énoncés من عدمه ليست لغة ثانية أو هي ميتالغة métalangage بالنسبة للغة السارية. la langue courante. وإنما هذه الأخيرة تتضمن شكلا تصوريا أو شكلا منطقيا من المفروض أن يكون هو الشكل المنطقي للوقائع أو للعالم بما أن العالم عنده هو عالم الوقائع لا عالم الأشياء. وهكذا تكون القضية المنطقية هي صورة العالم.

غير أن تميز فيتقنشتاين في تناوله لمسألة المعنى تجلى أكثر في المرحلة الثانية من تطور تفكيره كما صيغت في "الكراس الأزرق" Le cahier Bleu وأساسا في "المباحث الفلسفية" Les investigations philosophiques.

فإذا كان الفكر الوضعي قائم أساسا على المسلمة التي مفادها أن المعرفة العلمية هي براد يتم كل المعرفة وإن الفلسفة لا تعدو أن تكون سوى نشاط علمي. من هنا كان رفضهم لكل خطاب لا يتوافق مع الممارسة العلمية كالخطاب الميتافيزيقي والديني والإقرارات ذات الطابع اليتيقي أو الاستيتيقي فهي خطابات مرفوضة في عرف الوضعية لكونها خطابات خالية من المعنى.

إن هذا القرار الوضعي يبني على أسس سيمنطيقية مشدودة بدورها إلى أساس خبري مفاده أن دلالة جملة أو كلمة تكون بالقياس إلى تجربة<sup>2</sup> ومن هذا المنطلق كان استدعاؤهم للتحليل المنطقي للغة لتوضيح معنى منطوقة ما أو خلوها من المعنى.

بيد أن كواين من جهته تظن على هذا المبدأ السينطريقي الوضعي وهذه الاختزالية التي وسمت الوضعية المنطقية ليقدّم مقابل ذلك مبدأ المراجعة الكلية Le holisme والذي بموجه يكون الأمر متعلقا بمراجعة كل النظرية وكل تصوراتنا إزاء تجربة مخطئة لا مراجعة المنطوقة بشكل انعزالي وهو مبدأ في علاقة وثيقة بفكرة أساسية أخرى في فكر كواين وهي فكرة النسبية الانطولوجية La relativité ontologique. ومن هنا كان اختلافه مع خبرية رسل B. Russell وأيضا مع مواضعياتة كار ناب Le conventionnalisme de Carnap وأيضا ذهنوية فريقه Le mentalisme de Frege فليس هناك لدي كواين أي وجود لعالم علامات مشترك يمكن للغات المختلفة أن تعبر عنه بوفاء

ومن ناحيته كان فيتقنشتاين وخاصة في المرحلة الثانية من تطور تفكيره وفي "المباحث" خاصة قد غير من منهج تفكيره الذي اعتمده في "الرسالة المنطقية الفلسفية" وهي الطريقة العلاجية La méthode

<sup>1</sup> -CHRISTOPHER HOOKAY 'QUINE' introduction p2.traduit de l'anglais par Jacques colson.preface de Paul Gochet.ED Deboek.Bruxelle 1992.

<sup>2</sup> نفسه ص3.

thérapeutique، إذا أردنا التحدث بلغة يورغن هابرماس<sup>1</sup>. والتي بموجبها تكون مهمة الفلسفة معالجة نفسها عبر معالجة اللغة وتنقيتها من شوائب المغالطات ومن شوائب الميتافيزيقا ومن ثم إنقاذ المعنى عبر تعرية البناء المنطقي للغة والذي من المفترض أن يكون موازيا للبناء المنطقي للأحداث والوقائع بما أن اللغة هي صورة العالم وهذا الأخير هو عالم الوقائع بل بوسعنا القول أن فيتغنشتاين حتى في مرحلة تفكيره الأولى أي في الرسالة المنطقية الفلسفية<sup>2</sup> كان قد انتبه إلى أن مسألة الدلالة والمعنى لا تخرج عن الاستعمال المألوف للغة وان الشكل المنطقي للغة ليس لغة ثانية متعالية عن اللغة السارية .

إلا انه في المرحلة الثانية من مراحل تطور تفكيره وخاصة في الباحث الفلسفية<sup>3</sup> بين عدم كفاية عملية الكشف عن البناء المنطقي للغة للتحقق من كونها ذات معنى أو أنها مفتقرة له بل اقر أن معنى الكلمات والمنطوقة مرتبط أكثر باستعمالها مما يعني ضرورة العودة إلى السلوك اللغوي لمتكلميها وفيما يستعملونها .

وفي هذه المرحلة تبلورت أكثر رؤيته لمسألة اللغة وتعقيدها والتي تقودنا حتما إلى ميدان الممارسة اللغوية ونظرة الثقافات للعالم ومن وراء ذلك التحول إلى ملاحظة أشكال حياة المتكلمين.

يقول في الكراس الأزرق<sup>4</sup> إن العلامة أو الجملة تتخذ معنى بالرجوع إلى نسق العلامات والى اللغة التي تنتمي إليها، فان نفهم جملة هو أن نفهم لغة<sup>5</sup>.

وفي المباحث يقول أن تتمثل لغة يعني أن تتمثل أشكال الحياة<sup>6</sup>. بيد أن فيتغنشتاين لا يتوانى في الذهاب إلى ابعده من ذلك ليبرز أن مكن المعنى هو الثقافة<sup>7</sup> فان نفهم لغة ما هو أن نفهم ثقافة ما<sup>8</sup>.

فالكشف عن العاب اللغة Les jeux de langage لا يتوقف عن الكشف عن البناء المنطقي لها والذي يمكن أن ينزاح عن المنطق وبالتالي عن البناء المنطقي للأحداث. وإنما العاب اللغة يمكن أن تتعلق بكيفية استعمالها والمجالات التي تستعمل فيها والأفعال التي ننجزها بها. وهنا يمكن أن ينحسر التحليل

المنطقي وينكشف عقمه وعدم كفايته وهو ما دفع بمحمد مجدي الجزيري في كتابه المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتغنشتاين<sup>9</sup> إلى القول في المباحث إن ما يحدد معنى اللفظ هو قيمته الفعلية أو ما يسميه جيمس James ب cash value<sup>10</sup>.

فنحن واجدون إذن التقاء بين فيتغنشتاين وكواين فيما يتعلق بموقفهما من مسألة المعنى ومرجعه رغم الفوارق التي لا يمكن إخفاؤها وهو ما يقودنا إلى إجراء مقارنة بين النسبية الانطولوجية عند

<sup>1</sup> JURGEN HABERMAS : Morale et communication, Champs flammation. P.33.

<sup>2</sup>أورده جون جيرار روسي في الكتاب المذكور سابقا الفلسفة التحليلية ص 57

<sup>3</sup>أورده جون جيرار روسي. نفس المرجع. ص.61 . Wittgenstein « les investigations philosophiques » p.19

<sup>4</sup> نفسه ص.61.

<sup>5</sup> محمد مجدي الجزيري المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتغنشتاين دار ارتون للتوزيع 1986. ص.68.

كواين و"معيار العودة إلى أشكال الحياة لدى فيتغنشتاين" لتبين أوجه التقارب والاختلاف بينهما في هذه المسألة .

## 2-مسألة المعنى بين النسبية الأنطولوجية عند كواين ومعيار العودة إلى أشكال الحياة لدى فيتغنشتاين.

إن ما تعلن عنه أطروحة النسبية الأنطولوجية " التي يتبناها كواين هو أنه ليس هناك من معنى لقول ،ما تكون عليه موضوعات النظرية (انطولوجيتها). يمكننا فقط قول كيف نؤول أو نعيد تأويل هذه النظرية في نظرية أخرى<sup>1</sup>. فالأنطولوجيا (أو ما تقول النظرية انه موجود). لا تكون أبدا مطلقة بل هي نسبية بالنسبة إلى لغة معينة أو نظرية معينة يسميها كواين لغة المخطط الخلفي "langage d'arrière plan" أو في مواضع أخرى "نظرية المخطط الخلفي" Théorie d'arrière plan .

الأمر الذي يعني أن عملية تثبيت المرجع la fixation de la référence الذي يتحدث عنه تعبير معين أو منطوقة معينة لا يمكن أن يحدث دون إطار. فهو يقتضي ماقبلها تبني إطار وهو لغة الإطار الخلفي أو نظرية الإطار الخلفي " يقول كواين لا يمكن أن نجيب عن سؤال ما هو(س)؟ إلا بالرجوع إلى لفظ جديد (س) هو (ص). فالإجابة لا يكون لها إلا معنى نسبي، نسبة إلى الحدس الساذج ل(ص).<sup>2</sup>. ذلك أن (س) و(ص) هي محمولات يمكن أن تنتمي إلى لغة واحدة كما يمكن أن تنتمي إلى لغات مختلفة، وفي الحالة الأولى تكون اللغة نسبية بالنظر إلى ذاتها وفي الحالة الثانية نسبية بالنظر إلى اللغة الثانية. وبما أن الحالة الثانية يمكن أن تنحدر بنا إلى ما لانهاية له بالنظر إلى تعدد اللغات واختلافها فان المرجع يصبح مستحيل التحديد تحيدا حتميا ومع ذلك يجب وضع حد لهذا الانحدار إلى ما لانهاية له إذا رمنا أن يكون للمرجع معنى وللمعنى مرجعية. غير أن هذا الحد يذهب بنا إلى ضرورة مشاهدة المتكلمين وهم يشيرون إلى الأشياء بالإصبع par ostension ومع ذلك وربما لأجل ذلك تكون الترجمة الجذرية والحتمية مستحيلة ولا تكون الترجمة إلا لاحتمية L'indétermination de la traduction فهي لا تكون إلا بالرجوع إلى نسق مترابطات système des coordonnées يكون مختارا ومحددا من قبل المترجم وفق لغته ونظريته قبل كل عملية ترجمة وهذا النسق هو الذي يمكن من تثبيت مرجع الكلمات ووحده هذا هو السبيل إلى النجاة من السقوط في اللامعنى الذي يمكن أن ينتج عن الطابع اللامحدد للمرجع L'inscrutabilité de la référence. وبالتالي تكون كل عملية ترجمة هي ترجمة نسبية بالنسبة إلى لغة المترجم ونسق المترابطات الذي يحتكم إليه ومن وراء ذلك تكون الأنطولوجيا هي أنطولوجيا نسبية .

غير أن النسبية الأنطولوجية عند كواين هي نسبية مزدوجة بما أن الترجمة تحدث بالرجوع إلى نظرية الإطار الخلفي ولكنها تحدث أيضا بالنظر إلى دليل ترجمة manuel de traduction يمكن من إرساء توافقات بين النظريتين أو بين اللغتين.

<sup>1</sup> W.V.O.Quine 'La relativité de l'ontologie et autres essais ' p63.

<sup>2</sup> نفسه ص.66.

فانطولوجيا نظرية معينة تكون مثبتة بالنسبة إلى لغة معينة ، الأمر الذي دفع بكواي إلى الإعراض عن ce que la ce qu'il est ليقبل فقط ما تقول النظرية انه كائن في المطلق و لكي نعرف ما تعتبره النظرية موجودا (انطولوجيتها ) يجب معرفة لغة منطق التكميم و نترجم منطوقات هذه النظرية إلى هذه اللغة وهو ما يسميه كواي بعملية حشر اللغة في نسق أو تنسيق اللغة .embrigadement du langage ou enrégimenter le langage

فما تقبله النظرية موجودا وفق أطروحة "النسبية الانطولوجية" لكواي يجب أن يكون قيم المتغير (x) وهو الذي يجعل جملة معينة مكتملة صائبة. فإذا كانت الجملة التالية مثلا "يوجد (x) و (x) هو كلب" صائبة في نظرية معينة فان هذه النظرية تدرج الكلاب في انطولوجيتها وهو ما تعبر عنه العبارة الشهيرة لكواي "أن يوجد الشيء هو أن يكون قيمة متغير" <sup>1</sup> 'être. c'est être la valeur d'une variable

وبما أن الموجود هو ما تقول النظرية انه موجود و يجب الرجوع إلى اللغة كما تمارس. غير أن اللغة لا تخضع إلى قواعد محددة. وهو ما دفع بكواي إلى نقد القيمة التفسيرية لمقولات من قبيل "القاعدة" و "التحليلية" و "الاتفاقية" فيما انه يوجد عدد لا نهائي من القضايا المنطقية الصائبة فانه لا يمكننا الرجوع إلى اتفاق واضح لتحديد حقيقة أي منها. فكواي ناضل ضد نزوع الفلاسفة المتمثل في النظر إلى مقولة القاعدة كعنصر للتفسير الشامل للفهم وللمعقولة فان نتكلم عن قاعدة في اللغة ليس له إلا قيمة تفسيرية محدودة ذلك أن الفهم يقتضي بعدا شموليا هولستيكيًا holistique يمتد إلى كل اللغة والي كل النظرية.

والأمر نفسه تقريبا نجده في معيار "العودة إلى أشكال الحياة" لدى فيتجنشتاين القائل "شيء ما يسمى لعبة لغة إذا ما كان يلعب دورا في حياتنا" <sup>2</sup> فمن المستحيل تحديد قواعد وشروط ضرورية وكافية تمكن من تحديد خاصية اللعبة. فالعاب للغة في علاقة وثيقة بالنشاط والحياة الإنسانية عامة .

لقد أشار فيتجنشتاين في أكثر من موضع إلى أن العاب للغة تتحدد داخل سياق. ويؤكد أن ليس هناك قاعدة كونية لهذه الألعاب بل هي نسبية ولا يدرك اختلاف العاب للغة إلا بالرجوع إلى اللغة في كليتها بيد أن اللغة لا تكون مفهومة دون معرفة عادات وممارسات مستعملها فلهم منطوقة معينة un énoncé والتحقق من معناها أو عدمه لا بد من معرفة كل الإطار والسياق الذي ينطق فيه وهو ممارسة متكلميه وحياتهم وهو السياق الوحيد الذي يحدد ما تعنيه الكلمة أو الجملة. فالعاب للغة تمثل صورة لحياة الناس بما فيها من نشاطات مختلفة وحيرة وطموح وحلم .

إن العاب للغة ليس لها قاعدة واحدة مشتركة وإنما لها صفات متشابهة " فإذا كانت اللعبة (ا) لها صفات مشتركة مع اللعبة (ب) واللعبة (ب) لها صفات مشتركة مع اللعبة (ج) ، يمكننا إيجاد صفة مشتركة بين (ا) و(ج) لكنها مختلفة عن الأولى والثانية وهكذا نكتشف العاب للغة من متشابهات عائلية مختلفة" <sup>3</sup> فإذا

<sup>1</sup> QUINE « from a logic point of view » p.12.

<sup>2</sup> Wittgenstein 'notes on lectures' cité par JEAN-GERARD ROSSI . 'la philosophie analytique' p.57.

<sup>3</sup> فيتجنشتاين "البحوث الفلسفية" أورده

<sup>3</sup> محمد مجدي الجزيري "المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتجنشتاين" دار ارتون للتوزيع 1986 ص .

كانت القضية في "الرسالة المنطقية الفلسفية" صورة لواقعة بحيث يجب أن يكون لها نفس الشكل المنطقي للواقعة التي تصورها فان العبارة في "المباحث الفلسفية" تكون لها وظائف متعددة حسب السياق الاستعمالي لها في لغة ما وفي إطار نشاط إنساني محدد .

إن الأمر في "المباحث" لا يتعلق إذن بتحليل منطقي للقضايا المعزولة. ذلك أن ليس هناك مرجع وحيد أو معيار وحيد وحتمي للمعنى بل إن فيتقنشتاين يرتاب في أعماله الأخيرة وخاصة في "المباحث الفلسفية" من ادعاء الفلاسفة اعتماد قاعدة للتفسير الشامل للفهم والمعنى فالقول بان الناس ملزمين منطقيًا باستعمال الكلمات والاستنتاجات بطريقة دقيقة ليس له معنى. وإنما أمر المعنى يطلب بالنسبة إلى سياق لغوي معين وسياق حياة .

هكذا تتبين ما يجمع بين أطروحة النسبية الانطولوجية "عند كواين وأطروحة" العودة إلى أشكال الحياة " لدى فيتقنشتاين فيما يتعلق بدراسة اللغة ودراسة إشكالية المعنى فيها من اعتراض على الاختزالية التي وسمت الوضعية المنطقية ومن اقتناعهما بنسبية المعنى من جهة وبالبعد الشامل للمعرفة الإنسانية من لغة ومنطق aspect holistique وبقية العلوم وبعدها التداولي وعلاقتها بحياة الناس وعلاقتهم بالوجود. ومن ثم البعد الشمولي للفهم فلا يمكن فهم عبارة أو منطوقة في انعزال عن سياقها اللغوي ولا هذا الأخير عن سياقه المعرفي المشدود بدوره إلى تجربة إنسانية .

وهو ما دفع بكر وستوفير هو كواي في كتابه "كواين" إلى القول عن فيتقنشتاين وكواين "إن الأمر يتعلق لدى الاثنين بالرد على كار ناب وبقية مفكري حلقة فيانا، فكلاهما كان معجبا بالأبعاد الشاملة (الهولستيكية) للفهم للبحث<sup>1</sup> .

لكن وعلى الرغم مما يجمع التصورين من اعتراض على النزعة الاختزالية التي وسمت الوضعية واعتراضهما على أحادية المرجع بالنسبة للمعنى وطابعه الحتمي والمطلق وفي مقابل ذلك دعوتهما إلى النسبية وارتباطهما بالتجربة، إلا أن الأطروحتين تتباعدان فيما يتعلق بمفهوم التجربة المطلوب العودة إليها.

فإذا كان معيار "العودة إلى أشكال الحياة" لدى فيتقنشتاين يفتح مسألة البحث في المعنى على أشكال الحياة وعلى الثقافة برمتها، فان هذا الأمر منظورا إليه كواينيا يمكن أن يشكل خطورة ابستيمولوجية وفلسفية من حيث استتبعاته، ولا يمكن أن يتوافق مع خبرية كواين l'empirisme de Quine و فيزيائويته physicalisme لان فتح البحث في المعنى على أشكال الحياة وعلى التجربة الإنسانية عامة يمكن أن ينجر عنه الارتماء من جديد في أحضان الفلسفة وافتراض فلسفة أولى مؤسسة للعلم وللمعرفة une philosophie première لان الفلسفة هي قبل كل شيء "مفهمة وتنسيق للتجربة الإنسانية<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> -CHRISTOPHER HOOKAY 'QUINE' p54.traduit de l'anglais par Jacques colson.preface de Paul Gochet.ED Deboek.Bruxelle 1992.

<sup>2</sup> JEAN-GERARD ROSSI. 'La philosophie analytique' QUE SAIS-JE.P. 62..



وان الدعوة إلى العودة إلى أشكال الحياة وإلى التجربة الإنسانية يستتبعه افتراض فلسفة تكون بمثابة القول المعبر عن هذه التجربة والمختزل لها كأساس للعلم. بينما لا قول يرشح أن يقول لنا ما هو العلم غير القول العلمي والقول الفيزيائي على وجه التحديد من منظور كواين "فالعالم الخارجي لن يكون أبدا مفهوما فلسفيا وإنما هو معطى علمي نأخذ كمنقطة انطلاق"<sup>1</sup>.

فيزياوية كواين و خبريته و طبيعويته naturalisme لا تتوافق مع افتراض فلسفة أولى يقوم عليها العلم أو يفترضها كأساس له، هذه الطبيعوية التي تعلن انه "لا توجد محكمة عليا" there is no higher tribunal.

فبالنسبة لكاتب "الكلمة والشيء" Word and object تكون الفلسفة والعلم في قارب واحد مستعملا في ذلك مجاز قارب نيوراث 'bateau de Neurath' فكلنا نمتطي نفس القارب وهذا القارب يبحر في بحر العلم ولا يمكن إصلاحه إلا داخل البحر لا خارجه في اليابسة"<sup>2</sup>.

إن المعرفة الوحيدة الحقيقية هي المعرفة العلمية أو هي بالتحديد الفيزيائية والكون برمته هو نسق فيزيائي والتجربة الإنسانية التي من المفروض الرجوع إليها هي تجربة الكائن الفيزيائي "فانا موضوع فيزيائي اجلس في عالم فيزيائي، بعض قوى هذا العالم الفيزيائي تتداخل مع سطح جسمي والاشعة الضوئية تضرب بؤبؤ عيني"<sup>3</sup> مثلما يقول كواين. الأمر الذي يجعل منه مفكرا خبريا وفيما للخبرية ومجددا فيها إذ انه يختلف عن الخبرية الكلاسيكية l'empirisme classique والخبرية المنطقية L'empirisme logique. ولكنه لا يخون مبدأها فمنطلق كل المعرفة هو التجربة الحسية ولكن ما الذي يوضح لنا تجربتنا مع أشياء العالم هو العلم الفيزيائي أولا يكون بهذا المعنى فعلا "الحد الهيومومي هو الحد الإنساني" 'l'impasse humaine est l'impasse humaine'<sup>4</sup>.

## خاتمة

يمكننا إذن في خاتمة هذا المقال أن ننتهي إلى استنتاج بعض أوجه التقارب بين أطروحة "النسبية الانطولوجية" عند كواين وأطروحة "العودة إلى أشكال الحياة" عند فيتغنشتاين كما تجلت في المرحلة الأخيرة من تفكير فيتغنشتاين وخاصة في المباحث الفلسفية.

فكلاهما تظن على وجود كينونة ما للمعنى في الأشياء أو في الفكر. كما ارتابا بشأن الاختزال التي وسمت تحاليل الخبرية المنطقية. لينتجها إلى نسبية المعنى وارتباطه بالممارسة اللغوية ضمن منهجية تحليل مطبوعة بطابع سلوكي من جهة وبراقماتي من جهة أخرى. وينتجها أيضا إلى الطابع الشمولي الذي يسم عملية الفهم في قراءة تصل معنى المنطوقة بسياقها اللغوي وتصل هذا الأخير بسياقه المعرفي والثقافي وبتجربة الإنسان المتكلم مع الأشياء.

غير أن مفهوم التجربة الإنسانية، والذي يجب أن يفتح عليه مبحث المعنى وان كان يطال كلية أشكال الحياة عند فيتغنشتاين لتقصي اثر الألعاب اللغة ومتشابهاتها الأمر الذي يمكن أن يفتح التحليل على مجال

<sup>1</sup> Dans le livre de -CHRISTOPHER HOOKAY 'QUINE' . Paul Gochet. l'introduction. P. 3..

<sup>2</sup> نفسه

<sup>3</sup> Quine « de vienne a combrige 'cité par Paul gauchet dans son introduction de livre de hookway. »quine.

<sup>4</sup> Quine « relativité de l'ontologie et autres essais »p86.

الثقافة الإنسانية عموماً ويضطره في نهاية المطاف للبحث عن أسس خارج التجربة العلمية عله يكون التجربة الوجودية، ما من شأنه أن يشرع للفيلسوف من جديد حق الانتصاب مؤسساً للمعرفة .

بيد أن الأمر عند كواين لا يكون على هذا النحو إذ أن التجربة الإنسانية التي يجب أن يفتح عليها مبحث المعنى هي تجربة الإنسان مع الأشياء بلا ريب غير أن هذه التجربة لا تعدو أن تكون إلا تجربة حسية لن يكون لأي قول على التعبير عنها بوضوح عدى القول العلمي والخطاب الفيزيائي على وجه التحديد .

يقول كواين هل أن الطابع الإجرائي لهذه الاستنتاجات يمكن أن يقنعنا بإهمال النظرية الاختيارية للمعنى ؟ بالتأكيد لا، فمجال الدلالة الذي هو أساسي بالنسبة لتعلمنا للغة هو بالضرورة الدلالة الخبرية وليس شيئاً آخر<sup>1</sup>.

فإن كان لكواين عودة إلى السلوك اللغوي والتجربة الإنسانية مع الأشياء، فليس من تجربة نعود إليها غير تجربة الإنسان ككائن فيزيائي هذه التجربة التي لا خطاب يمكن أن يعبر عنها غير الخطاب العلمي.

## بيبايوغرافيا.

1. Quine « relativité de l'ontologie et autres essais » p95..
2. Quine « de vienne a combrige ' cité par Paul gauchet dans son introduction de livre de hookway. » quine.
3. -JEAN-GERARD ROSSI. 'La philosophie analytique' QUE SAIS-JE.P62..<sup>1 1</sup>
4. -CHRISTOPHER HOOKAY 'QUINE' p54.traduit de l'anglais par Jacques colson.preface de Paul Gochet.ED Deboek.Bruxelle 1992.
5. محمد مجدي الجزيري ' المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فيتغنشتاين ' دار ارتون للتوزيع 1986<sup>1</sup>
6. QUINE « from a logic point of view » p.12.
7. JURGEN HABERMAS 'morale et communication' champs flammation..
8. Wittgenstein « les investigations philosophiques » . . .

<sup>1</sup> Quine : " Relativité de l'ontologie et autres essais", p. 95..

## Wittgenstein et Quine autour de l'antiréalisme

Gildas Nzokou

(Université Omar Bongo de Libreville)

### Abstract :

The paper aims at a discussion about a certain antirealism such as it follows from the wittgensteinian and quinian philosophical positions. Namely, by considering the main concepts of the fregean analytical tradition, we shall show how Wittgenstein and Quine, starting from different points of view – the first starts with a figurative thesis about language, meanwhile the second starts one a realistic ground in mathematics – both end in some antirealistic semantic position which is really a pragmatist one.

### ملخص

سنقوم في هذه الدراسة بمناقشة ضرب من ضروب اللاواقعية و هو الذي يصدر عن مواقف كل من فيتجنشتاين و كواين الفلسفية بخصوص المفاهيم المركزية في التقليد التحليلي الفريجي. سنوضح كيف أن كلا من فيتجنشتاين و كواين رغم اختلاف نظريتهما - الواحد يدافع عن نظرية تصويرية و تمثيلية للغة و الآخر صاحب نزعة واقعية موزونة - ينتهيان عند تصوّر لواقعي للغة يتّسم في اغلب الأحيان بصفات البراجماتية اللغوية و الاستيمولوجية.

### Résumé :

Dans cet essai nous allons discuter d'un certain antiréalisme tel qu'il découle des positions wittgensteinienne et quinienne autour des concepts centraux de la tradition analytique frégeenne. Nous montrerons comment, à partir de points de vue différents – l'un tenant d'une théorie figurative et représentationnelle du langage et l'autre, tenant d'un réalisme pondéré – Wittgenstein et Quine finissent par aboutir à des variantes antiréalistes du langage, et qui se présentent souvent sous les traits d'un pragmatisme linguistique et épistémologique.

## I. Introduction générale

La présentation de cet essai se fera sous la forme d'un dialogue entre trois corpus théoriques issus des auteurs que sont Frege, Wittgenstein et Quine, autour des notions de philosophie du langage : « théorie de la référence », « proposition », « valeurs de vérité », « classes », « engagement ontologique », etc. Il importe donc premièrement d'exposer les vues logiques et sémantiques de Frege autour des notions précitées, afin de comprendre par la suite, la réaction de ses héritiers au sein de la tradition analytique que sont Wittgenstein et Quine. Et, suivant cette démarche d'analyse et de discussion, il s'agit de rappeler d'avance le réalisme sémantique de Frege et son platonisme mathématique très prononcé.

Rappelons alors, et ce brièvement, que la théorie de la référence de Frege se présente sous forme d'une structure tripartite qui consiste en des ensembles de signes linguistiques, des ensembles de significations et des références ou dénotations. Les signes linguistiques (noms propres grammaticaux, phrases au mode indicatif) désignent des entités de différentes sortes qu'on nommera des « références » – objets matériels, théoriques, etc. – et expriment des sens. Lorsque le signe linguistique est un nom, il a alors pour fonction de désigner une entité/un objet qui sera sa référence ou dénotation (même si cette tâche n'est pas toujours effectivement accomplie puisqu'il y a des noms sans objets de référence) ; lorsque le signe linguistique sera une phrase (ce que Frege appellera « un signe complexe ») à l'indicatif, cette dernière servira de désignatif pour un genre d'entités que sont les valeurs de vérité (le Vrai et le Faux), en même temps qu'elle exprimera un sens. Ce sens est ce que Frege nomme « une proposition », c'est-à-dire le contenu de pensée d'une phrase. Le sens des mots et celui des phrases servent à indiquer, d'un point de vue méthodologique, la voie d'accès à la référence, et d'un point de vue épistémique nulle autre procédure que celle de transiter par le sens n'est opérante pour atteindre la référence. Le sens fixe la référence, nous dit Frege, dans la mesure où ce sens constitue en quelque sorte un mode de présentification ou de donation de ladite référence. C'est en cela, d'ailleurs, que l'on peut emprunter différents sens pour atteindre une seule et même référence (justification de l'existence des termes coréférentiels et des propositions équivalentes dans le langage).

Ailleurs, notamment dans sa philosophie des mathématiques, Frege promeut une vision platonicienne des objets mathématiques. D'une part, il définit le « nombre » comme une classe d'équivalences, ces dernières étant en fait des extensions de concepts équinumériques ; d'autre part, et relativement à sa théorie sémantique, les propositions mathématiques valides désignent toutes l'être vrai. Les théorèmes et les axiomes tiennent leur véracité, non pas de l'existence effective d'une preuve (ce qui n'est qu'une question de faits), mais plutôt de la consistance ontologique de l'entité que ces propositions nomment : le « vrai ». Frege explique qu'indépendamment du fait que Pythagore ou Thalès aient trouvé leur théorème respectif, la véracité de ce dernier n'en dépend aucunement, puisque dans l'hypothèse où ces penseurs n'auraient pas pu établir formellement ces théorèmes, cela n'enlèverait en rien leur caractère de propositions mathématiques prouvables [*Fondements de l'Arithmétique*].

Maintenant, une fois avoir dit que les nombres sont des classes d'équivalences, que les propositions, en tant que contenus de pensées des phrases, sont des entités qu'on appelle « significations », et que les véritables référents des phrases ne sont autres que les valeurs de vérité, de même que les concepts sont les références des prédicats grammaticaux, Frege froisse inévitablement la sensibilité de Quine qui est un fanatique des espaces ontiques désertiques, car s'y trouve-là une source de prolifération ontologique.

En effet, du point de vue de Quine, si l'on pose la question du critère d'engagement ontologique à la philosophie de Frege, l'on constatera inexorablement qu'il y a exagération dans la réification des formes linguistiques. D'ailleurs, prenons la question ontologique basique « qu'est-ce qui est ? », et appliquons-la à la théorie de Frege en demandant de savoir : « qu'est-ce qui est supposé être et quel est le critère d'engagement ontologique de la théorie frégréenne ? »

Il semble, au vu des analyses frégréennes, que le critère d'engagement ontologique repose sur une distinction de la nature logique des termes du discours : ne peut être considéré comme objet que ce qui peut être la référence d'un signe linguistique (nom propre ou phrase) ; c'est ce qui prend la position d'argument saturant un concept, une fonction ou une relation, qui peut référer à une entité (individu, extension de concept ou classe d'individus, valeur de vérité). Une phrase réfère à une valeur de vérité et un nom propre réfère à un objet (théorique ou empirique). La variable propositionnelle, dès lors qu'elle sature la fonction de *valuation*, réfère à son image qu'est la valeur de vérité ; de même, un terme saturant un symbole de relation monadique renvoie également à un individu ; enfin, un prédicat à *n* places d'arguments a pour extension une suite de *n-tuples* ordonnés. Ici, le vrai et le faux sont considérés comme de véritables objets de référence.

Mais, pourrait-on se demander avec Quine, bien que les phrases expriment des significations et réfèrent au vrai ou au faux, comment se fait-il alors que les significations soient elles-mêmes des sortes d'entités, corrélées aux phrases, en plus des valeurs de vérités ? La question posée ici porte précisément sur le statut ontologique des propositions, et elle se prolongera sur celui des universaux. Car, comment concevoir qu'un universel, entendu comme concept prédicatif, puisse-t-il être pris pour variable de quantification ?

Wittgenstein, s'invite à cet endroit où les significations et la vérité des propositions sont débattues. En bon héritier de Frege, le Wittgenstein du *Tractatus* avait bien retenu la leçon du tournant linguistique en philosophie et l'avait poussée à l'extrême en promouvant une théorie du « langage-tableau », c'est-à-dire une théorie représentationnaliste du langage. Le monde se décompose en faits – c'est-à-dire en états de choses – qui sont décrits par les propositions. Ces dernières donnent chaque fois un tableau de la réalité, d'où la vérité ou la fausseté d'une proposition dépend de sa conformité à la portion du réel qu'elle décrit. La vérité, du point de vue de Wittgenstein, est alors une sorte de relation entre le langage et le monde (c'est d'ailleurs en cela que la notion de « vérité » demeure un concept sémantique). Mais alors, comment considérer encore les significations et les valeurs de vérité comme des entités à part entière ? Ceci est, semble-t-il, une méprise de la part de Frege, qui a cru voir en un contenu de pensée (i.e la proposition), une entité objective et indépendante du sujet qui en fait l'expérience. De même, au lieu de saisir la vérité comme un simple prédicat sémantique, Frege y a vu un objet d'une dimension ontologique spéciale. Mais, plus profondément, si l'on considère les formulations phrastiques ayant une portée illocutoire qui ont pourtant un sens – et ne réfèrent surtout pas au vrai ou au faux – en quoi pourrait-on alors réifier ce genre de significations qui sont données dans les contextes d'usage que Wittgenstein nommera des « jeux de langage » ?

De notre point de vue, il apparaît essentiel, pour comprendre les relents platonisants de Frege, d'interroger l'idéologie à la base de sa conception du langage. Ce qui nous conduira au plan d'exposition suivant :

- 1- Dans un premier moment, nous présenterons synthétiquement les grandes lignes de la théorie du sens et de la référence de Frege, et nous en tirerons la principale conséquence immédiate qui le conduisit irrémédiablement au réalisme.
- 2- Nous donnerons ensuite, en termes de réponses critiques, les points de vue respectifs de Wittgenstein et Quine sur des points précis de la théorie frégréenne.
- 3- Nous terminerons cette discussion par un exposé des positions pragmatiques bien connues de Wittgenstein et Quine autour des points précédemment discutés, en procédant par un bref rappel des cheminements philosophiques respectif qui les y ont conduits.

## II- Frege. Théorie du sens et de la référence.

Habituellement, lorsqu'on s'intéresse aux questions de sémantique en philosophie du langage, on commence toujours par discuter des éléments de la théorie frégréenne du sens et de la référence. Ceci pour la simple raison que la quasi-totalité des problématiques qui seront

débatues et solutionnées ultérieurement à divers titres et chez les différents auteurs analytiques sont déjà posées dans l'œuvre de Frege. Pour ce dernier, la théorie de la signification ne peut reposer, avant toute chose, que sur la théorie de la référence : le sens est auxiliaire à la référence ; le sens est auxiliaire à la référence : le sens est auxiliaire à la référence, puisqu'en dernière instance, ce qui est visé dans le déploiement d'une recherche sémantique c'est le rapport du langage au monde (pas seulement spatio-temporel, mais aussi idéal, fictif, etc.).

Ceci étant dit, Frege nous apprend qu'un signe linguistique – mot qui peut être un nom propre d'objet ou terme universel issu d'une désadjectivation, groupe de mots figurant comme syntagme nominal dans une phrase, etc. – exprime un sens et désigne une référence. Cette dernière est un objet (matériel ou idéal). Dans le cas d'espèce où le signe sera une phrase, la référence sera une valeur de vérité. Et, de manière globale, le sens est compris comme le mode de saisie de la référence, c'est-à-dire une manière de donation de la référence. Voilà pourquoi, métaphoriquement, Frege dira que le sens est la voie d'accès à la référence<sup>1</sup>. Toutefois, il importe de s'appesantir sur ce que Frege entend par « sens ».

Pour lui, le sens d'une phrase est le contenu de pensée qu'exprime ladite phrase et qu'il dénomme une « proposition » [*sens et dénotation*]. Frege distingue le sens de la représentation : le premier est objectif tandis que la seconde est subjective. Le sens est objectif car différents sujets cognitifs et épistémiques peuvent avoir en partage les mêmes contenus de pensée et ces derniers sont indépendants du temps [*sens et dénotation*]. C'est ce que Michael Dummett a appelé « l'expulsion des pensées hors de la conscience », pour qualifier l'affirmation de Frege suivant laquelle, la pensée ne serait pas un élément du courant de la conscience, contrairement aux représentations et autres sensations [*Les origines de la philo analytique, p 37*]. D'ailleurs, dira Frege, le seul fait que l'humanité ait eu en partage, et à travers les âges, un fonds théorique commun, constitue une preuve supplémentaire de l'idée selon laquelle les pensées, que nous saisissons sous forme de développements conceptuels, sont indépendantes des sujets qui les saisissent. Le sujet n'est finalement pas le concepteur de la pensée ; il n'en est que l'explorateur.

La question qu'on se pose alors est de savoir : étant donné le caractère objectif du contenu de pensée qu'est la proposition, pourquoi alors le vrai et le faux ne se limiteraient-ils pas à être de simples prédicats sémantiques ? Et même, pourquoi ne pourrait-on considérer la pensée comme le référent de la phrase ? Laissons parler Frege à cet endroit :

« Admettons que la phrase ait une référence<sup>\*</sup>. Si on y remplace un mot par un autre mot qui a même référence bien qu'ayant un sens différent, ceci ne peut avoir aucune influence sur la référence de la phrase. Mais on constate que la pensée subit une modification ; car la pensée contenue dans la phrase : « *l'étoile du matin est un corps illuminé par le soleil* » est différente de la pensée contenue dans : « *l'étoile du soir est un corps illuminé par le soleil* ». Si quelqu'un ignorait que l'étoile du soir est l'étoile du matin, il pourrait tenir l'une de ces pensées pour vraie et l'autre pour fautive. La pensée ne peut donc pas être la référence de la phrase ; bien plutôt faut-il y voir le sens de la phrase<sup>2</sup> ».

Nous venons de l'entendre : la substitution des termes coréférentiels dans le contexte d'une phrase ne change en rien la valeur de vérité de ladite phrase, bien que le sens de cette même phrase peut s'en trouver être modifié. D'autre part, s'il arrivait que la phrase comportât au moins un terme sans référence (bien qu'ayant fonction de désignatif), le tout de la phrase serait sans valeur de vérité quoiqu'elle ne manquerait pas d'avoir un sens<sup>3</sup>, d'où Frege dira que : « *La pensée*

<sup>1</sup> Gottlob Frege, "Sens et Référence", dans Imbert Cl. éd.; Gottlob Frege. Écrits logiques et philosophiques, Paris, Seuil, 1971, p xxxxx

<sup>\*</sup> Nous écrivons ici « référence » là où la traduction française de Bedeutung met « dénotation ».

<sup>2</sup> Gottlob Frege, « Sens et Référence », p 108.

<sup>3</sup> *Idem*, voir l'exemple de la phrase : « *Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil* » qui évidemment a un sens mais pas de valeur de vérité puisque le nom Ulysse n'a pas de référent dans le domaine.

*n'a plus pour nous la même valeur dès que l'une de ses parties se révèle privée de référence. Il est donc légitime de ne pas se contenter du sens d'une phrase, et d'en chercher en plus sa référence<sup>1</sup>.* » Et, expliquant conversement le même fait, Dummett parlera en ces termes :

« ... puisque la référence d'une expression complexe dépend uniquement de la référence de ses parties, alors que si nous substituons un terme singulier figurant dans une phrase à un autre terme singulier ayant la même référence mais un sens différent, le sens de la phrase complète, c'est-à-dire la pensée qu'elle exprime, change. Il semble donc que la valeur de vérité soit la seule chose qui doit rester inchangée.<sup>2</sup> »

Ici, le principe de compositionnalité du sens et de la référence vient d'être incidemment exprimé : le sens et la référence des phrases, en tant qu'expressions complexes, sont fonction des sens et des références des termes qui les composent. Cette compositionnalité sert de préambule à la position de l'idée que les valeurs de vérité sont des objets.

Au vu de ce qui précède on voit que Frege identifie la valeur de vérité à la référence de la phrase. Cette dernière apparaît alors comme un nom propre de sa référence. Le vrai et le faux sont en fait réifiés dans la théorie frégréenne. Mais au fait, qu'est-ce qu'un objet ?

Frege appelle « *objet* » ce dont le terme peut saturer un concept ou une fonction<sup>3</sup> (cette dernière n'étant qu'un cas spécifique de concept). Mais, si les valeurs de vérité sont des objets, comment leurs termes désignatifs participent-ils à la saturation des symboles de fonctions et de relations ? Frege répondrait que les variables propositionnelles saturent les *fonctions de vérité* qui, par récurrence combinatoire, donnent le vrai et le faux comme images ou valeurs de leurs diverses applications.

Notons que tout ce qui a été dit jusqu'ici des phrases, des propositions et des valeurs de vérité, ne concerne que les phrases affirmatives dans un mode de discours direct. Les phrases subordonnées dans des contextes intentionnels (mode citationnel, contextes épistémiques, doxastiques, déontiques, etc.) et modaux trouvent une autre explicitation sémantique que nous n'aborderons pas en ces lieux.

Ces premiers éléments étant posés, reste que le réalisme intentionnel de Frege ne va de soi pour Wittgenstein qui commence par questionner ce qu'est véritablement le langage et ses principaux constituants.

### III- Wittgenstein : de la Bild-théorie aux jeux de langage.

Le Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus* développe une théorie représentationnelle du langage (encore dite « théorie du langage-tableau ») dans laquelle les principales relations entre ontologie, sémantique et logique sont systématiquement posées comme suit :

(1) le monde est l'ensemble des faits, et ceux-ci sont les ensembles d'états de choses ; (2) ces états de choses sont exprimables à travers les composantes du langage que sont les propositions ; les propositions sont les images des faits qu'elles décrivent ; (3) la condition d'établissement de la relation de représentation figurative entre la proposition et le fait (i.e la portion du monde qu'elle décrit) tient dans la communauté de leur forme logique. (4) Ainsi, la vérité et la fausseté des propositions du langage sont relatives à l'accord ou non de ces propositions avec les états de choses décrits.

<sup>1</sup> *Idem*, p 109.

<sup>2</sup> Dummett, (Michael); *Philosophie de la logique*, p41.

<sup>3</sup> Frege, « Concept et objet » dans Imbert Cl.

De ces primes assertions il s'ensuivra un rejet naturel de la conception réaliste de Frege relative aux propositions, aux significations et aux valeurs de vérité.

### §1. La théorie figurative du langage et le rejet de la réification des significations

Le propos du *Tractatus* est de soutenir l'idée suivant laquelle, la principale fonction du langage est de décrire le monde, d'en constituer un reflet fidèle. Chaque discours serait en quelque sorte un tableau objectivant ou une photographie du monde, et la vérité serait une propriété caractéristique de cette relation entre le langage et le monde. Citons succinctement quelques unes des premières propositions du *Tractatus*<sup>1</sup> :

Prop. 1.1 « Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses. »

Prop. 1.13 « Les faits dans l'espace logique constituent le monde »

Prop. 2. « Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses »

Prop. 2.0272 « La configuration des objets forme l'état de choses »

Prop. 2.032 « La manière dont les objets s'enchaînent dans l'état de choses constitue la structure de l'état de choses »

Prop. 2.033 « La forme est la possibilité de la structure »

Prop. 2.1 « Nous nous faisons des tableaux (Bilder) des faits. »

Prop. 2.11 « *Le tableau représente le fait dans l'espace logique, l'existence et la non-existence des états de choses.* »

Mais qu'est-ce qui rend pratiquement possible ce rapport de représentationalité du langage au monde ? C'est – nous dit Wittgenstein – la forme logique. C'est parce que le langage et le monde peuvent partager la même forme logique que le premier cité peut représenter le second. La forme étant la possibilité de configuration structurelle et relationnelle entre les objets du monde, il est naturellement évident que le langage, de par sa dimension logique, puisse en donner un reflet à travers les ensembles de propositions. C'est ce que nous disent précisément les trois propositions suivantes<sup>2</sup> :

Prop.2.12 « Le tableau est une transposition de la réalité. »

Propo. 2.16 « Il faut que dans le tableau et dans ce qui est représenté il y ait quelque chose d'identique, pour que l'un puisse être un tableau de l'autre au sens précis du terme. »

Prop. 2.18 « Ce que chaque tableau, de quelque forme que ce soit, doit avoir de commun avec la réalité, pour absolument pouvoir la représenter – justement ou faussement – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité. »

La thèse représentationaliste du langage a pour corollaire, la thèse de la « vérité-correspondance », puisqu'ici la vérité (ou la fausseté) n'est que la justesse (ou non) de la représentation du monde par le langage, ainsi que nous le confirment les propositions 2.21,

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1961, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski.

