

# Résumé et critique de la position de Wittgenstein sur le langage dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Guillaume Pilote, *Université Laval*

La philosophie a toujours entretenu une certaine méfiance à l'égard du langage, le guettant à la manière d'un amant jaloux afin de s'assurer qu'il n'aille pas badiner avec un autre objet que la connaissance. Déjà, à l'aube de la philosophie, le vaillant Platon, armé du harpon dialectique, se lançait corps et âme à la chasse du sophiste, ce producteur de simulacres oraux, qu'il n'hésitait pas à traquer jusque dans les profondeurs abyssales du non-être. On cite souvent ces déconcertantes méprises de penseurs – pourtant brillants et honnêtes – abusés par de puissants mirages émanant des mots et de leur configuration : Parménide, absorbé par la stabilité de l'être, niait le mouvement ; Platon voyait dans l'immobilité de nos désignations le signe de l'existence d'un champ d'idées éternelles qui leur correspondaient ; Descartes prouvait l'existence de Dieu par le simple fait qu'il possédait une connaissance du mot « parfait »<sup>1</sup>. Le problème du langage n'est donc pas à prendre à la légère. 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 : « Le livre traite de problèmes de philosophie et, comme je le crois, montre que la formulation de ces problèmes repose sur un malentendu de la logique de notre langage<sup>2</sup>. » L'auteur pose dans le *Tractatus* un diagnostic précis sur la nature problématique du langage quotidien pour la connaissance et propose comme remède l'adoption du symbolisme logique. Cet article cherchera à déterminer s'il est fondé d'exclure le langage quotidien comme médium adéquat à l'expression de la connaissance et à sa transmission. 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. Dans un premier temps, les positions du *Tractatus* sur les dangers du langage quotidien et sur les avantages du symbolisme logique pour l'acquisition de la connaissance et sa diffusion seront résumées. Dans un deuxième temps, un regard critique sur cette position sera apporté. Cette critique consistera à reprocher au *Tractatus* l'oubli de deux types d'énoncés nécessaires à la connaissance, les énoncés analogiques et éthiques. Le résultat de cette critique sera de rétablir le langage quotidien comme média adéquat pour l'expression de la connaissance.

*1<sup>ère</sup> partie : résumé de la position de Wittgenstein dans le Tractatus*

La préface du *Tractatus* s'ouvre sur cette étrange supposition : « Il se peut que ce livre ne soit compris que par celui qui aura lui-même déjà pensé les pensées qui y sont exprimées – ou des pensées analogues. Ce n'est donc pas un manuel. Son objet serait atteint s'il procurait du plaisir à qui le lirait<sup>3</sup>. » Dans le même esprit modeste qui lui est caractéristique, Wittgenstein reconnaît à la fin de son traité (§ 6.54) que ses propositions doivent être reconnues en définitive comme des « non-sens », et qu'elles n'ont d'autre valeur que celle de nous élever au-dessus d'elles<sup>4</sup>. Nous pouvons donc nous questionner sur la validité de l'entreprise que nous nous proposons en introduction : comment résumer et expliquer un livre qui n'est compréhensible que pour quelqu'un l'ayant déjà compris, mais qui est pourtant vide de sens pour celui qui comprend déjà ? En fait, le simple fait de chercher à résumer et à expliquer le *Tractatus* marque déjà un certain désaccord avec son auteur et suppose déjà qu'il y a quelque chose dans la notion de « sens » qui lui a échappé.

Wittgenstein rejette l'idée voulant que le monde soit composé de l'ensemble des choses, mais affirme plutôt qu'il est formé de l'ensemble des faits (§ 1.1). Un fait, ce n'est pas l'existence d'une chose, mais plutôt l'existence d'un état de choses. L'état de choses est la manière dont les objets sont configurés. Ainsi, par exemple, l'objet « chaise » en lui-même n'est pas un état de choses (ni un fait), mais plutôt une chose, un objet. Par contre, l'énoncé « il y a une chaise dans la cuisine » exprime un état de choses, c'est-à-dire qu'il

énonce une configuration entre les objets « chaise » et « cuisine ». S'il y a, dans la réalité, une chaise dans la cuisine, nous pourrions dire que cet état de choses est un fait.

