

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 55 (2005)
Heft: 1: Corps, esprit et identité chez Wittgenstein

Artikel: Quand les mots sont des actes : les "énoncés spontanés" chez Wittgenstein et la dissolution du problème corps-esprit
Autor: Moyal-Sharrock, Danièle
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381696>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

QUAND LES MOTS SONT DES ACTES : LES «ÉNONCÉS SPONTANÉS» CHEZ WITTGENSTEIN ET LA DISSOLUTION DU PROBLÈME CORPS-ESPRIT*

DANIÈLE MOYAL-SHARROCK

Selon Wittgenstein, nos énoncés spontanés ne sont pas des descriptions, mais des expressions qui ont plus d'affinité avec le comportement qu'avec le langage descriptif. Il s'agit donc d'une nouvelle espèce d'acte de langage (speech-act) : plutôt que la consécration des mots en performatifs par convention, les énoncés spontanés sont des actes par leur spontanéité même. Le langage acquiert ainsi une nouvelle dimension : celle du réflexe. À l'encontre de Peter Hacker, je tente ici de montrer que cela rend poreuse la ligne de démarcation entre les catégories du langage et de l'action, et permet la dissolution du problème corps-esprit.

*Mais plutôt que de dire que l'intonation est accompagnée de gestes,
je pourrais ... traiter le mot lui-même comme un geste.
(Wittgenstein, PG II, 30)*

Depuis que Descartes l'y a installé, très peu de philosophes ont tenté de faire sortir le fantôme de la machine – ce que Gilbert Ryle a appelé «the ghost in the machine» (1949, p. 21). L'idée persiste encore, chez les physicalistes et fonctionnalistes d'aujourd'hui, que tout ce que l'on pense et tout ce que l'on fait est le résultat d'un processus interne. Cela serait trivialement acceptable si le processus en question n'était pas considéré comme un processus *rationnel*, en plus de neurobiologique ; c'est-à-dire, s'il ne s'agissait que de ce qui se passe dans nos corps lorsque nous parlons ou agissons, sans lien significatif avec les *raisons* que nous avons de dire «bonjour» ou de faire un signe d'adieu. Mais, selon les physicalistes et les fonctionnalistes, penser et agir ne sont pas seulement *causalement* (ou mécaniquement) dépendants de quelque structure, neurologique ou logicielle ; ils ont aussi leur *fondement* dans une telle structure. Ainsi, les *raisons* qui nous meuvent seraient réductibles à des neurones ou à des symboles logiciels. Le cerveau ne serait pas qu'un des organes sans lesquels nous ne pouvons vivre et donc penser ni agir ; il serait,

* Une première version de ce texte a été publiée en anglais dans *Philosophical Psychology* 13:3 (septembre, 2000), p. 355-372. Toutes les traductions des textes de Wittgenstein et autres auteurs sont les miennes. Ce texte dans sa version française a été présenté à la séance annuelle de la Société romande de philosophie à Neuchâtel le 15 novembre 2003.

à la différence du cœur ou du foie, la source même de notre comportement et de notre pensée. Non pas simple facilitateur mécanique, le cerveau serait le générateur même de nos volontés, désirs, intentions et actions. Bien sûr, le monde extérieur a un impact sur nous (par exemple je vois une pomme), mais afin que le corps puisse réagir, cet impact doit être traduit ou transmué en quelque chose qui puisse déclencher une action. Une croyance (par exemple «Ceci est une pomme»), ou une volonté (par exemple «Je veux cette pomme») est ainsi posée comme la *raison* qui *causerait* le mouvement de mon corps (par exemple: «Je prends la pomme»). Mais comment une chose aussi éthérée qu'une croyance ou une volonté peut-elle activer une chose aussi physique que ma main, et faire qu'elle s'empare de la pomme? Comment un état mental peut-il causer la contraction d'un muscle? Afin de faire le pont entre le corps et l'esprit, les philosophes ont cherché à naturaliser ou à formaliser nos intentions, nos croyances et nos pensées. Tels John Searle et Jerry Fodor, ils ont vainement tenté de transformer nos intentions en gâchettes physiquement efficaces, aptes à faire bouger nos langues et nos corps. Ils ont cherché à donner à nos croyances et pensées une forme biologique, formelle ou propositionnelle qui serait alors apte à activer la machine.

Selon ces philosophes du «fantôme dans la machine», nous avons les pensées que nous avons et posons les actes que nous posons grâce à, ou plus techniquement: à *cause* d'un processus cognitif interne quelconque. Je m'opposerai ici à cette vision des choses et m'efforcerai de montrer que les énoncés spontanés sont un cas exemplaire d'expressions qui ne résultent pas d'un processus cognitif. Je suggérerai également que certains énoncés spontanés sont équivalents à des actes. Cette équivalence rendrait obsolète l'incommensurabilité conceptuelle traditionnellement postulée entre le langage (ou la pensée) et l'action, et contribuerait à la dissolution du problème corps-esprit. Mon intention n'est pas de proclamer le retour du behaviorisme. Je ne prétends pas que *tous* les mots sont réductibles à des actes, mais que le cas de certains énoncés spontanés montre qu'il n'y a pas de différence catégorielle *nécessaire* entre les mots et les actes, ou entre les états mentaux et le comportement. Les catégories du verbal (ou du pensé) et du comportement sont portantes, mais elles sont poreuses. Ainsi, aucune *réduction* d'une catégorie à une autre ne serait requise pour expliquer l'interaction entre la pensée et le corps.