<sup>2</sup> *Idem.*



2.221, 2.222 et 2.223<sup>1</sup>. Et, cette promotion de la bildtheorie dans le *Tractatus*, liée comme elle l'est à une conception correspondantiste de la vérité, pourrait laisser soupçonner une position réaliste de Wittgenstein. Toutefois, il n'en est rien et la chose est plus subtile qu'elle n'y paraît.

Certes, on pourrait rapprocher Wittgenstein de Frege dans la mesure où il définit la pensée comme étant le contenu de sens objectif de la proposition :

Prop. 3 « Le tableau logique des faits constitue la pensée. »

et

Prop. 3.12 « Le signe par lequel nous exprimons la pensée, je le nomme signe de proposition. Et la proposition est elle-même signe de proposition dans sa relation projective avec le monde. »

Mais, dans la mesure où la proposition est la projection figurative d'un état de choses, elle apparaît alors elle-même comme un fait. La proposition est un fait et non pas le nom d'un fait. Voilà pourquoi Wittgenstein précise que la proposition contient la forme de la configuration factuelle mais non le contenu matériel du fait<sup>2</sup>. C'est d'ailleurs dans la proposition 3.143 que Wittgenstein pointe précisément un regard contradictoire à la position frégréenne qui considère que la variable propositionnelle sature la marque-place d'une fonction de valuation. Nous citons le *Tractatus* :

« Que le signe propositionnel soit un fait, c'est ce que voile la forme d'expression ordinaire dans l'écrit ou dans l'imprimé. Car dans la proposition imprimée, par exemple, le signe propositionnel n'apparaît pas essentiellement différent du mot. (C'est pourquoi Frege en est venu à nommer la proposition : un nom composé.)<sup>3</sup> »

Ce que fait Wittgenstein ici, c'est d'esquisser subtilement une démarcation d'avec Frege. Car, pour ce dernier le signe propositionnel était considéré comme un nom complexe, et conséquemment pouvait jouer le rôle d'une variable sur le plan formel (logique des propositions). De sorte que – en utilisant un langage post-frégréen – son image obtenue après saturation d'une fonction de valuation, devait être une des deux entités de l'ensemble booléen : le « vrai » ou le « faux ». Du point de vue de Wittgenstein au contraire, le signe propositionnel

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, :

Prop. 2.21 « Le tableau s'accorde ou non avec la réalité ; il est fidèle ou infidèle, vrai ou faux. »

Prop. 2.221 « Ce que le tableau représente, constitue son sens »

Prop. 2.222 « Dans l'accord ou le désaccord du sens du tableau avec la réalité consiste sa vérité ou sa fausseté »

Prop. 2.223 « Pour reconnaître si le tableau est vrai ou faux nous devons le comparer à la réalité. »

<sup>2</sup> Prop. 3.13 « À la proposition appartient tout ce qui est propriété de la projection : mais non ce qui est projeté. Donc la possibilité de ce qui est projeté, non sa réalité. Dans la proposition son sens n'est pas encore contenu, mais seulement la possibilité de l'exprimer. (Le « contenu de la proposition » veut dire : le contenu de la proposition qui a un sens). La proposition contient la forme du sens, pas son contenu. »

<sup>3</sup> *Tractatus*, Proposition 3.143

doit être saisi comme un signe d'objet, de sorte que son sens dépende de la configuration factuelle qu'il décrit<sup>1</sup>. Il dit d'ailleurs :

Prop. 3.144 « On peut décrire, non pas dénommer les états de choses. (Les noms sont pareils aux points ; les propositions à des flèches, elles ont un sens.) »

Comprenons que le sens chez Wittgenstein n'est pas exactement ce qu'entend Frege par le même terme ; pour le premier, le sens de la proposition c'est la configuration factuelle ou disposition relationnelle entre objets du monde que décrit la proposition. Alors que pour Frege le sens est plutôt un dispositif directionnel par lequel on atteint une l'entité qu'est la valeur de vérité. Le sens de Frege est un mode de donation de la référence. Et, puisque les termes saturant (i.e jouant le rôle d'arguments pour) le concept sont des désignatifs d'entités, le signe propositionnel est également un terme désignatif de l'entité qu'est « le vrai » (respectivement, « le faux »). Ce qui de toute évidence ne sied pas à la conception wittgensteinienne de la proposition. Écoutons Wittgenstein :

Prop. 3. 22 « Je ne puis que nommer les objets. Les signes les représentent. Je ne puis que parler des objets, je ne saurais les prononcer. Une proposition ne peut que dire d'une chose comment elle est et non ce qu'elle est. »

La proposition exprime des relations structurelles entre objets du monde et est, pour cela, une procédure de description. Elle ne peut être le signe ou le nom d'un objet ; les signes d'objets apparaissent comme constituants de la proposition, et que Wittgenstein nomme des signes simples<sup>2</sup>. Le signe de la proposition ne peut pas être un nom d'une entité (qui serait la valeur de vérité).

Nous voyons très clairement ici que, même dans son moment dogmatique et réducteur de la conception du langage, il y a une subtile démarcation qu'opère Wittgenstein par rapport à la position réaliste de Frege. Ceci deviendra plus net dans sa deuxième philosophie, celle des *Investigations*, où Wittgenstein desserre et élargit le cadre d'analyse du langage

## §2. Jeux de langage et sémantique pragmatique. Le sens en construction

Dans sa deuxième philosophie, celle de la maturité, Wittgenstein se pose à nouveau la question de la nature du langage. Il réalise d'entrée que, la fonction descriptive n'est qu'une parmi tant d'autres aussi importantes que la première. Le langage est compris d'abord désormais en termes d'outil de la communication intra-sociétale, ce qui fait que la pluralité des cadres de cette communication induit à considérer une diversification des procédures de constitution de la signification.

Wittgenstein parle alors des jeux de langage, qui peuvent être entendus comme des cadres contextualisés de certaines activités sémiotiques, où la signification se donne dans l'usage que les

<sup>1</sup> Prop. 3.1431 « Le signe propositionnel apparaît clairement dès que nous le concevons composé non de signes d'écriture, mais d'objets spatiaux (...). La disposition spatiale de ces choses les unes par rapport aux autres exprime alors le sens de la proposition. »

<sup>2</sup> Prop. 3.201 « Ces éléments je les nomme : « signes simples » et je dis alors que la proposition est entièrement analysée. » De même : Prop. 3.203 « Les signes simples employés dans la proposition sont appelés noms. »

locuteurs ont des mots. Mais, que sont précisément les jeux de langage ? Wittgenstein n'en donne pas une définition exhaustive et stricte, mais simplement des explications :

« (...) Nous pouvons également imaginer que tout processus de l'usage des mots se trouve dans l'un de ces jeux au moyen desquels les enfants apprennent leur langue maternelle. J'appellerai ces jeux "jeux de langage" et je parlerai parfois d'un langage primitif comme d'un jeu de langage.<sup>1</sup> »

Mais encore :

« Commander, et agir d'après des commandements. Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises. Reconstituer un objet d'après une description (dessin). Rapporter un événement. Faire des conjectures au sujet d'un événement. Former une hypothèse et l'examiner. Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes. Inventer une histoire ; et lire. Jouer du théâtre. Chanter des "rondes". Deviner des énigmes. Faire un mot d'esprit ; raconter. Résoudre un problème d'arithmétique pratique. Traduire d'une langue dans une autre. Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier. (...)»<sup>2</sup>

Tous ceux-ci sont autant de jeux de langage et donc des cadres de signification normés, qui encadrent des activités sémiotiques et où il y a établissement d'un lien interne entre signes linguistiques et objets du monde. La signification n'est pas une entité à part – comme c'était le cas chez Frege – mais le résultat d'un échange communicationnel. Il n'y a aucune trace de réalisme ici ; plutôt une pragmatique qui se décline également à travers le concept de « formes de vies ».

En effet, Wittgenstein nous dit que les jeux de langage, en tant qu'activité de production de signes linguistiques et de signification de ces signes, manifestent concrètement des formes de vies. C'est, justement, parce que les cadres normés d'activités sémiotiques prennent place au sein des communautés linguistiques qu'ils sont constitutifs des socles culturels. D'où il est naturel de voir que les jeux de langage sont des manifestations culturelles et civilisationnelles (pensons aux genres littéraires que développent les peuples à travers les époques, qui sont chaque fois différents les uns des autres, avec une marque profonde d'originalité).

Dans ses *Investigations*, Wittgenstein note que « (...) Le mot "Jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie (...)»<sup>3</sup>, et d'ajouter que « (...) Commander, interroger, raconter, bavarder, appartient à notre "histoire naturelle" autant que marcher, manger, boire, jouer.<sup>4</sup> » Ceci nous laisse dire qu'il y a dans cette affirmation, comme une sorte de naturalisation de la signification qui se combine parfaitement au caractère pragmatique de celle-ci. Caractérisation étrangement similaire de ce que nous pouvons également apercevoir chez Quine.

#### IV- Critère d'engagement ontologique et théorie de la stimuli-signification chez Quine.

La première des choses qui vient à l'esprit lorsqu'on aborde une théorie, du point de vue de Quine, c'est de distinguer l'idéologie de l'ontologie. L'idéologie est l'ensemble des concepts et leurs diverses relations systémiques. L'ontologie est l'ensemble de ce qui est présumé exister par la théorie. Et, nul discours n'échappe à cette caractérisation. L'idéologie est sous-tendue par une théorie de la signification, tandis que l'ontologie est explicitée par une théorie de la référence. Mais cette distinction de principe se heurte généralement, dans les faits, au mixte

<sup>1</sup> Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1961, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, §7.

<sup>2</sup> Wittgenstein, *Idem*, §23.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Investigations*, §23.

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Idem*, § 25.

entre théorie du sens et celle de la référence. Et, ceci pour la simple et bonne raison que la théorie du sens est ce que l'on nomme habituellement une sémantique, c'est-à-dire l'établissement des relations entre un langage et les domaines d'entités à propos desquelles se déploie le discours. Autrement dit, la sémantique débouche tout naturellement sur l'ontologie. Voilà pourquoi, il importe d'être très prudent lorsqu'on aborde les questions d'ordre sémantique.

Dans le développement de la théorie du sens Quine pose un critère d'engagement ontologique qui permet d'identifier clairement et systématiquement ce qui est supposé faire partie du domaine ontologique assumée par un discours. Particulièrement, lorsque Frege considère que les signes propositionnels sont comme des noms des valeurs de vérité et que les propositions en sont les significations, Quine en vient à être gêné, car pour lui ne peut être assumé comme objet que ce dont le terme de référence peut être paraphrasé au moyen d'une variable de quantification, c'est-à-dire une variable liable par un opérateur de quantification. D'où le principe « être c'est être la valeur d'une variable liée dans le domaine ».

Concernant les symboles de propositions, ces derniers ne sont pas de véritables variables car ne pouvant être liés par quelque quantificateur que ce soit<sup>1</sup>. Les lettres propositionnelles sont en fait de simples lettres schématiques, mises pour représenter des énoncés. Pareillement, les lettres de prédicats « *F* » et « *G* » – qui représentent des universaux – sont des lettres simplement schématiques qui ne sont pas liables par des quantificateurs. Toutefois, reconnaît Quine, pour des raisons d'efficacité technique, on peut considérer l'existence de classes et dont accepter l'interprétation extensionnelle des prédicats. De-là vient un certain réalisme mathématique qu'il ne faudrait surtout pas assimiler au platonisme à la Frege.

### 1. Du critère d'engagement ontologique et du rejet des significations comme entités. Un caractère nominaliste.

Pour Quine, la réification de certaines formes linguistiques qui ne se justifie pas, entraîne d'ordinaire une prolifération d'entités non nécessaires et crée ainsi de nombreux bidonvilles ontologiques hypertrophiés<sup>2</sup>. C'est ce comportement sémantique typique des hyper réalistes que n'accepte pas Quine. Et, à ce niveau d'analyse, autant les significations, les universaux (les prédicats) que les modalités, sont regardés avec suspicion<sup>3</sup>. Pour commencer, « ... *quelle sorte de choses sont les significations ?* »<sup>4</sup> se demande Quine. De même peut-on se demander si les universaux existent-ils véritablement, c'est-à-dire si les classes, les attributs et les relations ont une certaine consistance ontologique.

Le Maître de Harvard se situe à un point de vue qui consiste à rejeter la possibilité de considérer les lettres propositionnelles comme des noms d'entités que seraient les significations. Pour lui, la signification est une entité douteuse qui amplifie démesurément l'ontologie. Quine dira que « (...) *la valeur explicative d'entités intermédiaires spéciales et irréductibles appelées « significations » est*

<sup>1</sup> Quine, "La logique et la réification des universaux" dans *Du point de vue logique*, p 155-163.

<sup>2</sup> Quine, « De ce qui est », dans *Du point de vue logique*, p 28-29.

<sup>3</sup> « Quelqu'un peut admettre qu'il y a des maisons, des roses et des couchers de soleil qui sont rouge, et refuser cependant, sinon comme manière de parler courante et trompeuse, que ces choses aient quoi que ce soit en commun. Les mots « maison », « rose », et « coucher de soleil », sont vraies de ces diverses entités individuelles que sont les maisons rouges, les roses rouges et les couchers de soleil rouges, et les mots « rouge » ou « objet rouge » sont vraies de chacune de ces entités individuelles que sont les maisons rouges, les roses rouges et les couchers de soleil rouges ; mais il n'y a pas, en plus, d'entité, individuelle ou autre, qui soit nommée par le mot « rougeur », pas plus qu'il n'y a d'ailleurs de « maisonneté », de « rosité », ou de « coucher-de-soleité » Quine, « De ce qui est », p 37

<sup>4</sup> *Idem*, p 35.

*sûrement illusoire*.<sup>1</sup> ». L'argument tient en ce que dans le langage canonique de la logique des valeurs de vérité, les lettres propositionnelles sont en fait des lettres schématiques qui sont mises en lieu et place des énoncés (elles représentent des énoncés), ce qui fait qu'elles ne peuvent pas être liées par des opérateurs de quantification, de sorte que leurs valeurs soient des entités du domaine. Les lettres propositionnelles ne sont pas des noms de quoi que ce soit<sup>2</sup>.

Pareillement, les symboles de prédicats ne peuvent pas être pris pour des noms de prédicats ou de quelques universaux que ce soient en vertu du fait qu'ils ne peuvent pas faire office de variables de liaison dont les valeurs seraient certaines entités du domaine ontologique. D'où Quine dira encore :

« Dans la logique de la quantification, telle qu'elle est formulée d'ordinaire, (...) les lettres « F » et « G » sont parfois considérées comme des variables prenant des attributs ou des classes comme valeurs, [...] par conséquent, si nous appliquons la maxime de l'identification des indiscernables à la théorie de la quantification, nous sommes conduits à interpréter les valeurs de « F », de « G », etc., plutôt comme des classes que comme des attributs. (...) Mais la meilleure voie n'est pourtant pas celle-là.<sup>3</sup> »

Le grand inconvénient à prendre les prédicats pour être des désignatifs de certains universaux (les attributs) c'est que nous tombons dans des confusions quant à la saisie claire de nos engagements ontologiques. Par illustration, Quine prend l'exemple d'un énoncé qui dit que certains chiens sont blancs ; cela ne dit pas que nous supposons l'existence de l'espèce des chiens ou la classe des choses blanches<sup>4</sup>. Citons à nouveau Quine qui dit :

« Il n'y a pas besoin de voir les expressions « a une masse » et « est étendu » comme des noms de classes ou de quoi que ce soit d'autre, et il n'y a pas besoin de voir les symboles « F » et « G » comme des variables prenant des classes ou quoi que ce soit d'autre comme valeurs. Car, souvenons-nous de notre critère d'engagement ontologique : une entité est présupposée par une théorie si et seulement si elle est requise parmi les valeurs des variables liées afin de rendre vrais les énoncés affirmés par la théorie. « F » et « G » ne sont pas des variables liées et par conséquent, il n'y a pas besoin de les considérer autrement que comme des pseudo-variables, des blancs dans le diagramme d'une phrase. <sup>5</sup> »

Le point est posé ici : le critère d'engagement ontologique, qui fixe que seuls les termes variables susceptibles de liaison par quantification peuvent légitimement nous commettre ontologiquement, car leurs valeurs dans le domaine, permettent de rendre vraies certaines de nos assertions. En effet :

« Les variables de quantification (...) embrassent la totalité de notre ontologie, quelle qu'elle puisse être, et nous sommes capables d'une présupposition ontologique particulière si, et seulement si, l'objet présumé de la présupposition doit être compté parmi les entités du domaine parcouru par nos variables afin de rendre vraie l'une de nos affirmations.<sup>6</sup> »

Cette posture visiblement nominaliste de Quine doit cependant être nuancée, ou plutôt cet antiréalisme apparent doit être approché de manière subtile, tant notre auteur s'acclimate à l'idée que les classes doivent être exposées de manière extensionnelle pour des besoins de commodité

<sup>1</sup> *Idem*, p 39.

<sup>2</sup> Quine dira plus précisément que : « J'ai ensuite avancé l'idée que nous pouvons faire usage des termes généraux, par exemple des prédicats, sans concéder qu'ils soient des noms d'entités abstraites. Enfin, j'ai affirmé que nous pouvions considérer les expressions comme signifiantes, et comme synonymes, ou hétéronymes entre elles, sans accréder l'idée d'un royaume d'entités appelées "significations". »

<sup>3</sup> Quine, « La logique et la réification des universaux » dans *Du point de vue logique*, p 155-156.

<sup>4</sup> *Idem*, p 163

<sup>5</sup> *Idem*, p156-157

<sup>6</sup> Quine, « De ce qui est » dans *Du point de vue logique*, p 40.

technique. En particulier, le traitement de la validité dans le calcul des prédicats de premier ordre fait appel à aux notions de domaine et d'assignation de valeurs à toutes les variables liables « *sous toute assignation de classes comprises comme extensions des lettres schématiques de prédicats.* <sup>1</sup>» Quine reconnaît in fine que « *La théorie générale de la validité quantificationnelle fait donc appel aux classes, mais les énoncés individuels représentés par les schémas de quantification ne les requièrent pas (...)* <sup>2</sup> ».

Nous voyons, Quine est certes contre toute forme de prolifération ontologique, mais il accepte une forme modérée de réalisme en mathématique (théorie des classes et validité quantificationnelle). Et, ici commence à poindre l'esprit pragmatique de ses positions. Car, s'il se fait à l'idée de la réalité de la consistance ontologique de certains abstraits, il n'en demeure pas moins hostile à la théorie standard de la signification.

## 2. Constructibilité de la signification à travers les processus comportementaux objectivables. Une théorie pragmatiste de la signification.

En matière de sémantique, Quine a opté pour une théorie objectiviste de la signification, portant sur des faits publiquement assignables. Il commence par rejeter la sémantique réaliste de Frege sur des points cruciaux de la doctrine du Maître.

Frege, dont la théorie intensionnaliste accorde une existence séparée aux objets de pensée considérait que les contenus de pensée avaient, non seulement un caractère intemporel, mais qu'ils existaient indépendamment du sujet pensant :

« Telle est, par exemple, la pensée que nous exprimons dans le théorème de Pythagore, vraie intemporellement, vraie indépendamment du fait que quelqu'un la tienne pour vraie ou non. Elle est vraie non pas depuis l'instant où elle a été découverte, mais comme une planète était déjà en interaction avec d'autres planètes avant qu'on l'ait observée. <sup>3</sup> »

À bien examiner cette conception du sens, Quine opte plutôt pour une procédure de signification objective – se méfiant, entre autre, des entités mentales et intensionnelles – en prenant les actes comportementaux comme des vérificateurs de sa théorie. On parlera alors d'une sémantique behaviouriste. Celle-ci s'avisera du fait que le langage public est plus déterminant dans les actes de signification que ne l'est le langage privé. C'est que :

« Du point de vue linguistique, et donc du point de vue conceptuel, les choses qui polarisent l'attention, ce sont les choses suffisamment apparentes en public pour qu'on en parle (...). Le langage où l'on parle de qualités sensibles subjectives se présente surtout comme idiome dérivé. Lorsque nous cherchons à décrire une qualité sensible particulière, il est caractéristique que nous nous référons à des choses d'ordre public. <sup>4</sup> »

La signification est inséparable des conduites langagières à travers lesquelles l'on extériorise et communique avec autrui. La sémantique doit, de ce fait, être déterminée par des comportements observables. Ainsi Quine va aboutir à la notion de "**signification-stimulus**". Mais qu'en est-il de cette dernière ?

Quine considère que l'étude de la signification à l'intérieur d'une langue doit se faire relativement aux données objectives et aux émissions verbales. Les premières sont définies comme les stimulations sensorielles qui exercent des impressions sur les sujets parlant ; quant aux émissions verbales, ce sont des réactions, en guise de réponses données par les sujets, aux stimuli. La sémantique s'attellera à l'établissement de corrélations entre ces deux phénomènes. Même si l'on

<sup>1</sup> Quine, « La logique et la réification des universaux », *Ibid.*, p 167

<sup>2</sup> *Idem*, p 167

<sup>3</sup> Frege, « Sens et dénotation », p. 58.

<sup>4</sup> Quine (W. V. O.), *Le mot et la chose, op. cit.* p. 25.

considère le langage comme un produit de la culture et la diction des phrases comme un ensemble de conduites apprises, cela n'empiète pas la perspective épistémologique. Toujours est-il que l'apprentissage de la langue se fait par observation et par induction. Les stimulations sensorielles et les réactions verbales sont les seules données objectives dont dispose le linguiste lorsqu'il affronte la difficulté d'une traduction radicale, c'est-à-dire lorsqu'il pratique un acte de signification usant d'un matériau essentiellement empirique.

La signification-stimulus se décompose en deux instances : une affirmative et une négative. Elle est aussi relative au sujet (signifiant) et à la situation chronologique dans laquelle ont lieu des stimulations sensorielles données. Ainsi, peut-on définir la signification-stimulus d'une phrase, pour un sujet donné, comme l'ensemble des stimulations qui suscitent l'assentiment ou le dissentiment de celui-ci à un moment précis, et en face d'un événement sensoriel déterminé. Si ce type de signification est caractérisé par sa relativité au sujet, au temps et à la forme des stimulations, c'est en raison de la possibilité qu'il y a pour un locuteur, en présence de la même stimulation, de changer ses habitudes verbales d'un moment à un autre. Quine nous dit que :

« La signification-stimulus qu'une phrase a pour un sujet se ramène à la disposition (que possède le sujet) à acquiescer ou à protester devant la phrase en réponse à une stimulation présente. La stimulation est ce qui réveille la disposition, par opposition à ce qui l'instaure...<sup>1</sup> »

L'utilisation par Quine de la notion de « signification-stimulus » se justifie du fait des conditions de constitution du sens, relatives aux irritations de surfaces, desquelles naît la connaissance que nous avons du monde. Il n'est pas nécessaire de décrire ici dans le détail la méthode de la sémantique behavioriste, mais il apparaît clairement qu'il s'agit d'une posture méthodologique tout à fait pragmatique, et qui ne laisse plus place au réalisme.

## IDEE DE CONCLUSION

La discussion développée entre les trois corpus frégeen, wittgensteinien et quinién, nous emmène, non pas dans l'opposition trop souvent caricaturale entre nominalisme et réalisme, mais à des réajustements philosophico-sémantiques successifs. Le refus de certaines réifications linguistiques, par exemple, n'empêche pas à Quine d'être réaliste en mathématique sans pour autant être un platonicien. De même, la théorie des jeux de langage en tant qu'analyse des pratiques langagières et sémiotiques au sein des communautés linguistiques, induit à une théorie pragmatiste de la signification, qui est par essence dynamique.

## BIBLIOGRAPHIE

Béziau, (Jean-Yves);

« Le château de la quantification et ses fantômes démasqués », dans P. Joray (sous la direction de); *La quantification dans la logique moderne*, Paris L'Harmattan, 2005, p 211-232.

Bouveresse, (Jacques) ;

« Frege, Wittgenstein, Dummett et la nouvelle querelle du réalisme », dans *Critique*, p 881-896.

Dedekind, (Richard);

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 67.

- *Les nombres. Que sont-ils et à quoi servent-ils ?*, Paris, éd. Ornicar, 1978, 141 pages.
- Dummett (Michael);
- *Frege. Philosophy of Language*. Harper & Row Publishers, 1973, London, New York, San Francisco, Evanston, 719 pages.
- *Philosophie de la logique*, Paris, éd. De Minuit, coll. « Propositions », 1991, traduit de l'anglais par Fabrice Pataut, 146 pages.
- *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 1991, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, 235 pages.
- Frege, (Gottlob);
- *Écrits Logiques et Philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, Traduit de l'Allemand et introduction par Claude Imbert. Coll. « Essais », 237 pages.
- « Sens et Dénotation » dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, traduction de l'Allemand et introduction par Claude Imbert. Coll. Essais, p102-126.
- « Fonction et Concept », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, traduction de Claude Imbert, p 80-101.
- « Concept et objet », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, traduction de Claude Imbert, p 127-141.
- « Qu'est-ce qu'une fonction ? », dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, traduction de Claude Imbert, p 160-167.
- « Recherches logiques », publié dans *Beiträge zur philosophie des deutschen Idealismus, 1918-1919*, p. 58-77, Trad. française de Claude Imbert, dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p 170-234.
- *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, éd. Du Seuil, 1969, trad. française et introduction de Claude Imbert, Coll. « L'ordre philosophique », 235 pages.
- *Idéographie*, Paris, J. Vrin, 1999, trad., préface et notes par Corine Besson, 213 pages.
- Gochet, (Paul),
- *Quine en perspective : essai de philosophie comparée*, Paris, Flammarion, 1978, 229 pages.
- Heijenoort, (Jean Van) ;
- *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge/Massachusetts, Harvard Univerty Press, 1967, 670 pages.
- Hintikka, (Jaakko);



- *La Vérité est-elle Ineffable ?*, Paris, éditions de L'éclat, Coll. « Tiré à part », Traduit de l'anglais par Antonia Soulez et François Schmitz, 1994, 126 pages.
  
- Hintikka, (Merril B.) & (Jaakko);
- *Investigations sur Wittgenstein*, Liège, éd. Mardaga, 1986, traduit de l'anglais par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, 359 pages.
  
- Hookway, (Christopher);
- *Quine*, Bruxelles, De Boeck, 1992, 254 pages.
  
- Kripke (Saul);
- *La logique des noms propres*, Paris, éd. de Minuit, 1982, traduit de l'américain par Pierre Jacob et François Recanati, 175 pages.
  
- Linsky, (Léonard);
- *Le problème de la référence*, Paris, éd. du Seuil, 1974, traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Philippe Devaux et Paul Gochet, 189 pages.
  
- Marion, (Mathieu);
- « Wittgenstein en transition. Du langage phénoménologique au langage physicaliste », dans Rigal (éd), *Jaakko Hintikka. Questions de logique et de phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p 275-293.
  
- Quine, (W. V. O);
- *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, éd. Vrin, 2003, Trad. française de Sandra Laugier (sous la direction de), 254 pages.
- « De ce qui est », dans : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, éd. Vrin, 2003, Trad. française de Sandra Laugier (sous la dir. de), p 25-48.
- « Le problème de la signification en linguistique », dans : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, éd. Vrin, 2003, Trad. française de Sandra Laugier (sous la dir. de), p 83-104.
- « La logique et la réification des universaux », dans : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, éd. Vrin, 2003, Trad. française de Sandra Laugier (sous la dir. de), p 149-184.
- « Référence et modalité », dans : *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, éd. Vrin, 2003, Trad. française de Sandra Laugier (sous la dir. de), p 197-222.
- *Méthodes de logique*, Paris, Armand Colin, 3<sup>e</sup> édition avec une traduction française de Maurice Clavelin, 1972, 295 pages.
- *Le mot et la chose*, Paris, Champs Flammarion, 1977, Trad. De l'américain par Joseph Dopp et Paul Gochet, 399 pages.
- *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris Aubier-Montaigne, 1977, trad. de l'américain par Jean Largeault, Coll. « Philosophie », 187 pages.
- *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, trad. de l'américain par Jean Largeault, présentation par Denis Bonnay et Sandra Laugier, coll. « Philosophie », 158 pages.
  
- Rigal, (Élisabeth) éd;

- *Jaakko Hintikka. Questions de logique et de phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, 338 pages.

Stepanians, (Markus);

- *Gottlob Frege. Une introduction*, Londres, College Publications, « Cahiers de Logique et d'Épistémologie » series, Vol. 2, 2007, traduit de l'allemand par Alexandre Thiercelin, 157 pages.

Strawson, (Paul Ferdinand);

- *Études de logique et de linguistique*, Paris, éd. du Seuil, 1977, traduit de l'anglais par Judith Milner, 284 pages.

Taylor, (Kenneth);

- *Truth & Meaning. An Introduction to the Philosophy of Language*, Blakwell Publishing, 1998, Malden (USA), Oxford (UK), Victoria (Australia), 399 pages.

Wittgenstein, (Ludwig);

- *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1961, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, introduction de Bertrand Russell, 365 pages.

- *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, 331 pages.

# La méthode d'analyse phénoménologique en « zig-zag » : nouvel indice d'une phénoménologie wittgensteinienne

**José Monteiro**  
(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

## Abstract :

The debate on Wittgenstein 's acquaintances with phenomenology is still tough and far from being closed in France while in the Anglo-Saxon philosophical tradition, this issue appears to be accepted specially after Nicholas F. Gier 's work : *Wittgenstein and phenomenology*. On another level, this text typifies a typical new phenomenological evidence in Wittgenstein's philosophy. Suggesting ways in wich this one operates through the language games, our paper not only demonstrates that this phenomenological clue of a analytical zigzag method is convicing but also that Witggenstein can definitely be considered as a language phenomenologist.

## ملخص

يظلّ الجدل في فرنسا حول مدى معرفة فيتجنشتاين بالظاهراتية حيّا دون أن يقع حسمه ، بينما يبدو أن المسألة قد تمّ قبولها في التقليد الانجلو-سكسوني و خاصة بعد نشر كتاب نيكولا ف. جير : *فيتجنشتاين والظاهراتية*. و على صعيد آخر ستقوم دراستنا بتحديد علامة ظاهراتية نموذجية في فلسفة فيتجنشتاين، و ستسعى للكشف عن الكيفية التي تعمل بها خلال ألعاب اللغة و تكون بذلك قد برهننا ليس فقط على أن هذه العلامة الظاهراتية الخاصة بمنهج التحليل القائم على التعرّج مقنعة و انما ايضا على أنه يمكن اعتبار فيتجنشتاين فيلسوفا ظاهراتيا في اللغة.

## Résumé :

Le débat au sujet d'une accointance de Ludwig Wittgenstein avec la phénoménologie reste vif et non tranché en France tandis que dans la tradition anglo-saxonne la question semble être admise surtout après l'ouvrage de Nicholas F. Gier *Wittgenstein and phenomenology*. Sur un autre registre, notre contribution caractérise un indice phénoménologique typique dans la philosophie wittgensteinienne. En montrant de quelle manière elle opère au travers des jeux du langage, elle démontre non seulement que cet indice phénoménologique de la méthode d'analyse en zig-zag est probante mais également que Wittgenstein peut être considéré comme un phénoménologue du langage.

Dans l'univers des sujets de recherches sur la philosophie de Wittgenstein, il est une thématique qui demeure encore aujourd'hui certainement plus problématique que d'autres. Il s'agit de l'idée de la présence d'une phénoménologie dans la pensée wittgensteinienne - sujet auquel certains universitaires ont consacré leurs travaux ces deux dernières décennies pour tenter de résoudre l'énigme du rapport de Wittgenstein à la phénoménologie.

Si des papiers abondent à ce sujet, force est de reconnaître que les positions des uns et des autres, à propos de ce projet central de la philosophie contemporaine, sont assez contradictoires au sujet d'une « phénoménologie » qui n'a pas dit ou qui ne veut pas dire son nom. Mais cette dernière, souvent perçue dans la philosophie du langage de Wittgenstein comme une critique de la phénoménologie Husserlienne, qui s'en approprie tantôt sous certaines formes ou s'en débarrasse à d'autres moments dans une forme d'autocritique, n'a cependant pas été à notre sens développée jusqu'à son terme.

Deux textes majeurs, à savoir celui d'Elisabeth Rigal et celui de Jaakko Hintikka, qui portent des titres très évocateurs, tel que « Y-a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne ? » pour le premier et « Wittgenstein, philosophe de l'expérience immédiate » pour le deuxième, rendent très bien la tension qui existe entre les interprétations contradictoires au sujet des propos controversés de Wittgenstein que l'on retrouve dans la célèbre phrase du paragraphe 53 des *Remarques sur les couleurs* qui dit « Il n'y a certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques. »<sup>1</sup>

Cependant, si l'un et l'autre parviennent à reconnaître chez l'auteur du *Tractatus* une *philosophie de l'expérience immédiate* certaine puis « un formidable morceau de phénoménologie », ce n'est pas sans émettre des réserves, des nuances ou encore des bémols au sujet de cette tonalité phénoménologique de l'œuvre de celui que l'on considère comme le plus grand philosophe du XXème siècle.

Toutefois il nous semble que ces deux papiers, tout comme les autres réflexions traitant de cette problématique, aient pu passer à coté d'un indice phénoménologique aussi crucial dans l'œuvre du philosophe viennois.

Dès lors pouvons-nous encore mettre en évidence de nouveaux indices visant à conforter la thèse d'une phénoménologie wittgensteinienne ?

En effet, on peut dire que ce ne sont pas les indices phénoménologiques qui manquent dans son corpus, car hormis les marqueurs phénoménologiques, très prononcés dans sa philosophie, que sont les thèmes du sens, de la méthode descriptive et celui du langage phénoménologique, nous nous proposons de convoquer dans cet article la méthode de l'analyse phénoménologique en « zig-zag » pour démontrer en quoi elle est opérante dans la pensée wittgensteinienne.

Ainsi, après avoir analysé l'origine et le degré de cet emprunt conceptuel et méthodologique, si tant est qu'il en ait un, nous évaluerons son impact dans l'achèvement du système wittgensteinien et verrons *in fine* comment il l'exploite à l'intérieur de sa réflexion.

Chemin faisant, nous montrerons par la même occasion comment par cette dernière il reprend à son compte avec une méthode propre, originale et innovante l'analyse de la complexité des phénomènes langagiers pour en donner une explication basée sur la description des vécus.

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN. Ludwig, *Remarques sur les couleurs*. §53.

Mais avant d'entrer en matière, laissons tout naturellement Husserl nous légitimer l'usage de sa méthode de *recherche en zig-zag* et nous en préciser l'origine conceptuelle et méthodologique dans la citation suivante :

« La fondation phénoménologique de la logique se débat aussi avec la difficulté qu'elle doit nécessairement utiliser dans l'exposition elle-même presque tous les concepts qu'elle vise à élucider. De manière cohérente avec cela se rencontre un certain défaut tout simplement impossible à compenser, concernant la succession systématique des recherches fondamentales phénoménologiques (et en même temps relevant de la théorie de la connaissance). S'il faut élucider le penser en tout premier lieu, alors l'usage non critique des concepts, c'est-à-dire des termes en question, est lui-même inadmissible dans l'exposition explicite elle-même. Or il ne faut pas tout d'abord s'attendre à ce que l'analyse critique des concepts en cause ne devienne nécessaire qu'au moment où l'enchaînement des matières logiques, lié à celles-ci, eût conduit à ces concepts. En d'autres termes : considérée en soi et pour soi, l'élucidation systématique de la logique pure, tout comme de toute autre discipline, exigerait que l'on suivît pas à pas l'ordre des choses, l'enchaînement systématique de la science à élucider. Mais dans notre cas, l'assurance propre de la recherche exige que l'on fracture toujours à nouveau cet ordre systématique ; que l'on mette de côté les obscurités conceptuelles qui mettraient en danger le cours de la recherche elle-même, avant que la suite naturelle des choses ait pu conduire à ces concepts. La recherche se meut pour ainsi dire en zig-zag ; et cette image va d'autant mieux que, en vertu de la dépendance intime des différents concepts de la connaissance, on doit toujours à nouveau retourner aux analyses originaires et les avérer en de nouvelles analyses, tout autant que celles-ci en celles-là. »<sup>1</sup>

Nul besoin ici de commenter ce passage des *Recherches Logiques* qui est d'une clarté et d'une si troublante simplicité qu'il contraste avec le style habituellement dense de Husserl. Bornons nous alors uniquement à relever d'abord quelques points qui pourraient nous paraître forts utiles dans notre entreprise de rapprochement d'une probable méthode d'analyse phénoménologique de Wittgenstein avec la méthode husserlienne.

Nous retenons d'emblée le problème que pointe le père de la phénoménologie dans la fondation ou dans l'analyse phénoménologique des concepts logiques qui prennent forme dans les vécus de la pensée. En imputant cette difficulté d'analyse au double statut terme/concept donc au double emploi de ces mêmes concepts qui restreindrait tantôt leur analyse critique tantôt leur exposition dans la *Darstellung*, il soulève également l'existence d'un hiatus dans la chaîne d'analyse phénoménologique.

Trois remarques s'imposent alors dans ce constat qu'il dresse. La première à savoir, que cette " marge d'erreur " qui va s'amplifiant dans la succession systématique d'analyses ne peut être corrigée dans cet enchaînement de recherches fondamentales, la seconde à savoir que cette difficulté ne serait pas le propre de l'analyse phénoménologique de la logique pure mais s'appliquerait à « l'élucidation de toute autre discipline » et enfin le troisième point tout aussi important concernerait lui l'effet implicite du problème de l'analyse critique des concepts dans la théorie de la connaissance.

Dès lors voyons comment Husserl justifie la démarche en zig-zag de sa méthode d'analyse phénoménologique.

Il ressort de ce passage que cette manière de procéder à l'analyse des concepts est caractéristique de la fondation phénoménologique tout en étant tributaire de la nature de ses objets d'analyse.

Pour lui en effet, la recherche phénoménologique ne peut pas, littéralement, opérer dans l'ordre des choses en raison des déphasages internes systématiques entre le couple

<sup>1</sup> HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Paris : P.U.F., Collection " Epiméthée ", 1967, II, 1<sup>ère</sup> partie, p. 21-22.

terme/concept dans les court-circuits en boucle qu'ils produisent au cours d'une exposition explicitante. De plus cette absence de donation ou d'appréhension du vécu ou du phénomène en « un seul coup » aurait pour cause les nécessaires « fractures » méthodologiques de l'« ordre systématique » des choses dans l'enchaînement des matières logiques. Et Husserl de préciser que l'avantage de cette approche analytique est double avec d'une part un intérêt méthodologique (éclatement de l'enchaînement systématique) et épistémique d'autre part [parvenir à la chose (*Sache*) même en évitant les concepts].

La recherche qui évolue en zig-zag serait donc cette analyse phénoménologique comme élucidation du phénomène qui vise à atteindre la chose même en déjouant les concepts par un retour systématique à des analyses originaires au cours d'une exposition explicitante.

Notre rapprochement peut donc à partir de là s'envisager autour de quatre points que nous résumons ainsi : 1) légitimité de l'extension de l'élucidation systématique husserlienne, à une discipline autre que la logique pure, en l'occurrence ici la discipline linguistique wittgensteinienne approchant phénoménologiquement le langage ; 2) existence explicite d'une méthode wittgensteinienne de « description phénoménologique » ; 3) utilisation de la *grammaire philosophique* comme méthode de « fragmentation » sémiotique, 4) recours à la théorie des *jeux de langage* pour déjouer les « obscurités conceptuelles » qu'il nomme interprétations analogiques ou schémas analogiques mais aussi retourner aux analyses originaires en étudiant et en examinant « les formes primitives du langage ou de langages primitifs. »<sup>1</sup>

Si les choses (*Sachen*) se donnent dans la description phénoménologique du vécu avec leur teneur eidétique partielle ou totale, indiquons que ce n'est que dans le langage comme institution symbolique avec sa part d'opacité que cette expérience peut se faire. Dès lors, rappelons encore, si besoin en est, avant d'aller plus loin, que l'eidétique, dont il est question chez Husserl, fonctionne chez lui comme un outil d'analyse et que les objets de cette analyse phénoménologique sont les vécus de la pensée.

Mais alors qu'en est-il de la méthode wittgensteinienne et en quoi consiste-t-elle ? Est-elle une méthode assumée ? Et enfin en quoi peut-on parler de méthode wittgensteinienne d'analyse phénoménologique en « zig-zag » ?

Voilà ce que déclare Wittgenstein dans un extrait du *Cahier Bleu* que nous avons configuré pour une meilleure intelligibilité des points qui nous intéressent dans cette partie de l'ouvrage :

« C'est aussi pourquoi notre méthode n'est pas simplement d'énumérer des usages existants, mais plutôt d'en inventer délibérément de nouveaux, et certains d'entre eux à cause de leur apparence absurde. Quand nous disons qu'au moyen de notre méthode que nous essayons de contrecarrer la force trompeuse de certaines analogies, il est important que vous compreniez que l'idée qu'une analogie soit trompeuse n'est rien de nettement défini. [...] L'utilisation d'expressions construites sur des chaînes analogiques souligne des analogies entre des cas qui sont souvent très éloignés. Et ce faisant, ces expressions peuvent être extrêmement utiles. [...] « Puisque le fait dont l'existence rendrait nos pensées vraies n'existe pas toujours, ce que nous pensons, ce n'est pas le fait. » [...] Nous sommes enclins à franchir une nouvelle étape qui consiste à penser que, puisque l'objet de notre pensée n'est pas le fait, c'est une ombre du fait. Cette ombre porte des noms variés, par exemple proposition, sens de la phrase. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduction de Marc Goldberg et Jérôme Sackur. Paris : Tel Gallimard, 1996, p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71-76.

Ainsi à partir de cette citation et de notre ordre de rapprochement nous pouvons d'ores et déjà confirmer l'existence d'une méthode wittgensteinienne revendiquée de fondation phénoménologique du langage opérant essentiellement à partir d'inventaire de jeux de langage et de création de nouveaux usages langagiers dans le but d'élucider les phénomènes de langage. Les deux dernières phrases de l'extrait que nous avons soulignées confirment dès lors le registre phénoménologique de l'analyse chez Wittgenstein en ceci qu'elle porte sur les mots, les propositions et le sens d'une phrase que l'auteur assimile à des objets de la pensée comme ombre et non comme fait. Dès lors cette introduction wittgensteinienne dans la sphère de l'analyse des vécus de la pensée en fait avant tout une analyse eidétique où ces vécus sont des objets envisagés dans leur teneur d'essence.

Mais il en ressort en même temps très clairement que la fondation phénoménologique du langage chez Wittgenstein rencontre la même difficulté que l'analyse phénoménologique de la logique pure husserlienne. Cette difficulté serait tout autant due chez Wittgenstein au double statut du langage dans sa démarche d'élucidation systématique : le langage apparaissant à la fois comme outil d'exposition explicite mais aussi comme l'objet de cette analyse phénoménologique.

Ainsi, dans le même ordre d'idée que dans la citation du passage des *Recherches logiques*, c'est à ce niveau de la progression analytique de la phénoménologie du langage chez Wittgenstein qu'interviennent le recours à la théorie des *jeux de langage* et l'utilisation de la *grammaire philosophique* comme moyen de " fracturation " de l'enchaînement des processus phénoménologico-linguistiques.