La véritable proposition, celle qui est sentée, exprime toujours un état de choses possible (§ 4.023). Si l'état de choses décrit dans la proposition correspond à la réalité (à une configuration de choses réalisée dans le monde), alors la proposition est dite vraie. Ce qui rend la proposition sentée, ce n'est donc pas sa véracité : au contraire, pour que nous puissions statuer qu'une proposition est fautive, il faut la comprendre et avoir vérifié qu'elle ne correspond pas à la réalité. La proposition est sentée lorsqu'elle décrit un état de choses possible, *vérifiable*. L'énoncé a alors une forme scientifique. Tout énoncé qui ne décrit pas une configuration de choses possible est nécessairement un énoncé insensé – un énoncé dont on ne peut dire s'il est vrai ou s'il est faux.

La conséquence directe de cette position est l'abolition de certains champs du savoir. Il s'agit d'abord, bien entendu, d'un autre clou planté dans le cercueil de la métaphysique. Nous l'avons vu, une proposition décrit toujours quelque chose de possible, et non de réel. Sans la vérification empirique, il n'y a aucune façon de savoir si les propositions sont vraies. La métaphysique repose donc sur une confusion quant à la nature du langage : le langage n'exprime que le possible, alors que le métaphysicien s'imagine qu'il exprime l'être. Puisque la métaphysique, par essence, ne comporte que des énoncés qui sont invérifiables par l'expérience, qui sont « au-delà » de la physique (sans quoi elle ne serait plus la métaphysique), ses propositions sont insensées – elles ne décrivent pas un état de choses possible.

La métaphysique n'est cependant pas la seule discipline à se trouver anéantie par la critique du langage du *Tractatus*. L'éthique devient elle aussi un champ de savoir qu'il faut reléguer aux oubliettes. En effet, la forme des propositions éthiques condamne celles-ci à ne pouvoir rien exprimer de sensé. Les propositions éthiques ne se contentent pas de décrire un état de choses qui *pourrait* être, mais portent plutôt sur un état de choses qui *devrait* être. Dans cette optique, la vérification empirique n'est pas un

moyen de statuer sur la vérité de telles propositions : aux yeux du moraliste, qu'un état de choses ne soit pas réalisé ne signifie pas qu'il ne devrait pas l'être. Au contraire, l'éthique commence lorsqu'un état de choses qui devrait être réalisé ne l'est pas. Nous comprenons cependant ici que l'éthique repose sur un malentendu du même type que celui sur lequel repose la métaphysique : le moraliste croit pouvoir exprimer autre chose que le possible au moyen du langage, alors que la forme logique du langage ne le confine qu'au possible. Il n'est pas dans la nature du langage de pouvoir exprimer ce qui devrait être et une telle entreprise est d'emblée vouée à l'échec.

Arrivé à ce point, il est possible de faire la remarque suivante : il semble que lorsque nous parlons couramment, bien peu de nos énoncés se confinent à décrire un état de choses possible. Est-il possible que tous ces énoncés soient dénués de sens ? Wittgenstein ne répond pas longuement à cette interrogation, mais il la prend tout de même en considération. L'analogie suivante est à même de nous éclairer sur sa position : « Le langage travestit la pensée. Et notamment de telle sorte que d'après la forme extérieure du vêtement l'on ne peut conclure à la forme de la pensée travestie ; pour la raison que la forme extérieure du vêtement vise à tout autre chose que permettre de reconnaître la forme du corps<sup>5</sup>. » Ainsi, de la même façon que le manteau recouvre le corps sans en montrer la forme (car tel n'est pas son objectif), le langage recouvre la forme de la pensée – c'est-à-dire la logique. Quel est donc le but poursuivi par le langage, si ce n'est d'exprimer la pensée ? Wittgenstein ne s'exprime pas sur ce point dans le *Tractatus*, mais cette question sera au centre de ses *Investigations Philosophiques*, dans lesquelles il sera établi que nous parlons pour différentes fins, selon différents jeux de langage. Mais concentrons-nous sur le *Tractatus*. Si la réponse à l'interrogation soulevée n'est pas complète, il n'en demeure pas moins que ce passage est extrêmement intéressant car nous trouvons ici, résumée en une seule image, la position véhiculée dans le *Tractatus* sur le langage : le langage quotidien n'est pas le meilleur moyen pour formuler les énoncés scientifiques car il sert à autre chose qu'à connaître et

n'épouse donc pas la forme logique de la pensée. Il nous faut donc une autre forme d'expression qui, calquée sur la forme logique de la pensée, serait incapable de signifier de manière insensée ou confuse. Ce nouveau moyen est le symbolisme logique.

