

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:	L'identité personnelle chez Wittgenstein : une approche pragmatique
Autor:	Vezeanu, Ion
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381698

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: 12.01.2026

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

L'IDENTITÉ PERSONNELLE CHEZ WITTGENSTEIN

Une approche pragmatique

ION VEZEANU

Résumé

Nous montrons ici que le rejet de l'identité par Wittgenstein s'appuie sur la contestation du principe de causalité, doublé d'une conception pragmatique de la personne. Dans son rejet de la causalité la position de Wittgenstein ressemble fortement à celle de David Hume. Pour parvenir à une conception pragmatique de la personne on analysera l'usage linguistique et grammatical qui régit l'identité personnelle. Chez Wittgenstein le concept de personne se définit par rapport au contexte actionnel.

Ludwig Wittgenstein est populaire dans le monde universitaire occidental, parmi les non-spécialistes des questions de philosophie du langage, au moins à cause du rejet de l'identité qu'il avait opéré dans son premier ouvrage, *Tractatus logico-philosophicus*. De même, les logiciens et les philosophes analytiques s'accordent sur le fait que le philosophe viennois aurait récusé la relation d'identité en considérant qu'elle est logiquement absurde et pour des raisons de simplification des règles syntaxiques du système logique¹. Certains auteurs comme Quine² pensent qu'il s'agit d'une confusion, d'autres associent l'exclusion wittgensteinienne de l'identité à sa conception de la signification. Nous avons vu qu'il y a d'autres arguments encore. Une des principales raisons qui contribua à ce rejet est son incessante contestation de l'évidence et de la certitude des lois logiques fondamentales³.

Toutefois, sa conception est plus complexe et non exempte d'ambiguïté, méritant par conséquent d'être nuancée, dans le cas précis de l'identité personnelle. Ainsi, on verra dans cette étude que la contestation du principe de causalité doublée d'une conception pragmatique de la personne sont d'autres pistes intéressantes dans l'explication de l'opinion de Wittgenstein. C'est pourquoi le lecteur sera étonné de découvrir dans ses *Carnets 1914-1916*, des écrits moins

¹ M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, p. 210.

² W. V. O. QUINE, *Méthodes de logique*, p. 236.

³ Cf. notre article «L'absurdité de l'identité selon Wittgenstein», ci-dessus, dont cette étude représente la suite.

notoires qui ont préparé la rédaction du *Tractatus*, et où le philosophe affirme effectivement le principe d'identité selon une expression bien connue : «toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre»⁴. Or, selon Gilles-Gaston Granger, les *Carnets* ne sont pas une simple ébauche du *Tractatus*, mais l'origine même de toute la philosophie de Wittgenstein⁵. Il faudrait donc accorder tout le poids nécessaire à l'affirmation wittgensteinienne du principe d'identité, aussi insolite qu'elle semble par rapport à l'ensemble de son œuvre⁶.

Mais le *Tractatus* (seul ouvrage philosophique publié de son vivant) traite de l'identité «en passant», les quelques remarques étant trop succinctes pour constituer une base suffisante de réflexion sur une notion si cruciale. C'est pourquoi il importe d'utiliser aussi les écrits posthumes du philosophe viennois en s'appuyant notamment sur ses analyses du rapport corps/esprit qui s'expliquent en partie par le refus de la relation de causalité.

1. *Le rejet du principe de causalité*

Nous pourrons confronter directement sa vue discutable sur l'identité avec sa critique du dualisme psycho-physisque de la personne. C'est la voie même indiquée par Wittgenstein dans les *Carnets* :

Car «toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre». Un point de vue : de même que je puis inférer mon esprit (mon caractère, ma volonté) de ma physionomie, de même je puis inférer de la physionomie de chaque chose *son* esprit (sa volonté). Mais puis-je inférer mon esprit de ma physionomie ? La liaison n'est-elle pas purement empirique ? Mon corps exprime-t-il réellement quelque chose ? Est-il lui-même l'expression interne de quelque chose ? Un mauvais visage est-il mauvais en soi, ou simplement parce qu'il est empiriquement associé à une mauvaise humeur ?⁷