Si cette intervention dans la succession systématique des analogies vise, selon les termes de notre passage du *Cahier Bleu* cité ci-dessus, à « contrecarrer la force trompeuse des analogies », et si tout comme chez Husserl, elle cherche à se prémunir contre les « obscurités conceptuelles », voyons alors comment cette méthode d'analyse en tant que démarche évoluant en zig-zag va enrayer l'enchaînement systématique linguistique et « casser » les chaînes des formes complexes de langage en extirpant les sources d'erreurs que sont les interprétations analogiques et « l'arrière-plan troublant de processus de pensée extrêmement compliqué ». <sup>1</sup> Tout comme dans la démarche husserlienne, elle se déroule chez Wittgenstein en deux étapes. La première consistant à « casser » les « expressions construites sur des chaînes analogiques » et à « inventer délibérément de nouveaux » <sup>2</sup> usages du fait de leur grande utilité, puis la deuxième phase correspondant au moment de l'élucidation systématique qui consiste, non à suivre l'ordre des choses linguistiques dans la succession systématique des recherches phénoménologiques du langage mais à retourner aux analyses originaires en examinant « les formes primitives du langage ou de langages primitifs. » <sup>3</sup>

Pour préciser un peu plus le contour de la forme que prend la démarche en zig-zag dans cette analyse phénoménologique du langage chez Wittgenstein, convoquons à nouveau un passage du *Cahier Bleu* qui est dans la droite ligne de l'utilisation de l'analyse grammaticale non grammairienne du langage et dans lequel, pour illustrer sa méthode de recherche en zig-zag, l'auteur dit :

« Examiner en détail la grammaire d'un mot affaiblit les positions de certaines normes rigides de notre expression, qui nous avait empêchées de voir les faits d'un regard non

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 56

biaisé. Notre recherche s'est efforcée d'éliminer ce biais qui nous force à penser que les faits doivent se conformer à certaines images enchâssées dans notre langage ».<sup>1</sup>

Cette étape de l'analyse *grammaticale* traduit bien le fait que la complexité de la description d'une expression n'est désormais envisageable que dans une description partielle, fragmentaire de la réalité qu'elle exprime. Dès lors, pour tenir compte des différents usages des énoncés, il s'agira d'étudier grâce à la méthode descriptive, les variations significationnelles et linguistiques que dénote un mot.

Pour se figurer cette idée de "fractionnement", il importe de se rappeler que pour Wittgenstein les « *jeux de langage* » ont leurs règles, et que c'est au philosophe que revient la tâche de décrire « *la grammaire* » des jeux de notre langage. Il faut à cet effet également rappeler la thèse centrale qui découle de la théorie des *jeux de langage* et qui consiste à étudier les usages du langage à partir du contexte d'une forme de vie tout en tenant aussi compte des différents usages des énoncés.

Nous retenons alors que le *Cahier bleu* traduit bel et bien une approche descriptive authentique en adéquation avec une nouvelle méthode phénoménologique.

C'est dire donc que, du point de vue de sa fonction systématique, le jeu de langage, en tant que transformation des concepts de forme logique et de grammaire, va aider au travers de la description à contourner la difficulté que rencontre la phénoménologie du langage dans la fondation analytique du langage en phénomène de langage.

Mais pour assoir définitivement notre hypothèse, il nous faut à nouveau reconsidérer la question de la mise en œuvre du projet descriptif dans la recherche wittgensteinienne en zig-zag tout en considérant comment cette option déterminera chez lui le sens du nouveau paradigme phénoménologique.

A cet effet, voyons donc en quoi la remarque d'E. Rigal peut éclairer notre interrogation quand, mesurant la portée du rôle de la méthode descriptive analytique introduite par le *Cahier Bleu* dans la réflexion wittgensteinienne, elle déclare:

« Or accepter un tel présupposé revient à substituer à l'analyse descriptive, pour laquelle il s'agit tout simplement de décrire, la description analytique, laquelle suppose toujours, comme un ressort central, une construction théorique. C'est là ce dont le *Cahier bleu* se rendra compte.»<sup>2</sup>

Pour illustrer ce changement de paradigme méthodologique et imager « ce travail descriptif ordonné à une exigence phénoménologique authentique », tel que décrit dans la citation ci-dessus, nous montrerons, à l'aide de deux exemples du *Cahier Bleu* très peu cités en règle générale, que pour connaître le sens d'un vocable, l'analyse phénoménologique en zig-zag chez Wittgenstein peut conduire dans certains contextes à rechercher la signification (*bedeutung*) de ce mot dans la description des activités que ce mot implique ou qui en découlent.

Considérons de ce fait l'exemple du « sourcier » et celui de « l'attente de A par B ». Dans sa tentative de comprendre la locution « un mètre sous terre », Wittgenstein multiplie les constructions syntaxiques, comprenant les termes de cette expression, telles que « les mesures montrent que l'eau coule à un mètre sous terre », « si nous creusons à un mètre nous allons trouver de l'eau », ou encore « au jugé, la profondeur de l'eau est d'un mètre ».

Par cette multiplication de constructions syntaxiques non exhaustive se référant à la signification de la locution recherchée, on s'aperçoit que, dans la fondation analytique du langage chez Wittgenstein tout comme dans la phénoménologie husserlienne, observer,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 96

<sup>2</sup> RIGAL, Elisabeth. Y a-t-il une phénoménologie wittgensteinienne ? In *La phénoménologie aux confins*. Mauvezin : T.E.R, 1992, p. 105.



inspecter un objet idéal (une figure géométrique, un théorème d'arithmétique, une relation entre deux termes d'un jugement), c'est se livrer à une variation eidétique sur cet objet ; la description étant ici une variation, c'est-à-dire une modification.

Soulignons que Wittgenstein pose d'abord « que l'un des sens dans lesquels on utilise la locution [...] ne renvoie certainement pas à un processus unique ni à un unique état d'esprit »<sup>1</sup>, ce qui pourrait correspondre ici aux modifications voire aux diverses perspectives de l'esprit sur une chose, d'autant plus qu'il pose que « ce processus admet des variations sans fin, que nous décrivons toutes par la même expression. »<sup>2</sup>

Par cet exemple du sourcier nous saisissons à nouveau, tout le rapport existant entre l'approche phénoménologique wittgensteinienne du langage et la méthode husserlienne puis, toute l'analogie palpable entre les deux pensées à propos de l'unité des réductions phénoménologiques et des variations eidétiques.

Mais pour asseoir définitivement ce point, mentionnons à présent l'illustration de la signification du mot « attendre » ou de la locution « attendre que B vienne », dans lesquelles nous semble-t-il, le philosophe viennois revendique on ne peut plus clairement sa méthode phénoménologique. C'est en effet dans cet exemple que présentant « ces cas d'attentes formant une famille ayant des ressemblances de famille qui ne sont pas clairement définies »<sup>3</sup>, que Wittgenstein dégage selon le modèle des invariants ce qu'il nomme dans un premier temps une « sensation particulière » avant d'isoler la locution « sensation d'attente » comme étant la constante de l'état d'esprit des variations sans fin du processus que décrit les nombreuses expressions traduisant le fait « d'attendre que B vienne ».

De tout ce qui précède, il semble que la mise en évidence de ce nouvel indice phénoménologique dans la philosophie de Wittgenstein nous permet de nous inscrire légitimement dans la continuité du mouvement exégétique de ces vingt dernières années tout en rompant avec sa timidité et ses réserves quant à la question d'une phénoménologie wittgensteinienne.

Néanmoins cette méthode wittgensteinienne d'analyse, que nous avons rapproché de la méthode phénoménologique de recherche en zig-zag, est venue de fait consolider l'idée de présence d'une phénoménologie dans la doctrine du penseur autrichien et renforcer par là même la thèse « d'une philosophie de l'expérience immédiate » dans sa pensée.

En outre, il est aussi apparu que malgré le fait que cette phénoménologie ait été fortement influencée par la phénoménologie husserlienne ou tout au moins par un emprunt conceptuel et méthodologique indéniable, Wittgenstein a su l'articuler à sa démarche linguistique. C'est d'ailleurs ce qu'aura démontré notre rapprochement entre la méthode des variations eidétiques en phénoménologie et la méthode des jeux de langage chez Wittgenstein.

Cet exercice auquel nous nous sommes livrés pour les besoins de notre enquête sur la méthode d'analyse phénoménologique wittgensteinienne nous aura également permis de mettre en évidence ce qui nous semble être une pierre angulaire de son œuvre que nous qualifierons en définitive d'approche phénoménologique du langage.

C'est dire donc que ce rapprochement objectif entre la méthode phénoménologique de recherche par « fracture » de Husserl et la méthode descriptive des « jeux de langage » vérifie bel et bien la définition de la phénoménologie qui se présente par l'analyse descriptive des vécus en général.

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Le Cahier bleu et le Cahier brun* traduction de Marc Goldberg et Jérôme Sackur. Paris : Tel Gallimard, 1996, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61.

Mais l'approche nouvelle du langage qu'elle autorise chez l'auteur des *Recherches* témoigne chez lui d'une refonte de l'activité langagière en mettant à nu la fonction première du langage dans sa tâche de dire et de décrire le réel.

Cependant, si le langage nous offre ici un point d'accroche et d'approche pour notre indice phénoménologique de méthode de recherche en « zig-zag » chez Wittgenstein, ne pouvons nous pas dans le prolongement de notre questionnement proposer une nouvelle optique d'interprétation de l'œuvre du philosophe viennois à partir justement de cette approche phénoménologique du langage chez lui ? En extrapolant cette perspective, que deviendrait alors l'hypothèse d'une phénoménologie du langage chez Wittgenstein qui pourrait avoir pris forme lors de son renoncement au langage phénoménologique au profit du langage ordinaire ?

## تأثير نظرية الدلالة عند فريجه في تشكيل الخطاب الفلسفي لفتجنشتاين

Samia Merabtin  
(ENS Constantine)

### Abstract :

Frege's theory of denotation was the fundamental basis on which are based the majority of philosophical, logical and mathematical studies. This theory has played an important role in the formation of modern philosophical discourse in general and the construction of epistemological frameworks of the study of language in Wittgenstein in particular. The most famous ideas of Wittgenstein were the result of his criticism of several ideas of Russell and Frege. Wittgenstein's ideas had an allegiance to the Frege's philosophy of language especially as regards his rejection of psychologism, his defense of logic, and especially for his formulation of the principle of contextuality. Frege also explained the distinction between sense and reference around which are founded the two main theories of Wittgenstein known by the correspondence theory and the theory of language games.

### الملخص:

شكلت نظرية الدلالة عند غوتلوب فريجه ه القاعدة الأساسية التي تقوم عليها أغلب الأبحاث الفلسفية والمنطقية وحتى الرياضية المعاصرة، ولعبت دورا كبيرا في تشكيل الخطاب الفلسفي المعاصر عموما وصياغة الأطر الاستمولوجية لفلسفة اللغة عند فتجنشتاين خصوصا. تعتبر أفكار لودفيج فيتجنشتاين محصلة للممارسة النقدية التي وجهها للعديد من النظريات والأفكار الفلسفية والمنطقية عند كل من راسل وفريجه، ولقد كانت هذه الأفكار تحمل في طياتها أثرا كبيرا بأراء فريجه - خاصة فيما تعلق في تمييزه بين المعنى والدلالة، في رفضه للنزعة النفسانية، وتأكيدده على الاعتبارات الاستمولوجية للمنطق وفي صياغته لمبدأ السياق - والتي شيد من خلالها نظريته المشهورتين : النظرية التصويرية وكذا نظرية ألعاب اللغة.

### Résumé :

La théorie de la dénotation chez Frege a été la base fondamentale sur la quelle se base la majorité des études philosophiques, logiques et même mathématique. Cette théorie a joué un rôle important dans la formation du discours philosophique moderne en général et dans la construction des cadres épistémologiques de l'étude du langage chez Wittgenstein en particulier. Les idées les plus célèbres de Wittgenstein étaient le résultat de sa critiques de plusieurs idées propres à Russell et à Frege. Ses idées avaient une allégeance envers la philosophie du langage de Frege surtout en ce qui concerne son refus du psychologisme, sa défense de la logique, et surtout sa formulation du principe de contextualité. Frege a aussi mis au point la distinction entre le sens et la référence autour de laquelle il a influencé les deux théories principales de Wittgenstein connues par : la théorie de la correspondance et la théorie des jeux de langage.

ارتبطت اللغة بالإنسان أشد الارتباط منذ غابر العصور، فكانت متنفسه الوحيد وكانت القناة الوحيدة التي يمرر من خلالها أهدافه ومقاصده، لهذا استطاع أن يعيش داخل بيت اللغة ويتزعم فيها، بل كانت هي الرابط الوحيد الذي يجمع أواصر العديد من الأقسام والمجتمعات، ولما تفتن لهذا الدور عرف أنه باللغة فقط يستطيع تجاوز كل العوائق، وفتح كل المغاليق والبحث عن كل مجهول لتحقيق أهدافه عن طريق ملكة اللسان، ومهما يكن من أمر فإن هذه السمات هي من فتحت ذراعيها لكل من يريد أن يغوص في أغوار عالم اللغة ويستجلي معاني مفرداتها وينظر في تراكيبيها وفي وضوحها وغموضها بحثا عن المعرفة، فكانت الكلمة إذن في البدء... وكانت الكلمة أخيرا الغاية.

وفي مفترق المعنى والدلالة ينجز الإنسان اليوم حفرياته المعرفية ليؤكد أن المعنى كان النواة الثابتة خلف كل الإطارات الابدستيمولوجية والقراءات المعرفية، لذلك فلا عجب أن كان اهتمام أولي الفكر وأرباب النظريات الفلسفية المختلفة أكثر من غيرهم بهذه النواة لفهمها وسبر كنهها.

تعتبر مشكلة المعنى والدلالة من أهم وأعقد مشكلات فلسفة اللغة ومن أهم مباحثها خاصة بعد أن تعود الإنسان منذ تأسيسه للنظام اللغوي على ربط الألفاظ والرموز بالمعاني والمدلولات، مما طرح مشكلة طبيعة العلاقة بين هذه الألفاظ ودلالاتها من جهة وبين الفكر والواقع من جهة أخرى، وما تعدد النظريات الفلسفية الباحثة في طبيعة المعنى، والجدال الفكري القائم بينها إلا دليل شاهد على أهمية البحث الدلالي في الفكر اللغوي عموما والفلسفي بوجه أخص، كون أن هذه النظريات تمثل مجموع ما طرحته الخبرة الإنسانية في مجال دراسة المعنى من سبل في تناوله والوقوف على أبعاده الغائبة.

ولا يختلف اثنان في أن الفلسفة التحليلية قد تبلورت بداياتها الأولى من خلال أعمال الفيلسوف والعالم (1848-1925) الذي مهّد بمنهجه لبزوغ معالم الاتجاه التحليلي من G.Frege المنطقي غوتلوب فريجه خلال تسليط الضوء على مصدر المشكلات الفلسفية الذي يعود بالدرجة الأولى للاستعمال السيء للغة من جهة وكذا للعيوب التي تكتنف اللغة العادية التي تعد مصدر الخطأ وسوء الفهم في كثير من الأحيان، ولا يمكن تفادي هذه الأخطاء في نظره إلا بإنشاء لغة اصطناعية دقيقة تتحدد فيها معاني الألفاظ ودلالاتها بدقة، مما لا يفتح مجالا للشك فيما بعد للخطأ والغموض.

ولأجل استكمال هذا المشروع طرح فريجه نظريته في الدلالة التي تعد من أهم نظريات الدلالة وأشهرها في تاريخ فلسفة اللغة خصوصا، وعلم الدلالة بوجه عام، ما جعل أهميتها تبلغ شأوا عظيما في أبحاث من جاء بعده من الفلاسفة المعاصرين، لا لشيء سوى لأن هذه النظرية كانت بمثابة فيسفساء فلسفية فسيحة الأرجاء ومتعددة الجوانب: نظرية في علم الدلالة وفي المنطق وكذا في فلسفة العدد، ضف إلى ذلك فلسفة اللغة، وغير ذلك من الميادين المعرفية المختلفة، رغم أنها كانت نظرية مغمورة لم يسدل عنها الستار إلا في وقت غير بعيد.

وفي الحقيقة إن البحث في مشكلة المعنى والمرجع عند فريجه يكتسي أهمية كبيرة كونه يبحث في معايير المعنى وخصائصه وآليات كشفه بإماطة اللثام عن العلاقات التي ينشئها الفكر مع المعنى من جهة ومع الواقع من جهة أخرى، ويزداد البحث في هذه المشكلة أهمية حينما يتعلق الأمر بفكر فريج بالنظر إلى تعدد وثرأء الجوانب التي يشغلها من جهة، وإلى صرامة المنهج الذي يعتمده من جهة أخرى، وكذا إلى الدقة التي يتوخاها طلبا للوضوح والضبط المنطقي للفكر الإنساني بالإضافة إلى التأثير الكبير الذي خلفه في فلسفات من جاء بعده، وبالتحديد في فكر فيتغنشتاين، فما هي أهم ركائز هذه النظرية؟ وما هي تجلياتها في فلسفة فيتغنشتاين؟

### أولاً: معالم نظرية الدلالة عند فريجه:

كان من نتائج اهتمام فريج بتحليل اللغة والكشف عن مختلف تراكيبيها، وغموض عباراتها تسليط الضوء على كثير من المشكلات الفلسفية التي ظهرت إلى الوجود نتيجة سوء استعمال قواعد اللغة، كما تمكن من تطوير المنهج التحليلي للغة الحياة اليومية، بالإضافة إلى المنطق والرياضيات، وأصبح هذا المنهج هو المنهج العلمي المتبع في الدراسات الفلسفية على اختلاف موضوعاتها. ومن أهم الأسس التي تنبني عليها نظرية الدلالة نجد:

#### 1: نقد اللغة العادية:

اعتبر العديد من المفكرين أن اتجاه فريجه إلى الاهتمام باللغة يمثل البدايات الأولى لفلسفة اللغة<sup>1</sup> وبالتحديد تعود إلى بعض الأعمال التي نشرها عام 1892، كون أن هذه الأعمال عبّرت عن توجهه في رد الخلل في التفكير إلى كون اللغة التي نستخدمها - كما يرى - ليست محكومة بقوانين المنطق وإلى كونها تمتاز بالتنوع وعدم الثبات، لذلك فمن أجل أن نعبر عن أفكارنا بطريقة دقيقة فإننا نحتاج إلى مجموعة من علامات Signes خالية من كل غموض، وحيث تكون الصورة المنطقية الحقيقية لا تسمح بفقدان المضمون، هذه المجموعة من العلامات هي التي تشكل ما أسماه فريجه بالإيديوغرافيا Idéographie<sup>(\*)</sup>، ويعرفها قائلا: "إنها تتألف من عبارات بسيطة، هذه العبارات تؤد إلى الحد الأدنى الضروري الذي يجعلها تقبل الاستخدام بسهولة"<sup>2</sup>.

ولأن هدف فريجه الأساسي ينصب على العلم الرياضي فإن الحاجات الملحة للرياضيات هي التي دفعته لأن يكون مجددا في المنطق<sup>3</sup>، كما انتقد اللغة الصورية المستخدمة في علم الحساب قائلا "إن اللغة الصورية للحساب تفتقد للتعبير عن الروابط المنطقية، ولا تستحق اسم الإيديوغرافيا بالمعنى الكامل"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Diego Marconi : La philosophie du langage au XX<sup>e</sup> siècle, traduit par Michel Valensi, édition de l'éclat, 1997, pp 9-10.

<sup>(\*)</sup> Logically perfect language ويسمىها راسل اللغة الكاملة منطقيا .

<sup>2</sup> Frege: la science justifie le recours a une idéographie dans écrits logiques et philosophique, traduction Claude Imbert, édition du seuil, 1971 , p 68.

<sup>3</sup> مهران رشوان: مقدمة في المنطق الرمزي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1978، ص 29.

<sup>4</sup> بشير خليفي: الفلسفة وقضايا اللغة: قراءة في التصور التحليلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 52.

ولقد شبه فريجه حاجتنا للغة المثالية بحاجة الإنسان إلى أيدٍ ووسائلٍ صناعيةٍ تساعد يداه في القيام بالأعمال التي لا تستطيع اليد الواحدة القيام بها، فاللغة العادية - كما يقول - تتميز بعدم الاكتفاء، لذلك فنحن بحاجة إلى مجموعة من العلامات، خاصة من كل غموض، والتي تتميز بشكلٍ منطقي صارم يحافظ على المعنى من الانفلات، وهذا ما جعله يقترح لغة مثالية تشترط دراية بعوالم المنطق والرياضيات وتتطلب كفاية وتقدما علميا، فاللغة المثالية هي لغة التفكير الخالص<sup>1</sup>.

ولا ينكر فريجه حاجة باقي العلوم إلى الإيديوغرافيا، إذ يقول أن العلم لا يمكن أن يتقدم خطوات إلى الأمام دون الاعتماد على الإيديوغرافيا فتقدم هذا الأخير مسبقا بتطورها وتقدمها<sup>2</sup>، ورغم هذه الأهمية التي تكتسبها الإيديوغرافيا إلا أنها تبقى - كما يرى كلود امبر - تتميز بالصعوبة التي اشتكى من عدم فهمها المتخصصون في الرياضيات ومن ثمة عدم فهم أفكاره التي لم تجد صدى كبيرا أثناء نشرها<sup>3</sup>.

وعلى غرار فريجه اقتنع برتراند راسل في مواقفه الأولى بنقائص اللغة العادية مؤكدا على قدرة المنطق - بفضل صورته ملائمة - على ضبط العلاقات الأحادية المعنى التي تفرضها الاستعمالات اليومية والعلمية للكلام، فاللغة العادية هي مصدر الكثير من الصعوبات لأنها تخفي الصورة المنطقية الحقيقية لعباراتها<sup>4</sup>، من هذا المنطلق يؤكد راسل على أنه يتوجب على الفلسفة - إن هي أرادت أن تعبر عن نتائجها بدقة - أن تهتم بوسيلة التعبير من حيث مضامينها، كون أن نقائص اللغة العادية تعتبر أحد العوائق الأساسية في سبيل إحراز تقدم في الفلسفة، الذي لن يكون إلا باللغة المثالية القادرة على الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم المؤسسة على دقة التحليل والسعي إلى الوضوح، وعليه فإن نظام الرموز التي وضعها فريج وراسل صالح لأن يستخدم للتعبير عن الفكر، مما يسمح لنا بأن نسمي مثل هذا المجموع المنظم من الرموز باللغة، غير أنه يتميز ويختلف تمام الاختلاف عن اللغة العادية، ويتميز عنها بميزتين أساسيتين هما:

الأولى: أن بنية هذا المجموع الداخلية قابلة لأن توصف وصفا كاملا دقيقا.

الثانية: أن وسائل التعبير فيه متناهية ومحددة على وجه الحصر، وعندما نراعي هذه الفوارق فإننا نستطيع أن نسميها من أجل ذلك باللغة الصورية<sup>5</sup>.

كما انخرط فتجنشطين في فلسفة الرسالة ضمن التوجه النقدي للغة، داعيا إلى ضرورة الحذر من النحو، كون أن اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية تخفي الفكر ولا تكشف بوضوح عن الصورة المنطقية الحقيقية لعباراتها، لكن فتجنشطين لا يذهب بعيدا في هذا الاتجاه النقدي للغة العادية الذي بدأه فريجه وراسل فمع أن اللغة العادية هي مصدر الغموض في كثير من الأحيان، ومع أننا نحتاج فعلا إلى لغة رمزية، لكن ليس على نموذج فريج ولا نموذج راسل، كون أنهما نموذجان لم يتمكننا من تفادي كل

<sup>1</sup> Frege: la science justifie le recours a une idéographie dans : écrits logique et philosophiques, Op.cit, p 68.

<sup>2</sup> Ben Maklouf Ali : Gottlob Frege : logicien philosophe, PUF, 1<sup>ère</sup> édition, 1997, p 19.

<sup>3</sup> Claude Imbert : Introduction de : écrits logiques et philosophiques, Op.cit, p 12.

<sup>4</sup> راسل: الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1960، ص 207.

<sup>5</sup> بيث E.W. Beth: العلاقات الموجودة بين اللغات الصورية الشكلية وبين اللغات الطبيعية، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000، ص 144.

الأخطاء، وهذا ما جعله يميل إلى اعتبار أنه ليس من الضروري اختراع لغة مثالية، فلغتنا العادية حسبها هي صورة منطقية، أما الإيديوغرافيا فليست لغة ولا يمكنها أن تحل محل اللغة، وما هي إلا أداة من أجل البحث عن ماهية التمثيل التي هي حاضرة في كل اللغات، وفي كل رمزية<sup>1</sup>، وهذا ما أبرز ما اختلف به فتجشتين عن فريج وراسل.

## 2: التمييز بين المعنى والدلالة:

دعا فريجه انطلاقاً من تحليله لمشكلة علاقة الهوية إلى ضرورة التمييز بين المعنى والدلالة أو الإشارة<sup>(\*)</sup>، مع العلم أنه في الواقع ليس لفريجه نظرية في المعنى -بالمعنى الدقيق للكلمة- كونه اعتبر أن فكرة المعنى ليست محتاجة لتوضيح وإنما يجب أن نصادر على وضوحها، بل يفترض أن لكل تعبير معنى، إذا كان له تركيب نحوي، لذلك فإنه لم يبحث في معنى المعنى بل سلم به تسليمًا منذ البدء، وعلى الرغم من أنه لم ينشئ نظرية في المعرفة، فإنه اهتم به وأعطانا تحليلات منطقية بالغة الفائدة في هذا الموضوع، وهذه التحليلات في مقاله المعروف *Sens et reference* عام 1892<sup>2</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن نظرية فريجه نظرية منطقية يقيم عليها موقفه اللوجستيقي في رد التصورات الأساسية لعلم الحساب إلى تصورات منطقية خاصة، وهذه النظرية -كما يذهب إلى ذلك فهمي زيدان- لا ترتبط بالمنطق كنسق رمزي استنباطي، وإنما تكشف عن مواقف جديدة في النظر إلى الأسماء والجمل الاسمية والوصفية والقضايا<sup>3</sup>، لهذا فإن هذا التمييز يكون بين معنى الاسم وإشارته وبين معنى القضية وما تشير إليه.

وفي الحقيقة إن تمييز فريجه بين المعنى والدلالة يحيلنا مباشرة إلى النظرية الإشارية التي تركز على العلاقة بين الرمز وبين ما يحيل إليه من أشياء في الواقع، كما تركز على الوظيفة الإشارية للغة كونها مرادفة للوظيفة المعرفية، فإشارة الوحدة اللغوية هي ماصدق التصور الذي يمثل مدلول تلك الوحدة اللغوية، وهي أيضا الوظيفة التي بواسطتها يحيل الرمز اللغوي إلى شيء غير لغوي وخيالي<sup>4</sup>، ولما كان موضوع التواصل اللغوي يتعلق أحيانا بالحقيقة اللسانية المفهومة من مراحل السياق الخارجية كان على المتكلمين -كما يقول- أُرولد وتزيغان في مقاله 'الدلالة والمرجع'، أن يكونوا قادرين

<sup>1</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجشتين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2009، ص 15.

<sup>(\*)</sup> عرض فريج نظريته في المعنى والإشارة في مقال بعنوان *Sinn and bedutung*، والذي ترجم إلى الإنجليزية بالمعنى والدلالة *On sense and meaning* وترجم إلى الفرنسية بالمعنى والإشارة *Sens et dénotation* وإلى العربية بالمعنى والدلالة 'والمعنى والإشارة'.

انظر: جمال حمود: المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، برتراند راسل نموذجا: منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011، ص 156.

<sup>2</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 114.

<sup>3</sup> فهمي زيدان: المنطق الرمزي، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 157-158.

<sup>4</sup> Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, , , librairie Larousse, 1<sup>er</sup> ed, 1973.pp 139-141.

على تعيين الأشياء والأمور التي تكوّننها تلك الحقيقة، وهذه هي الوظيفة المرجعية للغة<sup>1</sup>، فكل شيء تشير إليه عبارة ما يكون دوما مرجعها أو إشارتها sa dénotation.

بعد تحليله لعلاقة الهوية توصل فريج إلى أن هذه الأخيرة علاقة بين رموز تدل على أشياء وليس علاقة بين أشياء، ما جعله يفصل بين معاني هذه الرموز والأشياء التي تشير إليها بإشارة العبارة اللغوية هي الشيء المشار إليه بواسطة تلك العبارة، أما معناها فإنه يُفهم من قبل كل شخص يألف اللغة بشكل كاف<sup>2</sup>. فنحن عادة ما نتحدث عن الشيء الواحد بمعان مختلفة، أو حسب اصطلاح فريج بطرائق عرض 'Modes de présentation' مختلفة، ولهذا فإن الإشارة أو الاستخدام الإشاري للغة لم يعد المصدر الوحيد للدلالة، بل القدرة على استخدام اللغة استخداما صحيحا. ويوضح فريج العلاقة بين الرموز ومعانيها قائلا: 'إن العلاقة الثابتة بين الرمز ومعناه هي من الانتظام بحيث أن كل رمز يقابله معنى معين، وكل معنى يقابله مرجع معرف ومحدد، بينما [على العكس من ذلك] يكون مرجع واحد (شيء واحد مشار إليه) له ما شئت من الرموز، وعلاوة على ذلك فإن معنى واحد قد تكون له في لغات كثيرة وأحيانا في لغة واحدة عبارات متعددة'<sup>3</sup>.

وانطلاقا من هذه العلاقة الموجودة في نظام تام من الرموز أو في الإيديوغرافيا، وجب أن يقابل كل معنى محدد عبارة واحدة خاصة، وهذا الشرط غير متوفر تماما في اللغة العادية، وبما أنه يدعو إلى إقامة لغة مثالية دقيقة، فإنه يفترض أن يكون لكل كلمة أو تعبير معنى محدد دقيق في هذه اللغة، لهذا فإن معنى عبارة ما هو مرجعها، ومرجع الاسم هو الشيء المعين<sup>4</sup>.

### 3- العلاقة بين المعنى والمرجع:

يرى فريج أن المعنى يختلف اختلافا كبيرا عن المرجع أو الإشارة، بحيث أنه من الممكن أن يشير تعبيران لغويان إلى الموضوع نفسه ويكون لكل منهما معنى مختلف، كما يمكن للتعبير اللغوي أن يكون له معنى دون أن يكون هناك موجود فعلي يحدده هذا التعبير، ويمكن للتعبير اللغوي كذلك أن لا يعين موجودا فعليا، ومتى عيّن تعبيران لغويان موضوعا واحدا بعينه، كالتعبيرين النجم الصباحي والنجم المسائي، نقول أن للتعبيرين إشارة واحدة، ومعنيين مختلفين<sup>5</sup>.

وفي الحقيقة إن تمييز فريج بين المعنى والإشارة أعاد إيجاد عديد المشكلات المختلفة والمهمة والتي تخص مثلا العلاقة بين اللغة والمعرفة من جهة، وبين اللغة والحقيقة من جهة أخرى، وبهذا يكون فريج قد حدد وظائف متعددة للمعنى: فمعنى عبارة ما دوره تحديد مرجعها. وهنا تتجلى

<sup>1</sup> أزلود وتزيفان وآخرون: المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 23.

<sup>2</sup> Frege : Sens et dénotation in écrits logiques et philosophiques, Op.cit, p 104.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Diego Marconi : La philosophie du langage au XX<sup>ème</sup> siècle, Op.cit, p 22.

<sup>5</sup> بهاء درويش : فلسفة اللغة عند دونالد دايفيدسون، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 15.



لنا علاقة اللغة بالواقع، كما أن معنى عبارة ما يختص بالفكرة التي تعبّر عنها هذه العبارة وهنا تظهر لنا علاقة اللغة بالفكر<sup>1</sup>.

وفي إطار تمييزه بين المعنى والإشارة، يفرق فريج بين التمثل وبين المعنى والمرجع قائلا: "يجب أن يتميز التمثل المرتبط برمز مخالف عن المرجع المشار إليه، وعن معنى هذا الرمز، فإن دل ذلك الرمز على شيء مدرك بالحواس، فإن تمثلي له يكون عبارة عن صورة داخلية تنشأ عن ذكر الآثار والانطباعات الحسية، وعن أفعال خارجية وداخلية بفضلها أستطيع أن أمارس وأن أقوم بتلك الأفعال والعمليات. ومثل هذه الفكرة تكون مشبعة بالإحساسات، ويصير تميز هذه الأجزاء المختلفة للإحساسات متغيرا، وفصل بعضها عن بعض يكون متأرجحا حتى عند الفرد الواحد، لا يكون نفسه التمثل مرتبطا على الدوام بنفس المعنى، إذ أن التمثل ذاتي، فتمثل أحدنا ليس هو تمثلي غيرنا، ومن الطبيعي جدا أن تكون التمثلات المرتبطة بمعنى أحدنا متباينة أشد التباين فيما بينها"<sup>2</sup>.

وانطلاقا من هذا التمييز الذي أقامه بين المعنى والدلالة، يكون فريج قد صاغ أول نظرية سيمانطيقية في نهاية القرن التاسع عشر، حاولت الإجابة عن مشكلة دلالة الألفاظ والتراكيب السليمة للغة، ورغم أن فريج لم يصرّح بأنه يسعى إلى تأسيس نظرية في الدلالة، إلا أن دوميت يبين أن هناك مظهرين أساسيين يثبتان وجودها يتمثل الأول: في أن فريج أهدى نظرية في المعنى أين يكون فيها مرجع عبارة قيمة ما صدقها، ويتمثل الثاني في فهم وشرح العلاقة الموجودة بين الكلمة والواقع أو المرجع<sup>3</sup>، وبذلك يكون فريج قد فصل نهائيا الدلالة المنطقية عن الدلالة اللغوية<sup>4</sup> أين يكون الاهتمام فيها متعلقا بقيمة صدق القضايا وعلاقتها بالحقيقة خارج إطار اللغة والنحو.

#### 4. الدلالة وقيمة الصدق:

لقد ربط فريجه مرجع القضية بقيمة الصدق، فالمرجع هو الذي يجعل القضية صادقة أو كاذبة، إذ يقول: "إن البحث عن الصدق هو الذي يقودنا دائما إلى التقدم من المعنى إلى الإشارة"<sup>5</sup>، وبهذا التوحيد بين القضية والصدق، يظهر الارتباط الوثيق بين فلسفة اللغة والمنطق من جهة، وبين فلسفة اللغة ونظرية المعرفة من جهة ثانية.

وترتبط القضية بقيمة الصدق من ناحيتين: الأولى أن القضية دالة مكتملة وأن قيمة الدالة قيمة صدق، والثانية أن في القضيتين عنصرين أساسيين هما: المحتوى والتقرير، فالمحتوى هو ما يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم حين نقول: إن القضية تشير إلى قيمة صدق فإننا نعني أن محتواها ينبغي أن يكون صادقا أو كاذبا، وتتألف قيمة صدق قضية ما عن قيمة صدق كل جزء من أجزائها ومن ثمة فإن مرجع

<sup>1</sup> Lynda Maurice : La question du rapport entre le sens et la référence dans la philosophie du langage : thèse de philosophie, pour obtenir le grade de docteur en philosophie, université Jean Moulin, Lyon III, 2007, p 16.

<sup>2</sup> Frege : Sens et dénotation, Op.cit, p 105.

<sup>3</sup> Wolfgang Carl : Frege's theory of sense and reference, its origin and scope : Cambridge university press, M.S.A, 1994, p 02.

<sup>4</sup> Encyclopédie universalis, corpus 09, , France, 1993 Op.cit, p 953.

<sup>5</sup> Frege : Sens et dénotation, Op.cit, p 122.

القضية يتألف من إشارة ومرجع كل حد من حدودها، فللحدود إشارات أو قيم صدق إن هي أشارت إلى أشياء واقعية<sup>1</sup>.

واعتبر فريجه أن قيم الصدق والكذب قيم موضوعية مستقلة عن عالم الإنسان والأشياء المادية، وتقوم في العالم الثالث -عالم المعاني- ما يجعلها كذلك قيما ثابتة لا تتغير بتغير أجزاء القضايا أو حدودها. لهذا اعتبر فريجه أنه مادامت القضية صادقة أو كاذبة فإنها بلا شك تشير إلى شيء واقعي، لذا يجب أن ننظر إليها على أنها اسم علم، في حين أن القضايا التي يتعذر علينا الحكم عليها بالصدق والكذب مثل القضايا التي تحتوي على أسماء الأعلام الخرافية والقضايا الوجودية والتي يكون موضوعها اسم علم فإنه لا يجب مطلقا استخدامها في لغة منطقية كاملة.

ولكي يضمن فريجه موضوعية وثبات المعاني وكذا قيم الصدق واستقلالها فإنه يقترح جملة من المبادئ الأساسية التي ستحافظ على هذه الخصائص وتتمثل فهذه المبادئ في مبدأ التعويض والقابلية للاستدلال Le principe de substitution، ومبدأ التركيب Le principe de compositionnalité، وأخيرا مبدأ السياق Le principe de contextualité.

ويعتبر مبدأ السياق من أهم المبادئ في فلسفة فريجه، إذ يقول في مقدمة كتابه أسس علم الحساب: "لا تسأل مطلقا عن معنى كلمة بمعزل عن غيرها، ولكن فقط بالنظر إلى سياق القضية التي وردت فيها هذه الكلمة"<sup>2</sup>، وذلك تفاديا للذاتية والوقوع في اللبس والغموض، وطلبا لموضوعية المعنى والمرجع من جهة، والدقة من جهة أخرى.

لقد نادى فريجه بأن لا نعرف أي رمز أو حدّ بأكثر من تعريف، لأن وجود تعريفات مختلفة أو متباينة المعنى لرمز واحد يوقعنا في لبس وغموض، فقد يحمل الرمز تعريفا في سياق معين ويحمل تعريفا آخر في سياق مختلف عن الأول فلا يحقق للنسق اتساقا، ولن نستطيع بذلك أن نصل إلى ما ينشده فريج، وهو ما يطلق عليه مبدأ غاية الكمال<sup>3</sup>. وقد نصحنا فريجه بتوظيف هذا المبدأ تجنباً لبناء المعرفة على أساس التصورات والانطباعات الحسية.

لهذا كان لهذا المبدأ أهمية خاصة في فلسفة فريجه حيث يعد أداة إبستمولوجية هامة يستخدمها للتمييز بين الأفكار والصور والتمثيلات الحسية للفردية، متعاليا بذلك عن الوقوع في الذاتية والنفسانية والفردية التي تفقد المعرفة طابعها الموضوعي.

ولأن فريجه كان يهدف إلى إقصاء النزعة النفسية من مجال المنطق والرياضيات، فإن مبدأ السياق يعتبر وسيلة هامة في تحقيق هذا الهدف، ويتجلى ذلك من خلال المقطع التالي لفريجه "كيف

<sup>1</sup>, Frege : Sens et dénotation, p 123.

<sup>2</sup>, Frege : The foundations of arithmetic, traduction et introduction de Claude Imbert, editions de seuil, Paris, 1969. , p 05

<sup>3</sup> محمد محمد قاسم: جوتلوب فريج: نظرية الأعداد بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1991 مرجع سابق، ص 56.

يمكن إذن أن تقدّم لنا الأعداد وتعرّف عليها، إذا لم تكن نمتلك أي أفكار أو حدوس بشأنها؟ إنه فقط في سياق القضية تكتسب الكلمة معناها، فلنبحث إذن عن معنى القضية التي تحتوي كلمات تشير إلى الأعداد<sup>1</sup>، فإذا لم يكن لدينا معرفة مباشرة بالأعداد في ذاتها، فإننا بالأحرى نمتلك معرفة بقضايا عنها، فإنه بتطبيق مبدأ السياق فقط يمكن أن نفهم معاني الكلمات التي تشير إلى الأعداد<sup>2</sup>.

وبما أن الكلمات لا تمتلك مرجعا إلا في سياق القضية التي ترد فيها، فإن استخدام مبدأ السياق استخدام منهجي بالدرجة الأولى<sup>3</sup>، لأنه جاء لتفادي تدخل التمثلات والانطباعات الحسية في فهم المعنى وتحديد المرجع من جهة، وليؤكد على الطابع الموضوعي للأعداد، فالأعداد في نظر فريج ليست مفهوما أو خاصية وإنما موضوعات منطقية.

ولقد تأثر فلاسفة اللغة الذين جاءوا بعده بمبدأ السياق، خاصة فتجنشتاين، ويظهر هذا التأثير في اعتباره هذا الأخير مبدأ السياق يلعب دورا كبيرا في تحديد الرموز اللغوية، وسواء في الرسالة أو في الأبحاث الفلسفية فإن فهم أي قضية يرتكز دوما على فهم دلالة الكلمات في استعمالها إذ يقول: إنه في سياق القضية فقط، تأخذ الكلمة معناها<sup>4</sup>، ولقد طور فتجنشتاين مبدأ السياق بدءا من القضية إلى حساب القضايا وصولا إلى ألعاب اللغة، إذ يقول: 'دع استعمال الكلمات يعلّمك معناها'<sup>5</sup>، فتكون اللغة حسبها ليست حسابا منطقيا دقيقا لكل كلمة معنى محدد ولكل جملة معنى محدد، ولكل الجمل وظيفة واحدة، وإنما تتعدد معاني الكلمة بتعدد استخداماتها لها في اللغة العادية، وتتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تذكر فيه، وإنه بين تعدد الاستخدامات للكلمة والجملة تشابها أسريا، وأن الكلمة مطاطة تتسع وتضيق استخداماتها حسب الظروف والحاجات<sup>6</sup> فيكون معنى الكلمة ليس غير طريقة أو طرق استخدام الناس لها في حياتهم اليومية.

ولقد كان لآراء فريجه في نظرية الصدق تأثير كبير على الفلسفة التحليلية وعلى الوضعية المنطقية فالعبارة التي لا ترسم لنا صورة تستعين بها في المطابقة بين ما تزعمه، وبين ما هو في الطبيعة لا يكون لها معنى على الإطلاق<sup>7</sup>. فمعنى القضية وكيفية إثبات صدقها شيء واحد، فما يستحيل علينا أن نثبت صدقه من القضايا لا يكون ذا معنى على الإطلاق، فإذا سألنا عن معنى عبارة ما كان سؤالنا معناها: كيف يمكن أن نحقق هذه العبارة؟ أي ما نوع الحاضرات الحسية التي نتقبلها من الخارج لو كانت العبارة صادقة؟

نلاحظ أن نظرية فريجا في المعنى لها دور هام في البحث الدلالي، ويتجلى لنا هذا الدور في وجهتين أساسيتين: الأولى الوظيفة الاستيمولوجية أين يمثل المعنى المضمون الفكري للقضية والذي

<sup>1</sup> Frege : The foundation of arithmetic, Op.cit, p 05.

<sup>2</sup> Linnebo Quystein : Compositionality and Frege's context principle, journal of formal logic, university of Bristol, N° 02, pp 4-5.

<sup>3</sup> Charlotte Gaurry : Principe de contexte et circonstances de Frege à Wittgenstein, implications philosophiques, 2011, p 03.

<sup>4</sup> Wittgenstein : Tractatus logico-philosophicus, op cit, §3/3.

<sup>5</sup> Wittgenstein : Philosophical investigations, trans by G.E. Anscombe, Oxford, Basil blackwell, p 220.

<sup>6</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 106.

<sup>7</sup> زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ج1، مرجع سابق، ص 37.

يرتبط بقيم الصدق للقضية، والوجهة الثانية تتمثل في الوظيفة الدلالية أين يحدد المعنى مرجع أسماء الأعلام والقضايا والذي يمثل في ذاته شروط صدقها أو كذبها.

### ثانياً: إسقاطات نظرية الدلالة على فلسفة اللغة عند فيتجنشتاين :

تعتبر الفلسفة التحليلية بمثابة ثورة فلسفية طبعت الفكر الفلسفي المعاصر، كونها حوّلت مجال الاهتمام الفلسفي إلى تحليل اللغة التي تقوم عليها الأنساق المعرفية وكذا العلمية، بإقرارها أن الوظيفة المثلى للفلسفة مرتبطة بتحليل اللغة كونها الأداة الوحيدة التي تسهّل لنا مهمة استقصاء العلاقة التي تحدث في العالم وبين ما يحدث في أذهاننا.

ولقد حظي البحث الدلالي باهتمام كبير من قبل فلاسفة التحليل المعاصر بأهمية خاصة، وتتجلى هذه الأهمية في التركيز على الوظيفة المرجعية أو الإشارية للغة، كون أن اللغة تحمل معانيها وتكسيها من كونها تشير إلى أشياء خارج ذاتها؛ أي خارج الإطار اللغوي "Extralinguistique" ولقد سلطت النظرية الإشارية لفريج الضوء على هذه الأهمية، مما جعل فلاسفة التحليل أول الغارفين من منهل هذه النظرية.