1. *Pas une question de connaissance*



– As-tu envie de chanter?, dit Camier.
 – Pas à ma connaissance, dit Mercier.
 (Samuel Beckett, *Mercier et Camier*)

J'ai souvent entendu le reproche suivant fait à Wittgenstein par ses lecteurs occasionnels: «Comment ose-t-il prétendre que je ne sais pas que je souffre!» Ce que ces lecteurs ne saisissent pas, c'est la *précision* de Wittgenstein ici:

son but n'est pas de dire que nous n'avons pas *conscience* d'avoir mal, mais de réfuter l'idée que cette «conscience» est une *connaissance*¹. Wittgenstein élimine la connaissance comme mode de conscience (*awareness*) ou de certitude que nous avons d'avoir physiquement mal. Selon lui, la conscience d'avoir mal ne vient pas d'une sorte d'observation introspective ou de quelque processus cognitif que ce soit. Nous disons que nous *savons* quelque chose lorsque cette information nous vient de l'observation, de la mémoire, de la recherche ou de l'inférence, mais ce n'est par aucune de ces routes que j'arrive à ma conscience d'avoir mal. En fait, je n'emprunte aucune route du tout, car il n'y a aucune distance, aucun écart entre ma douleur et ma conscience d'éprouver de la douleur : je ne peux avoir mal sans en être consciente. Et là où il n'y pas de route, il ne peut y avoir moyen de s'égarer : ma conscience d'avoir mal ne peut être sujette à l'incertitude ou l'erreur, et donc due à une vérification de ma part. Mais cela est tout aussi vrai de beaucoup d'autres verbes psychologiques conjugués à la première personne du présent :

«Je *sais* ce que je veux, souhaite, crois, ressens, ... » (et ainsi de suite à travers toute la gamme des verbes psychologiques) est, soit un non-sens de philosophe, ou alors en tout en cas *pas* un jugement *a priori*. [...] On dit «Je sais» lorsqu'on peut aussi dire «Je crois» ou «Je suppose» ; là où il est possible de s'*assurer* de quelque chose. (PI, p. 221 ; c'est moi qui souligne)

Selon Wittgenstein, les phrases à la première personne du présent sont *typiquement* des expressions non épistémiques (ou non cognitives), dont certaines ont davantage les caractéristiques d'actes que de phrases. Elles appartiennent à notre usage *primitif* du langage – primitif, dans le sens *logique*, c'est-à-dire non inféré ou non raisonné ; et dans le sens *anthropologique*, c'est-à-dire prélinguistique². Une clause en *que* n'annonce pas toujours une proposition. Nous verrons que certains énoncés de prétendues *attitudes propositionnelles* ne sont pas propositionnels du tout : dire «Je pense que... » ou «Je veux que... » n'est pas toujours adopter une attitude *propositionnelle*. Ainsi, ce ne sont pas seulement des événements mentaux comme la douleur qui ne sont pas sujets à la forme propositionnelle, mais aussi certains cas de croyance, de désir, d'attente, d'intention etc. Le facteur décisif pour établir s'il s'agit ou non d'une proposition n'est pas la présence du mot «que», mais de savoir si la phrase en question est une *description* ou une *expression* ; et dans certains cas, les énoncés de croyance, de désir, d'attente ou d'intention ne sont que des *expressions*.

¹ Peut-être est-il utile de préciser que les termes «connaissance» et «savoir» sont employés ici comme des synonymes, le choix de l'un plutôt que de l'autre n'étant dicté que par l'usage.

² Cette distinction de l'usage que fait Wittgenstein de la notion du «primitif» est due à L. HERTZBERG (1992, p. 25), mais là où, selon Hertzberg, le sens «anthropologique» de *primitif* dénote la place de la réaction dans la vie d'un être humain, j'ajoute : «ou dans l'histoire de l'espèce humaine». J'emploie donc le terme «anthropologique» pour dénoter autant l'aspect ontogénétique que phylogénétique de l'humain.

2. *Descriptions et expressions (ou «énoncés»)*

Les mots n'ont pas tous la même fonction : certains *dirigent*, d'autres *décrivent*, et d'autres encore *expriment*³. En ce qui concerne nos énoncés à la première personne du présent (par exemple «J'ai mal», «J'aimerais qu'il vienne», «J'ai peur»), ils ont été traditionnellement classés comme *descriptifs*, l'énoncé «J'ai mal» étant censé être une description privilégiée et infaillible résultant de l'introspection de mon état mental de souffrance. Wittgenstein, cependant, a observé que nos énoncés à la première personne du présent sont, pour la plupart, non des descriptions, mais des *expressions* :

Normalement, lorsque nous disons : «Je souhaite... », nous ne le disons certes pas en nous fondant sur l'auto-observation [*Selbstbeobachtung*], car cela est l'expression [*Äußerung*] d'un souhait. Cependant, il peut arriver qu'on se rende compte d'un désir que l'on a en observant notre propre réaction. (*RPP* II, p. 3)

En effet, nous découvrons parfois combien quelque chose nous tenait à cœur lorsque nous nous apercevons de l'intensité de notre propre réaction spontanée à défendre la chose. Un ami me racontait que la violence de sa réplique à un collègue lui avait révélé à lui-même combien étaient forts et tranchés ses sentiments sur la manière dont la philosophie devrait être enseignée.

Ainsi, Wittgenstein n'élimine pas, comme il est souvent supposé, la possibilité d'un usage *descriptif* ou *auto-observateur* des verbes psychologiques à la première personne ; il constate simplement que cet usage est secondaire par rapport à l'usage expressif, qui, lui, est non descriptif. En général, Wittgenstein appelle les énonciations non descriptives de nos états psychologiques des *Äußerungen* (que nous traduisons : *énoncés* ou *manifestations*) ou des *Ausdrücke* (*expressions*)⁴.

Dire qu'une expression est non descriptive, c'est dire que lorsqu'il l'utilise, le locuteur ne *décrit* rien (comme une émotion ou sensation à laquelle il aurait un accès introspectif privilégié) ; il n'articule ni une conclusion informative à laquelle il serait arrivé par l'auto-observation, ni une proposition susceptible de falsification ou de vérification. Une expression non descriptive *peut* être une source d'information, mais elle n'est pas *fondée* sur l'information ou sur la connaissance. La phrase «Je voudrais mourir !», énoncée spontanément, est non descriptive en ce qu'elle n'est pas la traduction propositionnelle d'un désir que j'ai observé en moi-même, mais elle peut être hautement informative pour mon thérapeute, ou même pour moi-même – une fois que je l'ai prononcée.

³ Je reprends cette division tripartite des fonctions du langage à K. BÜHLER (1934), mais notons que Bühler parle de *représentation* (*Darstellung*) plutôt que de *description*.

⁴ Cf. par exemple *OC*, p. 510, et *RPP* I, p. 572, mais Wittgenstein n'est pas systématique dans son emploi technique de ces termes.