Le texte soulève d'emblée une difficulté importante, celle de l'identification des traits physiologiques avec les traits spirituels du caractère. Avant de poser le problème, le philosophe affirme le principe d'identité. En effet, *toute chose est ce qu'elle est, et rien d'autre* constitue la vieille formule d'Aristote et se traduit par *toute chose est identique à elle-même et différente de toute autre*. Or, s'en tenir à cette formule semble problématique lorsque l'on veut établir un rapport logique nécessaire et suffisant entre l'esprit et le corps. Wittgenstein signale une certaine incompatibilité entre la relation tenue pour principe d'identité et le rapport ou la liaison, par exemple, entre mon caractère et ma physionomie.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Carnets 1914-1916*, p. 156.

⁵ Cf. la *Préface* que le traducteur français a donnée aux *Carnets* de Wittgenstein, p. 10.

⁶ En effet, le rejet de l'identité est constant chez Wittgenstein ; une exception notable qu'on trouvera aussi dans ses *Remarques philosophiques*, § 125, p. 143, où il semble affirmer la loi d'identité, lorsqu'il se prononce sur l'expression des lois mathématiques : «La loi se formulerait tout au plus ainsi : "Tout est tel qu'il est"».

⁷ Cf. *op. cit.*, p. 156-157.

Pourquoi y a-t-il antagonisme entre les deux relations, étant donné qu'il s'agit à chaque fois d'identité ? La réponse réside dans la distinction classique, opérée par Kant dans sa *Critique de la raison pure*⁸, entre énoncés *a priori* et analytiques et énoncés empiriques, distinction reprise par Gottlob Frege dans «Sens et référence»⁹ et dont Wittgenstein s'est certainement inspiré.

En effet, la relation entre mon corps et mon esprit semble empirique, donc elle n'est pas logiquement nécessaire. Par exemple, je ne peux pas inférer à partir d'un mauvais visage qu'il s'agit d'un mauvais esprit et *vice versa*. Les relations empiriques d'identification que nous établissons entre notre corps et notre esprit ($a = b$) sont, de la sorte, distinctes de la relation réflexive d'identité ($a = a$), nécessaire, analytique et *a priori*. Donc, une réduction de l'esprit au corps semble exclue, en ce que l'identification empirique n'est pas une relation nécessaire. De même, l'interaction entre le psychique et le physique semble échouer pour la même raison (il n'y a pas de rapport suffisant et nécessaire entre les deux entités). Quelques lignes plus loin, Wittgenstein montre les limites de la conception psychophysique du rapport corps/esprit :

Est-il donc vrai que mon caractère, selon la conception psychophysique, ne s'exprime que dans la structure de *mon* corps ou de mon cerveau, et non dans celle du reste du monde ? Il y a là un point très remarquable.¹⁰

Pour l'auteur du *Tractatus*, ce problème viendrait du fait qu'il n'y a pas de lien causal entre les deux types d'entités. Le lien causal n'existe pas entre deux choses si différentes :

5.135 - On ne peut en aucune manière déduire de la subsistance d'une situation quelconque la subsistance d'une autre situation totalement différente.

5.136 - Il n'y a pas de lien causal qui justifierait une telle déduction.¹¹

Dans la droite ligne de David Hume¹², le principe de causalité ne présente aucune nécessité pour l'auteur des *Remarques mêlées*. Une cause n'entraîne pas de façon nécessaire un effet, ce dernier n'étant qu'une possibilité parmi d'autres :

Ce qu'il y a de fourvoyant dans le point de vue de la causalité, c'est qu'il conduit à dire : «Bien entendu, cela devrait arriver ainsi.» Alors qu'on devrait penser : cela peut être arrivé *ainsi*, ou de quantité d'autres façons.¹³

⁸ Cf. *op. cit.*, p. 93, p. 100 et *passim*.