وإذا كان العديد من المؤرخين والمفكرين يعيدون بدايات هذا الاتجاه إلى جورج مور، الذي اعتبر التحليل منهج البحث الفلسفي، من خلال ربطه بفلسفة الإدراك العام وباستخدام اللغة العادية<sup>1</sup>، فإن العديد من المفكرين اعتبروا أن الخيوط الأصيلة لهذه الفلسفة تعود إلى فريج، وذلك من خلال إعادة بنائه لمفاهيم الحساب والرياضيات بناءً منطقياً وهذا لن يتم إلا بالتركيز على اللغة، إضافة إلى رفضه للنزعة النفسانية وإبعاد الذاتية عن الوعي مما سمح بميلاد فلسفة تحليلية قائمة على تحليل الفكر بواسطة اللغة، فكان فريج إذن قد حفر دون وعي منه أسس الفلسفة التحليلية.

لقد كانت العناية باللغة الموضوع الأساسي لهذه الفلسفة وإن تنوعت مدارسها واختلفت نظرياتها، وذلك باستخدام أدوات منطقية وطرائق دقيقة قائمة على المنطق وعلى العلمية، وهذا تقليد يمثله فريجه وراسل وفيتجنشتاين وحتى مور، فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف أثر فريجه ونظريته الدلالية في تجسيد أسس صرح الفلسفة التحليلية عموماً وفلسفة فيتجنشتاين بالتحديد ؟

يعتبر لودفيج جوزيف يوهان فيتجنشتاين من أشهر الأسماء التي ظهرت في سماء الفكر الإنساني وبخاصة الفلسفي وبالخصوص في مجالي المنطق وفلسفة اللغة في القرن العشرين، ولقد تعمقت الفلسفة التحليلية بأعماله، إذ يعد من أبرز فلاسفة اللغة الذين أثروا في مسار الفكر الفلسفي واللغوي، إذ أضفى على فلسفة اللغة لونا منطقياً محكماً، من خلال جعل اللغة تخضع لقوانين منطقية تعصم الفكر من الزلل.

وفي الحقيقة إن أهمية فيتجنشتاين تكمن في كونه المرآة التي انعكست فيها جميع أهداف الحركة التحليلية ونتائجها، ومن هنا كان الوجه المعبر عن الفكر المعاصر بكل ما فيه من قلق وارتباك وأزمات عبّرت عنها أعماله وأفكاره من خلال اهتمامه باللغة وتحليلها وترجمة جميع المشكلات الفلسفية

<sup>1</sup> فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2004، ص 119.

إلى حدود وقضايا لغوية، فالعالم لا يتكشف إلا عن طريق اللغة، فبواسطة الكلمة يحقق الإنسان ترابط أفكاره وانسجام ذاته، كما يكشف عن عالمه الداخلي لنفسه وللآخرين.

ولعل اهتمام فتجنشتين بفلسفة اللغة يجعلنا نبحت عن مظاهر تقاطع فلسفة فريج ونظريته في الإشارة، كون أن فريجه هو من أهم فلاسفة التحليل -بما فيهم فتجنشتاين- الذين تأثروا بمنهج التحليل المنطقي وأدواته.

وفي الحقيقة يعترف فتجنشتاين في مؤلفاته أن من أهم مصادر فكره الذي ساهم في تغذية مساره الفلسفي أعمال فريجه وأفكاره، إذ يقول لم أبتدع أبدا مسار تفكيري، بل كان غيري دائما هو الذي يزودني به، كل ما قمت به هو الاستيلاء عليه مباشرة بشغف من أجل عملي التمحيصي، وهكذا أثار في كل من بلتزن، وهرتز وفريجه...<sup>1</sup>، ولقد ركز فتجنشتاين على أعمال كل من راسل وفريجه اللذين يعتبران من أحدث المنعطف اللغوي في حياته، ويتجلى هذا التأثير في أنهما لفتا انتباهه إلى الاهتمام بالمفاهيم المنطقية الأساسية، وطبيعة التأثير هذه، إنما تكمن أهميتها الحقيقية في أنها أوجدت لدى فتجنشتين نقطة الانطلاق نحو الاهتمام بالمشكلات التي تشكل فلسفة اللغة<sup>2</sup>، وهو المحور الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة التحليلية وإن اختلفت اتجاهاتها وتشعبت حدودها.

ولقد كان فتجنشتاين حريصا على أخذ آراء فريجه حول كتابه الرسالة إذ كتب قائلا: لقد أرسلت أيضا مخطوطي<sup>(\*)</sup> لفريجه، لقد كتب من أسبوع، ولقد فهمت أنه لم يستطع أن يفهم منه كلمة<sup>3</sup>.

وفي الحقيقة أن المطلع على مؤلفات فتجنشتاين يكتشف أنها جاءت نتاجا لممارسة نقدية من جهة إلى بعض النظريات والأفكار الفلسفية والمنطقية عند كل من راسل وفريج خاصة فيما تعلق بنظرية الدلالة والمعنى وما نتج عنها من مواقف حول اللغة العادية وعلاقة الهوية وكذا مبدأ السياقية، ولقد اعترف فتجنشتين بمهارة فريجه وقدرته على تحليل المشكلات الفلسفية بأسلوب منطقي دقيق كان له عظيم الأثر في أفكاره وحتى في طريقته لمعالجة قضايا اللغة<sup>4</sup>، ولعل هذا التأثير هو ما جعل دوميت يعتبر كتاب الرسالة لفتجنشتين يحوي ولاءً كبيرا لأفكار فريج أكثر من تأثره بآراء راسل<sup>5</sup>.

وفي الحقيقة أن تأثير فريجه وراسل على فتجنشتاين تجسّد في الحضور المكثف لأفكارهما خاصة في الدفاتر وفي الرسالة، وما يدل على العلاقة القوية بينه وبين فريجه وراسل هو أنه ذكر فريج تسع مرات في الدفاتر، وثلاثين مرّة في الرسالة، لكن الأهم من هذا هو اعتراف فتجنشتاين في مقدمة

<sup>1</sup> مليكة ولباني: ماذا يعني مصطلح تحليلي؟ مجلة أيس فضاء العقل والحرية، العدد 02، دار الصحافة، القبة، الجزائر، ص 11.

<sup>2</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 12-13.

<sup>3</sup> يقصد به مخطوط الرسالة.

<sup>4</sup> نقلا عن المرجع السابق، ص 26.

<sup>5</sup> Mc Doungh : A note on Frege's and Russell's influence on Wittgenstein's tractatus, University Of Zulsa, U.S.A, p 04.

<sup>5</sup> Dumett : Frege, philosophy of language, publications data Great Britain, 2<sup>nd</sup> edition, 1981. Op.cit, p 62.

الرسالة إذ يقول: "أنا لا أشير إلا إلى مؤلفات فريج العظيمة، التي أنا مدين لها، كما أنا مدين لكتابات صديقي، برتراند راسل من حيث استثارة أفكاره هذه".<sup>1</sup>

إن استفادة فتجنشتاين من فريجه في العديد من أفكار هذا الأخير وخاصة في رفضه للنزعة اللسانية وتأكيد على الاعتبارات الاستمولوجية للمنطق، وفي صياغته لمبدأ السياق، وكذا لتمييزه بين المعنى والدلالة<sup>2</sup>، ولقد طور فتجنشتاين هذه الأفكار في جميع مؤلفاته ومواقفه الفلسفية والتي كانت إما تأكيدا أو نقدا أو تكملة لآراء فريجه وهذا ما جعل دوميت يعتبره محظوظا لإطلاعه على هذا الإرث الفريجي.<sup>3</sup>

كما يتجلى لنا تأثير فريجه على فتجنشتاين في لفت انتباهه إلى أهمية المنطق وضرورة الاهتمام بالمفاهيم المنطقية الأساسية في تحليل اللغة وأن مصدر الغموض والخلل في المشكلات الفلسفية يعود إلى كون اللغة المستخدمة ليست محكمة بقوانين المنطق، وكانت هذه الدعوة نقطة الانطلاق في تشييد فلسفة اللغة عند فتجنشتاين، بالاعتماد على التحليل المنطقي الذي يستخدم لغة المنطق الحديث في تحليل قضايا اللغة بهدف الكشف عن طبيعة الرموز في تلك القضايا، وطبيعة الدلالة فيها، وهو ما جعله يرد الفلسفة بأكملها إلى إجراء منطقي لتحليل اللغة، إذ يقول: "إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار"<sup>4</sup>، وكون أن اللغة هي مصدر كل الأخطاء الفلسفية نفسها، فإن وقوع الفلسفة في الخطأ راجع في نظره إلى سوء استخدام اللغة، لذا فإن مهمة الفيلسوف حسبته تكمن في توضيح القضايا الفلسفية بكل دقة وإلا ظلت هذه الأفكار والقضايا في نظره معتمة ومبهمة، فتصبح الفلسفة فعلا، لا مذهباً أو نظرية من النظريات، بل نشاطا وفعالية من خلالها يتضح معنى العبارات لأن كل ما يمكن التفكير فيه على الإطلاق، - كما يقول - يمكن التفكير فيه بوضوح، وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح.<sup>5</sup> الرسالة 91

ويمكن تقسيم فلسفة فتجنشتاين إلى مرحلتين أساسيتين: تمثلت الأولى في الفلسفة التي وسمت كتابه الأساسي: رسالة منطقية فلسفية Tractatus logico-philosophicus عام 1921<sup>5</sup>، والتي كانت ذات تأثير واسع النطاق على الفكر الفلسفي، ويقوم الغرض الأساسي للرسالة في نقد اللغة وتحليلها، إذ نجده يضع الوجود الخارجي ككل بما فيه اللغة تحت مجهر التحليل المنطقي ليقف على المكونات النهائية التي يترد إليها تحليلنا للعالم<sup>6</sup>، خاصة وأن التحليل هو السمة البارزة في فلسفته كمنهج

<sup>1</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتاين، مرجع سابق، ص 48.

<sup>2</sup> Erick. H. Reck : From Frege to Wittgenstein, perspective on early analytic philosophy, Oxford university, 2002, p 01.

<sup>3</sup> Dumett : Frege and other philosophers, Clarendon press, Oxford, 1991, p 237.

<sup>4</sup> لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة، عزمي إسلام، تقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية،

القاهرة، 1968، ، فقرة 4,116.

<sup>5</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 120.

<sup>6</sup> عزمي إسلام: نوابغ الفكر الفلسفي، لودفيج فتجنشتاين، دار المعارف، مصر، ص 75.

لا كفاية إذ يقول: "إن الفلسفة كلّها عبارة عن نقد للغة"<sup>1</sup>، ويقول أيضا: "إن حدود لغتي تعني حدود عالمي"<sup>2</sup>.

يتبنى فتجنشتاين في هذه المرحلة فلسفة النظرية الذرية المنطقية: إذ يذهب فتجنشتاين إلى أن العالم ينقسم إلى وقائع، وكل واقعة تنقسم هي الأخرى إلى وقائع أبسط حتى تبلغ وقائع ذرية لا تتجزأ، فالواقعة الذرية تعبر عن الكيفية التي تترابط بها الأشياء وتتركب، لذا فإن طريقة ائتلافها تمثل بنية الواقعة الذرية أو صورتها، واللغة بدورها قضايا، والقضية تستند إلى قضايا ذرية أبسط تتكون من أسماء هي عبارة عن رموز بسيطة، ولقد بين فتجنشتاين أن مهمة الفلسفة أن تبين لنا أن كل قضية ما هي إلا صورة للواقع أو تصوير له، لذا عرفت هذه المرحلة من حياته بمرحلة نظرية الصورة، واللغة ما هي إلا تصوير -أو عبارة أخرى- هي رسم للعالم، وهنا يتجلى النشاط التحليلي والتوضيحي للفلسفة<sup>3</sup>، وينتج عن هذا التحليل أن القضايا الوحيدة التي لها معنى هي قضايا العلوم الطبيعية وأن عبارات الميتافيزيقا وعبارات الأخلاق بل وعبارات الجمال وعبارات الرسالة نفسها، كما يقول عزمي إسلام -في تقديمه للرسالة- مما لا يمكن قوله وإنما يمكن أن يظهر أو يتجلى بنفسه<sup>4</sup>، وإذا كانت حدود لغتي هي حدود العالم - كما يقول فتجنشتاين - فإن العلاقة بين اللغة والعالم هي كالعلاقة بين الرسم والصورة التي نريد رسمها، ولهذا يترتب صدق أو كذب الوحدات الأولية للغة على وجود أو عدم وجود وحدات العالم الأولية أو مطابقتها أو عدم مطابقتها لها، ومن مجموع الصور اللغوية يتكون العلم ومن مجموع الوقائع يتكون العالم.

لكن سرعان ما تحوّل فتجنشتاين في الثلاثينات إلى اتجاه فلسفي جديد في كتابه "البحوث الفلسفية Logical investigations" تغيرت من خلاله نظرتة إلى مهمة الفلسفة وعمل الفيلسوف بل وحتى طبيعة اللغة والعلاقة بينها وبين الواقع، وإن كان هذا الكتاب يتوخى الهدف نفسه من الرسالة: فهو يتابع تحليل اللغة وفكرة المعنى، ويجعل من الفلسفة معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لاستخدام اللغة استخداما خاطئا، وضد السحر الذي تفتن به اللغة عقولنا إذ أصبحت مهمة اللغة ليست تصويرا للواقع بل هي مجموعة أنشطة اجتماعية وكل نشاط يخدم غرضا مختلفا عن الآخر، هذه الأنواع والأنشطة المختلفة تكوّن ما سماها فتجنشتاين بلعبة اللغة language game.

لقد نظر فتجنشتاين إلى الفلسفة في هذه المرحلة باعتبارها نشاطا علميا وليس نظريا، فتصبح اللغة بذلك نشاطا قائما على التحليل العلمي للغة، لذا فإن اللغة المثالية التي كان يطمح إليها في الرسالة مستحيلة، مما يستوجب العودة إلى اللغة العادية والبحث في طبيعتها ووظائفها، كونها تتميز بأنها فضفاضة مرنة وصالحة لكل عمل فلسفي، وتغيرت مهمة الفيلسوف كما كانت عليه، حيث اعتبره

<sup>1</sup> لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 4,0031.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، فقرة 5,6.

<sup>3</sup> الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2005.. ص 91

<sup>4</sup> لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، تقديم عزمي إسلام، ص 21.

فتجنشتين معالجا نفسيا للمشكلات الفلسفية، والمرضى هم الفلاسفة، ومرضهم هو القلق والحيرة والمأزق التي يكابدونها<sup>1</sup>، وجميع المشكلات الفلسفية تعود فقط إلى سوء استخدام اللغة العادية وتجاهلها.

إلا أنه رغم اختلاف المرحلتين في فلسفة فتجنشليين يبقى التحليل المنطقي للغة الهدف الأساسي له، بحثا عن الوضوح وعن حلول للمشكلات الفلسفية فنشأت بذلك نظريتان متميزتان تمام التمايز والاختلاف في المعنى: النظرية التصويرية في الرسالة، ونظرية الاستعمال في البحوث.

## 1. المعنى في النظرية التصويرية The picture Theory of language :

يذهب فيتجنشليين في هذه النظرية أن اللغة تتألف من مجموعة قضايا، والقضايا تنحل إلى مجموعة قضايا ذرية أو أولية، كما أن العالم يتألف من وقائع تقبل التحليل بدورها إلى قضايا بسيطة، بحيث تكون الصور المنطقية للقضايا الذرية دليلا جيدا لفهم الصور المنطقية للوقائع المقابلة لها، حتى نصل في نهاية التحليل إلى الكشف عما هو مشترك بين القضية البسيطة والواقعة البسيطة المقابلة لها ألا وهي الصورة المنطقية<sup>2</sup>، إذن الفكرة الذي تحمله القضايا يمثل هذه الوقائع، ونستطيع إذن تحليل أفكارنا وقضايانا كي نبين صورتها المنطقية الحقيقية، وما لا نستطيع تحليله على هذا النحو لن يكون له معنى يستحق أن نتحدث عنه، وبالنسبة لفتجنشتين إن الفلسفة ليست شيئا أكثر من هذه الطريقة في التحليل<sup>3</sup>.

ويترتب عن هذا الربط المنطقي بين اللغة والواقع والفكر أن صدق أو كذب القضية الأولية يعود إلى وجود الواقعية الذرية، يتم ذلك بالمقارنة بين القضية وبين الواقع الخارجي، أين تكون القضية الأولية بمثابة رسم للواقعة الذرية، كما أن وجود الوقائع الذرية أو عدم وجودها يثبت صدق القضية وكذبها، يقول: "إذا كانت القضية الأولية صادقة كانت الواقعة الذرية (حالة الأشياء) موجودة، وإذا كانت القضية الأولية كاذبة، لم يكن للواقعة الذرية وجود"<sup>4</sup>، وبذلك تكون قيمة الصدق المحددة للعلاقة بين القضية الأولية والواقعة الذرية هي المحددة لمعنى القضية والواقعة في آن واحد.

وبهذا تقوم أنطولوجيا الرسالة على الإيمان بكثرة من الأشياء البسيطة التي توجد فقط في شكل وقائع بسيطة، هذه الأنطولوجيا يتم تمثيلها بوضوح من لغة تتألف من قضايا تقبل التحليل إلى قضايا بسيطة تتألف من أسماء بسيطة تدل على أشياء إلا من خلال تلك القضايا البسيطة، التي تكون رسما أو تصويرا لها، وهو ما أدى إلى نشوء النظرية التصويرية التي تنص أن شرط حمل اللغة للمعنى بوصفها جملة قضايا مكوّنة من قضايا أولية مرتبطة بالتعبير الصحيح عن الواقع الخارجي، خصوصا من زاوية الارتباط بين الأسماء التي تتكون منها القضايا الأولية والأشياء التي تكون الواقعة<sup>5</sup>، ونتج عن هذا الارتباط أن كل اسم يقابله شيء واحد والاسم الآخر يقابله شيء آخر، ثم ترتبط هذه الأسماء ببعضها البعض

<sup>1</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 53.

<sup>2</sup> لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 2,18.

<sup>3</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 119.

<sup>4</sup> لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 4,25.

<sup>5</sup> بشير خليفي: اللغة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 115.



بحيث يظهر الكل بمثابة رسم واحد حي يمثل الواقعة الذرية<sup>1</sup>، وبهذا يعتبر فتجنشتين اللغة بمثابة رسم لما يوجد من وقائع إذ يقول: "إننا نكوّن لأنفسنا رسوما للوقائع"<sup>2</sup>.

وفي الحقيقة إن نظرية الرسم المنطقي ما هي إلا محاولة لتطبيق المنطق على الواقع، إذ يعمل فيها المنطق على توفير الشروط الأساسية والعامّة لتمثيل الواقع، ولقد استفاد فتجنشتين من أفكار كل من فريج وراسل ووظفهما في هذه النظرية، حيث وظف نظرية فريج في التفريق بين المعنى والدلالة وذلك في شرحه للاختلاف بين المعنى في القضية وبين الدلالة في الاسم<sup>3</sup>، بحيث يذهب فتجنشتين إلى أن المعنى في القضايا التي هي في الوقت ذاته رسوم، مبني على شروط الصدق في تلك القضايا، أي أن القضية تكون ذات معنى إذا كانت تحتمل الصدق أو الكذب، ومعنى هذا أن القضايا هي التي تستطيع وحدها أن تقوم بوظيفة الرسم لا الأسماء، ولهذا يرفض فتجنشتين أن تكون الأسماء رسوما للأشياء، على خلاف ما كان عند فريج أن القضية يمكن أن ترد اسما مركبا (العبارة الوصفية)، إذ يقول في "مذكرات في المنطق: إن فريج قال: 'القضايا هي بمثابة أسماء'، كما أن راسل قال: 'القضايا تقابل مركبات' هذان القولان خاطئان، وتحديدًا خطأ القول 'إن القضايا هي أسماء مركبات' (\*)<sup>4</sup> الوقائع لا يمكن تسميتها"<sup>4</sup>، ومن هنا نجد فتجنشتين يفرّق بين التمثيل عن طريق الرسم وبين التسمية.

وينتج عن هذا التمييز ربط قيمتي الصدق والكذب بالوقائع، وربط المعنى نفسه بشروط الصدق والكذب، بالإضافة إلى أن القضية ذات معنى حتى ولو لم تكن الواقعة موجودة لأن القضية ترسم ولا تسمّى، فالقضية لا تسمّى واقعة ولكنها تمثلها، وهذا التمثيل هو المصدر الوحيد الذي تحصل من خلاله القضايا على معناها. وهذا مخالف تماما للاسم الذي يسمي شيئا معينا، ولا يمكن استخدامه صحيا إلا في حضور مسماه، وينتج عن هذا أن علاقة التسمية علاقة مفردة بسيطة ومباشرة بين الاسم ومسامه، والتي تتجلى في العلاقة الإشارية التي تربط الأسماء بالأشياء<sup>5</sup>.

ومن هنا تكون اللغة تصويرا منطقيا للوقائع، حيث يربط فتجنشتين بين المنطق والفكر واللغة من زاوية عمل الفلسفة المتمثل في الإيضاح الدقيق للأفكار، وذلك بالتمييز بين القضايا ذات المعنى والأخرى التي لا تحمل أي معنى<sup>6</sup>.

وبتحليل العلاقة بين الفكر والواقع واللغة، نجد أن القضية لا تمثل صميم الواقعة بل هي تمثل بالأحرى إمكانية الواقعة أي أن القضية صورة منطقية للواقعة، وبما أنه ليس في الإمكان تحليل الأسماء إلى ما هو أبسط منها، لأنها عبارة عن علامات أولية، فليس للأسماء من دلالات أو معان، اللهم إلا في

<sup>1</sup> لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 4,0311.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، فقرة 2,1.

<sup>3</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 177.

<sup>4</sup> يقصد هنا نظرية راسل في الأوصاف، التي فرّق فيها العبارات التي تحوي أوصافا وبين العبارات التي تحوي أسماء أعلام.

<sup>4</sup> Wittgenstein : Notes sur logique, p 170.

نقلا عن: جمال حمود: المرجع السابق، ص 190.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص ص 189-191.

<sup>6</sup> ماهر عبد القادر : فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، د.ط. 1985 ص 262.

سياق القضايا، والأسماء ناقصة لا تقبل التأليف أو التركيب إلا بعدد محدود من الطرق وهذا على خلاف ما كان يعتقد فريجه.

والملاحظ في لغة الحياة العادية أن كلمة واحدة بنفسها قد تشير إلى معنيين مختلفين كل الاختلاف، كما أن كلمات مختلفة قد تعني شيئاً واحداً بعينه، والسبيل الوحيد إلى تجنب أمثال هذه الصعوبات إنما يكون بابتداع رمزية من نوع خاص؛ رمزية تخضع لقواعد النحو المنطقي، ولو أننا عرفنا دلالة كل رمز أو علامة لكان في وسعنا أن نطبق أمثال هذه القواعد دون أدنى عناء، ولقد حاول فريج وراسل ابتداع رمزية منطقية لحل هذه الصعوبات، من خلال الإيديوغرافيا أو اللغة الكاملة منطقياً، ولكنها في نظر فتجنشتين لم تكن كافية لاستبعاد كل احتمال من احتمالات الأخطاء<sup>1</sup>.

ولقد انخرط فتجنشتين في التوجه النقدي للغة العادية، لأن اللغة التي نستخدمها في حياتنا الفكرية تخفي الفكر، ولا تكشف بوضوح عن الصورة المنطقية الحقيقية لعباراتها. لذلك فقد كان راسل على صواب عندما فرّق بين الصورة النحوية للجملة وصورتها المنطقية الحقيقية<sup>2</sup>، لكن فتجنشتين يرى بأن رمزية كل من فريج وراسل أخفقت في تفادي الأخطاء والغموض، بل بالعكس تماماً يرى أن إيديوغرافيا ليست لغة ومن ثم فلا يمكنها أن تحل محل اللغة، وما هي إلا أداة من أجل البحث عن ماهية التمثيل التي هي حاضرة في كل اللغات وفي كل رمزية<sup>3</sup>.

لهذا فبقدر ما انتقد فتجنشتين اللغة العادية فإنه يشكك في أهمية اللغة الرمزية في توضيح اللبس والغموض الموجودين في اللغة العادية، وكذا لغة الفلاسفة المألوفة، واعتبرها السبب في ظهور طلاسّم وألغاز فلسفية، إذ يقول: 'إن معظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما نشأت عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا، وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق<sup>4</sup>، ولحلّ هذه المشكلات فإنه يجب علينا استخدام اللغة استخداماً صحيحاً وهذا لن يكون إلا إذا عرفنا القواعد المنطقية التي يجب أن نستخدم وفقها الألفاظ والقضايا التي تتكون منها اللغة، وبهذا تصبح الفلسفة حسب مجموعة قواعد منطقية ترسم حدود التفلسف العلمي من خلال تبيينها لما يمكن أن يقال وما يمكن أن نصمت عنه، لهذا لا بد للفلسفة حسبها من لغة منطقية لتحقيق الوضوح، وتحقيق لها ذاتيتها وتميزها عن العلوم الطبيعية.

لقد كانت مهمة توضيح طبيعة القضية في المنطق جزءاً من مشروع أكبر جعله فتجنشتين مهمته الأساسية منذ بداياته الفلسفية الأولى إذ يقول 'مهمتي الأساسية تمثل في شرح ماهية القضية<sup>5</sup> وشرح ماهية القضية في المنطق معناه إبراز السمات الأساسية التي تجعل مثل هذه القضايا تحتل وضعا

<sup>1</sup> زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، دار الشروق، ط 4، 1983. ص ص 249-250.

<sup>2</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 15.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 4,003.

<sup>5</sup> نقلا عن: جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 53.

متميزا بين جميع القضايا الأخرى، لكن المنطق الذي يهتم بالمظاهر الأساسية للغة لم يكن جاهزا بعد، ومن ثمة فإن هذا المنطق يجب أن يعمل بحيث يكون قادرا على أن يكفل نفسه بنفسه<sup>1</sup>.

ولعل نقطة التقاطع التي تجمع كلاسيكو فلسفة اللغة- كما أسماهم ماركوني قاصدا: فريج، راسل وفتجنشتين- هي جعل المنطق أساسا تقام عليه الفلسفة، فالمنطق نموذج للوضوح والصدق، وإذا كانت الفلسفة نشاطا توضيحيا لذلك فإنه ليس للفلسفة من أداة للتوضيح أفضل من المنطق. وهذا ما يفسر تبني فتجنشتين مبادئ الذرية المنطقية التي يهدف من خلالها إلى محاولة إقامة لغة مثالية رمزية تتجنب كل عيوب اللغة العادية، وتكون كل مفرداتها محددة المعنى تماما بحيث نصل في نهاية التحليل إلى لغة كل مفرداتها أسماء أعلام وأوصافها البسيطة التي يمكن إدراكها مباشرة بالحس، لكن بعدها قضايا مركبة<sup>2</sup> وهكذا دواليك.

نخلص من خلال النظرية التصويرية لفتجنشتين أنه لكي نفهم قضايا اللغة لابد أن نأخذ بعين الاعتبار - كما يقول فتجنشتين - الكتابة الهيروغليفية التي تظهر من خلال رسم (الصورة) الوقائع التي تصفها<sup>3</sup>، حيث تمثل حروف اللغة الهيروغليفية تمثيلا لأشياء محسوسة مدركة عينا، لتدل على معنى الشيء بواسطة رسم مصغر للشيء نفسه، وينتج عن هذا أن معنى الاسم مرتبط بالإشارة كونه يشير إلى شيء ولا تكون له دلالة إلا إذا وجد قابلا للملاحظة في الوجود الخارجي، مع العلم أن فتجنشتين - على خلاف فريجه - لا يقر بالتلازم الضروري بين الاسم وما يشير إليه من خلال عدم وجود صفات جوهرية في الاسم تحدد المطابقة مع ما يشير إليه، كما يرى أن الاسم لا يدل على شيء موجود في العالم الخارجي إلا في حالة وجوده في قضية، لذا فإن الأسماء مفككة عن بعضها البعض ليس لها معنى، فالاسم الوارد في القضية يمثل الشيء<sup>4</sup>، أما معنى القضية فيرتبط بمدى تجسيدها لواقعة معيشة أي أن المعنى هو نفسه مرجع القضية، وهنا يكمن تصور فتجنشتين لمبدأ التحقق الذي يحقق قيم صدقها، فإذا كانت الأشياء التي نتحدث عنها القضية موجودة فعليا في الواقع الخارجي كانت صادقة، وإن لم تكن موجودة كانت كاذبة، وإذالم يقابلها شيء على الإطلاق اعتبرت خالية من المعنى، فتكون قضايا العلم الطبيعي فقط في القضايا التي تحمل معنى، في حين أن قضايا الرياضيات والمنطق قضايا خالية من المعنى لأنها تحصيل حاصل، كما أن قضايا الخير والجمال وجميع القضايا الميتافيزيقية أيضا قضايا خالية من المعنى لأنها أشباه قضايا. ويوضح الشكل التالي نظرية فتجنشتين التصويرية:

لكن بعد عام 1945 ارتأى فتجنشتين أن يكشف ما تضمنته الرسالة من أخطاء كبيرة كشفت عن فشل الذرية المنطقية في تخطي العوائق والصعوبات التي واجهتها خاصة فيما تعلق في إعطاء تفسير واضح مقنع للقضايا العامة على أساس افتراض وقائع عامة، ما دفعه إلى تغيير آرائه الأولى ورفض أطروحاته السابقة بما فيها نظريته في المعنى والدلالة.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 56-57.

<sup>2</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، فقرة 4,016.

<sup>4</sup> المصدر السابق، فقرة 3,22.

## 2. المعنى في نظرية ألعاب اللغة:

حينما انتهى فتجنشتاين من رسالته المنطقية الفلسفية كان واثقا تماما من النتائج التي توصل إليها واعتبرها صادقة لا مجال للشك فيها مطلقا، وأن المشكلات الفلسفية العويصة قد تم حلها أو على الأقل من حيث المبدأ، إذ يقول: 'على أنني أحسب أن الأفكار التي سبقت هنا استحيل الشك في صدقها أو هي فيما أرى أفكار مقطوع بصحتها، ولذا فإنني أعتقد أن كل ما هو أساسي في المشكلات الفلسفية قد تم حله نهائيا'<sup>1</sup>.

لكن حينما حل عام 1920 وجد فتجنشتاين نفسه مضطرا إلى العودة إلى الرسالة. ليراجع أفكاره وإعادة النظر في كل ما كان يظن أنه صادق وبيقيني، ومن أهم الأفكار التي تولى عنها<sup>2</sup>:

- 1- العالم ينحل إلى وقائع ذرية تتكون من أشياء أو من بسائط منطقية.
  - 2- اللغة تنحل إلى قضايا، والقضايا إلى قضايا أولية تتألف من أسماء، وكل اسم منها يشير إلى شيء من الأشياء، فيكون معنى الشيء هو الشيء الذي يسميه.
  - 3- النظرية التصويرية للغة، حيث أن القضايا ذات معنى تكون رسما للوقائع الموجودة في العالم الخارجي.
  - 4- فكرة الأناوحدوية والتصوف، حيث أن تحقيق القضية يكون بالخبرة الذاتية، أي أن ما يراه الإنسان في حدود خبرته من وقائع، هو ما يستطيع أن يتكلم عنه<sup>3</sup>.
- وفي الحقيقة أنه إذا كان ثمة محور أساسي تدور حوله معظم تأملات فتجنشتاين في كتابه الجديد 'بحوث فلسفية'، فما هذا المحور - كما يرى زكريا إبراهيم - سوى تصويره للغة باعتبارها نشاطا ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات، ونجد أنفسنا إزاء نظرية جديدة في المعنى أسماها بنظرية الألعاب اللغوية Language games<sup>4</sup>، وهي نظرية مخالفة تماما لنظرية المعنى التي تبناها في الرسالة.
- لم تعد اللغة في 'البحوث' تنحل إلى مجموعة من القضايا الأولية أو الذرية التي يتوقف صدقها أو كذبها على مدى مطابقتها للوقائع الذرية الموجودة. بل أصبحت اللغة في نظره وسيلة للاتصال بين الناس الذين طوّروها من أجل خدمة الأهداف المختلفة لنشاطات حياتهم المتعددة الجوانب، 'فالمشكلات الفلسفية تنشأ حين نسيء استخدام اللغة'<sup>5</sup>، أي أننا لو نستخدم لغتنا بشكل جيد إذ نقوم ألفاظها وعباراتها بوظيفتها كاملة، لن تنشأ لدينا مشكلات، ويبقى دور الفلسفة العلاج عن الأعراض التي تنشأ عن سوء استخدام اللغة، بالكشف عما له معنى من الكلام وما لا معنى له.

<sup>1</sup> لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، مصدر سابق، ص 60.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 60.

<sup>3</sup> محمد عبد الرحمن جابري: نظرية العلامات عند جماعة فيينا: رودولف كارناب نموذجا، دراسة وتحليل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2010، ص ص 22-23.

<sup>4</sup> زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 256-257.

<sup>5</sup> لودفيج فتجنشتاين: المصدر سابق، فقرة 38.

أصبح ينظر إلى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلمي يراد من ورائه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها الفلاسفة الميتافيزيقيون، فلا ينحصر دور الفلسفة في "البحث في المعنى" أو الاهتمام بدراسة اللغة العادية فحسب، وإنما تمتد وظيفتها أيضا إلى القضاء على نوع خاص من الحيرة والارتباك اللفظي الذي طالما تعرّض له الفلاسفة التقليديون في معالجتهم للعديد من المشكلات الميتافيزيقية<sup>1</sup>، وأصبحت مهمة الفيلسوف تتمثل في العلاج النفسي، والمرضى هم الفلاسفة ومرضهم القلق والحيرة والمآزق الفلسفية التي يكابدونها نتيجة سوء استخدامهم للغة العادية أو تجاهلها، حيث يتم استخدام الكلمات بمعان بعيدة كل البعد عن الاستخدام المألوف فخلقوا لأنفسهم مشكلات مثل الشك في وجود العالم، والعلاج المطلوب في مثل هذه الحالات هو العودة إلى اللغة العادية والاستخدام المألوف للكلمات<sup>2</sup>.

وهنا نلاحظ أن فتجنشتاين تبني فلسفة التحليل العلاجي Therapeutic analysis للغة، فبعد أن كان يُعتقد في الرسالة أن الغموض ناتج عن عدم وجود قوانين منطقية صارمة في اللغة العادية، أصبح يعد مصدر المشكلات الفلسفية يعود إلى انعدام الاستعمال الصحيح للغة العادية، فلم تعد الكلمات عنده رسوما للوقائع ولكنها أصبحت وسائل للاتصال والتفاعل مع الآخرين، وتتيح عن هذا الموقف تغيرا لطبيعة اللغة ووظائفها.

بعد أن كان فتجنشتاين يؤمن في الرسالة بأن وظيفة اللغة تقتصر فقط في تصوير الواقع الخارجي وتمثيله وتقرير الوقائع الموجودة فيه، فإننا نجد في البحوث يؤمن بأن هذه الوظيفة ليست الوحيدة والأساسية للغة وإنما لها عدد ضخم من الوظائف مثل: إعطاء أوامر أو تعبير عن رغبة أو تمثيل دور على المسرح أو قص حكاية أو أداء تحية أو شكر ونحو ذلك، بل ذهب أيضا إلى الاعتقاد أن أي كلمة ليس لها معنى واحد، كما كان يعتقد فريج في لغته الرمزية، بل إنما يتحدد معناها باستخدامها في اللغة العادية، وتتعدد المعاني بتعدد هذه الاستخدامات في الظروف المختلفة<sup>3</sup>.

وبهذا ينشق فتجنشتاين عن دعاة اللغة الرمزية، إذ لم تعد اللغة عنده حسابا منطقيا - كما أراد له هـولاء - لكل كلمة فيه معناها الواحد والمحدد، ولكل جملة أو وظيفة معنى محدد، بحيث تنتقل من جملة إلى ما يلزم عنها من جمل حسب قواعد الاستدلال المنطقي، بل إنه حدد معيار المعنى على الاستخدام المألوف للكلمة في اللغة العادية، وكذا على السياقات المختلفة التي يستخدم فيها، والتي سماها بألعاب اللغة، ولعل النقطة الثورية الجديدة لفتجنشتاين في نظريته في المعنى قوله: "لا تسأل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام"<sup>4</sup>، فأصبح معنى اللفظ أو الاسم غير مقترن بالطريقة الإشارية أو التصويرية، وإنما متوقف على سياقات الاستخدام المختلفة التي يسميها "بالألعاب اللغوية".

يقرّ فتجنشتاين أن ما يجب علينا فهمه هو المعنى، وأن ما نفهمه ليس كيفية استخدام العلامات لأننا لا نستطيع استحضار كل الطرق أو النماذج لاستخدام الكلمات الموجودة في ذهننا دفعة واحدة، وحتى نضمن ثبات المعنى وعدم اختلافه من شخص لآخر، لابد من وجود مجموعة من القواعد تضبط

<sup>1</sup> زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 260.

<sup>2</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 53.

<sup>3</sup> فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 40.

<sup>4</sup> لودفيج فتجنشتاين: بحوث فلسفية، بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق عزمي إسلام، مراجعة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1990، فقرة 43.

استخداماتنا للفظ أو الكلمة بحيث يكون له معنى معين، وهذه القواعد يتعلمها الإنسان أثناء اكتسابها للغة، وهذا ما يجعله يشبه اللغة باللعبة، فكما أن لعبة الشطرنج تحوي مجموعة من القطع تشبه الألفاظ المستخدمة في اللغة، وكما أن كل قطع الشطرنج تتحرك وفقا لقواعد معينة هي قواعد هذه اللعبة، فكذلك يكون استخدامنا للفظ تبعاً لقواعد معينة تحكم استخدامنا للعبة، وهنا نلاحظ أوجه الشبه الموجودة بين اللعبة اللغوية وبين لعبة الشطرنج، إذ يشترط فيها وجود متحاورين على الأقل، ووجود وسط لغوي يجمعها، ضف إلى ذلك وجود مجموعة من القواعد التي تتحكم في اللغة من حيث البنية و الصدق و النحو والصوت وأيضاً ثنائية المعنى والدلالة، إذ يقول: "لو لم توجد طريقة أداء لعبة الشطرنج لما أمكنني أن أقصد ممارسة لعبة الشطرنج، ويقدر ما أقصد تركيب أو بنية الجملة مقدماً، فإن ذلك يصبح ممكناً بناءً على أنني أستطيع أن أتكلم اللغة المعنية"<sup>1</sup>.

وبما أن فتجنشتاين قد أفاض في الحديث عن اللغة بوصفها لعبة، فما ذلك إلا لأنه وجد في النطق بأي لغة نشاطاً معيناً أو صورة من صور الحياة، وحسبنا كما يقول أن ننظر إلى الأدوات المختلفة التي تصنعها اللغة في شتى استعمالاتها، بل حسبنا أن نمعن النظر في الوظائف المتنوعة التي تضطلع لها اللغة لكي نتحقق من سذاجة تلك النظرة المنطقية التي طالما اصطنعها الفلاسفة في تحليلهم لبناء اللغة أو في تصورهم للغة مثالية يكون فيها رمز واضح محدد لكل موضوع بسيط، أو لكل خاصية بسيطة<sup>2</sup>.

وبهذه النظرة يكون فتجنشتاين قد ربط معنى الألفاظ بمجموعة الفعاليات أو السلوكيات التي يقوم بها الإنسان إذ يقول: "إن الإنسان حالماً يستوعب المعنى يستطيع القيام بفعل معين أو سلوك معين"<sup>3</sup>، ويوضح ذلك مستخدماً المثال الآتي: "إذا سألت شخصاً ما إذا كان يعرف تحريك البيدق في لعبة الشطرنج ستكون إجابته هي: تعال ولاحظ نفسك إن كنت تستطيع فعل ذلك أم لا؟"<sup>4</sup>، فأقرار شخص بمعرفة طريقة تحريك البيدق يعتبر معياراً للفهم لكن شريطة أن يتضح ذلك في سلوكه وتصرفاته.

وانطلاقاً من تصرفات الإنسان وسلوكياته يمكن أن نعرف معنى الألفاظ ويمكن أن نحدد شروط صدقها "فإذا أحسن المرء استخدام الكلمات عرف معناها، ضف إلى ذلك أنه إذا كانت هناك علاقة بين القول والإنجاز، فيما يتعلق بالعبارة أعرف كيف أحرك البيدق" فهي صادقة أما إذا لم تحصل على تلك العلاقة بينهما فإن استخدامنا للعبارة يفقد معناها وغايتها<sup>5</sup>، لهذا نلاحظ أن فتجنشتاين لا يركز على دور العبارة في اللغة فحسب، بل على دور اللغة في الحياة البشرية بصفة عامة، فاللغة تتدخل بصورة فاعلة في حياتنا فتكيف سلوكياتنا وتفاعلتنا مع الآخرين، إننا نستعملها كي نأمر، وكي نستفهم ونسأل وكي نشكر بعضنا البعض، وكي نتجادل وبتناقش... الخ، ويجب ألا ننظر إلى اللغة باعتبارها عمليات مجردة، وإنما باعتبارها أداة، وما يحدد العبارة اللغوية هو الكيفية التي تستعمل بها والأغراض التي توظف لها في صميم حياتنا الاعتيادية، على نحو ما ينظر المرء إلى جهاز ما أثناء تحركه أو دورانه فيفهمه أو يدرك طريقة

<sup>1</sup> لودفيج فتجنشتاين: بحوث فلسفية، مصدر سابق، فقرة 3,37.

<sup>2</sup> زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 258.

<sup>3</sup> لودفيج فتجنشتاين: بحوث فلسفية، مصدر سابق، فقرة 38.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، فقرة 43.

<sup>5</sup> عبد الرحمن جابري: نظرية العلامات عند جماعة فيينا، مرجع سابق، ص 331.

استخدامه، وإن عاد الفلاسفة بهذه الكلمات إلى استخداماتها الفعلية المألوفة في اللغة العادية فإن كل مشكلاتهم تحل، بل ويشعرون أنه لا توجد مشكلات حقيقية وإنما ذابت هذه المشكلات واختفت<sup>1</sup>.

انطلاقاً من نظرية الاستعمال تبدو لنا بوضوح نزعة فتجنشتين التداولية، حيث نجد أن فتجنشتين - كما يرى محمد مهران رشوان - يصل إلى نظرية سلوكية Behaviouristic في المعنى، بحيث يصبح المعنى منظوماً في استعمال الكلمات بطريقة معينة<sup>2</sup>.

وهنا نجد مقارنة بين هذه النظرية وبين إلحاح أوستين Austin على أن فعل الكلام هو الظاهرة الحقيقية الوحيدة التي ينبغي إيضاحها في نهاية المطاف، إذ أوضح عام 1963 في كتابه: كيف نجز الأشياء بالكلمات؟ *How to do things with words*، أن هناك عدداً من الألفاظ التي لا تنقل معلومات ولا تصف أي شيء، وهي بذلك ليست صادقة أو كاذبة.

وإذا قارنا المعنى والدلالة في هذه النظرية بما ورد في الرسالة لوجدنا فارقا جوهريا بينهما: فبينما تضع نظرية الرسم الكلمات في مقابلة الأشياء في الواقع بنفس الطريقة وعلى نحو واحد محدد، بحيث لا تستخدم الكلمة الواحدة إلا لكي تدل على شيء واحد، ومن ثم تحقق غرضاً واحداً، وهذا هو الأساس الذي يجعل المعنى ثابتاً تام التحديد، ما جعل فتجنشتين يرسم حدود المعنى في اللغة بطريقة نهائية<sup>3</sup>، فإنه في البحوث توجه إلى اللغة العادية وبحث في طبيعتها ووظائفها بعيداً عن اللغة المثالية، كونها غامضة مرنة فضفاضة، لكنها صالحة كما هي دون إصلاح أو تهذيب لأي عمل فلسفي أو علمي، وأصبحت بذلك الكلمة متعددة المعاني بتعدد استخداماتها، ولا يوجد معنى واحد محدد كل التحديد، وأصبح كذلك بإمكاننا الدلالة على أشياء مختلفة بحسب أغراضنا وظروفنا، وبالمثل أيضاً يمكننا استخدام عدة كلمات للدلالة على شيء واحد.

إذن أصبحت الكلمات في اللغة ليست أسماءً فقط لأشياء، بل توجد كلمات لا تشير إلى شيء واحد بعينه، وأن للكلمات وظائف أخرى كثيرة غير التسمية، حتى الكلمة التي نعتبرها اسماً لها معنى غير ما تشير إليه أو تدل عليه، وهنا يتضح لنا الاختلاف الكلي بين نظرية المعنى والإشارة عند فريجه، ونظرية الاستعمال عند فتجنشتين.