3. *Le trait distinctif: la spontanéité*

Il n'est pas toujours facile de distinguer les jeux de langage descriptifs des jeux de langage expressifs. En effet, des paroles identiques peuvent constituer soit une *description* (ou un *compte rendu*), soit une *expression* (ou *manifestation*) de notre état d'esprit :

Je dis: «J'ai peur»; quelqu'un me demande: «Qu'était-ce? Un cri d'angoisse; ou bien cherchais-tu à me dire comment tu te sens; ou était-ce une réflexion concernant ton état actuel?» (PI, p. 187)

Lorsque quelqu'un dit: «Je souhaite qu'il vienne» – est-ce un *compte rendu* de son état d'esprit, ou une *manifestation* [Äusserung] de son espoir? – Je peux, par exemple, me le dire à moi-même. Et là, ce ne serait certes pas un compte rendu. Cela pourrait être un soupir, mais pas nécessairement. (PI, p. 585)

La différence entre description et expression ne réside pas dans les mots utilisés, mais dans les circonstances de leur énonciation. Quel est le cadre, le contexte, l'origine de l'énoncé? Dans le cas de l'énoncé expressif, aucune réflexion *n'a mené* aux mots; ils sont prononcés, comme qui dirait, *sans réfléchir*. Les nombreuses analyses comparatives que fait Wittgenstein laissent conclure que le trait qui permet de distinguer l'usage non descriptif de l'usage descriptif des énoncés psychologiques est la *spontanéité*. Un énoncé spontané est un énoncé qui n'est pas *dû* à la pensée, qu'aucune réflexion ou auto-observation *n'a rationnellement* précédé. Il n'y a aucune place pour la description, aucun espace ou temps auto-observationnel entre la sensation (ou le sentiment) et l'énoncé spontané:

Quelqu'un qui crie: «À l'aide!» a-t-il pour objet de décrire ses sentiments? Rien n'est plus loin de son esprit que de vouloir décrire quoi que ce soit. (LW I, p. 48)

Ainsi, c'est la spontanéité qui forme la ligne de séparation entre les *expressions* et les *descriptions* psychologiques à la première personne du présent. Mais à l'intérieur de la catégorie des expressions spontanées, une autre distinction doit être faite. Alors qu'*aucun* énoncé spontané n'est dû au raisonnement, certains sont chargés émotivement ou sensitivement, alors que d'autres sont neutres émotivement ou sensitivement. Dans *Insight and Illusion*, Peter Hacker donne des exemples divers de nos énoncés spontanés (qu'il appelle *avowals* – *aveux*⁵):

[...] les exclamations («Je suis si content»), les cris de douleur («J'ai mal, j'ai mal!»), les soupirs («Ah, j'aimerais tant qu'il vienne!»), les expressions d'émotion («Je suis

⁵ Bien que l'épithète «spontané» n'accompagne pas toujours le mot «aveu», il va de soi pour HACKER qu'un *avowal* est *spontaneous* (cf. entre autres 1993, p. 86, 89, 90, 92 etc.).

furieuse !») ou d'expectative («Je t'attends»), les aveux de pensée ou de croyance, les expressions de désir («Je veux un verre de vin»), ou de préférence («J'aime le bordeaux»), et ainsi de suite [...] (1989, p. 298)

Tous ces exemples sont bien des énoncés spontanés, mais ils ne sont pas tous de même nature. Plutôt que de suivre Hacker qui les distingue selon qu'ils sont ou non des «expressions d'*expériences*» (1989, p. 298), je distinguerai entre les énoncés spontanés *compulsifs* et *neutres*. Les énoncés spontanés *compulsifs*⁶ sont le produit incontrôlé d'états émotifs et sensitifs ; mais comme nous le verrons, ils sont parfois aussi en partie *constitutifs* de ces états. Ce qui caractérise les énoncés spontanés compulsifs, c'est, écrit Wittgenstein, qu'*on ne peut s'empêcher de les utiliser* :

Supposez que je dise : Les expressions acquièrent leur importance du fait qu'elles ne sont pas utilisées froidement, mais qu'on ne peut s'empêcher de les utiliser. (*LPE*, p. 281)

Mais examinons d'abord les énoncés spontanés neutres en les distinguant des énoncés descriptifs.

4. *Les énoncés spontanés neutres*

Lorsqu'on demande à quelqu'un s'il croit en la vie après la mort, s'il n'a pas beaucoup réfléchi à la question auparavant, il prendra un moment de réflexion avant de répondre : «Non, je ne crois pas vraiment à la vie après la mort». Ou si l'on demande à quelqu'un qui n'a pas beaucoup l'habitude de boire où se situe sa préférence pour le vin, du côté du bourgogne ou du bordeaux, il hésitera avant de répliquer : «À bien y penser, je dois préférer le bourgogne ; j'ai tendance à en acheter plus souvent». Dans les deux cas, les réponses sont bien des énoncés psychologiques à la première personne du présent, mais ce ne sont pas des *expressions* – neutres ou compulsives. Ce sont des *descriptions* réfléchies ou froides ; fruits d'une délibération (qui peut être intérieure ou non), elles peuvent aussi être prononcées avec l'intention de tromper.

Par contraste, un amateur de vin qui aurait une préférence bien tranchée n'a pas à effectuer de réflexion préliminaire. Sa réponse sera automatique – ce qui ne veut pas dire qu'il n'a jamais réfléchi à la question, mais qu'il ne l'a pas fait, qu'il n'a pas eu à le faire, *en cette occasion*. Ayant fréquenté de nombreuses années les accueillants vignobles de la Bourgogne, m'étant familiarisée avec la chaleur, le fruité sombre et épicé de ses vins, ayant amassé une collection

⁶ Notons que je n'utilise pas ici le terme «compulsif» dans le sens psychopathologique d'une personne qui agit *contre* sa propre volonté, mais comme qualifiant un comportement qui n'est le produit d'*aucune* volonté, ni raison ; d'un comportement qui n'est pas volontairement ou rationnellement, mais *émotivement* animé ; qui vient, pour ainsi dire, des *tripes*.

respectable de Vosne Romanée et autres, et ayant dégusté comparativement plusieurs bordeaux majestueux et sévères, j'exprime, lorsqu'on me la demande, ma préférence pour le bourgogne sans hésitation ni réflexion aucune. C'est cette absence de réflexion menant à l'énoncé qui en fait un énoncé *spontané*. Ma réaction est ici le produit non plus de la réflexion, mais de l'automatisme. À la longue, répétition et familiarité ont transformé ce qui était d'abord une réponse hésitante et réfléchie en réaction ferme et non réfléchie.