⁹ Cf. G. FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Carnets 1914-1916*, p. 157.

¹¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 73. La Pp. 5.136 est une reprise des *Carnets*, p. 157 : «Mais il est clair que le lien causal n'est aucunement un lien».

¹² D. HUME, *Traité de la nature humaine : l'entendement*; le philosophe écossais pensait que l'identité est une fiction (p. 343-345, p. 351 et *passim*) tout en critiquant la relation de causalité (p. 285-290).

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, p. 98.

En effet, le refus de la causalité opéré par le philosophe viennois va de pair avec l'examen du «parallélisme psychophysique». Selon Jacques Bouveresse¹⁴, ce syntagme exprime à la fois le fait que les processus mentaux peuvent se réduire à des processus physiologiques et aussi le fait que tout processus mental doit avoir «une contrepartie physiologique spécifique». Wittgenstein «précise» lui-même cette conception dans les *Carnets*:

Ce parallélisme a donc lieu à proprement parler entre mon esprit, c'est-à-dire l'esprit, et le monde. Souviens-toi donc que l'esprit du serpent, du loup, est *ton* esprit, car ta connaissance de l'esprit en général ne vient que de toi-même. À vrai dire, la question se pose maintenant de savoir pourquoi j'ai donné au serpent cet esprit. Et la réponse ne peut être donnée que par le parallélisme psychophysique. Si je ressemblais extérieurement au serpent et agissais comme lui, c'est bien ainsi que je serais. Il en est de même pour l'éléphant, la mouche, la guêpe.¹⁵

Le philosophe reprend la question «des autres esprits» à laquelle les cartésiens ne savaient pas répondre. Il montre que nous attribuons un esprit à autrui à partir de notre propre esprit, de l'expérience subjective que nous en faisons. Toutefois, le texte est assez équivoque. Quelles raisons permettent au philosophe d'identifier quelque chose, à partir d'apparences corporelles extérieures, comme étant cette chose et rien d'autre? Anticipe-t-il ici une sorte de réductionnisme émergentiste avant la lettre? On ne saurait le dire. Dans le texte précédent, il utilise non pas des critères ontologiques d'identité (ce qui est intrinsèque au serpent, à la guêpe, à la mouche ou à l'éléphant), mais des symptômes d'identification qui représentent les conditions épistémiques extérieures (ressembler et agir) permettant de dire qu'*une chose est ce qu'elle est*. Wittgenstein emploie ici le mot «ressemblance» dans le sens d'identité qualitative. Ainsi, en reconnaissant toutes les qualités observables d'une chose, conformément à la loi d'identité des indiscernables de Leibniz¹⁶, cette chose est ce qu'elle est et rien d'autre (une guêpe, un éléphant, un loup).

Partant, l'esprit de celui qui ressemble et agit comme un animal est l'esprit de l'animal. C'est contraire aux exemples des métamorphoses, abondants dans la littérature et la mythologie¹⁷, où en dépit de la transformation corporelle de l'être humain en animal, plante ou autre chose, l'esprit demeure. Wittgenstein semble privilégier ici la conception du parallélisme psychophysique à l'opposé de l'interdépendance et de la détermination entre le corps et l'esprit. En réalité, il critique les deux. Cela rend le texte des *Carnets* assez obscur et problématique. En ce sens, Stéphane Ferret affirme, lorsqu'il discute les cas de transplant de cerveau pour soutenir la thèse de l'identification cérébrale de la personne,

¹⁴ J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intérieurité*, p. 638.

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Carnets 1914-1916*, p. 157.

¹⁶ G.-W. LEIBNIZ, «Quatrième écrit de Leibniz», *Correspondance Leibniz-Clarke (lettre de 2 juin 1716)*, p. 85: «Poser deux choses indiscernables est la même chose sous deux noms».

¹⁷ Cf. par exemple P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*.

que les difficultés du texte de Wittgenstein rendent moins évidente la thèse de la double identification : cerveau = corps = personne¹⁸.