وفي الحقيقة إن ربط المعنى بالاستعمال ينسحب على كل طبقات العبارات الدالة، حتى الألفاظ مثل "لو"، "كي" أو "أل... الخ"، التي ليست لها مراجع ولا تحدث صوراً ذهنية أو استجابات خاصة، إلا أنه رغم ذلك فإن لها استعمالاً، وبما أن المعنى يوازي الاستعمال فإن لهذه الألفاظ معاني، وهذا ما يجعل فتجنشتين - كما يقول زكرياء إبراهيم - قد انتهى في خاتمة المطاف إلى تحطيم الإطار الضيق للفلسفة التحليلية التي كان مور وراسل وفريجه قبله قد وضعوا دعائمها<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> لودفيج فتجنشتين: بحوث فلسفية، مصدر سابق، فقرة 65.

<sup>2</sup> محمد مهران رشوان: دراسات في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 176.

<sup>3</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 308.

<sup>4</sup> زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 205.

وهكذا أدى ربط المعنى بالاستعمال إلى نوع من المرونة في استخدام اللغة، هذه المرونة التي كان ينظر إليها فتجنشتين، وفلاسفة التحليل قبله مصدر الغموض والخلط الفكري الذي يشوب الفلسفة، وأصبح ينظر إليه فيما بعد -أي في البحوث- على أنه شيء إيجابي.

وتجدر الإشارة في نهاية الحديث عن فلسفة اللغة عند فتجنشتاين إلى أنه في كلتا النظريتين تم تطبيق التحليل المنطقي على اللغة أي تم استخدام أدوات المنطق الحديث وهذا سعيًا لبلوغ الوضوح والدقة، وهي الأرقام التي تهدف إليها الفلسفة التحليلية عموماً، كما يمكن أن نقول إن تأثر فتجنشتاين بفريج واضح وباد في كلتا النظريتين<sup>1</sup>، وخاصة فيما يعرف بمبدأ السياق Principe de contexte، ففي الوقت الذي استخدم فيه فريج هذا المبدأ دفاعاً عن موضوعية المعنى وثباته واستقلاله فإن فتجنشتين استخدمه بنفس الطريقة ولنفس الأسباب، بل إنه وسع من تطبيقه ليشمل جميع سياقات الحياة اليومية في نظريته الثانية: إذ أنه بالنسبة لفتجنشتاين الرسالة<sup>2</sup> أو لفتجنشتاين البحوث فإن فهم أي قضية يقوم دائماً على الدور الذي تؤديه العلامة أو الرمز اللغوي في القضية، وبذلك فإننا لا يمكن أن نفعل شيئاً إلا في سياق الاستعمال الدلالي<sup>2</sup>.

فبمبدأ السياق فقط نفرق كيف نستخدم العلامات في اللغة، ولقد ترجمه فتجنشتاين في الرسالة بأن معرفة دلالة كلمة ما هي معرفة اللغة بمرمتها، الأمر الذي يعني بأنه لا يمكن عزل الاسم فحسب بل أيضاً لأمكن عزل قضية عن بقية لغة تامة<sup>3</sup>، وترجم في البحوث على ضرورة فهم معاني الكلمات وفقاً لمجموعة من السياقات التي ترد فيها ومراعاة قواعد الاستعمال، إذ أنه في ظل هذه القواعد نعرف كيف نستخدم كلمة ما في قضية وكيف نستخدم القضية في إطار اللغة<sup>4</sup>، كما أكد فتجنشتاين على أن المعنى موضوعي مشترك بين جميع الناس وذلك يتجلى في معرفة قواعد المنطق في الرسالة ومعرفة قواعد الاستخدام في البحث، وهذه القواعد هي التي تشكل السياق الذي يحفظ هذه الموضوعية وهذا الاشتراك، حسب ما هو موضح في الشكل التالي:

وفي الحقيقة إن قيمة مبدأ السياق الذي أقره فريجه هي التي جعلت أعماله تكتسب شهرة لم تعرف لها حدوداً خاصة عند فلاسفة اللغة العادية وفلاسفة مدرسة أكسفورد الذين أكدوا على وجود استعمالات مختلفة للغة تختلف باختلاف السياقات والحياة اليومية، وبالتالي راحوا يبحثون عن قواعد الاستعمال التي تحكم استعمال الألفاظ والعبارات تحت ظرف أو آخر<sup>5</sup>.

وإذا كانت النظرية السياقية قد ظهرت على أنقاض البنيوية، فإن الفلسفة التحليلية بزعامة فريج قد دعمت الموقف السياقي وجاءت لتجعل من اللغة فعلاً تحاول من خلاله أن تهتم بالاستعمالات الفعلية للكلام وتفسيرها وأصبحت اللغة -كما يقول بالمر- أسلوب عمل وليس توثيقاً للفكر<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> جمال حمود: فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين، مرجع سابق، ص 309.

<sup>2</sup> Charlotte Gauvy: Principe de contexte et circonstances de Frege à Wittgenstein, implications philosophiques, n°20, université de Paris, novembre 2011, pp 08-09.

<sup>3</sup> مليكة ولباني: ماذا يعني مصطلح تحليلي، مرجع سابق، ص 09.

<sup>4</sup> Charlotte Gauvy: Principe de contexte, Op.cit, p 11.

<sup>5</sup> صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، ط 1، 1993، ص 58.

<sup>6</sup> فرانك بالمر: علم الدلالة: إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، 1995، ص 75.



إن القيمة الحقيقية للسياق تكمن في أنه العش الذي تحيا فيه اللفظة وهو ما يؤكد الوظيفة الاجتماعية للغة، ومن هنا فإن تعدد المعنى الوظيفي للأداة ودلالاتها يكون حسب ما تفيده من السياق، فالسياق هو الذي يعكس تشابك العلاقات بين المعطيات الصرفية والنحوية، وهذا يعني أن اللغة نظام لربط الكلمات بعضها ببعض وفقا لمقتضيات دلالتها العقلية لكي تتمكن من القيام بوظيفتها الأساسية كوسيلة للاتصال بين الناس.

وأصبحت اللغة إذن بمقتضى مبدأ السياق لا تقتصر على كونها وسيلة من وسائل الثقافة، وإنما هي أساس كل نشاط ثقافي، ففي كل مجتمع مهما كانت طبيعته وامتداده، تبقى اللغة أقوى الروابط بين أعضاء هذا المجتمع، وفي الوقت نفسه تشكل رمزا إلى حياتهم المشتركة وضمنان لها، وهنا تظهر لنا لا محالة قيمة مبدأ السياق ابستمولوجيا وأكسيولوجيا وحتى اجتماعيا، والذي يعكس في نفس الوقت القيمة الكبرى لآراء فريجه اللغوية.

وهكذا نخلص إلى أن فتجنشتاين وإن لم يكن يشاطر كثيرا التصورات الفريجية حول الفكر والمعنى والدلالة وحتى في قيم الصدق إلا أنه من المؤكد قد استلهم الكثير من أفكاره وطورها بشكل لم يعرف لها مثيل.

## Que peut le Wittgenstein thérapeute face à la folie métaphysique ?

**Katia Kanban**

(Université Panthéon-sorbonne, Paris 1)

### Abstract :

This is a free exercise which I intend to confront myself. I will start from the intuition of Louis A. Sass in his book *The Paradoxes of delusion*, that we can resolve the paradoxes of psychotic delirium with Wittgensteinian therapeutic. Except that this intuition, I'll reverse it and invest it metaphysically. What scares Wittgenstein in Metaphysics at the point of inventing a philosophy as "therapy"?

### ملخص

يتعلق الأمر في هذه المقالة بتمرين حرّ أنوي مواجهته. و نقطة الانطلاق تكون مع حدس لويس أ. ساس من خلال كتابه *مفارقات الوهم*، حيث يشير الى امكانية حلّ مفارقات الهذيان الذهاني باستعمال منهج العلاج الفيتجنشتايني. إلّا أنّي أنوي عكس هذا الحدس لأستثمره ميتافيزيقيا. ما الذي كان يخيف فيتجنشتاين من الميتافيزيقا الى درجة أنه انتهى الى وضع فلسفة علاجية ؟

### Résumé :

C'est un exercice très libre auquel je me propose de me confronter. Je vais partir de l'intuition de Louis A. Sass dans son livre *Les paradoxes du délire*, à savoir que l'on peut résoudre les paradoxes des délires psychotiques grâce à la thérapeutique de Wittgenstein. Sauf que cette intuition, je vais la renverser et l'investir métaphysiquement. Qu'est-ce qui dans la métaphysique effraie Wittgenstein au point d'inventer une philosophie thérapeutique ?

C'est un exercice très libre auquel je me propose de me confronter. Je vais partir de l'intuition de Louis A. Sass dans son livre *Les paradoxes du délire*, à savoir que l'on peut résoudre les paradoxes des délires psychotiques grâce à la thérapeutique de Wittgenstein. Sauf que cette intuition, je vais la renverser et l'investir métaphysiquement. Qu'est-ce qui dans la métaphysique effraie Wittgenstein au point d'inventer une philosophie thérapeutique ? La question n'est pas d'ordre psychologique, mais d'un ordre que l'on pourrait appeler psycho-métaphysique (là où la *psychè* est dans l'ordre de la métaphysique : qu'elle soit la source de problèmes métaphysiques ou qu'elle soit elle-même d'un ordre ontologiquement *meta-physis*) : de quoi l'esprit doit-il se soigner pour fonctionner dans le monde ? De quels monstres la raison a-t-elle à se protéger au point de ne devoir pas sommeiller sous risque de les voir apparaître ?

Une fois acquis qu'être est une chose étonnante pour la conscience qui sait que l'être est advenu plutôt que rien, que l'absence de sens de l'existence et même de l'être dans son entièreté est ce avec quoi il faut psychiquement vivre, on peut se demander *a contrario* comment réussit-on à vivre sans affronter ses questions, comment discipline-t-on la raison pour qu'elle ne s'affole pas en désindexant du réel ses fonctions d'adaptation ? Psycho-métaphysiquement, la question qui se pose est de savoir si les questions folles de la pensée sont illégitimes, s'il n'y a pas une implication et un bon sens à se demander si autre chose existe que l'esprit, si la subjectivité constitue la réalité, si le statut ontologique de la réalité matérielle est fort ou s'il relève d'un degré analogue au rêve, etc. Ces questions folles, si elles sont vécues, ne le sont pas dans l'histoire de la philosophie, car elles sont simplement pensées. Deux choses donc me préoccupent : que dit celui qui vit ces questions et qu'on appelle le fou et le mélancolique, voire l'angoissé ; mais aussi pourquoi Wittgenstein compte soigner la pensée métaphysique elle-même qui n'est que questions et non position d'existence ? La raison affolée qui sort de ses fonctions d'adaptation au réel (la raison-adaptation ou la connaissance-adaptation) pour utiliser ses facultés de façon autonome, sans se préoccuper du cadre ontologique impliqué et nécessité par la vie pratique et politique, est une raison-vérité et peut-être un esprit qui s'autonomise de ses fonctions naturelles.

On peut constater dans les discours que tiennent certains fous<sup>1</sup> que le malade est aux prises avec des problématiques métaphysiques. Certains schizophrènes par exemple doutent que le réel existe, il peuvent se croire dotés du pouvoir de constituer la réalité, voire il nient toute réalité extérieure à leur conscience (ce que Louis Sass dans *Les paradoxes du délire* appelle le solipsisme des schizophrènes) ; d'autres se prennent pour l'œil de l'être ou pour la transcendance créatrice même, c'est-à-dire ni plus ni moins que pour Dieu ; le mélancolique ou le dépressif subit des expériences de dépersonnalisation et de déréalisation, voyant son individualité soit s'évanouir, soit devenir le centre d'un

---

<sup>1</sup> Le concept de folie peut être un concept pratique, l'intellectuel ne parle que rarement en termes de folie, mais plutôt en termes psychopathologiques ou en termes d'affects existentiels. Autrement dit, la folie n'est pas un concept riche d'intelligibilité à première vue, mais un concept flou, ce caractère flou et générique peut nous intéresser en tant que concept précisément non-scientifique et cela intrinsèquement. Le sérieux des scientifiques classe, diagnostique et soigne ; ce travail est nécessaire mais ce n'est pas le nôtre ; cependant il ne s'agit pas plus du romantisme absolu de certains penseurs de la folie, car il me semble qu'on ne peut pas romantiser radicalement le phénomène de la folie, le sens y est une affaire de survie et non pas accessoire.

réel devenu décor factice ; l'anorexique peut se vivre comme un esprit en lutte avec le corps, devant infliger à ce dernier sa volonté transcendante, capable de maîtriser l'animal qu'elle est et qu'elle refuse d'incarner ; etc. Bref, ce qui m'intéresse, c'est l'expérience métaphysique de la pathologie mentale ; je laisse le diagnostic médical et thérapeutique à qui de droit, bien sûr. Le « fou » est donc tout autant celui dont la pathologie mentale se laisse référer à un état psychique et physiologique pathologique, que celui qui donne une signification à ses troubles.

Le malade peut souffrir de sa propre réflexivité et il s'identifie, à travers cette capacité de l'esprit, soit à la transcendance, soit au néant, sans pouvoir s'assumer esprit fini. Esprit fini qui a des capacités telles que l'être advient par sa pensée, sans que l'être soit créé par sa pensée. La conscience réflexive est en effet un œil permanent sur les contenus de la pensée, à la fois juge surplombant toute pensée et en même temps conscience du statut nouveau qu'elle donne à l'être qu'elle pose dans l'existence (à savoir le statut de réel signifié ; il n'y pas de sens sans conscience). Cette capacité, qui semble se radicaliser démesurément dans certaines pathologies, inaugure un nouveau type d'être, capable de sens et de retour sur soi.

Qu'est-ce que la folie a-t-elle à dire de l'être, en l'occurrence de l'être de l'esprit ? Quel type d'être émerge grâce à la possibilité réflexive de la pensée ? La folie, par certains de ses symptômes hyperréflexifs, n'est-elle pas un phénomène où apparaît clairement l'autonomisation de la pensée ? Voilà la question inversée que je me pose, il ne s'agit pas de se demander comment soigner une pensée folle (qu'elle soit celle du fou cliniquement reconnu tel, ou du métaphysicien), mais de regarder par derrière : pourquoi philosophie et folie se rejoignent-elles ? Cette assertion qui est la mienne est aussi celle dont le philosophe se plaint sans cesse, d'Héraclite critiquant ses contemporains endormis au professeur de philosophie dans ses classes, tout philosophe doit faire face à la vindicte populaire : la philosophie est folle, elle pose des questions folles, elle donne mal à la tête, mal à l'esprit. Pourquoi ne doit-on pas laisser la pensée s'autonomiser radicalement de ses fonctions pratiques, si tant est que l'on respecte que le cadre est intellectuel et non quotidien - ce qui fait la différence entre le fou et le philosophe, c'est que le second n'interroge le statut du réel qu'assis à son bureau, son degré d'adhésion est un jeu intellectuel, même si en réalité le philosophe peut aller jusqu'à la folie d'y croire, mais il le tait, il fait comme Descartes, il prévient sans cesse qu'il s'arrête aux portes de la folie, il s'en défend pour mieux y aller.

### 1. L'intuition de Louis Sass et la folie métaphysique<sup>1</sup> :

Louis Sass cherche à comprendre l'expérience schizophrénique à travers le cas Schreber (Schreber est un schizophrène illustre qui a écrit sur son mal<sup>2</sup>), il nie le postulat de l'incompréhensibilité irréductible du vécu expérientiel du schizophrène, et lui oppose une lecture immanente et conceptuelle, contrairement aux lectures transcendantes des

<sup>1</sup> Je renvoie à la recension critique, reprise en partie ici, que j'ai écrite pour le site Actu-philosophia afin de rendre hommage à l'œuvre qui me semble majeure de L. Sass : <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article319>

<sup>2</sup> Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975.

neurosciences, de la psychiatrie ou encore de la psychanalyse<sup>1</sup>. Non que ces modèles n'aient pas de pertinence, mais parce qu'il y a dans le discours du schizophrène la parole d'une conscience réflexive folle, qui dit bien quelque chose de son rapport à la réalité, et il y a dans l'expérience du schizophrène une manière d'être, et non seulement une folie subie. Le but est donc d'interpréter le discours de l'expérience du schizophrène : point d'indicible ou d'irrationnel auxquels la raison n'aurait pas d'accès ; refus du naturalisme psychologique comme modèle exhaustif pour expliquer les troubles psychiques et refus du modèle psychanalytique comme compréhension de l'expérience schizophrène en tant que déficit de l'épreuve de réalité et régression infantile et libidinale. En somme, le but est de restituer une intelligibilité propre à l'expérience schizophrénique, fondée sur la conscience aiguë des individus touchés par ce mal, ce qui va à l'encontre des présupposés de la plupart des conceptions, à savoir qu'il n'y a pas de *logos* propre à la folie, car précisément celle-ci est irrationnelle et illogique. Pour Louis A. Sass, psychologue frotté et formé à la phénoménologie et à la philosophie de Wittgenstein, la symptomatologie schizophrénique peut être comprise à l'aune des paradoxes de la conscience réflexive, c'est-à-dire de la conscience moderne aux prises avec sa structure-même et le risque inhérent du solipsisme. Il s'agit d'être attentif à ce qui est décrit et dit de l'expérience schizophrénique et de penser à quel type d'expérience commune cela peut se rapporter.

Quelle est cette expérience du fou qui peut recevoir une lecture immanente et philosophique ? Se plaire à la contemplation, à l'introspection, au détachement conséquent de toute vie pratique pour s'observer soi, se surprendre constituant peut-être le réel, voire opérer une réduction transcendantale, s'étonner en somme d'être un sujet, sujet risquant à chaque instant de redevenir un objet englué dans l'expérience, sitôt qu'il cesse le surplomb réflexif ; voilà en quoi l'attitude du schizophrène vis-à-vis de l'objectivité appelle un traitement philosophique. Comprendre les symptômes et lesdits délires schizophréniques comme troubles de la conscience, c'est donc chercher le sens de la folie dans son discours-même, et non dans l'agir d'un inconscient ou d'une physiologie neurologique.

Ce discours-là (le discours que le fou tient sur ses délires), Louis Sass choisit de les critiquer avec les armes de la philosophie wittgensteinienne, ainsi c'est plus une critique immanente et philosophique des discours du fou qu'une lecture idoine. Les armes sont donc wittgensteiniennes, parce que dans le solipsisme ce dernier voit le nœud principal de l'âme philosophique, cette âme qui se torture de sa condition réflexive. C'est toute l'ambition de Wittgenstein que de la soigner, que de montrer les paradoxes de la réflexion et les apories devenues. Il s'agit pour Wittgenstein de montrer l'absurdité de la position solipsiste et de ses corrélats intellectuels et expérientiels, position que le schizophrène se plaît à emprunter comme attitude existentielle. Invoquer Wittgenstein pour interpréter la schizophrénie à la lumière de ce que celui-ci appelait la maladie du solipsisme, c'est aussi aborder cette philosophie sous son jour le plus fort dans l'histoire

---

<sup>1</sup> La lecture que fait Sass du vécu expérientiel du schizophrène met en lumière des symptômes pour en rejeter d'autres, il se prévient de cela dans certaines notes repoussant cette tâche à un autre type de recherche ou expliquant ne retenir que la plupart des cas. Cependant, cela n'invalide pas l'intuition de Sass, parce que d'une part cela n'empêche pas la complémentarité avec des approches neurobiologiques et psychologiques, d'autre part parce que le choix de la symptomatologie de Sass est prescrit par le récit même des schizophrènes.

de la philosophie. Car si Wittgenstein entend assainir l'état de la philosophie, c'est qu'il a observé les effets sur lui des problèmes qui tissent l'histoire de cette discipline, c'est qu'il a détecté dans la conscience moderne des germes de folie, folie qu'il a toujours redoutée pour lui-même et qui rendrait malade l'esprit tout autant que le corps.

En quoi le discours du fou et ses croyances rejoignent-ils les problèmes philosophiques ? La croyance du malade dans ses délires n'est pas une croyance pleine, celui-ci ironise sur ses croyances et est capable de les mettre à distance, il sait distinguer la réalité commune et objective et sa propre réalité. Pour autant, il y a maintien de sa réalité comme ayant une existence propre. Ce que l'on appelle la « comptabilité en partie double » : le schizophrène sait distinguer réalité objective et réalité propre. Ces expériences ont un contenu qui ne se réduit pas à la satisfaction de souhaits ; le fou, le schizophrène est moins celui qui se prend pour Napoléon que celui qui a des « délires métaphysiques », selon le mot de Jaspers<sup>1</sup>, c'est-à-dire celui qui croit constituer par sa seule conscience la réalité, celui qui pense que la réalité peut disparaître d'un moment à l'autre, etc.

Le choix de lire l'expérience schizophrénique comme un délire métaphysique se justifie par la condition du schizophrène, qui pourrait se résumer par la découverte de la relation mystérieuse du sujet et de l'objet.

De plus, la condition schizophrénique a une atmosphère très particulière que le terme d'Irréalité peut résumer : le monde est emprunt d'une dimension métaphysique que la perception retranscrit, tout tremble de fragilité et tout est étrange, tout est finalement signé du sceau de la conscience et apparaît donc comme plus fragile que ne l'est l'objectivité brute du réaliste. La conscience elle-même et ses pensées deviennent comme concrètes (ce qu'on appelle la « concrétude fantôme »), on réifie la subjectivité, quand au contraire la réalité devient plus abstraite et construite par le sujet. C'est donc cette expérience complexe, très intellectualisée, d'une conscience aïgue, dont il faut rendre compte.

A chaque trait schizophrénique décrit à l'aide du cas Schreber correspond une analyse wittgensteinienne éclairant l'intelligibilité de ce qui semblait irrationnel à première vue. Ainsi à l'affirmation de Schreber de voir apparaître parfois un buste féminin en lieu et place du sien, Sass privilégie l'analyse du voir-comme de Wittgenstein. Plutôt que de supputer une hallucination de Schreber qui se verrait devenir femme et y croirait fermement, Sass montre que l'extrême attention, en l'occurrence à soi, permet d'infléchir une perception. Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*<sup>2</sup> décrit cette étrange expérience qu'est « l'apparition soudaine d'un aspect » d'un phénomène observé, apparition soit spontanée, soit provoquée par la pensée pour lire le réel d'une certaine manière. Ici, Sass déconstruit la compréhension habituelle des hallucinations, celles-ci apparaissent plus complexes et nuancées qu'une simple croyance en une perception analogue aux autres. Le schizophrène, en réalité, dit distinguer une perception de la réalité commune à tous d'une perception qui lui est propre, de type apparition d'un aspect ou même audition de voix (plus loin, Sass expliquera que ce type d'hallucinations auditives semble être le discours mental que l'individu se tient à lui-même avec une

<sup>1</sup> Jaspers, *Psychopathologie générale*, trad. Française : Paris, C. Tchou pour la Bibliothèque des introuvables, 2000.

<sup>2</sup> *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, p. 274-289.

impression d'extériorité ; les voix sont ressenties comme des pensées et non comme ce que l'on entendrait). D'autre part, les délires ne sont en général pas motifs d'action, le point a son importance, car quel statut ont des croyances à partir desquelles on n'agit pas ? Elles ont moins, à mon sens, le statut de croyances folles que le statut de croyances métaphysiques, ces croyances métaphysiques sont prises un peu plus au sérieux par le fou que par le philosophe, c'est à ce « un peu plus au sérieux » que je m'intéresserai plus loin. En bref, on ne peut comprendre l'expérience schizophrène en termes de déficit de l'épreuve de réalité, le jeu entre le réel et l'imaginaire est plus complexe que la simple confusion.

Une fois montré que l'analyse en termes de déficit de l'épreuve de réalité n'est pas pertinente et bien trop pauvre pour rendre compte de l'expérience schizophrène, Sass propose un schème de compréhension alternatif : la vision solipsiste est ce qui explique la perception de la réalité de Schreber. Le vécu expérientiel du solipsisme est l'impression d'Irréalité du monde perçu, comme si le monde n'advenait qu'une fois la conscience de l'individu intentionnellement dirigée vers lui, qu'une fois une attention portée aux objets. Schreber écrit : « Je me demandais donc si je ne devais pas tenir les rues de la ville de Leipzig où je passais pour des décors de théâtre ». « Dans un autre passage digne d'être noté, Schreber se décrit assis dans un parc, où des guêpes et d'autres insectes apparaissent répétitivement devant ses yeux. Il était persuadé que ces apparents insectes surgissaient du néant à l'instant même où il posait ses yeux sur eux, et qu'ils disparaissaient quand il détournait le regard. »<sup>1</sup> Les délires de Schreber semblent être une expérience subjectivée, c'est-à-dire une expérience qui se sait ou se sent être constituée par le sujet, jusqu'à prendre le sujet constituant comme unique centre constituant de la réalité, c'est-à-dire comme seul sujet. La condition du schizophrène apparaît comme celle d'une conscience prise au piège du solipsisme ; se réfléchissant, elle se découvre constituante et se déduit seul centre subjectif face à l'apparence du réel et des autres sujets. « Wittgenstein parle du solipsisme comme (...) d'une maladie métaphysique à laquelle il avait été lui-même enclin ».<sup>2</sup> Sass rapproche alors les caractéristiques de l'expérience de Schreber de l'attitude expérientielle du solipsisme : l'absence d'action ; l'hyperconcentration afin de faire advenir « l'expérience de l'expérience »<sup>3</sup>, c'est-à-dire pour le schizophrène de sa réalité propre, cet aspect de la réalité que son regard décide de voir ; le retrait du monde et le repli sur son intériorité. Le schizophrène a une attention suraiguë de ce qu'il perçoit, il lui semble qu'il ne faut pas arrêter son activité réflexive sous peine de voir disparaître le monde. Ainsi naît ledit délire d'être le centre constituant de la réalité. Tout apparaît subjectivé, c'est-à-dire coloré par le sujet et constitué par lui, son regard et sa concentration donne une consistance à l'expérience (d'où l'attitude parfois prostrée du schizophrène, concentré à faire exister le monde), sa réflexivité le met à distance des objets, comme si ce qu'il percevait était une réalité advenant par l'action du sujet et non une réalité dont il participe. Le schizophrène s'arrête donc sur ce type d'expériences, ce type de rapport au réel pour tenter d'en comprendre le mystère. Cet état de quasi réduction transcendante

<sup>1</sup> Sass, *ibid.*, p.63.

<sup>2</sup> Sass, *ibid.*, p.65.

<sup>3</sup> Saas, *ibid.*, p.67.

ou cet état de nausée (pour reprendre les termes de Sartre et en rajoutant à l'analyse de la nausée comme saisie vertigineuse de la contingence, une compréhension radicale de celle-ci comme contingence qui n'a de sens que si la constitution du sujet l'origine et lui donne sa réalité) est pris pour révélateur d'une réalité révélée. Plutôt qu'hallucination ou délires infra-rationnels, on a là des délires métaphysiques et mystiques, un délire que l'on peut appeler solipsiste, c'est-à-dire prenant à la lettre l'expérience de pensée solipsiste.

L'expérience schizophrénique révèle un paradoxe de taille : les croyances délirantes ont un statut contradictoire, à la fois distinguées d'une autre réalité, celle de la communauté des autres, et sans conséquence pratique, le schizophrène les tient, pour autant, comme vraies et au-dessus de toute preuve contraire. Schreber, pour désigner ses expériences singulières, utilise l'expression d'œil de l'esprit, ainsi on peut comprendre cette apparente contradiction comme une distinction de statut entre deux réalités, la subjectivation de l'expérience du schizophrène parle d'une réalité provenant de l'œil de l'esprit, donc de la conscience. Cette réalité n'a pas le même statut ontologique que la réalité commune et objective.

Le premier paradoxe qui apparaît poursuit le premier : si le monde de Schreber est subjectivé et distinct de la réalité objective, pourquoi celui-ci réclame-t-il parfois d'avoir découvert la vérité ? En effet, le schizophrène oscille entre la reconnaissance d'une distinction de ses propos avec la réalité objective et la volonté de se voir reconnaître comme porteur du vrai. Pour Sass, cela ne corrobore pas le modèle psychanalytique d'épreuve de réalité déficitaire, car c'est la structure même du solipsisme que de s'auto-réfuter, et par là de la position schizophrène. Sass passe ici à un argument logico-linguistique pour expliquer la contradiction après l'argument ontologique du premier chapitre.

Le paradoxe de la situation de Schreber c'est sa révélation : prêtant attention à son expérience, ses capacités représentationnelles le saisissent, d'où la déduction d'être le centre constituant de l'expérience. Pour autant, dire que le monde est ma représentation, c'est absurde, car si la représentation est représentation et non monde objectif, il est tautologique que cette représentation soit la mienne, il ne peut en être autrement ; le dire, c'est donc présupposer qu'il y a un monde objectif et une représentation de celui-ci et non que la représentation est la réalité. Être un solipsiste conséquent, c'est renoncer au langage, car s'il n'y a pas de corrélat objectif de ma représentation et si ma *représentation* ne peut être que *ma* représentation, alors il est absurde de vouloir affirmer comme vrai que le monde est mon monde. Le solipsiste, parce qu'il a l'expérience de son expérience, parce qu'il a découvert le pouvoir de la réflexivité et en quelque sorte s'est défait de l'attitude naturelle, prend ce regard comme une capacité constituante. « Tu interprètes cette nouvelle façon de voir comme la vision d'un nouvel objet. Tu as fait un mouvement grammatical, et tu l'interprètes comme un phénomène quasi physique que tu observerais. (Pense par exemple à la question : « les {sense data} sont-ils les matériaux de construction de l'univers ? »)<sup>1</sup> Les représentations sont-elles ce qui constituent le monde objectif, voilà une question absurde, sans sens. Situation impossible, condition du schizophrène elle-même contradictoire : il y a une conscience constituante et il y a un monde objectif, soit il y a deux réalités, soit il y a une

<sup>1</sup> Wittgenstein, *ibid.*, §§400-401.



constitution d'un monde qui ne peut être objectif mais n'est que *mon* monde de solipsiste. On ne peut prétendre à l'objectivité en partant du solipsisme, on ne peut parler que de soi, que de la représentation, toute prétention à l'objectivité s'annule et se réfute. Il n'y a pas de langage pour le solipsisme, il ne se dit pas. « Le solipsiste ressemble à quelqu'un qui essaierait de mesurer sa hauteur, non pas en utilisant un système de référence indépendant, mais en mettant sa propre main sur le haut de sa tête – pour emprunter à Wittgenstein une de ses nombreuses métaphores pour dire la futilité de pareilles revendications métaphysiques. »<sup>1</sup> Le schizophrène, de la même manière, fait un mouvement grammatical quand il découvre l'hyperconcentration réflexive, l'abandon de l'attitude naturelle, c'est-à-dire la découverte de la conscience apparaît comme une révélation, mais ce qui n'est qu'un rapport au réel va devenir abusivement constitution de celui-ci. Il faudra au schizophrène quasi-solipsiste un monde objectif pour pouvoir affirmer son statut de conscience divine constituante, et pourtant pour affirmer cela, il est impossible qu'il y ait ce monde objectif. Le schizophrène est alors comme le solipsiste « pris au piège dans une tentative autocontradictoire d'outrepasser cette centralité. »<sup>2</sup> On voit là une logique propre de la folie de se dire avoir un impact sur une objectivité, dont elle remet pourtant radicalement le statut en cause.

Le deuxième paradoxe de l'expérience schizophrénique est la coexistence, parfois simultanée, de la croyance du schizophrène en sa toute-puissance et de la croyance en sa petitesse misérable. Non seulement, comment comprendre cette expérience contradictoire, mais comment comprendre cette expérience grâce au solipsisme, alors même que l'interprétation solipsiste semble impliquer de se croire centre constituant de la réalité et non un être misérable?

D'autre part, le schizophrène fait coexister à sa conscience absolue une autre conscience, celle d'un Dieu ou d'un « on », ce qui contredit manifestement l'hypothèse solipsiste. Mais si le solipsiste, *versus* le schizophrène, se prend pour le centre de l'univers à partir du simple constat de son expérience, aussi intensément est-elle vécue, il n'est donc pas un objet de cet univers, mais un sujet constituant. Où donc connaître ce sujet, où est-il, existe-t-il seulement ; s'il peut être intuitionné, c'est alors comme objet de l'expérience et non comme sujet constituant. « Si quelqu'un me demande de décrire ce que *je* vois, je décris ce qui *est vu*. »<sup>3</sup> La conscience constituante s'évanouit dans sa fonction et se perdrait dans son objectivation. Elle est tout, l'absolu et en même temps elle ne peut se trouver, elle ne peut faire l'expérience de soi si elle conditionne l'expérience. Le raisonnement de Wittgenstein va même plus loin : ce que l'on expérimente, c'est le monde, ce n'est pas le sujet constituant, « nous devrions plutôt dire « il pense », comme on dirait « il pleut », et non « je pense » . »<sup>4</sup> Le solipsiste est donc, comme le schizophrène, à la fois tout, centre absolu, et en même temps soit un objet que l'on rencontre dans l'expérience constituée (ce qui est impossible pour le solipsisme), soit ce dont on ne peut savoir l'existence, ce sujet constituant. Il se sent donc à la fois tout-puissant et être misérable.

<sup>1</sup> Sass, *ibid.*, p.94.

<sup>2</sup> Saas, *ibid.*, p.96.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *ibid.*, §398.

<sup>4</sup> Sass, *ibid.*, p.109.

C'est la conscience hyperréflexive qui achoppe sur ces tous paradoxes. C'est parce que l'expérience n'est pas vécue naïvement, mais distanciée que s'insinue la perte solipsiste des repères du monde commun et c'est dans cette confrontation à la vie pratique et à ses exigences qu'il y a peut-être une solution thérapeutique, non dans « un autre acte cognitif de mise à distance ».<sup>1</sup>

Les paradoxes du délire schizophrène sont donc les paradoxes nécessaires de toute attitude solipsiste, c'est-à-dire les paradoxes d'une conscience qui conclut de sa capacité réflexive à sa constitution du monde. Demêlant l'aberration logique du solipsisme, Wittgenstein n'en convient pas moins qu'il s'agit là « d'une intuition métaphysique profonde, touchant le fait d'expérimenter la centralité du soi dans sa relation au monde. »<sup>2</sup> Si la conception solipsiste est absurde, être une conscience, c'est nécessairement faire l'épreuve concrète de la condition réflexive. Schreber et nombre de schizophrènes s'arrêtent sur cette épreuve et elle devient une manière de vivre : scruter la naissance de l'être dans l'hyperconcentration de la contemplation passive, ne rien faire, être attentif à l'être pour qu'il ne disparaisse pas. On aimerait que Sass se demande ce que dit cette manière de vivre : car si chacun peut faire l'épreuve de la condition humaine comme condition schizophrénique, tout le monde ne s'y arrête pas, la révélation du soi et du questionnement transcendantal n'implique pas la suspension de la vie ordinaire et de l'attitude naturelle comme garde-fou. C'est précisément à cet endroit que la constitution biologique et neurobiologique, ainsi que l'histoire traumatique du patient schizophrène peuvent compléter l'analyse.

## **2. Le mouvement réflexif de la conscience est un mouvement ontologique : une folie métaphysique**

Tout comme la philosophie wittgensteinienne, le questionnement philosophique de ce texte de Sass est vertigineux, la schizophrénie est un état complexe, comme la condition d'un être de conscience l'est : que faire de la conscience réflexive, de ses questions propres, doit-on lutter contre l'intellectualisme, contre les tendances métaphysiques et solipsistes ; y a-t-il là atomisation antisociale de l'individu et risques de folie de la pensée égarée ; l'animal a-t-il perdu tout instinct comme garde-fou ; comment le moi se protège-t-il si mal d'un monde trop dur, de parents ou d'un environnement trop indifférents, d'un manque de chaleur, d'accueil et n'ayant pas permis un développement normal ?

Cependant, ne touche-t-on pas aussi dans certains discours schizophréniques, dont le cas Schreber est paradigmatique (ce qui est certainement le fait de sa grande intelligence), à la grâce de la contemplation, à la puissance du réflexif, à ce qui arrache à l'animalité par l'hyperconscience de soi et ne touche-t-on pas finalement à certaines questions fondamentales que l'on appelle en temps ordinaire et normal l'histoire des problèmes philosophiques, plus exactement métaphysiques ? Schreber, comme la tradition philosophique, demande s'il y a de l'être hors du sujet, sa question devient folle dans l'attitude de vie adoptée en conséquence de cette question. Si la thèse de Sass est de montrer que la schizophrénie doit être interprétée, de manière immanente, comme

<sup>1</sup> Sass, *ibid.*, p.121.

<sup>2</sup> Sass, *ibid.*, p.117.

trouble de la conscience enfermée dans le solipsisme, si le solipsisme et les autres traits schizophréniques liés au solipsisme sont une impasse philosophique que Wittgenstein permet d'éviter, ces troubles de la conscience indiquent pourtant une puissance du réflexif qui m'intéresse ici en eux-mêmes. Non seulement on peut lire le discours du fou de manière immanente, mais on peut réfléchir sur un soin immanent, un soin métaphysique, certes insuffisant seul (la philosophie ne peut pas prétendre guérir des maux qui ne sont pas qu'intellectuels mais tout autant affectifs et relationnels), mais qui permet une conversion des symptômes pathologiques en symptômes acceptables : les questions du philosophe sont les symptômes acceptables de la pensée quand elle s'évade hors du territoire de l'adaptation et de la vie, quand elle menace de s'affoler de ses ignorances et de sa condition naturelle réfléchie.

La philosophie n'est-elle utile que contre le philosophe qui est en nous ? Pour Louis Sass, l'intuition de Wittgenstein permet de comprendre l'expérience du schizophrène et de rétablir les erreurs spéculatives qui sont faites. Il va de soi que pour la vie pratique, les croyances du schizophrène sont des erreurs, pour autant en tant que questions métaphysiques, j'aimerais défendre, qu'elles sont légitimes. La philosophie ne peut pas se réduire à une thérapie métaphysique, elle doit prendre en charge les questions métaphysiques : celles-ci existent, hantent toute conscience de soi, qu'une discipline les prenne en charge sérieusement est donc légitime et même nécessaire. Aucune critique ne saurait faire qu'être conscient réflexivement au sein d'une nature sans raison n'implique pas que cette conscience pose des problèmes métaphysiques. Le fou révèle à la philosophie ceci, que ses questions importent plus que ses réponses, que la spéculation a un aspect gratuit irréductible. La philosophie révèle au fou que son intellectualisation de sa situation peut prendre un sens fort et inscrit dans une tradition.

Le geste que la conscience fait quand elle se réflexive, les questions que se pose le fou sur son statut au sein de la nature, sur la place de l'esprit au sein de la nature, sur un solipsisme possible, ne lui permet pas de construire un récit résolvant ses problématiques psychanalytiques et psychologiques et cela n'embrasse pas les difficultés relationnelles et affectives. Certes cela peut se discuter avec les armes wittgensteiniennes. Mais premièrement la discussion n'est pas une réfutation définitive, simplement l'éternelle antinomie métaphysique qui se discute avec des arguments d'un poids plus ou moins lourd (les arguments intéressent le philosophe et le livre de Louis Sass est un livre pour philosophe en ce sens). Deuxièmement on ne convainc pas rationnellement un fou, aussi puissants soient les arguments ils n'atteignent pas le sens du discours fou mais sa pure forme. Le discours fou bâti a une fonction de protection, il permet de donner du sens à ce que le fou n'accepte pas comme venant de lui. Cette grille de lecture qu'élabore Freud dans *Le cas Schreber* explique le discours tenu par le fou en montrant sa fonction psychique d'équilibre : ce « martyr de l'inconscient » selon l'expression de Lacan n'accepte pas certaines représentations comme venant de lui et les rend trop extérieures à lui-même (hallucinations, voix, etc.), ainsi il construit un récit délirant permettant l'unité au lieu d'accepter le conflit en lui-même et de se reconnaître comme ayant deux voix. Que lui importera que le philosophe ait des arguments contre ce récit et qu'il lui renvoie sa folie ? Si la philosophie est une arme psy, c'est parce qu'elle peut donner une valeur métaphysique aux questionnements, elle peut les insérer dans une tradition

acceptée, et ainsi proposer au fou de rejoindre la communauté des normaux. Par contre, je ne peux certainement pas dire que ce soin métaphysique est tout-puissant seul, car il reste impuissant à soigner le « martyr de l'inconscient », celui qui souffre et refuse d'accepter certaines représentations en lui qu'il projette extérieurement.

Ainsi le geste réflexif de la conscience est un geste métaphysique au sens où dans ce type de questions réflexives l'esprit questionne la nature et se place alors au-dessus de la nature en autonomisant ses fonctions intellectuelles de ses fonctions naturelles. En bref, le geste réflexif est une réalité ontologique et révèle un niveau de l'être que la nature ne saurait mettre au jour, à savoir sa propre origine et la question de son advenue à l'être plutôt que rien. La simple question, sa possibilité originée dans l'esprit, a une portée ontologique indéniable. Cette portée ontologique, le fou le sent et joue avec pour reconstruire un monde qui lui permette de vivre avec soi protégé de certaines représentations menaçant son autoreprésentation. Révéler la légitimité philosophique des questions est un moyen puissant pour atteindre le discours en son immanence et pour tisser une confiance thérapeutique. Il s'agit de la même intuition que l'intuition ethnopsychiatrique : parler le même langage que le patient, accepter son monde, accepter sa langue et répondre au sein du système du patient pour le soigner.

C'est là la force de la découverte cartésienne : l'esprit se recueille, il médite, il se retire de la vie ordinaire, de l'action, de sa vie animale, de l'adaptation à la nature et à la société. Il se donne des règles à lui-même et découvre la précarité de son expérience<sup>1</sup>, la fragilité des repères qu'il a créés dans le monde pour se le rendre familier et pour le mettre à son service comme l'écrit Sartre dans *La Nausée. In fine*, ce qu'il découvre, c'est que rien n'est plus attestable que la subjectivité pensante, que tout est douteux, précaire : de l'existence qui se donne à mes sens avec tant de vivacité que je tiens le monde pour ce qu'il y a de plus réel, aux idées qui me semblent si certaines et si nécessaires et que pourtant le caractère faillible de mon esprit fini me révèle fort douteuses. Une fois cette révolution méditative pensée et sentie, c'est la découverte incroyable : ce qui reste, ce qui s'impose, ce qui est hors de doute, c'est l'effectivité de ma pensée, je ne peux me tromper à cet égard, et l'on ne peut me tromper sur cela car même si l'on me trompe, il faut que je sois pour que l'on me trompe. L'existence de la pensée subjective, voilà l'acquis cartésien. Que peut-on bâtir sur cette expérience qu'il faut refaire en soi et que le fou refait tant qu'il sombre dans un solipsisme sans fenêtre, ni porte ? Pourquoi va-t-il parfois au-delà de Descartes et prend au sérieux que le monde et autrui n'existent peut-être pas - d'un peut-être avec lequel il décide de vivre pleinement. Il ne s'arrête pas aux portes de la folie, malgré les recommandations cartésiennes.

Analysons l'objection que Descartes se fait à lui-même comme le relève la majorité de ses commentateurs et comme le texte nous l'apprend : la possibilité que ses méditations prennent parfois des virages fous. La folie est-elle une objection ? C'est parce que nous rêvons tous, et que nous croyons ontologiquement en nos rêves au moment où nous rêvons ou à tout le moins dans la plupart des rêves (il suffirait, en droit, d'un seul rêve où nous ne nous saurions pas rêver), que la croyance en l'existence du monde peut être

<sup>1</sup> L'heureuse expression est de Thibaut Gress dans *Descartes et la précarité du monde, essai sur les ontologies cartésiennes*, Paris, CNRS, 2012. Ce livre met l'accent sur l'expérience métaphysique que propose Descartes en montrant la légitimité métaphysique du doute (le doute est une expérience de la précarité du réel) plutôt que son aspect méthodologique.

suspendue ? Sans le rêve, nous ne pourrions douter de l'existence du monde ? L'argument me semble très fort, bien sûr, mais psychologiquement seulement, et faible pour l'argumentation philosophique car le rêve est une preuve empirique, or la suspension de l'existence du monde peut être opérée par l'esprit lui-même sans qu'il ait besoin du rêve, sinon pour le convaincre. Quand Descartes parle de la folie et nous en prévient par le rêve, je soupçonne Descartes de le faire pour ses pauvres lecteurs, non seulement pour qu'ils puissent tenir leur esprit en laisse et ne pas vivre l'expérience métaphysique qu'il leur propose de manière trop concrète, mais aussi tout simplement pour que ledit lecteur ne le traite pas tout bonnement de fou. Mais l'existence du monde n'est pas assurée, avec ou sans le rêve, tout comme l'existence d'autrui, et la folie va même jusqu'au bout de la subjectivité, elle s'égaré, elle perd ses garde-fous, elle ne s'arrête pas. En tous les cas, je fais le pari naturel, spontané et après Descartes assumé, que le monde et autrui existent, mais la subjectivité peut en droit cesser de faire ce pari par un geste réflexif.