Certaines expressions psychologiques spontanées ne sont pas compulsives; elles informent sobrement (par exemple «Je préfère le bourgogne»), ou expriment un désir modéré (par exemple «J'aimerais un verre de vin»). Alors que la *seule* raison d'être de nos énoncés *compulsifs* est l'*expression*, et alors que leur énonciation est comparable à un réflexe, les énoncés spontanés *neutres* sont intentionnels: ils sont intentionnellement informatifs et requièrent un interlocuteur. Mais cela ne fait tout de même pas d'eux des propositions: dire que certains énoncés spontanés sont émotivement *neutres* ne veut pas dire qu'ils sont le produit de la réflexion, de l'auto-observation ou de la description. Ce sont bel et bien des expressions, et des expressions spontanées.

«Je préfère le bourgogne» – cette même phrase constituera, dans un certain contexte, un énoncé spontané; et dans un autre, une description réfléchie. Alors que les énoncés spontanés de ce que l'on croit ou préfère sont plus aptes à faire partie de la catégorie neutre, les énoncés spontanés d'émotion ou de sensation ont tendance à être compulsifs.

5. *Les énoncés spontanés compulsifs: les mots comme réactions verbalisées*

[...] parfois il me semblait que la parole me venait sans volonté de ma part, et que les mots m'étaient donnés qui sortaient de moi comme les pleurs sortent de vous, parce que nos cœurs sont pleins, et qu'on ne peut s'en empêcher.
(Adam Bede, George Eliot)

Lorsque nos énoncés sont compulsifs, c'est comme si l'on n'*employait* pas les mots; ils semblent plutôt venir tout seuls – sans volonté de notre part:

Ainsi je dirais que les mots «Ah, mais qu'il arrive enfin!» sont pleins de mon désir. Et les mots peuvent nous être arrachés, – comme un cri. Les mots peuvent être *difficiles* à prononcer, tels ceux dont on se sert pour formuler une renonciation ou pour avouer une faiblesse. (Les mots sont aussi des actes.) (PI, p. 546)

Les mots sont aussi des actes. Cette phrase ne fait pas uniquement allusion à la notion générale et plutôt banale du langage comme action, qui est une des données de la théorie des actes de langage: dire, c'est faire. Et elle ne fait pas non plus seulement référence à la vision pragmatique qu'a Wittgenstein du langage: le sens des mots est dans leur utilisation. Cette phrase – *les mots sont aussi des actes* – souligne particulièrement une particularité de *certain*s mots.

Si, en général, les mots sont *aussi* des actes, il y a des mots qui, dans certains contextes, ne sont *que* des actes.

Le mot, l'exclamation, ou la phrase assimilés comme substituts de la réaction naturelle sont, eux aussi, une forme de comportement. Ils ne sont pas une description plus claire ou plus éloquente de la sensation, mais une *autre* manifestation de la sensation : « l'expression verbale de la douleur remplace l'acte de pleurer ; il ne le décrit pas » (*PI*, p. 244). Ainsi, lorsque nous utilisons des mots à la place de grognements, cette substitution n'*implique* pas un changement de catégorie, mais seulement de *manière* ou de *manifestation* : « On pourrait dire que l'exclamation : 'J'ai hâte de le voir !' est un *acte* d'expectative » (*PI*, p. 586). Nous devons cependant nous garder de confondre l'acte ou le comportement avec la sensation elle-même. Que certains mots soient dans certains contextes catégoriellement assimilables au comportement ne les rend pas identiques à la sensation ou au sentiment exprimés. Néanmoins, Wittgenstein fait mention de certains cas où nous serions incapables de dissocier le comportement de la sensation. Il est donc parfois possible de dire que l'expression non verbale *fait partie* du sentiment ou de la sensation :

Pense aux sensations produites par le frisson : les mots « cela me donne des frissons » sont aussi une telle sensation frissonnante ; et si je les entends et les ressens lorsque je les prononce, cela appartient au reste de ces sensations. (*PI*, p. 174)

C'est ici que les mots savent le mieux être des actes. C'est ici que la frontière qui sépare le langage du comportement se dissout – là où comportement et parole se fondent l'un dans l'autre et deviennent indiscernables ; là où le mot *est* comportement, geste :

Pense seulement aux paroles échangées entre amoureux ! Elles sont « chargées » de sentiments. Et tu ne peux pas simplement les remplacer – comme tu peux le faire pour des termes techniques – par n'importe quels autres sons qui te passent par la tête. C'est parce que ces paroles sont des gestes. (*LWI*, p. 712)

Wittgenstein révèle ici une catégorie d'*actes de langage* (*speech-acts*) qui échappera à Austin. Tels les performatifs d'Austin, il s'agit bien d'énoncés linguistiques dont le statut d'*actes* dépend du contexte, mais loin de la consécration par convention des mots en *performatifs*, fixée à l'avance, ici les énoncés sont des actes de par leur spontanéité même. Cela donne au langage, ou en tout cas à une partie du langage, un nouveau rayonnement : celui de l'action automatique, du réflexe⁷.

⁷ Que le langage soit de nature conventionnelle n'empêche pas qu'il relève aussi de l'automatisme – aussi bien dans son *acquisition* (en grande partie due à l'entraînement, au dressage, à la répétition) que dans son *utilisation* (nous employons les mots ordinaires du langage – par exemple *table*, *pluie*, *fleur*, *rue* – sans réflexion préalable, hésitation, ou appel à la mémoire [alors que les mots moins élémentaires peuvent faire l'objet d'un processus mnémonique]). À ce sujet, cf. MOYAL-SHARROCK (2004), particulièrement p. 117-120.