Contrairement au langage quotidien, le symbolisme logique permet d'exprimer la pensée d'une façon claire et précise. En attribuant une seule désignation pour chaque objet et ne désignant pas plusieurs objets d'une même façon, le symbolisme logique esquive les ambiguïtés qui sont à l'origine des « confusions fondamentales (dont toute la philosophie est remplie)<sup>6</sup> ». Par exemple, le verbe « être » est utilisé parfois comme copule, parfois comme signe d'égalité, parfois comme expression d'existence (§ 3.323) ; dans le symbolisme logique, trois symboles différents seraient utilisés pour représenter ces trois sens distincts. De plus, le symbolisme logique épouse la grammaire logique de telle sorte qu'il ne saurait exprimer autre chose que le possible, et interdit ainsi au penseur de croire arriver à des vérités sans le support de l'expérience. Ainsi, le symbolisme logique, dénué de style et d'imprécisions, permet une représentation précise des rapports logiques qui existent entre les objets.

Dans la préface du *Tractatus*, Wittgenstein résume lui-même, dans une formule très concise, sa pensée : « tout ce qui peut être dit peut être dit clairement ; et ce dont on ne peut parler, il faut le taire<sup>7</sup> ». C'est donc dire que toute pensée que l'on ne peut formaliser dans le symbolisme logique n'est pas exprimable, ni sensée, et qu'il est vain de tenter de la mettre en mots, du moins du point de vue de la connaissance. Cette clarification des énoncés afin de leur donner une forme logique est la seule tâche qu'il reste à la philosophie, puisqu'il a été montré que la métaphysique et l'éthique lui sont maintenant interdites.

## *2<sup>e</sup> partie : critique de la position sur le langage de Wittgenstein dans le Tractatus*

Nous avons vu dans la première partie que Wittgenstein plaide en faveur du symbolisme logique aux dépens du langage quotidien car il s'agit d'une manière plus efficace et plus précise de présenter

les relations que les choses peuvent entretenir entre elles, ces relations étant d'ordre logique. Dans cette deuxième partie, qui désire présenter un regard critique sur la position radicale du *Tractatus* sur la connaissance et son expression, nous ne remettons pas en doute cette conclusion. Cependant, nous tenterons de mettre en évidence que l'ensemble des énoncés traduisant les relations réalisées entre les choses, l'ensemble des énoncés de fait, n'est pas suffisant pour constituer ce que nous appelons « la connaissance ». Nous montrerons que la connaissance implique en effet des énoncés n'ayant pas une forme logique, certains traduisant le rapport des états de choses entre eux, les énoncés analogiques, et d'autres les rapports entre le sujet et les faits, les énoncés éthiques.

La première étape de notre raisonnement sera de montrer que la définition du mot « connaissance » dans le *Tractatus* ne correspond pas au concept visé par l'usage normal de ce mot. Un ordinateur peut emmagasiner une série de propositions traduisant des faits ; disons-nous pour autant qu'un ordinateur *connaît* certaines choses ? Si la connaissance n'est qu'un ensemble d'énoncés logiques sur des états de choses réalisés, alors il faudrait admettre que quelqu'un qui apprendrait par coeur l'ensemble des énoncés de fait posséderait la plus haute connaissance possible sur le monde. Or, personne n'admettrait une telle chose : connaître n'est pas apprendre par coeur – il faut aussi *comprendre*. La différence entre emmagasiner des données et comprendre se remarque surtout dans la capacité de celui qui comprend à faire des liens entre les différents énoncés qu'il a appris. Cette distinction rejoint l'opinion populaire, mais également le sens étymologique du mot qui vient du latin *comprehendere* qui veut dire « saisir ensemble<sup>8</sup> ». Ainsi, comprendre serait la capacité de faire des liens entre différents énoncés décrivant des états de choses. Bien entendu, ces liens peuvent être de nature logique, comme, par exemple, si nous disons que tous les corps sont attirés l'un vers l'autre (premier énoncé de fait), que la Terre et le Soleil sont des corps (deuxième énoncé de fait) et que c'est pourquoi la Terre et le Soleil sont attirés l'un par l'autre (troisième énoncé de fait résultant d'un lien entre les deux premiers). Cependant, les liens logiques ne sont pas les seuls qu'il faut pouvoir être capable de