Voilà en quoi le geste réflexif de la conscience est un geste ontologique : il distingue le sujet pensant du reste du réel et lui donne un être radicalement autre. Bien des fous font cette expérience-là, leur élaboration d'un récit délirant les protégeant de certaines représentations est aussi bien souvent une expérience métaphysique de ce type (la pertinence psychanalytique ou psychologique d'explications psychogénétiques et transcendantes au discours du fou n'implique pas qu'on ne puisse pas faire une lecture philosophique immanente dudit discours). C'est pourquoi j'aimerais pour finir me servir de *La Nausée* de Sartre, où Sartre exprime clairement une angoisse profonde faite de dépersonnalisation et de déréalisation (sans discours délirant de type psychotique, mais avec une dissociation sévère) et où il leur attribue finalement un sens philosophique profond, ce qui permet au personnage Antoine Roquentin (certainement Sartre lui-même) de renaître comme Sujet unifié.

C'est donc une lecture de quelques pages de la *Nausée* de Sartre, le fameux passage métaphysique, que je voudrais proposer. C'est un roman métaphysique qui peut être aussi compris comme un roman de la folie, une folie que l'on peut spécifier comme angoisse réflexive. Sartre décrit la nausée comme « de petites crises de folie », où l'existence décharnée se révèle, c'est-à-dire où l'existence sans les fards de la vie pratique, de l'intentionnalité finalisée concrètement se révèle à la conscience réflexive.

Beauvoir dans ses *Mémoires* parle de ce que Sartre appelait son « homard », un homard qui le grignotait et l'empêchait d'être en coïncidence avec soi et la vie. Il s'agissait d'une expérience à la fois métaphysique et existentialiste, mais certainement de prime abord d'une expérience d'effondrement psychologique avec des symptômes de dépersonnalisation et de déréalisation. La déréalisation et la dépersonnalisation sont des phénomènes psychopathologiques, où la réalité tout comme le soi apparaissent lointains et sans substance. Dans la déréalisation, le monde est emprunt d'une dimension métaphysique, dimension qui semble perceptible, tout apparaît comme étrange, désobjectivé, signé du sceau de la conscience et apparaît donc comme plus fragile que ne l'est l'objectivité brute du réaliste. Ce symptôme psychologique et psychiatrique peut être compris métaphysiquement : ce qui se passe au sein du sujet dépersonnalisé n'est

pas réductible à un certain état cérébral ou psychologique, mais est une réelle expérience ontologique.

Comme l'écrit Sartre : « les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracé à leur surface. »<sup>1</sup> C'est la conscience hyperréflexive qui produit cette perte de repères mondains et habituels. C'est parce que l'expérience n'est pas vécue naïvement, mais distanciée que s'insinue la perte solipsiste des repères du monde commun. La surface de l'être explose, c'est le chaos indistinct des formes et des couleurs qui approfondissent l'expérience du sujet. Il sent l'existence réflexivement, il réduit sa position naturelle dans le monde, **c'est l'expérience charnelle d'une époque métaphysique.**

La subjectivité devient plus concrète, nauséuse, elle apparaît comme existant, comme « de trop » écrit Sartre, comme « obscène », dans le même temps la réalité devient à la fois plus abstraite et construite par le sujet, déréalisée, et révélée à son essence contingente et obscène, car existante sans raison. C'est cette expérience complexe, très intellectualisée, d'une conscience aiguë que décrit Roquentin. Cette atmosphère singulière difficile à retranscrire est l'effet de l'attitude passive, contemplative et hyperréflexive de l'individu que j'appellerai **patho-réduit ou dans un état de patho-réduction**. La concentration réflexive donne vie et substance à la conscience, c'est ce qui donne ce langage si imagé, concret et matériel des schizophrènes, comme Artaud ou Schreber. Les fonctions mentales et les vécus internes sont réifiés, l'extériorité est déréalisée, elle est vue comme corrélat de la conscience constitutive, son être est révélé comme dépendant. Si cela apparaît fou quant à la pratique, c'est métaphysiquement intéressant.

L'impression d'Irréalité du monde est l'expérience métaphysique par excellence : car c'est comme si le monde n'advenait qu'une fois la conscience de l'individu intentionnellement dirigée vers lui, qu'une fois une attention portée aux objets. On peut citer à nouveau Schreber qui écrit dans ses *Mémoires d'un névropathe* : « Je me demandais donc si je ne devais pas tenir les rues de la ville de Leipzig où je passais pour des décors de théâtre ». La métaphore du théâtre exprime la facticité, mais aussi l'idée d'un sujet qui met en scène, qui va au sein du monde en se distanciant. Cette distance, qu'est le surplomb réflexif, apparaît comme une révélation pour la conscience. Elle creuse son être, elle se réflexive en quelque sorte et par là elle devient de plus en plus un soi. On voit là un trait commun entre l'homme de génie et la folie : la conscience réflexive s'intériorise de plus en plus ; advient alors un sujet très singulier qui creuse son unicité. Il semble que le sujet n'est pas égal en tout homme et en toute cervelle, sa potentialité est certainement égale, mais son advenue n'est pas égale. Le sens de sa propre intériorité, de sa forte identité, voilà le propre de la conscience réflexive. La folie, dans certaines de ses formes et chez certains individus, peut être comprise comme un basculement vers une idiosyncrasie trop forte alors même que l'unité du sujet explose. Même si la folie a des racines affectives, des causes parentales, génétiques, environnementales assignables, on voit dans la description de certains cas, comme Schreber ou ici Sartre, que la réflexivité est rendue plus intense, que l'enfermement en soi est plus haut, que la pensée s'emballe

<sup>1</sup> Sartre, *La Nausée*, Editions Gallimard, Folio, 1938, page 179.

et que l'intériorité se creuse, dans une solitude subjective intense et avec une pensée permanente et quasi harcelante.

Louis Sass explique cela très bien chez le schizophrène : celui-ci part d'expériences du type décrit par la Nausée, une expérience subjectivée, c'est-à-dire une expérience qui se sait ou se sent être constituée par le sujet, jusqu'à prendre le sujet constituant comme unique centre constituant de la réalité, comme seul sujet. La condition du schizophrène apparaît comme celle d'une conscience prise au piège du solipsisme ; se réfléchissant, elle se découvre constituante et se déduit seul centre subjectif face à l'apparence du réel et des autres sujets. On peut comprendre ce narcissisme métaphysique ou ce solipsisme pris au sérieux comme l'advenue du sujet, le fait réflexif du sujet.

En bref, la réflexivité met à distance des objets, *La Nausée* s'arrête sur cette expérience fondatrice de la subjectivité, ce type de rapport au réel pour tenter d'en comprendre le mystère. Cet état de réduction transcendantale révèle le sujet à lui-même ; c'est une expérience métaphysique, car une partie de la réalité est révélée, partie qui se découvre avoir un statut ontologique différent de la nature.

Ce que l'on découvre dans la folie-métaphysique, c'est ce qu'on peut appeler le pacte cartésien ou plus exactement la conscience cartésienne. Comprenez au sens fort : quiconque a une conscience moderne, c'est-à-dire une conscience creusée, est un sujet cartésien. Daniel Dennett parle de théâtre cartésien, il se moque de cette image. Au contraire, je la prends très au sérieux, l'advenue du sujet, c'est l'advenue d'un metteur en scène réflexif, c'est devenir une conscience cartésienne. C'est ce que disait Socrate dans le *Premier Alcibiade* : « La ferveur céleste m'a accordé un don merveilleux qui ne m'a pas quitté depuis mon enfance ; c'est une voix, qui lorsqu'elle se fait entendre me détourne de ce que je vais faire. ». Comprenons que le sujet est une voix, une voix réflexive que la conscience singularise et amplifie à mesure qu'elle se cartésianise, à mesure qu'elle s'atteint comme pensée. Le fou n'admet pas toujours que cette voix puisse être la sienne, il n'admet pas qu'il soit plusieurs voix, contradictoires parfois, surprenantes d'autres fois et même si différente de l'image qu'il se fait de lui. Soigner par la métaphysique peut permettre d'admettre d'être plusieurs voix, même les voix les plus horribles que l'individu ne supporte pas d'identifier à lui ; la philosophie peut donner un sens réflexif à l'expérience de la folie en ce sens. Sartre écrit dans *L'existentialisme est un humanisme* : « Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : je pense donc je suis, c'est la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. » Ce que Descartes inaugure, c'est l'esprit devenant soi, cette prise de conscience comme acte de constitution de soi comme sujet.

L'idée d'un pacte cartésien décrit donc l'expérience métaphysique que Descartes inaugure : l'expérience du soi qui s'atteint par la réflexivité, l'expérience de la transcendance de l'esprit. Dans ce que Sartre appelle la nausée, ce que d'autres appellent l'angoisse ou la mélancolie (le premier titre de *La Nausée* était *Melancholia*), ce que je peux définir maintenant comme le sentiment de l'existence causé par la conscience réflexive qui se découvre ontologiquement distincte du monde auquel elle appartient, dans ce sentiment métaphysique donc se joue à la fois ce qui fait l'inauguration ontologique du sujet et le phénomène de la folie entendu comme phénomène métaphysique.

Le fait de l'esprit, voilà ce qui nous apparaît être l'expérience cartésienne, tout autant que son argument conséquent. L'esprit s'attestant, voilà ce dont le fou ne se remet pas.

### **Conclusion**

Concluons en revenant sur les mots sartriens : « La Nausée ne m'a pas quitté et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt ; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie, ni une quinte passagère : c'est moi ».

Philosopher, c'est prendre des risques, c'est accompagner le fou pour faire l'épreuve concrète de la condition réflexive. Schreber et nombre de schizophrènes, mais aussi le mélancolique ou l'obsessionnel, s'arrêtent sur cette épreuve de la réflexivité ou sur une expérience métaphysique, elle devient une manière de vivre, comme par exemple scruter la naissance de l'être dans l'hyperconcentration de la contemplation passive, ne rien faire, être attentif à l'être pour qu'il ne disparaisse pas, arrêter le temps qui passe par un mouvement répétitif de basculement, etc. La philosophie, en prenant au sérieux les symptômes, en parlant leur langage, peut demander au patient pourquoi ces questions légitimes l'empêchent de vivre normalement, pourquoi il s'y arrête dans la pratique.

Sartre ne s'y arrête pas, il en fait son identité. Le sujet malade, c'est le sujet qui ne se relève pas. On le comprend : être un sujet, c'est apercevoir le néant au sein de l'existence, le néant qui positionne l'existence. Il y a de quoi perdre le sens de l'être. Il me semble que donner un sens philosophique aux délires, chercher leur logique métaphysique, tout en positionnant ce discours comme discours que l'on ne peut tenir ordinairement et selon lequel on ne peut vivre, aide à se relever. Roquentin n'est pas qu'un personnage de roman, il explique comment un homme se relève en rendant philosophique une expérience qu'il a certainement d'abord subie et qui n'a pas ses racines dans un mal intellectuel.



## هل نال التصوف من فيتجنشتاين ؟ المعقول و الإمامعقول في الرسالة

Maher Abdelkader Mohamed Ali  
(Université d'Alexandrie)

### Résumé :

Le mysticisme est un des thèmes importants du *Tractatus* de Wittgenstein, pourtant les chercheurs, surtout ceux qui ont étudié cette œuvre, ne sont toujours pas d'accord sur le sujet. Pour ce qui est de la première période, celle de l'atomisme logique, les chercheurs ne sont pas d'accord sur la tendance mystique de Wittgenstein. Ceci est probablement dû au fait que ceux qui ont étudié cette période sont de tendance empirique ; ils donnent la primauté à l'expérience au-dessus de la métaphysique et au mysticisme qui en fait partie. On sait que Wittgenstein a essayé, dans son *Tractatus*, de présenter une sorte de balance entre la pensée et la réalité ; ce qui l'a mené à dire que le langage est une représentation de la réalité. Mais la question qui s'impose est la suivante : comment Wittgenstein a-t-il commencé comme un empiriste et terminé, en notre opinion, en un mystique ? Cette question peut être reformulée ainsi : pourquoi n'admettons-nous pas que Wittgenstein était, depuis les premières étapes de sa vie et jusqu'à sa rédaction du *Tractatus*, un mystique ? Est-ce qu'il a été influencé par le mysticisme ? Est-ce qu'il y a eu une série d'incidents qui lui ont ouvert le chemin du mysticisme ? Pourquoi s'est-il abstenu de publier ses opinions après l'étape de l'atomisme ? Quelles seraient les raisons de cette tendance de sa part ? Est-ce Wittgenstein a vécu la deuxième partie de sa vie en mystique sans que personne ne le sache ? Toutes ces questions ont besoin de réponses, que l'on pourrait trouver dans les détails de sa vie privée avant le *Tractatus*, ou peut-être dans l'œuvre elle-même.

### المخلص

رغم أن التصوف من الموضوعات المهمة التي جاءت في رسالة فيتجنشتاين ، إلا أن هذه القضية ما زالت موضع خلاف بين الباحثين والدارسين للرسالة بصفة خاصة ، وفكر فيتجنشتاين ، بصفة عامة ، في المرحلة الأولى وهي المرحلة الذرية : ليس هناك اجماع بين الباحثين على توجه فيتجنشتاين الصوفي ، وربما كان مرجع ذلك أن الذين تناولوا فيتجنشتاين بالدرس والتحليل في المرحلة الأولى هم من أصحاب النزعات الإمبريقية . إنهم يعلون من شأن الخبرة Experience ، ولا يعترفون بالميتافيزيقا أو التصوف ، لأنهم ضد الميتافيزيقا أصلاً ، ولا شك أن التصوف يندرج تحت الميتافيزيقا . المعروف أن فيتجنشتاين حاول في رسالته أن يقيم نوعاً من التوازن بين الفكر والواقع ، مما حدا به أن يجعل اللغة تصويراً للواقع . لكن السؤال: كيف بدأ فيتجنشتاين امبريقيا وانتهى ، في رأينا، صوفياً ؟ إن هذا السؤال يحتاج إلى إعادة صياغة : لماذا لا نعتزف بأن فيتجنشتاين بدأ في الأصل صوفياً، في أولى مراحل حياته ، وحتى تدوين الرسالة؟ هل نال منه التصوف ؟ وهل هناك سلسلة من الأحداث فتحت أمامه الطريق إلى التصوف ؟ ولماذا عزف فيتجنشتاين عن نشر آرائه بعد المرحلة الذرية ؟ يا ترى ما الأسباب التي تقف وراء هذا التوجه من جانب فيتجنشتاين ؟ هل عاش فيتجنشتاين الشرط الثاني من حياته متصوفاً، ولا أحد يدري بهذا؟ كل هذه تساؤلات تحتاج إلى اجابات ، ربما تبوح بها حياته الشخصية قبل الرسالة ، أو تفصح عنها الرسالة بذاتها.

### Abstract :

Although the issue of mysticism is one of the important tendencies in Wittgenstein's *Tractatus*, however, it is still a matter of dispute among researchers and scholars who studied carefully the *Tractatus*, in particular , and Wittgenstein's thought in general, in his early development ,i.e, the atomic one. There is no consensus among researchers on the mystical attitude of Wittgenstein, perhaps because those who studied and analyzed the *Tractatus* in the first stage belong to empirical tendencies: they only take experience in grantee and neglect the metaphysical, or mystical. They are against metaphysics, and consequently mysticism is distributed in metaphysics. It is well known that Wittgenstein in his *Tractatus* tried to assess some sort of balance between thought and reality , prompting him to make language as a picture of reality. But the question: How did Wittgenstein started as an empirical philosopher and ended, in our opinion, with mysticism? This question require to be reformulated: why we don't confess that Wittgenstein followed mysticism in his early life till the period of the "Tractatus"? Is there a chain of events opened the way to the front of mysticism? Why did Wittgenstein refuse to publish his views after the atomic period? I wonder what reasons are hidden behind this trend of Wittgenstein? Did Wittgenstein lived the second half of his life in complete mysticism, and no one knows this? All these questions need to be answered, perhaps the life of Wittgenstein can reveal his psychological before the "Tractatus", or disclose the *Tractatus* itself.

## مقدمة

رغم أن التصوف من الموضوعات المهمة التي جاءت في رسالة فتجنشتين ، إلا أن هذه القضية ما زالت موضع خلاف بين الباحثين والدارسين للرسالة بصفة خاصة ، وفكر فتجنشتين ، بصفة عامة ، في المرحلة الأولى وهي المرحلة الذرية : ليس هناك اجماع بين الباحثين على توجه فتجنشتين الصوفي ، وربما كان مرجع ذلك أن الذين تناولوا فتجنشتين بالدرس والتحليل في المرحلة الأولى هم من أصحاب النزعات الإمبريقية . إنهم يعلون من شأن الخبرة Experience ، ولا يعترفون بالميتافيزيقا أو التصوف ، لأنهم ضد الميتافيزيقا أصلا ، ولا شك أن التصوف يندرج تحت الميتافيزيقا . والمعروف أن فتجنشتين حاول في رسالته أن يقيم نوعاً من التوازن بين الفكر والواقع ، مما حدا به أن يجعل اللغة تصويراً للواقع . لكن السؤال: كيف بدأ فتجنشتين امبريقيا وانتهى ، في رأينا، صوفيًا ؟ إن هذا السؤال يحتاج إلى إعادة صياغة : لماذا لا نعترف بأن فتجنشتين بدأ في الأصل صوفيًا، في أولى مراحل حياته ، وحتى تدوين الرسالة؟ هل نال منه التصوف ؟ وهل هناك سلسلة من الأحداث فتحت أمامه الطريق إلى التصوف ؟ ولماذا عزف فتجنشتين عن نشر آرائه بعد المرحلة الذرية ؟ يا ترى ما الأسباب التي تقف وراء هذا التوجه من جانب فتجنشتين ؟ هل عاش فتجنشتين الشطر الثاني من حياته متصوفاً ، ولا أحد يدري بهذا؟ كل هذه تساؤلات تحتاج إلى اجابات ، ربما تبوح بها حياته الشخصية قبل الرسالة ، أو تفصح عنها الرسالة بذاتها.

## تكوين مبكر

كثيرا ما تلعب الحياة البيئية والأسرية دوراً مهماً في خلق الشخصية والتكوين الفكري ، خاصة وأن الأسرة ، وهي المنبت الأول للإنسان ، تلقن الطفل الصغير الأسس والمبادئ التي غالباً ما تؤثر في حياته وتشكلها. والطفل الصغير غالباً ما ينخرط في تقاليد وتعاليم أسرته، وتأتي أفعاله متسقة مع ما ترسيه الأسرة من أنماط سلوكية . وعادة ما تتناول سير المفكرين والعلماء بمعزل عن هذا الجانب الذي قد يكون له أثره البالغ في مسيرة حياة الفيلسوف أو العالم .

ونظراً لأن فتجنشتين قد نشر الرسالة في فترة أوج ازدهار الفلسفة التجريبية ، وانطلاق آراء أنصار التحليل ، فقد اتجه الفلاسفة إلى دراسة ما جاء في فلسفة الرسالة من قضايا ، ولم يحظى جانب النشأة والتكوين باهتمامهم إلا بقدر ضئيل ، ومن ثم ترتب على هذا الاهتمام استبعاد مسألة التصوف عند فتجنشتين لأن القول بما هو "صوفي" أو "مجاوز" أو "ميتافيزيقي" لا يتسق مع فكر الرسالة في تقدير هؤلاء ، ولكن خرج من بين تلامذة فتجنشتين وأصدقائه ، من باح بالسر ، وكشف بعض أسرار حياته الشخصية ، ومن أهم هؤلاء "فون رايت" Von Wright و "نورمان مالكم" Norman Malcom . وفان بيورسن Van Peursen .

إن فون رايت ونورمان ملكم وقد تتبعا سيرة فتجنشتين وعالمه الخاص ، قد ذكرا لنا الكثير عن نواحي حياة هذا الفيلسوف ، الذي يمكن أن نعهده في عداد العباقرة . فبينما يقرر فون رايت أنه لم يشعر بالسعادة في السنوات الممتدة من 1906 وحتى 1912 ، وأنه لم يشعر بالاستقرار النفسي طوال هذه الفترة ، نجد برتراند رسل يقدم لنا نفس التقرير بصورة أخرى حين التقاه لأول مرة في تلك الفترة ، بعد أن أرشده فريجه عليه. يقول رسل أن فتجنشتين حين قصده سأله أن يخبره ما إذا كان غيباً أم لا . ولم يعرف رسل للوهلة الأولى ماذا يقصد بذلك ، فسأله : أنا لا أعرف ولكن لماذا تسألني ؟ فقال له

فتجنشتين : إننى إذا كنت غيبا سوف أصبح ملاحا جوبا ، وإن لم أكن كذلك فسوف أصبح فيلسوفا. فصمت رسل قليلا ، ثم طلب إليه أن يتناول أى موضوع فلسفى ويكتب فيه ، ثم يعود إليه بعد أن تنتهى العطلة. ولما عاد إليه ، وقدم له ما كتب ، وما أن قرأ رسل عبارة واحدة مما كتب ، حتى صاح قائلا: لا . يجب عليك ألا تصير ملاحا جوبا.

تحولت إذن عبارة فتجنشتين الأولى ( أن يخبره ما إذا كان غيبا أم لا ) من عبارة استفهامية للسؤال عن الحال إلى عبارة تقريرية ( أنت عبقرى ) . وهذا ما قصدته من تصنيف فتجنشتين فى عداد العباقرة . والعبقرى عادة ما تختلف حياته وسلوكه عن الآخرين ، فهو لا يسعى لتحقيق مصلحة شخصية ، وإنما يترفع عن ذلك دائما ، وغالبا ما يختلط ذلك عنده بالشقاء ، ومحاوله البعد عن الآخرين ، والحساسية المفرطة المشوبة بالعصبية الشديدة .

لقد كانت حياة فتجنشتين منذ البداية حافلة بتطورات كثيرة شكلت بنيانه العقلى ، وربما الفلسفى، أيضا . فمن الملاحظ أن فتجنشتين فى شرح الشباب أكب على القراءة بنهم ، فكان أن قرأ كتاب شوبنهاور العالم كإرادة ، ومن الواضح أنه تأثر به فى فكرته عن الأنا وحدية Solipsism ، كما قرأ الاعترافات للقديس أوغسطين الذى يذكر بيورسن عنه " أنه توجد تشابهات كبيرة بين فتجنشتين وأوغسطين"<sup>(1)</sup> ، كما قرأ كيركجارد الذى قال عنه فى أحد خطاباته لصديق له " إن ما حاول قوله قد قاله كيركجارد فعلا"<sup>(2)</sup> . ولا يقل عن هذا تأثير تولستوى الذى نظر إليه نظرة إعجاب وتقدير وكان يرى " أن فلسفته أكثر صدقا وتعبيرا"<sup>(3)</sup> والذى تأسى به فتجنشتين عندما تنازل عن ثروته التى ورثها عن عائلته<sup>(4)</sup> والجدير بالذكر أن فتجنشتين كان يرفض الشهرة ويعتبرها عدوه الأول ، سواء شهرة كونه فيلسوفاً ، الأمر الذى جعله يرى أن من يقتربون منه ، ويطلبون صداقته ليسوا مخلصين ، وإنما هم فى الحقيقة يريدون أن يستفيدوا من شهرته الفلسفية ، ولذا حاول البعد عن الناس. أو سواء أكان صاحب ثروة

- (1) Van Peursen,C.A., Ludwig Wittgenstein : An Introduction to his Philosophy, Trans. by Rex Ambler , Faber and Faber , London ,1969 , p.22
- (2) Ibid ,P.22
- (3) Van Peursen, C.A., Ludwig Wittgenstein : An Introduction to his Philosophy,P.21

وأيضا :

Malcom,N., Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Oxford University Press,London

1962,P.70

- (4) Pitcher, G., The philosophy of Wittgenstien, New Delhi, 1972, P. 13

وأيضا :

برتراند رسل: صور من الذاكرة ومقالات أخرى، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف- الألف كتاب1963 (475)

ص 29

ومال : لم يتوانى فتجنشتين عن تقديم العون المالى لبعض الشعراء المهمين فى عصره مثل الشاعر رينر ماريا ريلك والشاعر جورج تراكل<sup>(1)</sup> .

لكن يفوق العوامل السابقة ما يذكره مالكوم وفون رايت<sup>(2)</sup> وبيتشر<sup>(3)</sup> من أن الفترة التى قضاها فى الخدمة العسكرية إعلالً لشأن بلاده أثناء الحرب، كانت فترة مؤثرة بحق فى تكوينه وبصفة خاصة عندما وقع أسيرا فى أيدي القوات الإيطالية وأودع أحد معسكرات الاعتقال فى شبه عزله . كان لهذه العزلة أثرها فى تكوينه النفسى فقد كان عليه أن يعيش فى النرويج فى كوخه ، فى عزلة تامة عن الحياة والناس فى الأعوام 1935-1936 ، والأعوام 1947 وما بعدها حتى وفاته عام 1951 . ويذكر كتاب سيرته أنهم لم يعرفوا سببا لهذه العزلة . ولكن أكانت لشعوره بالمرض ووطأته عليه ، خاصة وأن فون رايت يزودنا ببعض الجوانب المهمة فى هذا الصدد . يقول فون رايت وإذا قلنا أنه كان على وشك الوقوع فى المرض العقلى لكان هذا القول صادقا ، وفتجنشتين نفسه لازمه هذه الفكرة فى حياته<sup>(4)</sup> ، وقول فون رايت هذا يتفق مع ما يقوله فان بيورسن من أن فتجنشتاين كان يقول دائما أن الفهم أمر محاط بالجنون<sup>(5)</sup> ؟ ومن الناحية العملية نلمس هذا التفسير فى الفترة التى زاول فيها فتجنشتاين التدريس بين الأعوام 1920-1926 ، وهى فترة فرضت عليه الاحتكاك بالناس ، وهو ما كان يكرهه ، فانتهى إلى أزمة نفسية حادة جعلته يترك التدريس فى نهاية الأمر<sup>(6)</sup> .

لكن أعتقد أن الكتابات المختلفة لم تفتن إلى أن فتجنشتاين كان يتمتع بقدر عالٍ من الذكاء ، وهو ما تنبه له جورج مور وذكرها فى سيرته الذاتية بقوله " كان أكثر ذكاءً منى فى الفلسفة ، ليس هذا فحسب ، بل أكثر عمقا أيضا<sup>(7)</sup> . فضلا عن هذا نرى أن فتجنشتين كان يتألم داخليا ، فقد اكتشف أنه أصيب بمرض السرطان . فهل كان هذا وراء عزلته عن الناس ؟ وهل كان هذا هو السبب المباشر فى تنازله عن ثروته؟ هذه الأسئلة وغيرها ما زالت قيد البحث والدرس . وأعتقد أنه كما باح فون رايت ومالكم ببعض الأسرار عن حياة فتجنشتاين وأثرها فى نزعه الصوفية سيأتى مستقبلا من يكشف النقاب عن جوانب أخرى .

لاشك إن موضوع التصوف أحد الموضوعات المهمة بالنسبة لتناول فكر فتجنشتاين، ولكن شرح الرسالة<sup>7</sup> اختلفوا فى تقدير هذا الجانب من فكر فتجنشتاين، فأسقط بعضهم دراسة هذا الجانب من دراساتهم للرسالة تحت تأثير الوضعية المنطقية Logical Positivism ، وبعضهم الآخر لم يدرك حقيقة وظيفة اللغة التى يتحدث عنها فتجنشتين ، واللغة كما نعلم حمالة أوجه . وربما كانت أول كلمات فى هذا

(1) Von Wright,G.H., Biographical Sketch, ed . In N. Malcom Volum, P. 3

(2) Ibid,P.6

(3) Pitcher, G., The philosophy of Wittgenstien,P.5

(4) Von Wright,G.H., Biographical Sketch,P. 3

(5) Van Peursen,C.A., Ludwig Wittgenstein : An Introduction to his Philosophy,P.14

(6) Von Wright,G.H., Biographical Sketch, P. 6

(7) Moore,G.E., An Autobiography, P.33

الصدد هو ما أكده برتراند رسل الذى قدم رسالة فتجنشتاين للعالم بأسره حيث يقول فى تقديمه<sup>1</sup> وهناك شىء أكثر طرافة من هذه المشكلات ذات التفاصيل المقارنة ، ألا وهو اتجاه فتجنشتاين نحو ما هو صوفى<sup>(1)</sup> ، الأمر الذى يعنى ، ويبين فى الوقت ذاته ، أن رسل لمس اتجاه فتجنشتاين إلى التصوف فعلا ، على خلاف ما يعتقد دعاة الوضعية .

إن ما يجعلنا نتناول هذا الموضوع بالبحث يتمثل فى أن الرسالة تكون فى مجموعها نسقا فلسفيا متكاملًا ، رغم أن فتجنشتاين ينتمى إلى عصر لم يكن يعترف بالأنساق الفلسفية، بل ونفض يده عن فكرة الأنساق الفلسفية . إنه لا يمكننا أن نأخذ جزءاً من "الرسالة" بالنظر دون بقية الأجزاء، فمن الواضح أن آخر قضايا "الرسالة" تتكامل مع أول قضاياها تمامًا. وهنا يكون السؤال : إذا كان فرضنا الأساسى أن فتجنشتاين قد مسه شىء من التصوف ، فهل هذا جاء نتيجة طبيعية لفكرته عن العالم واللغة، كما تعبر عنها تحليلات الرسالة ذاتها؟ أم أن المسألة على خلاف ذلك ، ومن ثم يصبح القول بالتصوف لا يليق بفكر فتجنشتاين فى الرسالة ، بل ويخرج من دائرتها ؟ هذه التساؤلات وغيرها تستدعى منا بعض التأمل فيما يمكن أن تكشف عنه من إجابات وأسرار .

نشير ابتداءً إلى أن القول بأن الموقف الصوفى الأخير لفتجنشتاين، إنما يعتبر تناولاً لموضوع الرسالة- أى اللغة- من منظور عكسي يبدأ من مرحلة ما قبل التعبير، أى مرحلة التصوف التي يستعصى على اللغة التعبير عن مضامينها، لينتقل إلى مرحلة الوضوح اللغوي، أى إلى مرحلة إمكان التعبير عن الفكر باللغة . هذا الرأي لا يثبت أمام النقد العلمي الدقيق، لأننا أولاً لسنا فى مجال تجريب لغوي وضعي . فالموضوع يستعصى على التجريب حتى ننتقل من منظور إلى منظور آخر عكسي ، هذا من جهة، ومن الناحية الأخرى فإنه لم يقل أحد من علماء اللغة بأن مرحلة ما قبل اللغة كانت مرحلة صوفية عميقة تعج بالفكر وبالتأمل العميق. بل على العكس من ذلك لقد كانت المرحلة بدائية خالصة، كما يذهب إلى ذلك علماء الأنثروبولوجيا الدارسون للشعوب البدائية.

ولكي ندلل على صحة المنهج الذى اتبعناه فى تفسير مرحلة ما بعد التعبير اللغوي، أى مرحلة التصوف، فى "الرسالة"، يتعين علينا أن نستعرض بوضوح التفصيلات الدقيقة لموقف فتجنشتاين الصوفى فى الرسالة، ذلك الموقف الذى كاد أن يضيع فى غمار التيار الوضعي المنطقي كما أسلفنا. ونحن فى هذا الصدد نرى إن هذا ينقلنا إلى مواجهة جدلية بين "عالم المقام" و "عالم المقال" ، أو هو ينقلنا إلى ازدواجية ( المعقول \_ اللامعقول) .

يتناول فتجنشتاين تحليل اللغة والعالم من خلال المنطق . والمنطق الذى استخدمه فتجنشتاين فى تحليلاته إنما هو المنطق الرمزي بالمعنى الذى عرفه كل من فريجه ورسل. دعنا أولاً نلقى الضوء على بعض المعطيات المهمة بصدد تناولنا لفكرة التصوف فى الرسالة، على اعتبار أن التحديدات التى سوف نشير إليها تشكل ركنا مهما فى فهم موقف فتجنشتاين .

إننا نلاحظ أن فتجنشتاين ، كما يخبرنا فون رايت Von Wright أمين سيرته الذاتية، ونورمان مالكوم Norman Malcom، عاش فى أسرة نعمت بحياة هادئة ولع أفرادها ومنهم فتجنشتاين نفسه بالموسيقى التى استحوذت على ملكات الأسرة بصفة دائمة . ونعلم أن عالم الموسيقى يغزو عالم الروح

(□) رسالة منطقية فلسفية ، الترجمة العربية ، 50

ويتناغم معه ؛ بل يجعل الروح تنطلق في الآفاق وتلحق في السماء بعيداً في سموٍ وصفاءٍ بعدا عما يكدر الحياة ، ويبعد النفس عن خلوتها . ومع أن فتجنشتاين ينتمى إلى عائلة كبيرة عددًا ؛ إلا أن فرصته في الحصول على الرعاية كانت متكافئة مع أخوته السبعة الآخرين . هذا من جانب أول . فالأسرة كلها كانت تنعم بحياةٍ أسريةٍ موسيقيةٍ ، ومن ثم غلب عليها الطابع الفني الذي تسرب لإلى نفس فتجنشتين وروحه ، بفضل رعاية والدته .

ولا يخفى علينا أن التحاق فتجنشتاين ، بعد حصوله على درجته العلمية في الهندسة ، بالعمل مهندساً في مصنع للطائرات الشراعية ، جعله يفكر وينشغل بصنع المحركات النفاثة ، كما يقول فون رايت ، فاستحوذت عليه الرياضيات بصورة كبيرة ، والرياضيات كما نعلم أقرب العلوم إلى الموسيقى ، وهي لصيقة بها ، ولا ينبغي أن ننسى المقولة الفيثاغورية الشهيرة التي أسست لفكر المذهب الفيثاغوري القائل : العالم عدد ونغم . فكان التأمل والاستغراق بالنسبة لفتجنشتين همهم الأول في عمله ، ولا يتوافر هذا إلا لمن أوتى حساً مرهفاً وقويًا . لكن هذه الفترة أيضاً كانت فترة قلق بالنسبة لفتجنشتين ، شعر فيها بفقدان لذة السعادة . هذا من جانب ثانٍ .

ويبدو أن فتجنشتاين الذي شغل بالرياضيات ، لما تجده من هوى في نفسه ، اتجه في شرح الشباب إلى دراسة كتاب برتراند رسل " اصول الرياضيات " Principles of Mathematics الذي كان قد صدر عام 1903 في سبعة أجزاء ، وكان حدث الساعة بعد مؤتمر باريس عام 1900 . تنفيذاً لنصيحة فريجه له بلقاء رسل وقرائة أعماله والدراسة عليه . فكان أن نصحه رسل بعد لقاؤهما بارتياض مضممار الفلسفة . هذا من جانب ثالث .

والواضح أن اقامة فتجنشتاين ، في عزلة تامة ، في النرويج ، في كوخ بناه لنفسه ، بعيداً عن الناس ، ربما يكون عاملاً مؤثراً في تعرض فتجنشتاين لحالة تصوف اجتاحتها ، خاصة ونحن نعلم أن العزلة التي تلازم النفس ، بعض الوقت ، أو كل الوقت ، إنما تكون نتيجة لأسباب لا تحتملها النفس أحياناً : كان فتجنشتين يلجأ دوماً إلى هذا الكوخ ليعيش فيه وحيداً في عزلة تامة لا يلتقى بأحد ، ولا يزعجه أحد ، وربما كان فرانك رامزى هو الوحيد ، من بين الآخرين ، الذي اتصل به بعض الوقت .

أضف إلى كل هذا أن انخراط فتجنشتاين في سلك الخدمة العسكرية أثناء الحرب العالمية الأولى ، ووقوعه في الأسر على يد القوات الإيطالية في عام 1918 ، وعزله في أحد معسكرات الاعتقال التابعة للجيش الإيطالي في مونت كاسينو بجنوب إيطاليا لمدة اقتربت من العام كان عاملاً مؤثراً في حياته . وهذه الفترة التي خضع فيها للأسر والاعتقال منفرداً لا شك أنها أحييت في نفسه فترة العزلة التي عاشها في النرويج في بداية الحرب . ومن ثم تصبح فترة الأسر والاعتقال أثناء الحرب ، وفترة العزلة التي قضاه في كوخه في النرويج ، متكاملتان ، وهما معا انتجتا فتجنشتين جديد ، خاصة بعد أن نالت الرياضيات منه — فضلا عن الموسيقى — بصورة كبيرة ، بعد دراسته لكتاب مبادئ الرياضيات ، لرسل وهو ايتهد (1910-1913) Principia Mathematica . وهنا لابد وأن نعلم أن مبادئ الرياضيات كان قد صدر في كيمبرج التي التقى فيها برتراند رسل في عام 1913 . ومن المعروف أن رسل الذي كتب مقدمة كتاب " مبادئ الرياضيات " أشار فيها إلى القضية الذرية Atomic proposition والقضية الجزيئية Molecular proposition ، وهو ما أسس عليه رسل فكرته الأساسية في محاضراته عن " فلسفة الذرية المنطقية " (1918-1919) . ومع أن رسل يوجه الشكر إلى فتجنشتين في بداية محاضراته عن " فلسفة الذرية المنطقية " ؛ إلا أن هذه الإشارة تأتي للمجاملة ، إذ من المعروف أن فتجنشتاين دفع

برسالته إلى رسل لنشرها عام 1919 ، وكان رسل قد ألقى محاضراته المشار إليها . ولكن ماذا عن الرسالة؟

ثابت من كلام فون رايت الذي الذي اهتم بسيرة فتجنشتاين وأعماله أن الرسالة صدرت باللغة الألمانية لأول مرة عام 1921 في المجلة السنوية للفلسفة الطبيعية بعنوان: Logisch Philosophische Abhandlung Naturphilosophie ' الفلسفة المنطقية للطبيعة' ، وهذا أول نشر علمي للرسالة بعنوانها الألماني ؛ لكن ماكس بلاك الذي تتبع أفكار فتجنشتاين وفلسفته يفيدنا أن جورج مور اقترح عليه بعد ذلك أن يكون عنوانها : Tractatus Logico Philosophicus على غرار عنوان رسالة اسبينوزا ' Tractatus Theologico Politicus ' رسالة لاهوتية سياسية' . لكن فترة الحرب وما بعدها تشهد تطوراً مهماً في منحى ' الرسالة' . لقد تمكن فتجنشتاين من تسريب أصول مخطوطة الرسالة، إلى رسل مع صديقه كينز، وطلب إليه نشر 'الرسالة' . كان من الطبيعي أن يقرأ رسل المخطوطة الأصلية للرسالة ، وهى بالألمانية التى كان يجيدها . كتب رسل مقدمة الرسالة التى قام أوجدن ورامزى بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية . ومن ثم أصبح لدينا ' الرسالة' منشورة باللغة الألمانية (1921) فى المجلة السنوية للفلسفة الطبيعية ، كما أشرت ، ثم باللغة الإنجليزية والألمانية معاً فى صفحات متقابلة ، فى طبعة أوجدن والتى شارك فيها رامزى عام (1922) . وبغض النظر عن الخلافات التى نشبت فيما بعد بين بعض المفكرين عن طريقة ترجمة الرسالة أو ترجمة بعض مصطلحاتها من الألمانية إلى الإنجليزية ، فإن الرسالة ظلت عملاً إبداعياً بالدرجة الأولى ، فى الفترة التى تلت الحرب العالمية الأولى ، ومن ثم لعبت دوراً محورياً فى تشكل الفكر الفلسفى ، مثل حركة التحليل اللغوى، وبعض الحركات الفلسفية الأخرى مثل حلقة فيينا ، التى عرفت فيما بعد بالوضعية المنطقية .

## مكونات الرسالة

إن رسالة فتجنشتاين قوامها سبعة قضايا هى :

- 1 - القضية (1) وتشتمل على سبع قضايا فرعية وتحديثنا عن العالم اجمالاً
  - 2 - القضية (2) وتشتمل 79 قضية فرعية وتحديثنا عن الواقعة والأشياء
  - 3 - القضية (3) وتشتمل 73 قضية وتحديثنا عن القضايا والأسماء
  - 4 - القضية (4) وتشتمل 109 قضية فرعية وتتناول اللغة والقضايا
  - 5 - القضية (5) وتشتمل 150 قضية فرعية وتحديثنا عن القضايا ودوال الصدق
  - 6 - القضية (6) وتشتمل 103 قضية فرعية وتحديثنا عن طبيعة القضايا
  - 7 - القضية (7) وهى آخر قضايا الرسالة، وليست لها قضايا فرعية
- إن مجموع قضايا الرسالة 522 قضية أصلية وفرعية ، من بينها جميعاً 16 قضايا تتحدث عن التصوف . يهمنى فى هذا الصدد القضايا التى أشار فيها فتجنشتاين إلى التصوف ، لكونها قضايا كاشفة لموقفه الحقيقى . ما هى هذه القضايا ؟ وما طبيعتها؟ علينا أن نقرر هذه القضايا ابتداءً ، ثم نتناولها بالتحليل .

## قضايا التصوف في الرسالة

- 4.114 فالفلسفة يجب أن تحدد ما يمكن التفكير فيه وبالتالي ما لا يمكن التفكير فيه . إنها تحدد ما لا يمكن التفكير فيه ، وذلك من خلال ما يمكن التفكير فيه .
- 4.115 إنها تشير إلى ما لا يمكن التحدث عنه ، بكونها تبين بيانا واضحا عما يمكن التحدث عنه .
- 4.121 وما يعكس نفسه في اللغة ، لا تستطيع اللغة أن تمثله . وما يعبر عن نفسه [بنفسه] في اللغة بالتجلى ، لا نستطيع نحن أن نعبر عنه بواسطة تلك اللغة.
- 4.1212 إن ما يمكن أن يتجلى بنفسه ، لا يمكن وصفه باللفظ .
- 5.6 إن حدود لغتي تعني حدود عالمي .
- 5.61 إن ما لا نستطيع أن نفكر فيه ، هو ما لا يمكن أن نفكر فيه : ولذا فنحن لا يمكننا أن نقول ما لا يمكن التفكير فيه .
- 5.62 الواقع أن ما تعنيه الأنا وحدي ، صحيح تماما، إلا أنه مما لا يمكن قوله ، إنما هو يتبدى لنا فقط . فمعنى أن العالم هو عالمي ، يتبدى في الحقيقة القائلة بأن حدود اللغة ( اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي .
- 5.63 فأنا هو عالمي ( العالم الصغير)
- 6.42 أن القضايا لا يمكن أن تعبر عما هو أعلى منها
- 6.432 أما كيف يكون العالم ، فذلك سؤال لا يأبه له قط من هو أعلى ( من العالم) والله لا يكشف عن نفسه في العالم .
- 6.45 والتأمل في العالم على أن له بداية زمنية ، هو تأمل له من حيث هو كل محدد بحد . والشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي .
- 6.5 وبالنسبة للإجابة التي لا يمكن التعبير عنها ، يكون السؤال كذلك مما لا يمكن التعبير عنه . فاللغز لا وجود له .
- 6.522 والواقع أن ما لا يمكن التعبير عنه موجود . وهذا يظهر نفسه وهو الجانب الصوفي.
- 6.53 إن المنهج الصحيح للفلسفي يمكن أن يكون هو هذا : ألا تقول شيئا إلا مما يمكن قوله ، أي قضايا العلم الطبيعي ، أي ، شيئا لا علاقة له بالفلسفة .
- 6.54 ان قضايا لتوضيح الموقف على النحو التالي : إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضايا كانت بغير معنى ، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها (سلما) في الصعود ليجاوزها . ( بمعنى أنه يجب عليه أن يلقى بالسلم بعيدا ، بعد أن يكون قد صعد عليه ) . يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا ، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة .
- 7 إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحذ عنه ، ينبغي له أن يصمت عنه .
- إن القضية الأولى 4.114 ، والثانية 4.115 ترصدان بصورة دقيقة المقابلة بين المعقول واللامعقول . المعقول على ما نراه في الرسالة هو ما يمكن الحديث عنه . وهذا الجانب تعبر عنه المرحلة الذرية في الرسالة ، وهي تلك التي تكشف العلاقة بين الفكر واللغة بصورة مباشرة . نحاول أولا أن نتعرف على هذه المرحلة بأبعادها .