L'expression *compulsive* – fût-elle l'acte de pleurer ou celle de dire «J'ai mal» – est dans les deux cas une *réaction*, bien qu'il s'agisse, dans le dernier cas, d'une forme plus compliquée de la réaction. C'est dire que cette forme-là – la forme verbale – n'est disponible ni aux êtres humains non doués de parole, ni aux animaux. Les expressions spontanées ne sont pas des traductions ou descriptions de ce que j'observe en moi, mais simplement une autre version des pleurs ou du cri de douleur – «des pleurs articulés», comme le dit Robert Fogelin (1987, p. 170)

6. *Le nivellement du linguistique et du non-linguistique*

Pourquoi donc le frisson verbal serait-il fondé sur le frisson non verbal ?
(PI, p. 174 ; c'est moi qui souligne)

Les expressions non verbales ont traditionnellement été classées dans la catégorie des actes ; les expressions verbales dans celle du langage⁸, indépendamment de leur fonction. Mais c'est précisément la fonction ou l'emploi et non l'apparence qui doit servir à déterminer les distinctions catégorielles. Les configurations du langage ordinaire masquent et travestissent les différences ou similarités grammaticales – dans le sens wittgensteinien de «grammaire» ; c'est-à-dire d'une classification des mots non pas selon leur forme, mais selon le statut qui émerge de leur utilisation. Wittgenstein a découvert une analogie, une similitude, entre des expressions qui *semblent* grammaticalement disparates. Dans les cas où une expression *jaillit* d'une émotion ou d'une sensation, à la manière d'un gémissement ou d'un grognement, d'un cri du cœur, le linguistique est *au même niveau*, pourrait-on dire, que le non linguistique. Nous devons pouvoir *négliger* l'aspect linguistique d'une expression dans l'assignation de son statut grammatical, et accueillir l'idée d'une assimilation de tous les énoncés spontanés, indépendamment de leur forme. Peter Hacker rejette une telle assimilation :

Il est important de souligner que Wittgenstein n'*assimile* pas les aveux [*avowals*] à l'expression naturelle d'«états internes». Un aveu de douleur n'est pas *exactement comme* [*just like*] un grognement, et il serait aussi trompeur de dire qu'il a le même statut logique qu'un grognement que de l'assimiler à une description. Car il y a ici des différences autant que des ressemblances. Un énoncé de douleur, contrairement à un gémissement, est articulé ; c'est une expression linguistique qui consiste en mots combinés grammaticalement. Une phrase qui peut être utilisée comme aveu spontané a aussi d'autres usages. Elle peut être encadrée dans l'antécédent d'une conditionnelle, elle a une négation intelligible, et elle peut être conjuguée différemment. Ces cas ne sont pas des expressions ou manifestations d'états internes et doivent être traités différemment. (1993, p. 90)

⁸ Les exceptions notables sont ici A. Reinach (1883-1917) et J. L. Austin. L'inclusion de champs non linguistiques dans le langage a été précisément effectuée par K. Bühler.

Bien sûr qu'un aveu n'est pas *exactement comme* un grognement. Il a, pourrait-on dire, un autre physique. Il consiste en mots et non pas en simples sons. Et pourtant cela ne devrait pas mener à la conclusion que son statut logique est différent de celui d'un grognement. Hacker est ici coupable du genre de confusion que Wittgenstein s'est le plus acharné à combattre : *l'amalgame de l'apparence et de l'usage*. Une apparence identique ne donne pas à des mots employés dans des contextes différents le même sens, ni le même statut. Qu'une phrase ait, dans un de ses usages, le potentiel d'être encadrée dans l'antécédent d'une conditionnelle ou niée, ne devrait rien présumer de ses *autres usages*. Il n'y a pas ici de transitivité. Il est vrai que Hacker ne dit pas que la phrase dans son usage d'aveu spontané peut être encadrée dans l'antécédent d'une conditionnelle ou niée, mais il dit que le fait que dans d'autres usages elle peut l'être, affecte le statut logique de la phrase en tant qu'aveu (ou bien même, en tant que telle – ce qui serait encore plus grave). Ainsi, selon Hacker, parce qu'une phrase (dans son usage ordinaire) peut être manipulée syntaxiquement, elle ne peut (dans *aucun* autre usage) être l'équivalent d'un acte. Mais cela est faux. Les caractéristiques syntaxiques et propositionnelles de la description ne déteignent pas sur l'énoncé non descriptif et non réfléchi, même quand ce dernier est identique en apparence à la première. Ce qui s'applique à quatre mots qui forment une description ne s'applique pas à quatre mots identiques utilisés comme expression spontanée d'une sensation. L'apparence ne contribue pas à la grammaire ; seul l'usage est ici déterminant : « Si l'on examine l'usage de ce qui a l'apparence d'un énoncé [*statement*], on trouvera parfois que ce n'est pas un énoncé » (AWL, p. 156). *Ressembler à* un énoncé ou à une description ne condamne pas une phrase au statut logique d'un énoncé ou d'une description. Les mots : « Je suis amoureuse » – lorsqu'ils constituent une description ou une conclusion à laquelle m'a menée une réflexion – peuvent être encadrés dans l'antécédent d'une conditionnelle, mis à l'interrogatif, niés etc., mais non ces mêmes mots lorsqu'ils constituent une expression spontanée. Lorsqu'elle est expressive, la phrase : « Je suis amoureuse » est l'équivalent d'un soupir. Et allez chercher à encadrer un soupir dans l'antécédent d'une conditionnelle.

7. La nouvelle ligne de démarcation : le spontané vs. le descriptif

La réaction primitive peut aussi être une réaction verbale.
(LWI, p. 134)

Selon Wittgenstein, le fait d'être verbal *n'implique pas* une différence de nature avec quelque chose qui n'est pas verbal. Nos expressions linguistiques spontanées ne sont pas des *dérivations* (verticales), mais des *extensions* (horizontales) de nos jeux de langage primitifs *spontanés* : « La réaction primitive peut avoir été un regard ou un geste, mais elle peut tout aussi bien avoir été un mot » (PI, p. 218). Dans certains contextes, utiliser des mots n'a pas plus

de résonance que produire un «son naturel» (*RPP* II, p. 176). Plusieurs de nos énoncés psychologiques à la première personne du présent appartiennent au comportement ; qu'ils soient verbaux n'implique pas qu'ils sont le produit du raisonnement, de la conceptualisation ou de l'auto-observation. Il y a un usage des mots qui ne diffère pas grammaticalement du comportement non linguistique, en fait, du comportement animal. Ainsi, il nous faudrait éliminer la ligne de démarcation traditionnelle qui sépare nos réactions ou expressions selon qu'elles sont linguistiques ou non linguistiques, car elle n'a qu'une justification superficielle, *d'apparence*, pourrait-on dire ; et la remplacer par une nouvelle ligne de démarcation qui ne serait que *conceptuellement* pertinente.