mettre en évidence pour comprendre. Prenons l'exemple de la modélisation d'une théorie scientifique – disons celle de l'atome. À chaque moment du développement de la théorie atomique, les scientifiques ont toujours tenté de présenter un modèle qui correspondait à cette théorie (le pain aux raisins, le modèle planétaire, etc.). Il est clair qu'il faut voir dans cette persistance un signe de l'importance de la modélisation pour la compréhension d'une théorie. Pourtant, il n'y a aucun lien d'ordre logique entre le pain aux raisins ou le système planétaire et un certain nombre d'équations sur le comportement de l'atome : le lien est d'un autre ordre, un ordre que j'appellerais *analogique*. Le choix de ce mot s'explique, d'une part, par le sens usuel du terme qui exprime un rapport de ressemblance ou de proportion entre deux états de choses et, d'autre part, par son sens étymologique. En grec, le préfixe « ana » signifie « au-dessus de ». Les énoncés analogiques sont au-dessus des énoncés logiques, non pas au sens où ils leur sont supérieurs, mais où ils leur sont complémentaires. Les énoncés analogiques viennent se placer par-dessus les énoncés logiques pour relever les rapports entre les états de choses qu'ils décrivent. Le rôle joué par les énoncés analogiques dans la compréhension se remarque surtout dans les relations intersubjectives. Par exemple, un professeur, pour avoir du succès dans son enseignement, ne peut se permettre de simplement présenter une énumération d'énoncés clairs dénombant différents états de choses réalisés. Au contraire, plus le professeur utilisera des métaphores qui parlent à son auditoire, des images qui le rejoignent, plus l'élève retiendra quelque chose de son cours. L'expression de la connaissance ne prend son sens que si les énoncés de faits ne sont pas isolés les uns des autres mais reliés par un tissu d'énoncés analogiques qui les ramène à une unité.

La deuxième partie de notre argumentation consistera à montrer que la connaissance implique certains énoncés éthiques. Dans la mesure où la connaissance n'est pas quelque chose d'immédiatement donné, mais qui demande au contraire de parcourir une longue route escarpée pour y parvenir, il faut bien qu'elle ait une certaine valeur qui justifie les efforts mis pour

l'acquérir. Collectionne-t-on des connaissances pour la même raison que certains collectionnent des timbres ? Pour se distraire un peu ? Au contraire, soit parce que nous la trouvons intéressante en elle-même, soit au moins pour les applications technologiques qu'elle permet, nous considérons que la connaissance est un bien. Ainsi, pour expliquer que certains hommes se tournent vers la connaissance et la pratique, il faut admettre certains énoncés éthiques. Dans la première partie de cet article, nous avons montré comment Wittgenstein en vient à rejeter les énoncés éthiques comme étant insensés, et ce parce qu'ils ne respectent pas l'essence logique de la pensée en exprimant autre chose que le possible. Pourtant, comment pourrions-nous douter que certains énoncés clairement éthiques sont suffisamment compris par certaines personnes pour qu'ils puissent régler leur conduite sur ces énoncés ? Si quelqu'un dit à son ami « tu ne devrais pas tromper ta femme », l'ami en question comprend parfaitement ce qui lui est dit (il peut être d'accord ou non, cela n'a pas d'importance ici). De façon générale, l'homme qui maîtrise ses désirs règle ses actions sur ce qu'il considère être des biens. Or, tout énoncé qui identifie une chose comme étant un bien est d'ordre éthique. Nous pouvons déjà conclure que les énoncés éthiques sont sensés, car ils sont en mesure d'être suffisamment compris pour diriger l'action de celui qui leur donne son acquiescement.