## أولاً: مرحلة القضية الذرية:

تبدو لنا معالم المرحلة الذرية بوضوح في فكرة فتجنشتين من نقد اللغة. فالقضية المركزية التي أقيمت حولها "الرسالة" تتمثل في نقد اللغة<sup>(1)</sup> كوظيفة مشروعة للفلسفة. فإذا كان الفكر يتمثل في كونه القضية ذات المعنى، وبالتالي تصبح اللغة، في حد ذاتها، مجموعة القضايا ذات المعنى، فإن الفكر يعبر بالضرورة عن أنه "إذا كان الوجود بالنسبة لأموال الواقع التي تكون موضوعاً لتفكيره، فما يمكن التفكير فيه، هو كذلك ممكن الوجود"<sup>(2)</sup>. وإمكانية الوجود هنا، تعبر عن الوقائع الذرية. فالوقائع الذرية هي ما توجد في إطار الواقع الذي يمكن أن يتناوله الفكر بالحديث، والتي يمكن للغة أيضاً أن تعبر عن الطريقة التي توجد عليها هذه الوقائع. ومن ثم فالقضية الذرية، أو الأولية، حين تتحدث عن الواقعة الذرية، تعكس لنا الطريقة التي توجد عليها الأشياء في الخارج، أو الواقع الذي يصبح بإمكان الفكر أن يتناوله بالحديث.

إن الواقعة الذرية تتألف من أشياء. والأشياء في الواقعة الذرية مترابطة على نحو معين، وترابطها هذا يشبه ترابط حلقات السلسلة، على حد قول فتجنشتين<sup>(3)</sup>. والقضية الأولية أو الذرية باعتبارها أبسط وحدات اللغة ذات المعنى، حينما تتحدث عن الواقعة الذرية، إنما تصور لنا الواقعة الذرية الموجودة في الخارج تصويراً دقيقاً. وهذه القضية تتألف في جوهرها من مجموعة من الأسماء. والأسماء باعتبارها الوحدات أو العناصر التي تتألف منها القضية الأولية تتربط بطريقة معينة<sup>(4)</sup>، بحيث يشير كل اسم من الأسماء الواردة في القضية إلى شيء من الأشياء الموجودة في الخارج. ومن ثم فإن الطريقة التي ترتبط بها الأسماء معاً في القضية، تعكس لنا طريقة وأسلوب ارتباط الأشياء الموجودة في الخارج، والتي ارتبطت معاً من خلال علاقة معينة لتكون الواقعة الذرية.

من هنا وجدنا فتجنشتين يشبه طريقة ارتباط الأسماء معاً في القضية الأولية بطريقة تربط النغمات الموسيقية، الواحدة منها مع الأخرى، لتجنيء المقطوعة الموسيقية على درجة من التناسق، وتصبح بالتالي ذات معنى. والملاحظ هنا أن فتجنشتين ظل على ارتباطه بالموسيقى التي شكلت جوهر حياته في مرحلة التكوين وما قبل "الرسالة"، وقبل الالتقاء باستاذة برتراند رسل. وهذا يعني أنه رأى في تربط الأشياء معاً في الواقع الخارجى سلسلة مترابطة الحلقات، وكأنها معزوفة موسيقية. لكنه كان على وعى أن ما يرسم حدود هذه السلسلة إنما هو المنطق، إذ لا يمكن لتشكلات الأشياء أن تسير بدون منطق يحكمه، تماماً كما تحكم النوتة الموسيقية العلاقة بين الأنغام، فتأتى المعزوفة الموسيقية عذبة المذاق. إن نظرة فتجنشتين إلى علاقة اللغة، على هذا النحو، بالعالم الخارجى، أو بمعنى آخر، إلى

(1) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-philosophicus, trans. Into English by D.F. Pears and B.F. Mc Guinness, London: Routledge Kegan paul, 3rd imp. 1966. 4,0031.

(2) Tractatus; 3,02.

حين استخدم المصطلح العربى "الرسالة" فيكون المقصود الرجوع إلى ترجمة عزمى اسلام العربية لطبعة أوجدن، لكن حينما استخدم المصطلح اللاتينى

فيكون المقصود الإشارة إلى طبعة بيرز \_ماك جينس

(3) Tractatus, 2,03.

(4) Tractatus, 3,14.

علاقة القضية الأولية بالواقعة الذرية، إنما هي في أساسها نظرة منطقية . فالمنطق هو الذي يرسم حدود هذه العلاقة وأبعادها لأنه 'يستحيل علينا أن نفكر في أي شيء تفكيراً غير منطقي'<sup>(1)</sup>، وهذا يفسر لنا معنى ما ذهب إليه فتجنشتاين من أن 'المنطق يملأ العالم، فحدود العالم هي أيضاً حدوده'<sup>(2)</sup>. وحدود العالم هنا في نظر فتجنشتاين، إنما هي الحدود الممكنة، أي الوقائع الذرية، وهي ما يصح بالإمكان أن نعبر عنه، لأن القضية الأولية تعكس لنا كيفية ارتباط الأشياء في الواقعة الذرية، وبذا فإن ما 'يمكن التفكير فيه، هو كذلك ممكن الوجود'<sup>(3)</sup>. الإمكان هنا يتمثل في إمكانية وجود الواقعة الذرية، أي كيفية ترابط الأشياء معاً لتشكيل الواقعة الذرية. وهذا يرجع إلى أنه بالإمكان وصف الأشياء فحسب، ولكننا لا نستطيع التعبير عن حقائق الأشياء الأصلية بالألفاظ ، ذلك لأن القضايا لا تصلح إلا في وصف ما يظهر لنا من الأشياء على ما هي عليه في الواقع ، أي أنها يمكن أن تحدثنا فقط عن عالم الظواهر ، ولكن ماذا عن عالم الحقائق ، أو عالم الأشياء في ذاتها ؟ إن القضايا التي تنتمي إلى عالم الخبرة ، أو العالم الإمبريقي، 'تصف هيكل العالم ، أو بمعنى آخر أنها تمثله'<sup>(6,124)</sup> ومن ثم يستحيل عليها أن تحدثنا عن جوهر الأشياء، أي الأشياء في ذاتها، وهذا ما فهمه فتجنشتاين وعبر عنه بوضوح .

أما الشيء في ذاته Thing in itself لا يمكن للمنطق أن يتناوله، كما وأن اللغة لا تستطيع أن تمثله لنا من ثانياً ألفاظها وحدودها. والشيء في ذاته موجود، ولم ينكر فتجنشتاين وجوده على الإطلاق، فهو يؤكد لنا أن 'ما يستحيل التعبير عنه موجود، وهو مظهر لذاته، وهذا هو الجانب الصوفي'<sup>(4)</sup>. وما يتجلى بذاته يستحيل وصفه، بل نعرفه عن طريق المشاهدة والكشف. وهنا يبدو لنا الوجه الكانطي متمثلاً في فتجنشتاين، وتبدأ بالتالي مرحلة ما وراء القضية الذرية. وهذه المرحلة تمثل بصورة كاملة موقف فتجنشتاين من اللامعقول ، وهو ما نصفه بأنه مرحلة ما وراء الذرية المنطقية . هذه المرحلة تشكل البعد الحقيقي الذي طرح في فلسفة الرسالة ، ولم يقبله أكثر الذين تناولوا الرسالة بالشرح والتحليل، تحت تأثير الفكر الوضعي . وهذه المرحلة يتجلى فيها البعد الميتافيزيقي عند فتجنشتاين كما تتجلى فكرته عن الشيء في ذاته .

### ثانياً: مرحلة ما وراء القضية الذرية:

حدد فتجنشتاين إذن كيفية تناول الواقع في حدود المنطق، واللغة التي بإمكانها وصف هذا الواقع الذي يخضع لقوانين المنطق. لكن هناك جانباً آخر لا يمكن للغة أن تعكسه لنا، ولا يمكن لقضايا الفكر أن ترسم له صورة محددة . وهو جانب المتجلى بذاته ، الذي يعترف فتجنشتاين بوجوده . والذي تعجز اللغة عن وصفه .

إن اللغة لا تصف لنا إلا ما هو ممكن الوجود، والذي نستطيع أن نفكر فيه فقط ونحدد معالمه، أما ما

(1) Tractatus, 3,03.

(2) لودفيج فتجنشتاين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، 1968 ، القضية 5.61.

(3) الرسالة- 3.02.

(4) Tractatus, 6,522

يستحيل علينا أن نفكر فيه، لا يمكن لنا أن نفكر فيه<sup>(1)</sup>. الاستحالة هنا لا ترجع للفكر، بل إنها راجعة لطبيعة الموضوع ذاته . فهناك من الموضوعات ما يستحيل أن تكون موضوعاً للفكر، وهذا بالضرورة أمر يرجع لطبيعتها، ومن ثم فلا يمكن للذهن أن يعالجها أو يتناولها في أي وقت من الأوقات . والفكر لا يكون إلا في الموضوعات الممكنة، وما هو ممكن هو الواقع. وما هو واقعي هو منطقي، وما هو منطقي فلا بدّ وأنه يمكن التعبير عنه باللغة . وهذا ما حدا بفتجنشتين أن يقول "وإني لأعبر عن هوية الشيء بهوية العلامة التي تشير إليه"<sup>(2)</sup>، فالواقع إذن منطقي، والمنطق واقعي.

صلة فتجنشتين بكانط إذن واضحة ولها ما يبررها. ذلك إن كانط حين شرع في تأسيس المعرفة استخدم فكرة النقد Critique ذاتها وأدار حولها أبحاثه بأسرها فوجدناه يميز بين معرفة الشيء، ومعرفة الشيء في ذاته، أو على حد قول شيخ مؤرخي كانط في العربية الدكتور عثمان أمين<sup>(3)</sup> بين عالم الظاهرات وعالم النومين، أي الأشياء في ذاتها.

وما يعنيه كانط بالنقد، إنما هو نقد سلطة العقل، وهذا ما جعله يهاجم الميتافيزيقا بالمعنى التقليدي، لأنها تدعي إدراك موضوعات خارجة عن التجربة ومجازرة لها، ولأنها تزعم الانتقال بغير حق من الظواهر (أي الأشياء كما تبدو لنا من خلال صور الحساسة) إلى الأشياء في ذاتها<sup>(4)</sup>.

من هنا وجدنا كانط يميز بين ما هو ترنسندنتالي Transcendental وما هو ترنسندنت Trascendent . فالترنسندنتالي هو ما يكون بإمكان التجربة وفي حدودها، أي ما هو ممكن. أما الترنسندنت فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة، وهو بالتالي ما لا يمكن أن يعرف أبداً<sup>(5)</sup> عن طريق الفكر أو العقل ، فهو المجاوز للتجربة والذي يخرج عن حدودها. فنحن لا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء في ذاتها ، كما ندرك الظاهرات، ولكن نستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً: لا يسعنا أن نقول عن عالم الأشياء في ذاتها إلا قولاً واحداً وهو أنه عالم مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة<sup>(6)</sup>. فكانط بعد أن شرع في وضع الأسس التي يمكن أن تقوم عليها المعرفة في نقد العقل الخالص وجدناه يذهب في نقد العقل العملي، وفي أسس ميتافيزيقا الأخلاق إلى محاولة تأسيس الإيمان - الإيمان بالأشياء في ذاتها - وهو في هذا يقول لنا "لقد ألغيت العلم لكي أقيم الإيمان"<sup>(7)</sup>.

التشابه إذن بين كانط وفتجنشطين واضح، لأن فتجنشتين حينما تناول تحليل العالم الممكن، أي عالم

(1) Tractatus, 5,61.

(2) الرسالة - 5.53.

(3) عثمان أمين، رواد المثالية، دار المعارف، 1967، ص 95.

(4) محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، 1974، ص 156.

(5) عثمان أمين، المرجع السابق، ص 92.

(6) نفس المرجع، ص 96.

(7) النص منقول عن: عثمان أمين، رواد المثالية، ص 20

الظواهر، بلغة كانط ، حاول أن يكتشف علاقة التماثل القائمة بين تركيب العالم وتركيب اللغة، وانتهى إلى تجاوز هذا العالم الظاهراتي الواقعي، إلى عالم الكشف، أو عالم الصوفية الذي لا تجدي اللغة في وصفه. إلا أن هناك ثمة فارقاً هاماً بين فتجنشتاين وكانط . فالتجاوز في رأي فتجنشتاين مشروع، رغم أنه لا يقدم لنا المبرر الكافي للتدليل على صحة رأيه، لكنه ليس هناك ثمة مشروعية تبرر هذا التجاوز في نظر كانط.

والحقيقة أن الوضعية المنطقية حينما تناولت اللغة، التي يتحدث عنها فتجنشتاين، فإنها تناولتها بالمعنى السطحي ولم تبيّن الوظيفة الأساسية للغة. وما يبرر هذا القول هو أن فتجنشتاين في استخدامه للغة كان مدرّكاً بشدة الصعوبات الخاصة بتسلسل النمط Type- hierarchy أو سلسلة ما بعد اللغة<sup>(1)</sup>. أما كارناب والوضعية المنطقية ، فقد أساءوا فهم فكر فتجنشتاين الذي يدعون أنهم تأثروا به، فكارناب يذهب وهو بصدد دراسة اللغة إلى أنه "إذا ما تم تنقية الفلسفة من كل العناصر الغير علمية، فإنه سيبقى لدينا فقط منطق العلم"<sup>(2)</sup>. وما يعنيه بمنطق العلم هو "إعراب لغة العلم"<sup>(3)</sup>. وفارق كبير بين ما يذهب إليه فتجنشتاين وما يعنيه بنقد اللغة، وما يقصده كارناب من إعراب لغة العلم التي تهدف في مذهبه إلى إقامة اللغة العالمية. ومن ثم يصبح اعتقاد فتجنشتاين مبيناً لاعتقاد كارناب. إن ما يراه فتجنشتاين يتمثل في أن لغة الصعود تظهر الحقائق وتجلوها على حين أن اللغة العادية تصف وتقرر، لأن "ما يمكن أن يتجلى بذاته، يستحيل وصفه"<sup>(4)</sup>. عند هذه النقطة تكون الوضعية المنطقية قد فهمت من اللغة ما لم يذهب إليه فتجنشتاين.

إنه إذا ما تعمقنا فكر فتجنشتاين وأبعاد المنطق الذي تتحرك من خلاله القضية الأساسية في الرسالة، من حيث أن الفلسفة في حقيقتها هي نقد اللغة، لوجدنا أن إلقاء مزيد من الضوء على الرسالة يوضح لنا أن حديث فتجنشتاين عن لغة السلم الروحي، أو لغة الصعود، إنما يعني أنه لابد لنا وأن نتخلى عن السلم اللغوي، فاللغة وظيفتها محدودة، واستخدامها في غير هذه الوظيفة عبث لا طائل تحته . ولهذا فإننا نجد منطقة الوضعية قد ربطوا موقفهم من حقيقة فهم اللغة بموقف فلسفي حسي مفرط في النزوع الحسي، وذلك حين ذهبوا إلى أن وظيفة الفلسفة يجب أن تقتصر على تحليل اللغة فحسب، فما لا يوجد في الواقع المحسوس لا يمكن التعبير عنه باللغة، ومن ثم فهو غير موجود. إنهم ينكرون امكانية التعبير عما هو مجاوز للواقع المحسوس ، على حين أن فتجنشتاين يقبل المجاوز ويصفه بأنه "يتجلى بذاته". يقول في القضية 4.1212 إن ما يمكن أن يتجلى بنفسه ، لا يمكن وصفه باللفظ .

ومن ثم فإنه إذا كان فتجنشتاين قد قطع شوطاً كبيراً في تشييد رسالته على أساس من المنطق، فإن النصوص المتأخرة للرسالة تفضي بلا منازع إلى نزعة ميتافيزيقية واضحة. وهذه النزعة الميتافيزيقية تظهر لنا بوضوح جوانب ميتافيزيقية متعددة من الرسالة، وهذا ما يصرح به فتجنشتاين قائلاً فأنا هو

(1) Bernstein, R., "Wittgenstein's Three Languages". P.236 in, Capi, I.M., and Beard, R. W.,

Essays on Wittgenstein's Tractatus, Kegan paul, London, 1966

(2) Carnap, R., Logical Syntax of Language, English trans, by S. Smeaton, London, Kegan Paul, 1937. p. 279.

(3)Ibid, p. 279.

(4)Tractatus, 4,1212.

عالمي<sup>(1)</sup>. الأنا هنا لا تتصل بالعالم بقدر ما هي حوله. وهذا الحد يعني الفصل التام بين عالم الذرّية المنطقية وعالم الصوفية<sup>(2)</sup>. وما تعبر عنه الأنا أو الذات هو وحدة الشهود التي نجدها لدى الصوفية، فالأنا منغمرة في الموضوع، وهذا ما يفصح عن شعور الذات بالتعالى لأنها ذات ميتافيزيقية، إنها حد للعالم، لا جزء منه<sup>(3)</sup>.

ووفقاً لهذا التفسير الذى تتبناه لفهم موقف فتجنشتاين، فإن الذات هي الموجود على الحقيقة بجانب العالم، لأنّ الشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي<sup>(4)</sup>، ومن ثمّ فالذات العارفة تتوحد مع موضوع المعرفة ويكون موضوع المعرفة إذن هو المطلق. وبالتالي يكون اتحاد الذات مع الموضوع هو قمة المثالية الصوفية، وهو ما تبدى فى قول فتجنشتاين "أنا هو عالمي"، وهذا يتمثل فى أن الأنا هي التجربة نفسها، أي أن الأنا والعالم إنما هما فى الحقيقة شيء واحد، فالإنسان مرآة للعالم. الأنا إذن تتوحد مع الموضوع. وبذا فإن اتحاد الوجود والمعرفة هنا، على هذا النحو، يعبر عن جانب إشراقي حيث يستبين الوجود كله من خلال الشهود المعرفي، أو الحضور الإشراقي، أو التجلى. فما يتجلى بذاته إنما هو مظهر لذاته، وليس فى حاجة لأنّ أظهره باللغة أو الفكر، لأنه أعلى من أن يحتمل لغة أو فكراً، وهنا يقرر فتجنشتاين "أن ما لا يمكن التعبير عنه موجود، وهذا يظهر بنفسه، وهو الجانب الصوفي" (6,522). عند هذه النقطة ينبغي علينا أن نلقي بالسلم اللغوي جانباً لتكون لغة الصعود الروحي هي أساس الكشف والمعرفة الحقيقية.

تلك هي نظرة فتجنشتاين إلى التصوف من خلال الرسالة ونصوصها التي تؤكد لنا الجانب الآخر للغة، كما يفهمها فتجنشتاين، والتي أخفقت الوضعية المنطقية فى فهم حقيقتها وجوهرها، ووقفت عند حد تحليل اللغة، بما يخالف أساس الفكر الذي نزع إليه فتجنشتاين. لقد لمس ماسلو الاتجاه الميتافيزيقي عند فتجنشتاين، وأشار إلى أنه يوجد لدى فتجنشتاين اتجاه وضعي وآخر ميتافيزيقي. وهذا الاتجاه الأخير أقل سيادة فى الرسالة<sup>5</sup>.

لكننا نجد في الجانب الخاص بالتصوف لا يتحدث عن نوع من أنواع المنطق، وإنما يتحدث عن المشاهدة والكشف، ومن ثمّ فإن اللغة التي يستخدمها فى تصوفه إنما هي لغة الصعود، أو السلم الروحي Scala Paridisi، على اعتبار أنها لغة متميزة تماماً عن كل من اللغة العادية Ordinary Language، التي لا تخضع لقواعد الإعراب، وكذلك عن اللغة الرمزية Symbolic Language التي تلتزم بالشروط والقواعد الدقيقة للرمزية وللمنطق، وبذا تصبح لغة السلم الروحي صورة أو نمط Type لما وراء اللغة Meta- Language، ويتضح لنا هذا النمط اللغوي من قوله فى القضية (6.54) وهى القضية قبل الأخيرة مباشرة: "إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياى كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها (سلاً) فى الصعود، أي صعد عليها ليجاوزها (بمعنى أنه يجب أن يلقى بالسلم بعيداً بعد أن

(1) الرسالة- 5.63.

(2) Zemach, E., Wittgenstein's philosophy of the Mythical, p.177 in, Capi, I.M., and Beard, R. W., Essays on Wittgenstein's Tractatus.

(3) الرسالة- 5.641.

(4) الرسالة- 6.45.

يكون قد سعد عليه<sup>(1)</sup>. فما الذي يعنيه فتجنشطين هنا بإلقاء السلم؟ وما هو التجاوز الذي يتحدث عنه؟ وما هي مشروعية التجاوز في نظر فتجنشطين؟ الإجابة على هذه التساؤلات تتضح وتتحدد بناءً على معنى ما قصد إليه فتجنشطين من "إلقاء السلم".

في هذه القضية الأخيرة يبدو لنا ذلك التمييز الحاد الذي أقامه فتجنشطين بين مرحلتين من مراحل التفكير<sup>(2)</sup>، أولهما المرحلة الذرية، التي آمن فيها بالقضية الذرية، وهي مرحلة تناول المعقول في حدود اللغة والفكر. وثانيهما مرحلة ما وراء القضية الذرية، وهي مرحلة اللامعقول، والتي يبدو أنه تخلى فيها عن فكرته الذرية بصورة واضحة قائلًا في القضية رقم (7) من قضايا الرسالة، وهي القضية الأخيرة "إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي له أن يصمت عنه"، وهو ما حدا بواحد من أهم مؤرخي سيرته أن يطلق على فتجنشطين "صاحب ميتافيزيقا الصمت"<sup>(1)</sup> تأسيا بالمأثور العربي: "لتقل خيرًا أو تصمت". لقد صمت فتجنشطين الذي لم يستطع التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، وهذا الجانب في رأي التجريبيين لا وجود له، ولكنه تجلى لفتجنشطين فصمت عنه، ولم تفلح اللغة في التعبير عنه. إنه مباين لطبيعة الذات التي تستخدم لغة تليق فقط بكل ما هو جزئي وتجريبي في عالم الخبرة، ولا تصلح للتعبير عن المجاوز. وكأنه بهذا قد عاين ما لم يعاينه غيره من الذوات من خلال الكشف الصوفي.

يبدو أن بعض التفسيرات التي قدمت لموقف فتجنشطين من التصوف تحتاج إلى وقفات، خاصة وأن هناك جوانب متعددة تشير إلى أن فتجنشطين كان ينحت دومًا في عالم مختلف عن عالم المحيطين به. ويبقى السؤال الحائر: كيف يمكن لنا أن نفهم مسألة التصوف بجوانبها المتعددة، ابتداءً من حياة فتجنشطين الأولى؟ هذه مسألة مهمة تحتاج إلى وقفات من الباحثين والدارسين الجدد في فكر فتجنشطين.

(1) الرسالة - 6.54.

(2) Maslaw, A., A study in Wittgenstein's Tractatus, University of California Press, 1961, P.11

## Popper et Wittgenstein : question autour de l'existence des problèmes philosophiques

**Moukala Ndoumou**  
(Université Omar Bongo Libreville)

### Abstract:

Reference frame of the logical positivism, the philosophy of Wittgenstein and often considered as one of philosophic turning point of the XXth century, if we are simply aware there that he allowed to redefine the classical borders of this discipline and to award to him, as an activity, a new status. It is on the impact of this status, among others, that appears the controversy between Popper and him. We try to remind the upholders of such a controversy and scrutinize after all the postures of both authors.

### ملخص

كإطار مرجعي للوضعية المنطقية غالبا ما وقع اعتبار فلسفة فيتجنشتاين منعطف من المنعطفات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين و ذلك اذا ما اكتفينا بذكر الحدود التي قامت بوضعها لاختصاص الفلسفة و منحها وضعاً جديداً من ناحية كونه نشاطاً و فاعلية. وبخصوص مدى هذا الوضع قامت الخصومة بين بوبر وفيتجنشتاين. سنحاول في هذه الدراسة التذكير بأطراف هذه الخصومة مقدرين في النهاية مواقف كل واحد من هذين الفيلسوفين.

### Résumé :

Cadre de référence du positivisme logique, la philosophie de Wittgenstein est souvent considérée comme l'un des tournants philosophiques du XX<sup>e</sup> siècle, si on s'en tient simplement au fait qu'elle s'est permise de redéfinir les frontières classiques de cette discipline et de lui attribuer, en tant qu'activité, un nouveau statut. C'est sur la portée de ce statut, entre autres, qu'apparaît la controverse entre Popper et lui. Nous tentons de rappeler les tenants d'une telle controverse et apprécions en définitive les postures des deux auteurs.

## Introduction

L'avènement d'une philosophie a la particularité de bousculer les sentiers battus, d'heurter les catégories, les critères et les normes préétablis. Ce qui est de l'ordre du bon sens, puisqu' aucun philosophe ne comprend ses prédécesseurs avant d'avoir repensé leur pensée dans des termes contemporains qui lui soient propres. En réorientant les objectifs de la philosophie, en redéfinissant son champ conceptuel, Wittgenstein n'a pas manqué de bousculer les frontières classiques, non sans susciter des débats, lesquels ont donné lieu à plusieurs controverses. Et, suivant l'expression consacrée<sup>1</sup>, logiste, positiviste ou rationaliste, les interprétations du *Traité*, voire d'autres textes, loin de s'accorder, s'opposent en conflits apparemment irréductibles. L'existence ou non des problèmes philosophiques est l'une des controverses qui a marqué l'actualité philosophique dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et qui a suscité la réaction de Karl Popper. Dans cette analyse nous tentons d'interroger les tenants d'une telle controverse non sans requestionner la portée des postures des deux auteurs. Dans cette optique, nous rappelons d'abord les fondements ou les tenants de cette controverse, nous présentons en suite la position poppérienne, qui s'inscrit entre une « défense partielle » et le procès de Wittgenstein, et en dernière instance nous interrogeons les thèses des deux auteurs.

## Les fondements du problème

Lorsqu'on évoque la philosophie de Wittgenstein en général, sa théorie de la connaissance en particulier, on ne manque pas d'y associer des cadres de références bien connus : Gottlob Frege et Bertrand Russell. Il le souligne au début de *Tractatus logico-philosophicus* : « je mentionnerai seulement que c'est aux œuvres considérables de Frege et aux travaux de mon ami Bertrand Russell que je dois, en grande partie, d'avoir été stimulé dans mes pensées<sup>2</sup>. » S'il n'est pas consonnant avec ces deux auteurs sur la plupart des problèmes philosophiques et épistémologiques<sup>3</sup>, il reste qu'il leur reconnaît le mérite d'avoir inspiré le tournant de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, repensé ses contours et ses objectifs. Mieux, il reconnaît surtout au logicisme frégeo-russelien d'avoir systématiquement dénoncé la prétention de la philosophie classique à énoncer le vrai.

Préfacier du *Tractatus*, Russell nous fait l'économie des problématiques soulevées par Wittgenstein non sans évoquer en filigrane les enjeux d'une philosophie contemporaine. Ainsi, non seulement il considère ce traité comme un événement important dans le monde philosophique<sup>4</sup>, il rappelle aussi sa critique acerbe de la philosophie traditionnelle soulignant du coup les quatre problèmes qui sous-tendent la

<sup>1</sup> Malherbe J.F., « Interprétations en conflit à propos du « Traité » de Wittgenstein », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 76, N°30, 1978. pp. 180-204.

<sup>2</sup> Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Préface, Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

<sup>3</sup> Dans l'aphorisme 3. 325 du *Tractatus*, il reconnaît que « le symbolisme logique de Frege et de Russell constitue un pareil langage qui assurément n'exclut pas encore toutes les erreurs », *ibid.* p.42.

<sup>4</sup> *Ibid.* p.7.



théorie wittgensteinienne du symbolisme. A savoir les problèmes psychologique, épistémologique, celui des sciences spéciales et bien sûr le problème logique qui sera au centre de ses interrogations. Cette préface revient surtout sur une question qui a alimenté la controverse entre Wittgenstein et Popper, celle du but de la philosophie et de la valeur de ses problèmes. Mais quelle est exactement la portée de cette question ?

Ya-t-il des problèmes philosophique ? La réponse à cette question séminale est manifeste dans toute l'œuvre de Wittgenstein. Elle se laisse entendre à partir du statut et du but qu'il assigne à la philosophie aux aphorismes 4.111 et 4.112 du *Tractatus* : « La philosophie n'est aucune science de la nature. Le mot « philosophie » doit signifier quelque chose qui est au dessus ou au dessous, mais non pas à côté des sciences de la nature<sup>1</sup>. » Ainsi, ajoute -t-il, « *Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée. La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité. Une œuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations. (...) La philosophie a pour but de rendre clair et de délimiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues.* »

Ces deux aphorismes présagent de la réponse que Wittgenstein donnera à la question de l'existence ou non des problèmes philosophiques. Ils annoncent à la fois que les problèmes philosophiques n'existent pas, et que les véritables problèmes sont loin d'être philosophiques : les prétendus problèmes de la philosophie sont des pseudo-problèmes ; les prétendues propositions ou théories qu'elle énonce sont de pseudo-propositions ou pseudo-théories et sont à ranger dans l'intervalle des combinaisons des termes dépourvus de sens. C'est toute la portée qu'il donne des retombés d'une réflexion philosophique dans ses *Investigations philosophiques* : « *Les résultats de la philosophie consistent en la découverte d'une quelconque absurdité comme des que l'entendement s'est faite en courant à l'assaut des frontières du langage. Ce sont les bosses qui nous permettent de reconnaître la valeur de cette découverte<sup>2</sup>.* »

Mais, cette non reconnaissance systématique de l'existence des problèmes philosophiques permet à Wittgenstein de préciser la véritable nature de la philosophie : elle est une activité, une activité qui ne comporte aucune théorie, mais qui se limite à décliner le non sens des énoncés philosophiques. Et, comme il l'affirme à l'aphorisme 126,

« *La philosophie place seulement toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien – Puisque tout est étalé sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple ne nous intéresse pas. On pourrait nommer "philosophie" ce qui est possible avant toutes découvertes et toutes nouvelles inventions<sup>3</sup>.* »

N'ayant aucun problème, aucune théorie, la philosophie n'aurait donc pas de méthode en tant que telle : elle se limite plutôt à un « entassement de souvenirs<sup>4</sup> » pour un but particulier. Il en résulte que la résolution des problèmes dits philosophiques ne nécessite pas la découverte de connaissances nouvelles, mais simplement du réarrangement de ce que nous savons tous mais que nous n'apercevons pas immédiatement parce que ces choses sont toujours « sous nos yeux ». Il en déduit

<sup>1</sup> *Ibid.* 4.111

<sup>2</sup> Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus, suivi d'Investigations philosophiques*, aphorisme 119, *op. cit.* p. 166.

<sup>3</sup> *Ibid.* p.168.

<sup>4</sup> *Ibid.*

finalement une incapacité de la philosophie à résoudre les problèmes épistémologiques dans n'importe quel domaine de la science. Sciences formelles, expérimentales, ou sciences humaines et sociales, la résolution de leurs problèmes n'attend l'apport d'aucune philosophie. Ainsi, « *ce n'est pas l'affaire de la philosophie de résoudre la contradiction au moyen d'une découverte mathématique ou logico-mathématique. Mais de permettre un aperçu d'ensemble de l'état de mathématiques qui nous inquiète : l'état de chose avant que la contradiction soit résolue*<sup>1</sup>. »

Il semble en effet, lorsqu'on interroge la diachronie de cette posture, que ce refus de l'existence des problèmes philosophiques procède d'une réinterprétation<sup>2</sup> de la célèbre théorie des types de Bertrand Russell. Théorie qui définit la classification des expressions du langage en :

- 1° propositions vraies
- 2° propositions fausses
- Expressions vides de sens, entendues en partie comme des mots ayant

l'apparence d'une proposition, mais qui sont en réalité des pseudo- propositions.

Cette classification devrait permettre de résoudre le problème des paradoxes logiques qui était pour lui des pseudo-énoncés dépourvus de signification comme l'énoncé « « 3 fois 4 égale 173 » ou « Tous les chats sont des vaches. » Il en résulte que l'auteur des *Investigations* se soit servi de cette distinction russellienne pour récuser l'ensemble de la philosophie comme étant dénuée de signification. Ainsi, aussi bien dans le *Tractatus*, que dans l'ensemble de son œuvre, il réitère sa thèse de l'inexistence des véritables problèmes philosophiques. En clair, pour Wittgenstein, ce que les philosophes pensent être des problèmes de philosophie ne le sont pas réellement et peuvent être classés suivant quatre catégories :

(1) Ceux de type purement logique ou mathématique qui relèvent des sciences formelles et qui ne devraient être résolus que par le moyen des propositions logiques ou mathématiques ; (2) ceux qui sont d'ordre factuel, qui appartiennent aux sciences expérimentales et qui sont loin d'être philosophiques ; (3) ceux qui sont des combinaisons des deux premières catégories, c'est-à-dire de (1) et (2) ; et (4), enfin, des pseudo-problèmes dépourvus de sens, tels que « Est-ce que tous les chats égale 173 ? » ou « Socrate est-il identique ? » Cette distinction qui sous-tend la thèse wittgensteinienne de la non reconnaissance de l'existence des problèmes philosophiques vise pour l'essentiel un certain nombre de philosophies dont le champ conceptuel pose problème. C'est le cas par exemple des énoncés de la philosophie de Heidegger ou de Hegel qui, dans la plupart des cas, posent des pseudo-propositions dépourvues de sens. On sait par exemple que l'appréciation wittgensteinienne de la philosophie de Heidegger se décline suivant deux occasions<sup>3</sup> : d'abord lors d'une conversation avec Schlick et Waismann à Vienne en décembre 1929, en suite dans le cadre d'une dictée à Waismann en décembre 1932. Dans tous les cas, c'est l'œuvre de Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique ?* qui est visée par la critique wittgensteinienne. Les énoncés de cet ouvrages, tels que « le néant

<sup>1</sup> *Ibid.*, aphorisme 125.

<sup>2</sup> Popper K.R., « La nature des problèmes philosophiques et leurs racines scientifiques », *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, p.111.

<sup>3</sup> Soulez A., (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, PUF (coll.).

« Philosophie d'aujourd'hui », 2 vol., 1997.

<sup>2</sup> Wittgenstein L., *Tractatus*, *op. cit.*, Aphorisme 6.53.

néantise » ou encore « Je suis conscient de savoir quelque chose de mon savoir » sont, suivant l'expression de Wittgenstein des « sons inarticulés » qui prouvent que beaucoup de philosophes ou de métaphysiciens sont victimes de « fautes de style » et produisent souvent du « non-sens. » Dans la plupart des cas, ces philosophies traitent de pseudo-questions, elles portent soit sur des mots mal éclaircis, soit sur des propositions non vérifiables, soit sur des propositions pseudo-syntaxiques.

Du reste, si l'activité philosophique s'écarte de toute étude et résolution des problèmes du monde ou du savoir, elle doit en revanche s'inscrire dans une démarche bidimensionnelle : d'abord « ne rien dire que ce qui se laisse dire<sup>1</sup> », à savoir les propositions de la science de la nature. En suite, ramener à l'ordre les gens qui veulent dire des propositions métaphysiques, des propositions non-sensées, en leur pointant le fait que leurs propositions ne respectent pas la nature du langage tel que définie par l'auteur du *Tractatus*.

Il en résulte, dans le sillage de Kant, Frege et Russell, que Wittgenstein s'inscrit aussi dans la logique d'une philosophie critique, entendue comme philosophie ayant pour objectif fondamental de poser les limites à la philosophie, de redessiner les frontières de son activité. Cette frontière justifie le fait que la philosophie ne s'apparente d'aucune manière à la science, sinon qu'elle en délimite le champ. Ce qui laisse entendre qu'elle ne peut être autorisée, ni à poser, ni à résoudre les problèmes soulevés par les disciplines aussi connues que celles des sciences formelles, des sciences naturelles ou expérimentales, et des sciences humaines et sociales. La seule tâche qui vaille est celle de l'élucidation des énoncés ou des propositions de ses disciplines afin de restaurer leur véritable sens. Un tel argumentaire est pourtant contraire à la posture poppérienne.

### La posture poppérienne

Commençons par signaler que la posture poppérienne sur l'existence ou non des problèmes philosophiques se décline à travers une appréciation binaire de la « doctrine » de Wittgenstein. Une appréciation qui reconnaît d'une part un certain nombre de mérites à la thèse wittgensteinienne, mais d'autre part, ces mérites disparaissent, selon Popper dans un océan de méprises commises par l'auteur des *Investigations philosophiques* au sujet de l'existence des problèmes philosophiques.

Sur le premier point, on peut dire que Karl Popper est certes souvent considéré comme le plus grand opposant des thèses du positivisme logique dont Wittgenstein a défini certains fondements. Mais, en bon critique, il ne peut ne pas reconnaître certains mérites à ces fondements ou simplement à certaines de leurs théories. Ainsi, en se posant la question « Ya-t-il des problèmes philosophiques »? Popper répond que la « position actuelle de la philosophie anglo-saxonne - que j'ai prise pour point de départ – a selon moi sa source dans la doctrine de Ludwig Wittgenstein affirmant que ceux-ci n'existent pas, que tous les véritables problèmes sont des problèmes scientifiques, que les prétendues problèmes de la philosophie sont des pseudo-problèmes, que les prétendues propositions ou théories qu'elle énonce sont des pseudo-propositions ou des pseudo-théories, que celles-ci ne sont pas fausses (si elles l'étaient, leur négation

donnerait des propositions ou de théories vraies), mais sont des combinaisons de termes rigoureusement dépourvues de sens<sup>1</sup>... »

Si cette longue assertion pose véritablement le problème de la controverse entre Popper et Wittgenstein, elle laisse aussi entendre quelques énoncés d'une « défense partielle » de la thèse de l'auteur du *Tractatus*. Énoncés relatifs à la question de la démarcation entre la science et la philosophie, ou encore entre la science et la non science, ou la pseudo-science, et que Popper appelle le problème de Kant. Pour Popper, la question de la démarcation entre la science et la philosophie depuis Hegel a beaucoup perverti le débat épistémologique : « Depuis l'avènement du hégélianisme, un dangereux abîme sépare la science et la philosophie. Les philosophes ont été accusés – à juste titre – me semble-t-il – de « philosopher sans connaissance », et leurs pensées ont été définies comme « les idées creuses de la déraison<sup>2</sup>. »

Comme Wittgenstein, Popper pense que Hegel et les philosophes qui lui sont proches n'ont pas compris la double démarcation historique qui va de Kant à Russell. Il y a d'une part, ce qu'il appelle le « problème de Kant », où ce dernier a le mérite d'avoir interrogé et distingué ce qui relève du domaine du connaissable, ce qui est en mesure de fournir les objets d'une science authentique, de ce qui l'outrepasse vers l'activité plus large et plus indéterminée de la pensée. D'autre part, la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et le début du XX<sup>e</sup> siècle réitérent sous d'autres intentions la démarcation kantienne entre la science et la philosophie à travers les travaux de Gottlieb Frege, et surtout ceux de Bertrand Russell, qui inhume en quelque sorte les prétentions de certains philosophes à produire toute forme de rationalité. Et, comme il le rappelle encore dans *la Société ouverte et ses ennemis*<sup>3</sup>, même aujourd'hui, ces philosophes passent pour être des magiciens, et leur discipline considérée comme trop abstraite et hermétique pour être accessible au sens commun. Mais une telle philosophie n'a pas résisté aux secousses de cette deuxième démarcation, et suivant l'expression de Popper, « Sa perte a été consommée par un philosophe qui, comme Leibniz, Berkeley et Kant avant lui, possédaient une solide connaissance de la science, et des mathématiques en particulier, je veux parler de Bertrand Russell<sup>4</sup>. » Nous héritons ajoute Popper, de ce pionnier de la démarcation contemporaine, à travers sa théorie des types, la classification des expressions du langage en propositions, propositions fausses, et expressions vide sens. Du reste, cette distinction russellienne est fondamentale pour la philosophie de notre époque et a énormément influencé la posture wittgensteinienne.

Ainsi, animé sans doute par l'idée que les philosophes, en particulier les hégéliens, formulaient des choses assez semblables aux paradoxes logiques, il s'est servi de la distinction de Russell pour récuser<sup>5</sup> l'ensemble des énoncés de la philosophie comme étant systématiquement dépourvus de signification. La défense de Wittgenstein se justifie donc à l'aune de la critique des prétentions de l'épistémologie incarnée par Hegel, les hégéliens, l'idéalisme allemand, voire des post-hégéliens. Dans *La société ouverte*,

<sup>1</sup> Popper K.R., « La nature des problèmes philosophiques et leurs racines scientifiques », *op. cit.* p.109.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>3</sup> Popper K.R., « L'essor de la philosophie prophétique. Hegel et le néo-tribalisme », *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, Hegel et Marx, Paris, Seuil, 1979, p. 20.

<sup>4</sup> Popper K.R., *Conjectures et Réfutations*, *op. cit.* p.111.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.112.

il va réduire l'époque hégélienne à « l'ère des formules ronflantes et du verbiage prétentieux<sup>1</sup> », au point où il se demande si Hegel ne s'est « pas pris au piège de sa propre phraséologie », ou ne se moque-t-il pas délibérément de ses propres lecteurs. Les prétentions et le verbiage de Hegel sont par exemple pointés du doigt dans un célèbre passage de la *Philosophie de la nature* où l'auteur tente d'expliquer les rapports entre le son et la chaleur. Pour ce dernier en effet, « *Le son est le changement alterné de l'extériorité spécifique des parties matérielles et de leur négation ; ce n'est que l'idéalité abstraite ou pour ainsi dire idéale de ce caractère spécifique. Or, ce changement lui-même est ainsi la négation immédiate de la consistance spécifique matérielle ; la négation est alors la réelle idéalité du poids spécifique et de la cohésion – c'est la chaleur. L'échauffement des corps sonores, comme des corps qui sont frappés, ou frottés les uns contre les autres, est le phénomène de la chaleur se produisant, selon la notion avec le son<sup>2</sup>.* »

Ce passage de l'épistémologie de la physique de Hegel présente non seulement un champ conceptuel abscons, mais la forme des énoncés est plutôt proche des pseudo-propositions de Russell, et donc de Wittgenstein. Aussi se demande-t-il si l'épistémologie Hégélienne ne s'est pas prise au piège de son propre langage.

Du reste, cette défense partielle de la thèse de Wittgenstein se justifie selon Popper par le fait qu'il existe un nombre d'écrits philosophiques qu'on peut récuser à bon droit comme verbiage dénué de sens et, en second lieu, que grâce à l'influence de Wittgenstein<sup>3</sup> et de la philosophie analytique, la prolifération de ce type d'écrits irresponsables a été pour un temps freinée. Cette défense partielle de Wittgenstein est aussi exprimée à partir de deux énoncés. Le premier est que toute école philosophique peut fondre dans une forme de dégénérescence qui rendrait impossible la distinction entre les problèmes qu'elle se pose et un jargon teinté de pseudo-problèmes<sup>4</sup>. Une telle dégénérescence procède, selon l'expression de Popper, d'une « reproduction de la philosophie en champ clos. » Mais, une telle dégénérescence des écoles philosophiques du genre hégélien cultive aussi une vieille idéologie, celle de philosopher sans y avoir été contraint par des problèmes qui surgissent à l'extérieur de la philosophie, comme ceux qui se posent dans les sciences formelles, expérimentales et sociales. Contre cette conception internaliste de la philosophie, Popper oppose une thèse contraire ou externaliste, à savoir que « *les problèmes philosophiques authentiques s'enracinent toujours dans les problèmes présents posés hors de la philosophie, et si ses racines dépérissent, ils disparaissent<sup>5</sup>.* »

Le second énoncé de cette défense partielle est plutôt pédagogique et correspond à ce que Popper appelle « la méthode directe d'enseignement de la philosophie » qui est « susceptible de produire une philosophie correspondant à la description qu'en donne Wittgenstein<sup>6</sup>. » Une méthode qui consiste à donner à lire aux apprenants un certain nombre d'œuvres classiques. Or, une telle lecture fait fi de l'histoire des idées notamment dans les sciences formelles, les sciences naturelles et dans les sciences humaines et sociales. Une telle démarche pédagogique a pourtant la

<sup>1</sup> Popper K.R., *La société ouverte et ses ennemis*, p.19.