Ce que Wittgenstein ne rend pas avec suffisamment de clarté, c'est que son analogie entre les mots et les actes n'est pas une analogie entre les mots spontanés et *n'importe quel* acte, mais entre les mots spontanés et les actes *spontanés*. Dire que certaines phrases ou séries de mots sont équivalentes à des actes n'est pas nécessairement les éliminer du royaume de la préméditation ou même de la dissimulation. Un grognement peut être aussi intentionnellement trompeur qu'une phrase : il peut être utilisé comme réponse à une question, et cette réponse peut être malhonnête. Ce qui exclut aussi bien les actes que les mots de la possibilité logique de la dissimulation, c'est leur spontanéité : le fait qu'ils ne sont pas dus à la réflexion ou au raisonnement. Dire que certains énoncés sont spontanés, c'est dire qu'ils ne sont pas des descriptions, et donc qu'ils ne *peuvent pas* être des mensonges. Les expressions spontanées psychologiques à la première personne du présent sont les phrases les plus fiables que l'être humain puisse prononcer. Là encore, Peter Hacker n'est pas d'accord. Nous allons examiner sa position.

8. Des mensonges spontanés ?

Mentir consiste toujours en une intention.
(*LPP*, p. 211)

Hacker trace un continuum des énoncés psychologiques à la première personne du présent qui, aux deux extrêmes, oppose aveux (il faut entendre ici : aveux *spontanés* [*spontaneous avowals*]) et *descriptions* (1989, p. 297 ; 1993, p. 92). Hacker admet que tous les aveux sont non descriptifs et non susceptibles d'erreur, mais cela ne l'empêche pas d'ajouter que les aveux peuvent être mensongers :

À l'extrémité du continuum [aveux spontanés], le concept de *description* n'a pas prise, pas plus que le concept de vérité. Mais bien sûr, la dissimulation et la tromperie sont possibles. (1989, p. 298)

Dans *Meaning and Mind* (1993), Hacker réitère l'inapplicabilité des concepts de vérité, de fausseté, d'erreur et de description à l'endroit des aveux

spontanés, mais là encore, n'en élimine pas pour autant la possibilité de dissimulation ; il est cependant plus précis ici quant à la question de savoir quels aveux sont ouverts à cette possibilité :

Cette diversité [des aveux] est infiniment grande [...] Mais dans tous les cas le concept de *description* n'a pas prise [...] En effet, les concepts de vérité et de fausseté sont ici typiquement hors-jeu, bien que la *dissimulation* et la *tromperie* soient possibles dans de tels contextes, comme ils le sont avec les grognements, les sourires et les rires. Parallèlement, plus les énoncés ressemblent aux exclamations, moins il y a de place pour que nous puissions les évaluer comme sincères ou non sincères. Car la dimension d'évaluation a une prise plus ferme là où il y a expression articulée de la vie intérieure, confession, ou description de ce que l'on pense ou ressent. (1993, p. 93)

Hacker fait une distinction ici entre les aveux qui sont linguistiquement plus articulés (c'est-à-dire ceux qui ressemblent plus à des descriptions), tels que la confession, où il voit plus de place pour la dissimulation, et ceux où il en voit moins, comme l'exclamation. Et la dissimulation ne peut être logiquement exclue, selon Hacker, que dans les cas extrêmes, dont on peut présumer qu'ils sont non linguistiques : « Si quelqu'un est jeté dans les flammes etc., cela ne fait aucun sens de dire 'Peut-être qu'il ne souffre pas vraiment, mais fait semblant'. Il y a des circonstances où il ne peut être question de faire semblant. » (1993, p. 264) L'intérêt de l'idée de Wittgenstein, cependant, c'est que la dissimulation est logiquement exclue non seulement dans les cas extrêmes, non ambigus, comme celui qui est cité par Hacker, mais dans *tous* les cas d'expression spontanée. C'est leur nature spontanée, et non leur nature exclamatoire, qui les rend logiquement inaptes à la dissimulation. Ce n'est pas sa brièveté ou sa ressemblance avec une expression non verbale qui rend un énoncé *spontané* – une enfant de trois ans peut crier : « Aïe ! » non pas parce qu'elle s'est fait mal en tombant, mais afin d'obtenir l'attention de sa mère ; et inversement, un flot spontané d'émotion peut durer une heure. Le trait déterminant est si oui ou non l'expression est spontanée, et non pas si oui ou non elle ressemble à une phrase. Mais revenons à la possibilité du mensonge spontané.

Pour Hacker, un aveu spontané ne peut être erroné, mais il peut, en revanche, être non sincère :

La confession de mes pensées peut être inadéquate, non parce que j'ai fait une erreur, mais parce que je n'ai pas été sincère ou que j'ai omis de dire quelque chose, que j'ai exagéré ou amoindri les choses. (1993, p. 95)

Hacker pense qu'exclure la possibilité d'*erreur* suffit à garantir le statut non descriptif d'un aveu. Mais il n'en est rien. La possibilité de *dissimulation* aussi doit être exclue. Car mentir, c'est faire consciemment une fausse *description*. Et Hacker lui-même reconnaît que « dans tous [les cas d'aveux] le concept de description n'a pas prise ». Comment alors peut-il admettre les mensonges, qui sont de fausses déclarations ou *descriptions*, dans la catégorie des aveux *non descriptifs* ? Comment tromperie et dissimulation sont-elles possibles là où la vérité n'a pas prise ? Une personne pourrait ainsi mentir au sujet de quelque

chose qu'elle ne tient ni pour vrai, ni pour faux. Ce qui a poussé Hacker dans ce dilemme, c'est qu'il a placé tout ce qui a l'*apparence* d'un aveu à l'extrémité «aveux spontanés» du continuum, et il doit alors rendre compte des cas d'aveux *mensongers*. Il prévoit bien sûr l'objection qu'on lui fera inévitablement, à savoir que le mensonge présuppose la connaissance, et que le fait d'être non cognitifs rend les aveux spontanés logiquement inaptes au mensonge :

On est enclin à penser que la possibilité de non sincérité nécessite la présence de la connaissance. Car si je peux mentir à propos de mes pensées, il me *faut* d'abord connaître mes pensées ! Mentir, c'est bien dire ce que l'on *sait* être faux avec l'intention de tromper. (1989, p. 300 ; c'est moi qui souligne «*sait*»)