Abordons le problème sous un angle différent. Est-il vrai, comme l'affirme le *Tractatus*, que les énoncés sensés sont ceux qui décrivent un état de choses possible ? La phrase « il y a une chaise dans la pièce voisine », par exemple, est une phrase qui décrit un état de choses possible. Est-elle pour autant sensée ? Imaginons que, en plein milieu d'une conférence, quelqu'un se lève et clame : « il y a une chaise dans la pièce voisine ! ». Quelle sera la réaction de l'auditoire ? Les gens se lèveront-ils pour applaudir et s'exclamer : « Ah ! enfin quelqu'un qui dit quelque chose de sensé ! » ? Au contraire, n'est-il pas bien plus probable que chacun se dise : « ce pauvre homme est fou » ? En fait, la phrase « il y a une chaise dans la pièce voisine » n'a de sens que si quelqu'un désire s'asseoir – c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que dans un contexte où



quelqu'un considère que c'est un bien de s'asseoir présentement : un contexte éthique. Peut-être me reprochera-t-on de confondre, par une navrante ironie, deux sens différents du mot « sens ». En fait, cette « confusion » est consciente : elle cherche à relever le fait que Wittgenstein n'emploie pas le mot « sens » selon l'usage couramment accepté. Dans un certain sens, c'est parce qu'ils sont *sensés* que les énoncés éthiques ne peuvent être formulés à la manière des énoncés de faits. En effet, les faits apparaissent *sensés* au sujet dans la mesure où ils concernent ce qu'il considère être des biens ou des maux. Cette relation des faits au sujet n'est pas d'ordre logique, mais éthique. Après avoir montré que les énoncés éthiques sont nécessaires pour que les autres énoncés apparaissent *sensés*, je ne me lancerai pas ici dans une démonstration de la possibilité d'une connaissance éthique – je m'en sens, du reste, incapable. Une telle démonstration n'est pas non plus nécessaire à mon propos : il suffit de dire que pour connaître, il faut considérer que certaines choses sont des biens et qu'il est possible *d'indiquer* ce qui est considéré comme un bien par l'usage du langage usuel.

Le symbolisme logique est la forme la plus appropriée pour les énoncés de faits, car ceux-ci portent sur les relations réalisées entre les choses. Cependant, la somme des énoncés de faits, en elle-même, est incapable de constituer la « connaissance », étant entendu que la connaissance est plus qu'une liste, mais demande également de pouvoir faire des liens analogiques entre les différents états de choses, et des liens éthiques entre les états de choses et le sujet qui les connaît. Ce sont là les trois types d'énoncés nécessaires à la connaissance qui ont été dénombrés dans cet article. La liste n'est cependant pas nécessairement complète. Peut-être pourrait-on, par exemple, dans une perspective phénoménologique, établir que le rapport de la conscience aux choses implique la possibilité de certains énoncés décrivant l'essence des choses en elle-même, indépendamment des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres dans le monde. Cet article n'est donc pas nécessairement complet, mais il est néanmoins déjà possible de tirer des conclusions sur la question que nous nous proposons d'aborder en introduction, à savoir si le langage quotidien est le médium adéquat pour

l'expression de la connaissance. Puisque la connaissance n'implique pas seulement des énoncés logiques, mais également des énoncés analogiques et des énoncés éthiques, le langage quotidien est la meilleure expression possible de la connaissance. En effet, il n'y a que par le langage quotidien que nous pouvons, dans le même discours, exprimer ces trois types de rapport.

- 
1. Je ne fais ici que rapporter certaines méprises citées couramment. Quant à savoir si les erreurs de ces penseurs étaient vraiment telles, je ne connais aucun de ces auteurs suffisamment pour pouvoir en juger correctement.
  2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1986, p. 27.
  3. *Ibid.*, p. 27.
  4. *Ibid.*, § 6.54.
  5. *Ibid.*, § 4.002.
  6. *Ibid.*, § 3.324.
  7. *Ibid.*, p. 27.
  8. Source : Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1994, p. 461.
  9. Dans quelle mesure cette conclusion est-elle en contradiction avec Wittgenstein et le *Tractatus* ? C'est là une question à laquelle je me sens incapable de répondre et qui demanderait une lecture plus approfondie des §§ 6.4-7.