<sup>2</sup> Cité par Popper, p.19.

<sup>3</sup> Popper K.R., *Conjectures et Réfutations*, op. cit. p.114.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.* p.116.

particularité d'embrigader les élèves dans les abstractions étonnamment vastes et subtiles au point d'amener ces derniers à imiter leur « bizarre<sup>1</sup> » langage, à singer les tortueux méandres de leur argumentation, et peut être s'enfermer dans leurs étranges rets. Cette méthode est un véritable obstacle pédagogique pour parler comme Bachelard, elle hypothèque véritablement la compréhension des « problèmes extra-philosophiques », et la chance qu'a l'apprenant d'identifier les problèmes d'ordre mathématique, physique, économique, politique ou économique qui ont inspiré la réflexion de ces grands philosophes est très mince.

Mais, la partialité de cette défense se justifie en retour à partir du « piège<sup>2</sup> dans lequel Wittgenstein est tombé », et qui explique en général son désaccord avec Popper. Ce piège est celui de ne voir dans la philosophie que le lieu indiqué d'un amas de pseudo-problèmes ou de pseudo-propositions. Si les prémices d'un tel désaccord sont à chercher dans une rixe intervenue au cours d'un séminaire en Angleterre, il se décline surtout autour de la conception poppérienne de la philosophie et de la portée des problèmes que pose cette discipline.

Au sujet des prémices, son ouvrage autobiographique<sup>3</sup> *La Quête inachevée* rappelle ce qui est désormais appelé l'incident de Cambridge. Alors qu'il est invité à conférer au séminaire de la *Morale Science Club* de l'Université de la ville précitée sur le thème « Existe-t-il des problèmes philosophiques » ? Popper se place devant une cheminée à côté de Russell, Moore (alors président de séance), et bien sûr Wittgenstein. Sachant que la réception de sa conférence contrasterait avec la posture de Wittgenstein qui réduit « les problèmes philosophiques aux simples emmêlements dus au langage », il a préparé un argumentaire pour justifier l'existence desdits problèmes, arguant que si « à son avis, il n'avait pas existé de véritable problème philosophique, je ne serais certainement pas devenu philosophe<sup>4</sup>. » Aussi, un certain nombre de problèmes philosophiques, tels que celui de l'origine de nos connaissances, celui de la valeur de l'induction, ont-ils été énoncés par le conférencier. En réaction aux propos de Sir Karl, Wittgenstein les a systématiquement écartés, non sans présenter une attitude d'énervement<sup>5</sup>. Saisissant le tisonnier dans le climat tendu des échanges, il le brandit de manière menaçante à l'encontre de leur invité, en lui posant une question on ne peut plus désintéressée : « Donnez moi un exemple de règle morale ? » Provocante, la réponse de Karl Popper va jeter de l'huile au feu : « On ne menace pas les intervenants invités avec des tisonniers. » Excédé, le maître de Cambridge jeta le tisonnier dans la cheminée, traversa la salle et claqua la portée du séminaire. Du reste, cet incident met à nu non seulement les postures poppérienne et wittgensteinienne sur l'existence ou non des problèmes philosophiques, mais montre à quel point la « défense partielle » de Wittgenstein signalée dans les *Conjectures et Réfutations* présage un procès de sa conception de la philosophie.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Popper K.R., « En Angleterre : à la London School of Economics and political Science », *La quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

<sup>4</sup> Popper K.R., *La quête inachevée*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>5</sup> « Wittgenstein bondit à nouveau, m'interrompt, et s'étendit longuement sur les « puzzles » et sur la non-existence des problèmes philosophiques. » *Ibid.*

Ce procès commence par un rappel des objectifs d'une activité philosophique. Contrairement à Wittgenstein qui confine une telle activité à l'élucidation des énoncés ou du champ conceptuel des sciences, Popper « considère que la tâche du savant ou du philosophe consiste à résoudre des problèmes scientifiques ou philosophiques et non à dissertar sur ce que font ou pourraient faire lui-même ou d'autres philosophes<sup>1</sup>. » Cette assertion s'inscrit en quelque sorte dans le projet philosophique poppérien et dans la place qu'il accorde à la réflexion philosophique en général. L'œuvre poppérienne, résumée par *La quête inachevée*, est traversée par des problèmes d'ordre méthodologique et épistémologique qui se posent aussi bien dans les sciences formelles, expérimentales, et sociales. Problèmes qu'il tente à la fois de résoudre, mais aussi de rappeler les enjeux épistémologiques. Ce qui suppose l'implication historique de la philosophie à interroger critiquement les problèmes qui se posent à notre savoir, voire à notre savoir-faire et savoir-être. Ainsi, il y a non « seulement de véritables problèmes scientifiques, mais il existe aussi des problèmes authentiquement philosophiques<sup>2</sup>. » Si Wittgenstein ne considère que deux classes d'énoncés : les énoncés factuels (ou *synthétiques a posteriori*) qui relèvent des sciences empiriques, et les énoncés logiques (ou *analytiques a priori*) relevant de la logique formelle ou des mathématiques pures, une telle dichotomie est, suivant l'expression de Popper, trop « simpliste<sup>3</sup>. » Une science quelconque peut traiter des problèmes factuels pour résoudre un certain nombre de problèmes. Mais les principes qui sous-tendent ce traitement ont souvent été interrogés à la fois par les scientifiques et les philosophes. Mieux, « un problème peut être à juste titre qualifié de « philosophique » dès lors que nous découvrons que bien qu'il soit apparu en relation avec la théorie atomique par exemple, il se rattache plus étroitement à des problèmes et des théories qui ont été discutés par les philosophes qu'aux théories examinées actuellement par les physiciens<sup>4</sup>. » Il en résulte que la posture wittgensteinienne relève purement et simplement du dogme épistémologique ou simplement philosophique. En revanche, l'histoire de la philosophie ou celle des idées en général montre que l'une des préoccupations séminale de la philosophie a toujours été d'interroger et de résoudre certaines conjonctures aporétiques. C'est le cas par exemple en sciences formelles où Platon a favorisé l'élaboration de modèles géométriques du monde et, en particulier de modèles d'explication des mouvements planétaires en partant de la « conjoncture aporétique<sup>5</sup> » de la science grecque. On en dira autant de la *Critique de la raison pure* où Kant n'a nullement traité de pseudo-problèmes, mais a plutôt soulevé un problème épistémologique historique : « Comment une science pure de la nature est-elle possible ? » Et, contrairement à ce que penserait Wittgenstein, le problème qu'il pose dans la *Critique* n'est pas « une énigme purement verbale. Il s'agissait bien là de connaissance<sup>6</sup> » inspirée par la physique de Newton. Mieux, *La théorie du ciel*, publiée en 1755, reste encore l'une des plus grandes contributions à la cosmologie et à la cosmogonie, notamment lorsque Kant y énonce la première formulation de ce qui est désormais appelé dans le jargon de la physique « l'hypothèse de Kant-Laplace » sur

<sup>1</sup>Popper K.R., *Conjectures et Réfutations*, op cit. p.107.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 146. La solution kantienne est que « La connaissance – épistèmè – est possible parce que nous n'enregistrons pas de manière passive les données sensorielles mais que nous les assimilons de manière active ».

l'origine du système solaire. Il y a même eu, selon Popper, un apport considéré comme indispensable aujourd'hui en science<sup>1</sup> : la théorie kantienne qui assimile les nébuleuses à d'autres « voies lactées », à des systèmes stellaires éloignés est analogue au nôtre.

Ainsi, contrairement à ce que laisse entendre la doctrine wittgensteinienne, toute théorie rationnelle, qu'elle soit d'ailleurs scientifique ou philosophique, est investie de rationalité dans la mesure où elle s'efforce de résoudre certains problèmes. Et, en moins qu'on soit amnésique, le mérite de chaque philosophie a souvent été décliné lorsque leur apport, dans les problèmes qui se posent au savoir, savoir-faire, et savoir-être a été unanimement reconnu. Il en résulte, comme le rappelle<sup>2</sup> Popper, que l'une des contributions qu'il peut être donné de faire à un philosophe et qui mérite de figurer parmi les ses plus hauts titres de gloire consiste à découvrir une énigme, un problème ou un paradoxe que nul n'avait discernés avant lui. Une telle controverse ne nous empêche pourtant pas d'interroger la portée du débat Wittgenstein-Popper.

### La portée du débat

La controverse entre Popper et Wittgenstein, pour autant qu'elle ne manque pas d'intérêt philosophique et épistémologique, suscite néanmoins un certain nombre d'interrogations. On peut s'interroger d'une part sur le réductionnisme idéologique de Wittgenstein ; d'autre part, sur la portée du procès poppérien de la doctrine wittgensteinienne, non sans nous demander s'il n'y avait pas de Wittgenstein dans Popper.

Sur le premier point, et l'histoire de la philosophie en témoigne, toute nouvelle philosophie se forge suivant une posture critique. Il s'agit de déconstruire les théories existantes et d'en proposer les nouvelles. Il semble que c'est dans cet esprit de critique-propositions que ce soit construite la philosophie de l'auteur des *Investigations philosophiques*. Que Wittgenstein trouve quelque chose à redire sur la forme et le fond des propositions de la philosophie classique et moderne n'est que la réaction normale de toute investigation philosophique ; ce qui participe du progrès des idées en philosophie. Ainsi, lorsqu'il fait par exemple la critique de ses cadres de références, Frege, Russell, etc., dans le *Tractatus*<sup>3</sup>, il s'inscrit dans une perspective qui vise à améliorer, voire à parfaire les symbolismes logiques élaborés par ses devanciers. Rien d'étrange, puisque dans *La méthode scientifique en philosophie*<sup>4</sup>, son maître Russell a adopté une posture similaire et extrêmement sévère à l'égard de la tradition philosophique, s'attachant à la dénoncer comme entachée d'approximations et de mésinterprétations quant à la connaissance du monde et de son objectivité.

Mais, là où la posture wittgensteinienne peut être pointée du doigt, c'est justement lorsqu'elle renie systématiquement l'existence des problèmes, et donc des énoncés philosophiques. Il nous semble vraisemblable qu'une telle position relève d'un réductionnisme idéologique. En effet, en procédant à une critique radicale et au démontage des énoncés de la philosophie d'une part, en identifiant la philosophie

<sup>1</sup> Popper K.R., « Critique et cosmologie kantienne », *Conjectures et réfutations*, op.cit., p. 267.

<sup>2</sup> Popper K.R., « Le statut de la science et de la métaphysique », *Conjectures et réfutations*, p. 276.

<sup>3</sup> Wittgenstein L. *Tractatus*, 3.325, « L'idéographie de Frege et de Russell constitue une telle langue, qui pourtant n'est pas encore exempte de toute erreur ».

<sup>4</sup> Russell B., *La méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 1971, p.78.



essentiellement comme acte d'autre part, Wittgenstein s'inscrit dans une posture on ne peut plus orthodoxe du scientisme qui dénie à la philosophie la capacité de formuler des hypothèses rationnelles. Il en va ainsi de l'aphorisme<sup>1</sup> 4.003 du *Tractatus* où il affirme que « la plupart des propositions et des questions qui ont été formulées en matière philosophique ne sont pas fausses, mais absurdes. » Il en résulte que la philosophie, et par-dessus tout, la métaphysique ont établi leurs discours en deçà du vrai et du faux, ce qui signifie simplement que leurs énoncés sont véritablement absurdes. Pour lui, une telle absurdité qui jalonne l'histoire de la philosophie est encore perceptible dans la philosophie contemporaine représentée notamment par Hegel et Heidegger. Chez ce dernier par exemple, la critique d'une telle absurdité apparaît à la fin du *Tractatus* et dans la « Conférence sur l'éthique » prononcée à Cambridge où il réduit Heidegger à un métaphysicien qui produit du non-sens.

Mais, vue la consubstantialité historique de la philosophie et de la science, on peut s'interroger sur la portée de la doctrine de Wittgenstein aujourd'hui et dont le maître Russell émettait déjà quelques réserves :

*« Le dernier Wittgenstein semble s'être lassé de toute pensée sérieuse et avoir inventé une doctrine qui rendrait une telle activité inutile. Je ne crois pas une seconde qu'une doctrine qui a cette paresse pour conséquence est vraie. [...] Si elle est vraie, la philosophie est, au mieux, un auxiliaire mineur pour les lexicographes et, au pire, un divertissement oiseux de salon de thé. [...] Comme celui de tous les philosophes avant Wittgenstein, mon but fondamental a été de comprendre le monde autant qu'il est possible, et de distinguer ce que nous pouvons considérer comme de la connaissance de ce que nous devons rejeter comme des opinions sans fondement. Sans Wittgenstein, je n'aurais pas pensé qu'il valait la peine d'énoncer ce but qui me paraissait aller de soi. Mais on nous dit que ce n'est pas le monde que nous devons essayer de comprendre mais seulement les phrases, et l'on affirme que toutes les phrases sont vraies à l'exception de celles qu'énoncent les philosophes. »<sup>2</sup>*

En clair, on peut se demander si ces réserves russelliennes ne confirment pas la posture réductionniste et extrémiste d'un auteur qui ne valorise que les seuls énoncés des sciences. Car, selon l'expression consacrée<sup>3</sup>, de nombreux philosophes, et en particulier les wittgensteiniens, pensent que si un problème trouve solution, c'est qu'il n'était pas de nature philosophique. Est-ce que le fait d'avoir pris le train de la philosophie en marche, puisqu'étant avant tout ingénieur de formation, puis philosophe, ne pourrait pas justifier chez Wittgenstein la méconnaissance de l'histoire de la philosophie et des sciences. Au quel cas, il devrait se rendre à l'évidence, comme le rappelle Popper, que la philosophie a toujours posé et tenté de résoudre des problèmes qui ont sans cesse inspiré certaines disciplines scientifiques. Et le mérite de l'œuvre de l'auteur de *La logique de la découverte scientifique* est, notamment dans *Le réalisme et la science* ou encore dans *Les conjectures réfutations*, d'avoir développé et illustré la nature des problèmes soulevés par la tradition philosophique.

En s'inscrivant dans une position qui réduit les énoncés de la philosophie à des simples absurdités, Wittgenstein n'a peut être pas compris que cette dernière est non

<sup>1</sup> Wittgenstein L. *Tractatus*, 4.003,

<sup>2</sup> Russell B., *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 271.

Le Maire E., *Wittgenstein et la métaphysique*, Thèse de doctorat d'épistémologie, Université Paris Diderot, 2009, p. 14.

<sup>3</sup> Popper K.R., *La quête inachevée*, op. cit. p. 49.

seulement la fille de son temps comme disait Hegel, mais que ses idées interrogent dans la plupart des cas, des conjectures aporétiques liées aux contextes social, politique, culturel et scientifique d'une époque. Et, contrairement à Kant qui nous légué une image de la métaphysique en termes de champ de bataille sur lequel se déroulent les conflits qui n'aboutissent à aucun progrès, tout laisse croire, comme le souligne<sup>1</sup> Nef que les questions métaphysiques ont pris la forme normale d'échanges, d'arguments et d'évaluations en forme. En clair, ces programmes philosophiques ou métaphysiques acceptent désormais un réseau de normes minimales et de critères intellectuels communs. Et, contrairement à ce que pense Wittgenstein, la métaphysique revendique de moins en moins de fonder une connaissance a priori sur la possession des pouvoirs supramentaux, du type d'intuition métaphysique *sui generis* ou d'une vision directe de l'absolu. Au contraire, sur le plan heuristique, elle s'inscrit désormais dans ce que Popper appelle les « programmes de recherches métaphysiques<sup>2</sup> », ce qui signifie que les théories métaphysiques peuvent désormais être susceptibles de critique et d'argumentation, parce qu'elles peuvent être des tentatives de résolution de problèmes. Peut être que contre le réductionnisme wittgensteinien il faut dire, suivant les propos<sup>3</sup> de Merleau-Ponty, que faire de la métaphysique, ce n'est pas entrer dans un mode de connaissance séparé, ni répéter des formules stériles, c'est faire l'expérience pleine des paradoxes qu'elles indiquent, c'est vérifier toujours à nouveau le fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine, c'est chercher à penser jusqu'au bout les mêmes phénomènes que la science investit, en leur restituant seulement leur transcendance et leur originaires. On ne peut en définitive que nous étonner de la posture de Wittgenstein, sachant qu'au soir de son existence il n'a pas hésité d'écrire : « Je crois qu'aussi longtemps que je vivrai, et dans la mesure où spirituellement j'en serai capable, je ne cesserai pas de réfléchir à des problèmes philosophiques<sup>4</sup> » !

Sur le second point en revanche, on ne peut pas ne pas nous interroger sur la portée du « procès » de Popper, lorsqu'on sait d'un côté qu'il y a du Wittgenstein caché dans sa philosophie, et de l'autre, lorsque certaines de ses positions sur la philosophie frisent avec une posture idéologique ou militante. Dans cette optique, il faut partir de ce que Popper est souvent considéré comme un antipositiviste déclaré et, étant au fondement des principes qui ont contribué à forger ce courant de pensée, Wittgenstein ne pouvait, ainsi qu'on l'a rappelé, échapper aux flèches de l'auteur de la *Logique de la découverte scientifique*. Comme le rappelle<sup>5</sup> Jean-François Malherbe, l'attitude de Popper à l'égard du *Traité* de Wittgenstein est éclairante à plus d'un titre : rejetant explicitement le positivisme, il en répudiera la « bible et les dogmes », mais d'autres part, il ne percevra pas les nombreux éléments antipositivistes du *Tractatus* qui s'apparentent d'avantage à ses propres positions qu'à celles des empiristes logiques. Mieux, du point de vue de la théorie de la connaissance, on sait que Popper revendique une posture empiriste, même s'il ajoute qu'il est un empiriste rationaliste ou critique. Mais, malgré tout, les

<sup>1</sup> Nef F., *Qu'est ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 2004.

<sup>2</sup> Popper K.R., *La quête inachevée*, op. cit. p. 212-213.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, « La métaphysique dans l'homme », *Sens et non sens*, Paris, Gallimard, 1996, p.113-119.

<sup>4</sup> Wittgenstein L., *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard 1988, p. 419.

<sup>5</sup> Malherbe J.F., « Interprétations en conflit à propos du *Traité* de Wittgenstein », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 76, n°30, 1978.

propositions élémentaires du *Tractatus* sont plus proches<sup>1</sup> des énoncés de base de Popper que des énoncés protocolaires de Schlick et de Carnap.

De même, si la conception poppérienne de la philosophie n'est pas totalement consonante à celle de l'auteur des *Investigations philosophiques*, certaines indices les rapprochent ouvertement. Car, lorsqu'il souligne explicitement qu'il y a quelque chose de « déprimant<sup>2</sup> » dans la plupart des systèmes philosophiques, il n'est plus le prétendu défenseur du statut de la philosophie et de la métaphysique, mais celui qui doute de la capacité d'une certaine philosophie à édifier un savoir. Et, comme il le rappelle dans les *Conjectures*<sup>3</sup>, il n'est évidemment pas sans savoir que beaucoup de philosophes profèrent des absurdités ; et il est légitime qu'on puisse se donner pour tâche de révéler les « non-sens » de certains, car ils ne sont pas sans danger. Cet énoncé est non seulement celui de Wittgenstein, mais en remettant en cause le statut d'une certaine philosophie, Popper fait allusion aux mêmes cibles que ceux de son adversaire, nous pensons notamment à Heidegger et Hegel. Ainsi, lorsqu'on parcourt par exemple certaines lignes de *La société ouverte et ses ennemis*, on n'est pas loin de penser que sa critique de Hegel a été inspirée par l'auteur du traité. S'il n'affirme pas que le contexte philosophique de Hegel est celui des « formules ronflantes et du verbiage prétentieux<sup>4</sup> », il ajoutera surtout que l'argumentation de Hegel abonde en artifices et en erreurs de logique, qui a eu pour conséquences d'abaisser le niveau de l'honnêteté intellectuelle. Ainsi, à défaut d'être militante, la critique de la philosophie de Hegel laisse entrevoir parfois une absence de probité chez Popper. Dire que « Hegel est un écrivain dont le style indigeste a découragé jusqu'à ses plus ardents apologistes et dont la pensée brille surtout par son manque d'originalité, au point qu'on peut dire qu'il n'a rien écrit qui n'ait été mieux dit avant lui<sup>5</sup> » peut prêter à plusieurs interprétations. Mais, sur le plan épistémologique, on ne peut douter que la philosophie hégélienne en général n'ait pas tenté de résoudre un certain nombre de problèmes qui ont inspiré et inspirent encore les sciences humaines et sociales. Ainsi, si les cours et les discours de droit, des sciences politiques, de philosophie, etc. ont Hegel en notes de bas de pages, c'est que sa philosophie, comme celle de Heidegger, reste encore un cadre de référence universellement reconnu.

### Conclusion :

Nous avons rappelé ci-dessus que la controverse entre Popper et Wittgenstein ne manquait pas d'intérêt philosophique, comme elle ne manque pas de susciter les enjeux épistémologiques de la philosophie contemporaine. Intérêt philosophique au sens où chaque tournant philosophique est toujours le lieu indiqué de redéfinition d'une préoccupation classique, celle du statut de la philosophie. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque la philosophie commence à se séparer des disciplines qu'elle a enfantées (sciences formelles, expérimentales, sociales), on ne pouvait imaginer une autre mission que celle d'interroger et de tenter résoudre les problèmes liés aux savoirs. La conception

<sup>1</sup> *Ibid.*, notes de bas de pages.

<sup>2</sup> Popper, *La quête inachevée*, *op. cit.* p. 120.

<sup>3</sup> Popper K.R., *Conjectures et réfutations*, *op.cit.*, p.113.

<sup>4</sup> Popper K.R., *La société ouverte et ses ennemis*, *op.cit.*, p. 19 et 206.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

wittgensteinienne, celle de réduire la philosophie à une activité confinée à une simple clarification des énoncés des sciences rompt avec les missions classiquement dévolues à cette discipline. Ce qui signifie que la philosophie n'est pas à même de produire des vérités spéculatives qui entreraient en compétition avec les hypothèses de la science, encore moins de formuler des jugements *a priori* sur la validité des théories ; sa fonction primordiale consistera alors à élucider les propositions de la science en exhibant leurs relations logiques et en définissant les symboles qui s'y rencontrent.

C'est contre cette acception réductionniste de la philosophie qu'on pourrait justifier le procès que Karl Popper fait à l'auteur du *Tractatus*. Ainsi, tout en prenant une « défense partielle » de ce qu'il considère comme la « doctrine » de Wittgenstein, il donnera un argumentaire, on ne peut plus pertinent, pour réfuter la thèse de son adversaire et justifier en définitive sa thèse de l'existence des problèmes philosophiques. Aussi, non seulement cette doctrine wittgensteinienne sera qualifiée par Popper de « dogme philosophique » qui prétend que tous les problèmes authentiques doivent être essentiellement rangés soit dans la classe des énoncés factuels (ou synthétique *a posteriori*) qui relèvent des sciences expérimentales, soit dans celle des énoncés logiques (analytiques *a priori*) qui relèvent des sciences formelles. Mais une telle dichotomie n'a pas pu justifier l'inexistence des problèmes philosophiques. Cette dichotomie, résolument réductrice, a fait fi de ce que la réflexion philosophique a toujours fait face à un certain nombre de conjectures aporétiques à partir desquelles le philosophe interroge tel ou tel problème lié à un domaine du savoir ou de la science. Une telle controverse ne manque pas en définitive de dévoiler des indices, quasi positivistes, qui rapprochent Popper et Wittgenstein, notamment lorsqu'ils prennent à partie une espèce de philosophie qui ne produirait que des pseudo-énoncés.

### Bibliographie

1. Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
2. Soulez A., (Dir.), *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick*, Paris, PUF, 1997.
3. Wittgenstein L., *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard 1988.
4. Le Maire E., *Wittgenstein et la métaphysique*, Thèse de doctorat d'épistémologie, Université Paris Diderot, 2009.
5. Popper K.R., *Toute vie est résolution des problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature*, Paris, Actes Sud, 1997.
6. Popper K.R., *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985.
7. Popper K.R., *La quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.
8. Popper K.R., *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.
9. Jacob P. (S/D), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard, 1980.
10. Malherbe J.F., « Interprétations en conflit à propos du « Traité » de Wittgenstein », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 76, n°30, 1978.
11. Nef F., *Qu'est ce que la métaphysique ?* Paris, Gallimard, 2004.

12. Merleau-Ponty, « La métaphysique dans l'homme », *Sens et non sens*, Paris, Gallimard, 1996.
13. Russell B., *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.

## L'ironie kierkegaardienne est-elle un jeu de langage au sens wittgensteinien ?

Hamdi Mlika  
(Université de Kairouan)

### Abstract :

In this article, I would like to outline an answer to the following question: Irony as expressed by Kierkegaard in his famous Dissertation of 1841 entitled : *The concept of Irony, with a continuous reference to Socrates*, it allows us to understand maieutic conversational positions in which it operates and takes shape as a language game in Wittgenstein's sense of the *Blue Book* and *Philosophical Investigations*?

### ملخص

سأحاول في هذه المقالة الإجابة على السؤال التالي : هل يسمح لنا مفهوم السخرية مثلما عبّر عنه كيركيغارد في أطروحة الدكتوراه الشهيرة التي ناقشها عام 1841 تحت عنوان : *مفهوم السخرية مع سقراط كمرجعية دائمة* بفهم المواقف التناظرية و التوليدية الذي يعمل و يتشكل فيها على أنه لعبة لغوية بالمعنى الفيتجنشتايني في *الكتاب الازرق و التحقيقات الفلسفية*

### Résumé :

Dans cet article, je voudrais esquisser quelques éléments de réponse à la question suivante: l'ironie telle qu'elle est exprimée par Kierkegaard dans sa fameuse dissertation de 1841 et intitulée *Le concept d'ironie, avec une référence continue à Socrate*, nous permet-elle de comprendre les positions maïeutiques et conversationnelles dans lesquelles elle s'opère et prend corps, comme un jeu de langage au sens wittgensteinien du *Cahier bleu* et des *Investigations philosophiques*?

Mon hypothèse de travail consiste tout simplement à se demander si les traits qui spécifient l'ironie telle qu'elle est exprimée par Kierkegaard dans sa fameuse dissertation de 1841 et intitulée *Le concept d'ironie, avec une référence continue à Socrate*,<sup>1</sup> nous permettent de comprendre les positions maïeutiques et conversationnelles dans lesquelles elle s'opère et prend corps, comme un jeu de langage au sens wittgensteinien du *Cahier bleu* et des *Investigations philosophiques*?

Il est clair que nous ne pouvons répondre à cette question sans expliciter au préalable les traits du concept d'ironie chez le philosophe danois et le sens du concept de jeu de langage chez le philosophe autrichien.

Ce n'est qu'après avoir explicité les traits de ces deux concepts, que nous pourrions non seulement esquisser une réponse possible à la question posée, mais surtout dégager l'intérêt philosophique d'une telle demande.

- (1) Qu'est-ce que l'ironie chez Soeren Kierkegaard ?
- (2) Le concept de jeu de langage chez Ludwig Wittgenstein : c'est quoi au juste ?
- (3) L'ironie chez Kierkegaard est-elle un jeu de langage au sens wittgensteinien ?
- (4) Quel est par conséquent l'intérêt philosophique d'une telle question ?

### **(1) Qu'est-ce que l'ironie chez Soeren Kierkegaard ?**

Ce qui nous frappe à première vue chez le philosophe danois c'est que l'ironie n'est pas seulement une stratégie verbale mais surtout une posture de vie. Le lien avec Wittgenstein devient non seulement recevable mais surtout intéressant dans notre perspective puisque *jeu de langage* et *ironie* présupposent une certaine référence à la vie dans ses formes multiples, et semblent par là s'impliquer mutuellement.

Paradoxalement, l'ironie est souvent étudiée en premier lieu dans sa référence non pas à la vie, mais plutôt à un certain mode du discours et du langage : toutes les opérations qui ne se rapportent pas à l'acte discursif lui-même ne peuvent être que dérivées de cet usage et ne peuvent être que métaphoriques n'ayant qu'une signification trop confuse pour être acceptée et prise au sérieux.

Le concept d'ironie chez Kierkegaard ne peut pas être saisi dans son essence même et de façon claire dans les termes de cette compréhension du sens de l'ironie. L'ironie n'est pas pour Kierkegaard exclusivement et premièrement un acte ou une forme de discours. Elle pointe plutôt vers une manière particulière de s'engager en public dans les termes d'une activité interpersonnelle au sein de la quelle sa position en tant que mode discursif indirect n'en est qu'une simple composante.

Le discours ironique s'intègre donc chez Kierkegaard dans un phénomène plus large ayant une structure bien distincte que nous pouvons ranger prudemment sous le

---

<sup>1</sup> C'est la Thèse de Doctorat de Kierkegaard défendue publiquement à l'université de Copenhague le 29 Septembre 1841. Cette dissertation d'environ 350 pages a été publiée en version anglaise chez Princeton University Press en 1989 avec un autre texte qui porte sur les conférences de Schelling : *The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates, together with "Notes on Schelling's Berlin Lectures."* Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1989, réédité en 2013.

phénomène général de la communication indirecte. Nous pouvons dire que son intérêt pour le « parler » ironiquement est englobé dans le mouvement de son intérêt pour « le vivre » ironiquement : l'ironie est dans sa compréhension kierkegaardienne une certaine attitude vis-à-vis du monde dans lequel est plongé le sujet. Il s'agit bel et bien d'une posture « existentielle » et non pas seulement verbale et discursive, qui contient en germe et déploie l'essence même de la philosophie existentialiste de Kierkegaard, à savoir le réveil du sujet esthétique, étape indépassable sur le chemin de la maturité existentielle.

Nous tenterons maintenant de dégager les traits essentiels du concept d'ironie chez Kierkegaard pour constater comment ce dernier l'analyse en fonction de sa posture existentielle, considérant l'ironie non seulement comme un mode verbal indirect (son utilité philosophique advient dès l'instant où ce mode verbal devient radical ou pure), mais comme une façon de vivre, comme un comportement subjectif immédiat.

### **(1.1) L'ironie est-elle une opposition irréversible entre ce qui est externe et ce qui est interne à la subjectivité ?**

Nombreux sont ceux qui tiennent l'ironie comme entraînant une sorte de contradiction ou distorsion entre les aspects extérieurs et ceux intérieurs propres à une subjectivité donnée : une opposition entre l'état intérieur de l'ironiste et son comportement verbal public. La majorité de ceux qui s'intéressent à ce thème fondamental dans la philosophie antisystématique de Kierkegaard adhère à cette conception. Peu d'auteurs sont pourtant enclins à la rejeter : il est largement admis que le discours ironique vise à apporter le sens opposé ou contraire au sens littéral de ce qui est dit. Quelqu'un qu'on vient de lui voler son portefeuille au métro, dit : « Oh ! que c'est romantique de se ballader dans le métro ! ». Il entend par là que l'espace du métro est insécurisé. L'un des traits spécifiques de l'ironie c'est donc ce décalage sémantique entre ce que pense cette personne, ce qu'elle veut vraiment signifier ou insinuer, et le sens littéral de son discours verbal. Cette opposition que manifeste l'ironie dans le discours verbal est en vérité superficielle. Elle ne peut être aux yeux de Kierkegaard qu'une sorte de métaphore. Si "A" est utilisé comme moyen pour exprimer "non-A", alors l'opposition entre le comportement extérieur de celui qui tient un tel discours et de son état intérieur est simplement superficielle. Dans la posture existentielle de l'ironie, cette opposition tomberait sans nul doute à plat.

L'ironie implique, sous son mode verbal, une certaine division implicite entre une sphère privée et un domaine tenu pour public. Dans l'exemple de l'énoncé sur la sécurité dans le métro, le locuteur présuppose que personne ne va comprendre de façon littérale ce dont il veut faire allusion. Chez le locuteur aussi bien que chez l'auditeur, nous cernons une sorte de sentiment de supériorité dans le sens où ils se sentent maîtriser un code qui leur est proprement réservé dans le champs social qui est le leur. Il y a donc dans la posture verbale de l'ironie, critiquée en vérité par Kierkegaard, une sorte d'analogie entre le discours ironique et le discours codé et sophistiqué socio-culturellement.



**(1.2) L'ironie oeuvre-t-elle pour un statut libérateur de la subjectivité ?**

Dans la pratique ordinaire du langage et du discours, j'assume la vérité (ou la fausseté) de ce que je dis. Je peux certes être critiqué si ce que je dis n'est pas vrai. Or, dans l'ironie, je n'assume pas ce genre de position. Dans les limites du discours ironique, je suis libre par rapport aux autres et surtout par rapport à moi-même. Le teneur du discours ironique est en vérité libéré de toute responsabilité. Plus quelqu'un parle de façon libre, c'est-à-dire dans les termes d'énigmes et d'apories, plus il est ironiste.

C'est sans doute ce type d'ironie qu'on attribue de façon générale à la personne de Socrate : une ironie conçue par respect à la liberté du locuteur et par respect à l'hétérogénéité entre son état intérieur et son comportement verbal socialisé.

Parler « ironiquement » revient donc à dire quelque chose susceptible d'être tenue selon une variété de perspectives, toutes incompatibles entre elles. Ce qu'il dit peut-être compris comme l'expression de « A » ou de « non-A » ou de « B », etc. Le teneur du discours n'est pas concerné par ce que l'auditeur peut comprendre comme étant la signification de « A », etc. Son intérêt concerne uniquement la création des énigmes ou des apories dès l'instant où elle ne l'engage pas à tenir « A » pour vrai au détriment de « non-A ».

Ce type d'ironie verbale qui semble être radical, est considéré par Kierkegaard comme la forme la plus pure du discours ironique. Toute homogénéité même minimale entre l'état intérieur et l'état extérieur disparaît dans le cas de l'ironie verbale radicale ou extrême. L'ironiste dans la perspective kierkegaardienne n'a aucun intérêt à communiquer quoi que ce soit : toute intention de signification ou de communication est un malentendu. Son seul intérêt n'est pas de communiquer directement ou indirectement de façon trompeuse ou pas, mais réside dans la luxure de la liberté issue de la conversation comme jeu. L'ironiste ne fait que jouer une sorte de jeu qui vise à manipuler son interlocuteur. L'objectif de l'ironie, pense Kierkegaard, n'est rien d'autre que l'ironie elle-même. Si, par exemple, l'ironiste apparaît comme étant quelqu'un d'autre que celui qu'il ne l'est actuellement, son but semblerait en vérité être de faire croire les autres en cela ; mais son but actuel est déjà de *se sentir libre*, et il n'est tel précisément qu'au moyen de l'ironie.

Kierkegaard cherche donc à dresser une sorte de portrait pour l'ironiste extrême ou radical. En ce sens, l'ironie s'avère être donc une sorte d'attitude envers la pratique de la relation dialogique. Mais Kierkegaard semble généraliser une telle attitude sur l'ensemble des activités sociales propres à une personne qui vit ironiquement. Il distingue nettement ici entre l'ironiste et celui qui ne fait que parler ironiquement. L'ironiste est en apparence engagé dans l'exercice du dialogue conversationnel, mais il répudie en son for intérieur ses buts le traitant, dans son ensemble, comme une sorte de jeu. Pour l'ironiste qui vit ironiquement, tout est de l'ordre du jeu. Il ne prend au sérieux ni sa participation aux activités sociales ni ces activités elles-mêmes. Il est loin d'être sincère dans sa participation apparente à ces activités, et c'est en vérité sa manière à lui de les répudier. Cette répudiation n'est pas directe. Nous comprenons ici comment le modèle paradigmatique de l'ironiste reste pour Kierkegaard Socrate. Dans sa relation à l'ordre établi des choses, Socrate était entièrement privé de toute motivation. Plutôt que de

s'engager dans son milieu social, soit en l'acceptant soit en le critiquant, il essaie de s'en retirer complètement. Etant réellement indépendant et libre, Socrate joue tout simplement. Kierkegaard met l'accent sur ce caractère évasif de l'ironie chez son maître à penser. Ce dernier nie « la totalité de l'actualité donnée » propre à son temps, en se comportant de façon à ce que tout ne soit en son for intérieur qu'un simple jeu. L'ironie libère Socrate et permet à sa subjectivité de se réveiller : par ce biais, il se sépare radicalement de son milieu social : il se dissocie non seulement des autres, mais aussi de soi-même en tant que personne socialement constituée. C'est dans ces termes en tout cas que Kierkegaard semble interpréter le sens du fameux slogan de Socrate : « connais-toi toi-même ».

## (2) Le concept wittgensteinien de jeu de langage : c'est quoi au juste ?

Entre le *Tractatus logico-philosophicus* d'un côté, le cahier bleu et *Les investigations philosophiques* de l'autre, Wittgenstein évolue. Ce mouvement peut être soigneusement défini comme étant un passage d'une pratique syntaxique du langage à une pratique analytique de ce dernier qui met plutôt l'accent sur son caractère pragmatique.

La nouvelle conception du langage chez Wittgenstein n'est plus réductible à la seule syntaxe logique. Le langage ne saurait être un simple système de signes assimilables à la langue. Pour comprendre une phrase il ne suffit pas de comprendre la langue, ni de prendre en compte l'activité mentale présumée. C'est dans ce contexte que Wittgenstein introduit la notion de « jeu de langage ». A l'instar de l'ironie chez Kierkegaard, le langage présuppose jeu et formes de vie, événements et situations. Wittgenstein écrit : « Quelque chose est appelé jeu de langage s'il joue un rôle dans notre vie ». (*Notes on Lectures*)

La valeur méthodologique de ce recours à la notion de jeu de langage et de sa définition dans les termes des « formes de vie » est indéniable. L'approche sémantique du langage devient plus dynamique et surtout plus fonctionnelle : il est question désormais de décrire des situations conversationnelles et des pratiques contextuelles du langage dont la compréhension nous aide à comprendre la signification des mots et des phrases dans leur ancrage dans un contexte et dans une culture. La notion de « jeu de langage » veut dire avant tout que la pratique du langage est étroitement liée à une façon de vivre, à une attitude, à une forme de vie. Le langage est une activité. Le langage est un comportement. Il ne peut être pleinement saisi que dans le contexte de son usage.

« Le mot jeu de langage, écrit-il dans *Les Investigations*,<sup>1</sup> doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. »

## (3) L'ironie chez Kierkegaard est-elle un jeu de langage ?

Chez Kierkegaard et Wittgenstein, la compréhension du langage conduit à une description de son usage contextuel qui le relie à la vie dans ses multiples formes. L'ironie quitte le stade verbal (en étant extrême) et se relie à la vie en tant qu'attitude : de là son statut de posture d'existence chez le philosophe danois. Dans ce cas, l'ironie est

<sup>1</sup> Fragment 23. P. 125 de l'édition Tel Gallimard.

un jeu (conversationnel certes, mais existentiel) qui permet un retrait par rapport à un contexte socio-culturel donné, et nous pouvons à ce titre donner comme exemple le milieu social dans lequel a vécu Socrate. Or, dans le cas de Wittgenstein, et par le biais précisément de la notion de « jeu de langage », l'univers de référence devient les comportements, les habitudes et les diverses activités de ceux qui communiquent publiquement. La notion de « forme de vie » à laquelle est renvoyé le concept de jeu de langage permet de rendre compte de cet environnement. Si les notions de jeu de langage et de forme de vie impliquent que pour comprendre le langage il faut comprendre le contexte culturel et social, le jeu de l'ironie chez Kierkegaard dissocie par contre l'individu de ce contexte (qui n'est qu'une simple possibilité parmi d'autres) et lui octroie liberté (certes négative) et subjectivité (du moins son réveil).

#### (4) Quel est l'intérêt philosophique d'une telle question ?

Vers quel côté faut-il tirer l'ironie ? Vers ses aspects fonctionnels, pragmatiques et dynamiques dans le langage ou bien vers son côté simplement moralisateur dans la vie ? Vers ses liens étroits avec la pratique de la conversation et l'usage du langage, ou bien vers son implication dans une posture d'existence ? C'est tout l'enjeu à travers la question posée.

La réponse à la question qui met à nu l'ancrage de l'ironie, en tant que jeu de langage et forme de vie, dans des procédés heuristiques, logiques et méthodologiques, et l'éclipse de son rôle moralisateur annonce un retour à son usage originel chez Socrate. L'ironiste, contrairement au satiriste ne croit pas en l'existence des normes et des valeurs. Il s'intéresse plutôt à la situation conversationnelle dans le seul but d'arriver à l'aporie, source d'étonnement et point de commencement pour une pensée philosophique authentiquement critique.

#### Bibliographie

*The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates, together with "Notes on Schelling's Berlin Lectures."* Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1989, 2013.

*Oeuvres Complètes* de Søren Kierkegaard, traductions de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris: Éditions de l'Orante, 1966-1986 en vingt volumes (dont un comprenant des tables, une chronologie et l'Index terminologique établi par Gregor Malantschuk). La correspondance avec SV2 (*Søren Kierkegaards Samlede Værker*, 2e édition, Copenhague : Gyldendal : 1920-1936, en quinze volumes) est l'objet d'indications systématiquement apposées dans les marges de cette édition unique. Une partie de ces traductions a été reprise dans la collection «Bouquins» chez Robert Laffont, sous la responsabilité de Régis Boyer.

Brad Frazier (2006) : Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment, Palgrave.

Paul Muench (2009) : Socratic Irony, Plato's Apology, and Kierkegaard's *On the concept of Irony*, Year Book, Kierkegaard Studies, Walter de Gruyter. Berlin. New York.

L. Wittgenstein (1953) : *Investigations philosophiques* Trad. Fr. 1961, rééd. Gallimard, coll. "Tel", 1986. \_\_\_\_\_ Cahier Bleu, Gallimard Tel, 1965.

## Critical Reviews مراجعة و عرض كتب Comptes Rendus



**Léo Coutellec**, *De la démocratie dans les sciences*  
Éditions Matériologiques, février 2013.  
233, rue de Crimée, F-75019 Paris  
materiologiques.com / contact@materiologiques.com

Peut-on mettre ensemble éthique, politique et épistémologie ? C'est tout le défi que Léo Coutellec tente de gagner dans ce livre, interdisciplinaire par excellence, préfacé par Nicolas Bouleau (qui a contribué au N° 3 de la revue al-Mukhatabat dans un dossier spécial modèles et modélisation par un excellent article intitulé : L'éviction du sens par la formalisation, relecture de Cournot et de Lacan.) avec une postface écrite par une philosophe des sciences reconnue, Anne-François Schmid (MCF à l'Insa de Lyon). Il s'agit ici d'une simple et première présentation de ce livre fort intéressant pour tous ceux qui veulent découvrir les tournants et les bouleversements qu'avait connus l'épistémologie contemporaine à travers son histoire et les nouvelles perspectives qui s'ouvrent devant elle par le biais d'une sorte d'esprit interdisciplinaire que l'auteur cherche à juste titre à mettre au point. Nous reviendrons sur les différents chapitres de ce livre qui relie science(s), éthique et politique dans un style nouveau, pour les exposer de manière plus analytique dans notre prochain numéro.

---

**Marion Vorms**, *Qu'est-ce qu'une théorie scientifique ?*

Éditions Vuibert, Septembre 2011. Collection "Philosophie des sciences" dirigée par Thierry Martin. <http://www.VUIBERT.fr>

Préface de Paul Humphreys.

Marion Vorms (MCF à l'Université Panthéon-sorbonne) nous donne, à travers ce magnifique livre publié chez Vuibert, une belle démonstration de la relation étroite qui existe (et qui doit exister toujours) entre l'analyse logique des structures des théories scientifiques et la philosophie des sciences, même si cette dernière doit passer par une étude historique de la Mécanique dans ses différentes versions. Certains ont tendance malheureusement à tenir pour distinctes analyse logique et approche épistémologique. Ce n'est pas le cas de Marion Vorms, ce qui constitue le point fort de son approche. Le second chapitre qui porte sur les théories scientifiques selon les empiristes logiques est sans appel sur ce point décisif. Il se termine par une conclusion qui ouvre sur une mise en valeur d'une rare qualité de l'apport critique d'Ernest Nagel pour ce qui concerne le programme formaliste de l'empirisme logique entamé par Carnap. Ce livre mérite bien qu'on s'y arrête plus longuement, chose qui sera faite sans faute dans notre prochain Numéro.