Mais il insiste que le fait d'être, par définition, non cognitif – c'est-à-dire spontané, non descriptif, non susceptible de vérité ou de fausseté – n'empêche pas un aveu d'être mensonger. Car, dit Hacker, mentir n'est pas, contrairement à ce que l'on pense, une activité cognitive. Hacker justifie la possibilité de mentir *sans le savoir*, en dissociant le mensonge de la connaissance :

On objectera que lorsque je mens au sujet de mes pensées ou sentiments, je *sais* ou suis conscient de penser ou ressentir autrement que ce que j'ai dit penser ou ressentir. Cela est faux, car la locution même : «savoir que je mens» est trompeuse. On [...] ne découvre pas que l'on ment. On ne «sait» pas que l'on ment... Je peux bien sûr savoir plus tard que j'ai menti, mais non parce que je le savais auparavant, plutôt parce que j'avais menti auparavant. (1989, p. 300)

Le concept de savoir inclut la possibilité de ne pas savoir, et donc de découvrir. Ainsi Hacker a raison : il ne peut être question de *savoir* que je mens, puisque je ne peux pas ne pas le savoir, puis ensuite le découvrir. Il est aussi peu question de certitude *épistémique* ici que dans ma conscience d'avoir mal⁹. De la même manière, on ne peut dire, dans des circonstances ordinaires, que *je sais* que j'ai deux mains ou que je suis en train de parler ou que je suis assise, ou que j'existe. Ce que Hacker ne voit pas, c'est que l'absence de *connaissance* n'implique pas ici toute absence d'*assurance*. Nous sommes au cœur du troisième chef-d'œuvre de Wittgenstein : *De la certitude*. En réponse à G. E. Moore qui prétendait *savoir* que «Voici une main», Wittgenstein déclare que notre assurance, dans de tels cas, n'est pas de l'ordre du savoir, mais d'une certitude animale, qui n'est pas fondée sur l'information, qui est non susceptible de vérité ou de fausseté, de doute, de falsification, de vérification ou de justification. C'est ce genre de certitude non épistémique qui habite mon acte de mentir. Dissocier le mensonge de la connaissance n'est donc pas le dissocier de toute certitude. Je ne peux pas mentir inconsciemment ; je suis *certaine* de mentir lorsque je le fais¹⁰.

⁹ «Il ne peut être dit que je sais que j'ai mal aux dents s'il ne peut être dit que je ne sais pas que j'ai mal aux dents.» (*LPE*, p. 287)

¹⁰ Pour Wittgenstein, il y a un lien interne entre mentir et en être conscient : «Le point est : le menteur sait qu'il dit un mensonge. Mais il ne sert à rien de le dire. Cela ne veut rien dire du tout. L'énoncé est grammatical.» (*LPP*, p. 196) Le but du passage est

De plus, s'il est vrai qu'à strictement parler, on ne peut dire que je *sais* que je mens, il y a quelque chose que je *sais* lorsque je mens – c'est ce à propos de quoi je mens :

Si je disais : «une personne qui dit 'je vois rouge', alors qu'elle voit vert, ment», ce ne serait pas exact ; ce que je devrais dire, c'est plutôt : «une personne qui dit 'je vois rouge' et sait (ou croit) qu'elle voit vert, ment». (*LPE*, p. 249)

C'est ici que la connaissance est logiquement liée au mensonge ; c'est ici que vérité et description ont prise. Je ne peux pas mentir ou faire une fausse représentation de ce dont je ne *sais* rien. Et l'objet de ma connaissance est susceptible de vérité et de fausseté, d'erreur et de dissimulation. Si donc je dis «Je suis triste», alors que je sais qu'il n'en n'est rien, je n'ai pas proféré un énoncé spontané mensonger, mais fait une fausse *description*. Le mensonge présuppose la présence d'information. L'information n'est pas *que je mens*, mais ce à propos de quoi je mens. Je dois être au fait de ce sur quoi je mens. Et dans la mesure où je ne peux pas être au fait et naïve (ou spontanée) à propos de la même chose simultanément, si je mens lorsque je dis que je suis triste, ma réaction a beau avoir l'air d'un aveu *spontané*, elle ne l'est pas.

Hacker aurait évité toutes ces difficultés s'il n'avait pas mis tout ce qui a la *forme* ou l'*apparence* d'un aveu dans l'extrémité «aveux» du continuum. Bien sûr qu'une confession n'est pas toujours sincère ou spontanée : elle peut être préméditée, et même le fruit de préparations élaborées, telles celles de saint Augustin, Rousseau ou De Quincey. On peut parler de *fausse* confession, comme celle d'une mère qui, cherchant à sauver son enfant, déclare avouer le crime qu'il a commis ; d'une confession *erronée*, lorsque quelqu'un avoue avoir commis un meurtre qu'il pense sincèrement avoir commis alors qu'il s'agissait d'un coup monté (le revolver était chargé à blanc) ; ou encore, d'une confession *fictive*, telle que les *Confessions du chevalier d'industrie Felix Krull* (Thomas Mann). Une confession peut consister en deux tomes, trois pages, un seul mot, un signe de la tête, ou un clin d'œil. La sincérité ou la non sincérité d'une confession n'a rien à voir avec son apparence, et tout avec les circonstances de son énonciation. Des mots identiques («C'est moi le coupable») peuvent être utilisés pour formuler une confession préméditée ou spontanée, sincère ou non sincère. Les confessions non sincères ou préméditées ne sont pas des *aveux spontanés*, mais des cas où le concept de description a prise. Dire qu'une confession *spontanée* peut être dissimulatrice est aussi grammaticalement absurde que de dire qu'un gémissement spontané peut être intentionnellement trompeur. Dans certaines circonstances, il sera *logiquement* absurde de penser que quelque expression que ce soit – fût-ce une confession verbale ou un gémissement – peut être dissimulatrice :

d'insister sur l'existence d'un lien conceptuel entre mentir et en être conscient, et non sur la question de savoir si oui ou non cette conscience a la forme d'une connaissance.

Lorsque je dis que gémir est l'expression du mal de dents, c'est que dans certaines circonstances la possibilité que cela puisse en être l'expression sans qu'il y ait sentiment ne peut faire partie du jeu de langage. – C'est un non-sens de dire : l'expression [*Ausdruck*] peut toujours mentir. [...] Les jeux de langage dans lesquels il y a expression de sentiments (les expériences privées) sont fondés sur les jeux [de langage] dans lesquels il y a des expressions dont on ne dit pas qu'elles peuvent être mensongères. (*LPE*, p. 245)

En effet, les énoncés spontanés sont, pour ainsi dire, l'article garanti d'origine à partir duquel les imitations sont faites ; la base authentique que la dissimulation apprend à singer. Il n'y a pas de place pour la dissimulation dans un énoncé spontané puisqu'il s'agit d'une expression non raisonnée : «Comment un mensonge est-il possible là où la justification n'a pas lieu ?» (*LPE*, p. 250). Une expression spontanée est, *par définition*, directe ; et ne peut donc être dissimulatrice, préméditée ou manipulée. La sincérité est inhérente à l'énoncé spontané, elle le définit. Un énoncé spontané est un élan, un mouvement incontrôlé, un acte impulsif. Dans la sphère du spontané, l'énoncé est mesure de sincérité ; son articulation suffit à garantir son authenticité¹¹.

9. Des attitudes non propositionnelles

Les mots et les actes ; analogiquement : l'esprit et le corps : insister sur l'insurmontabilité de la distinction des mots et des actes, c'est trahir un penchant pour le dualisme de l'esprit et du corps. Le *réarrangement* perspicace de nos concepts n'est possible qu'à partir du *dérangement* de nos dichotomies dormantes. L'atténuation du dualisme parole-acte est essentielle à l'entreprise philosophique de Wittgenstein et constitue la clef de voûte de son pragmatisme. Elle est visible non seulement dans son traitement des énoncés spontanés, mais aussi dans son traitement des règles et de la certitude (rappelons que nos croyances fondamentales, que Wittgenstein, dans *De la certitude*, compare à des *gonds* sur lesquels pivotent notre connaissance, ne sont pas des propositions, mais des *attitudes non propositionnelles* ; des croyances dont la manifestation est *montrée* et non *dite*¹²).

Nos croyances et nos désirs ne sont pas toujours, comme on le pense encore souvent aujourd'hui, des attitudes *propositionnelles*. Une croyance ou un désir peut avoir comme unique manifestation une action. C'est la version wittgensteinienne tardive de la distinction *montrer / dire* :

¹¹ Il serait trop long de faire ici le rapprochement qu'il y aurait lieu de faire entre les énoncés spontanés et ce que Wittgenstein appelle la «signification secondaire», où les expressions sont gouvernées par des critères, non de vérité, mais de sincérité (voir *PI*, p. 222).

¹² Pour une discussion sur la non-propositionnalité, ainsi que l'ineffabilité, des «propositions-gonds», cf. MOYAL-SHARROCK (2004).

[...] on peut voir à *leurs actions* que [des personnes] croient certaines choses avec certitude, qu'elles formulent ou non cette croyance. (OC, p. 284)

Quelqu'un qui cherche quelque chose et qui fouille à un certain endroit, *montre* qu'il croit que ce qu'il cherche se trouve là. (OC, p. 285)

Croire quelque chose peut être l'équivalent de *se comporter d'une certaine manière*. Une croyance peut être exprimée propositionnellement (*dite*) ou non propositionnellement (*montrée*) – *dans nos actes*. Et si une croyance, un désir, une attente ou une intention peuvent se résumer à *une manière d'agir*, nous n'avons plus à chercher à leur donner une forme propositionnelle ou biologique qui viserait à expliquer comment ils provoquent l'action. Si certains mots *sont* des actes, alors l'incommensurabilité entre les mots et les actes, l'esprit et le corps, s'évanouit. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différence catégorielle entre les mots et les actes, mais seulement que ces catégories, parfois, se «touchent et font un bout de chemin ensemble» (PI, p. 192).

Références

- BÜHLER, Karl (1934), *Theory of Language. The Representational Function of Language*, trad. D. F. Goodwin, Amsterdam, Benjamins.
- FOGELIN, Robert (1987), *Wittgenstein*, 2^e éd., Londres, Routledge & Kegan Paul.
- HACKER, P. M. S. (1989), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, édition corrigée, Bristol, Thoemmes Press, 1997.
- (1993), *Meaning and Mind*, vol. 3 de : *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Part 1 : *Essays*, Oxford, Blackwell.
- HERTZBERG, Lars (1992), «Primitive Reactions – Logic or Anthropology», *Midwest Studies in Philosophy XVII: The Wittgenstein Legacy*, 24-39.
- MALCOLM, Norman (1986), «Language as expressive behaviour», in *Nothing is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- MOYAL-SHARROCK, Danièle (2004), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- RYLE, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, Londres, Penguin Books.
- WITTGENSTEIN, Ludwig,
- *AWL: Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, des notes de A. Ambrose et M. MacDonald, A. Ambrose (éd.), Oxford, Blackwell, 1979. [= *Les Cours de Cambridge 1932-1935*]
- *LPE: «Wittgenstein's Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'»* in *Philosophical Occasions: 1912-1951*, J. C. Klagge et A. Nordman (éds), Indianapolis, Hackett Publishing, 1993, p. 202-367. [= «Notes pour le cours sur l'expérience privée et les 'sense-data'»].
- *LWI: Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I. : G. H. von Wright et H. Nyman (éds), trad. C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue, Oxford, Basil Blackwell, 1982. Édition bilingue : allemand/anglais. [= *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, t. I : *Études préparatoires à la 2^e partie des Recherches philosophiques*].
- *LPP: Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, notes de P. T. Geach, K. J. Shah et A. C. Jackson, éd. P. T. Geach, Hassocks, Harvester Press, 1988. [= *Cours sur la philosophie de la psychologie 1946-1947*].

- *OC : On Certainty*, G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (éds), trad. D. Paul and G. E. M. Anscombe, 1^{ère} éd. révisée, Oxford, Blackwell, 1977. Édition bilingue : allemand/anglais. [= *De la certitude*].
- *PG : Philosophical Grammar*, Rush Rhees (éd.), Anthony Kenny (trad.). Oxford, Blackwell, 1974. [= *Grammaire philosophique*].
- *PI : Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, 2^e éd., Oxford, Blackwell, 1997. Édition bilingue. [= *Recherches philosophiques*].
- *RPP I : Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (éds), trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1980. Édition bilingue. [= *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. I].
- *RPP II : Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, G. H. von Wright et H. Nyman (éds), trad. C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue, Oxford, Blackwell, 1980. Édition bilingue. [= *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, vol. II].