2. *Le problème du rapport corps-esprit*

En dépit de nombreuses objections que l'on peut invoquer contre le parallélisme psychophysique, cette conception semble correspondre le mieux au refus wittgensteiniens de la causalité. Selon cette théorie dualiste du corps/esprit, les événements mentaux et physiques sont corrélés de façon régulière, mais en dehors de toute connexion causale, quelle soit directe ou indirecte¹⁹. De la sorte, le parallélisme psychophysique est une réponse à la conception de l'interaction causale, celle-là même qui semble refusée par Wittgenstein.

Selon Jacques Bouveresse, les problèmes constituant une source de perplexité constante pour le philosophe sont générés par les thèses traditionnelles suivantes :

celle de la subjectivité des qualités seconde, celle du caractère nécessairement *structural* de toute connaissance objective et celle de la discontinuité qui existe entre les aspects quantitatifs publics (transmissibles) et les aspects qualitatifs privés (incommunicables) de l'expérience sensible. Car on revient ici fatalement à la question : qu'est-ce que les processus cérébraux que nous pourrions éventuellement décrire dans le langage de la structure ont à voir avec le contenu qualitatif des événements mentaux ?²⁰

En effet, on retrouve ici le sentiment du «gouffre infranchissable» signalé par Wittgenstein entre la conscience et les processus cérébraux²¹. Le philosophe se propose de faire l'expérience suivante sur lui-même : orienter son attention de manière résolue sur sa propre conscience, effectuant un regard intérieur pour apercevoir si un état cérébral peut générer un état de conscience. Il s'agit d'une expérience subjective. C'est ce genre d'introspection qui engendre le sentiment d'étrangeté, de vertige, de limite infranchissable entre deux entités parallèles, le corps et l'esprit. En ce sens, le philosophe semble s'en tenir au principe d'identité dans sa forme métaphysique réflexive, *une chose est ce qu'elle est et rien d'autre* : l'esprit est ce qu'il est et rien d'autre, le corps est ce qu'il est et rien d'autre, et chacun est différent de l'autre. Partant, une identification empirique et réductionniste où tout processus mental est assimilé à un processus

¹⁸ S. FERRET, *Le philosophe et son scalpel*, p. 75.

¹⁹ Cf. par exemple, J. SCHAFFER, «Mind-Body Problem», in *The Encyclopædia of Philosophy*, p. 342.

²⁰ J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, p. 639-640.

²¹ L. WITTGENSTEIN, *Les investigations philosophiques*, § 412, illustre notre attitude lors d'un moment d'introspection : «Le sentiment du caractère infranchissable du gouffre qui existe entre la conscience et le processus cérébral : comment se fait-il que cela n'intervienne pas dans les considérations de la vie ordinaire ? L'idée de cette différence d'espèce est liée à un léger vertige [...].».

cérébral est tout à fait exclue pour Wittgenstein. De cette façon, l'auteur des *Fiches* fait entrer en controverse le dualisme psychophysique avec le parallélisme psychophysique ou la conception de la corrélation entre tout processus mental et le processus cérébral spécifique correspondant.

Ceci soulève un problème, selon Jacques Bouveresse, qui pense que «Nous sommes irrésistiblement tentés de croire que de tels corrélats doivent exister et qu'il ne nous manquait guère [...] que la méthode de lecture adéquate pour y déchiffrer toute la vie mentale d'un sujet»²². Pour Wittgenstein, cette façon d'envisager le rapport corps/esprit est douteuse, dangereuse voire occulte, sinon impossible. Il l'affirme clairement dans ses *Fiches*:

§ 605. Une des idées les plus dangereuses en philosophie, c'est, chose singulière, que nous pensons avec notre tête, ou dans notre tête.

§ 606. L'idée que la pensée est un processus qui se passe dans la tête, dans l'espace complètement clos de celle-ci, donne à la pensée quelque chose d'occulte.

§ 607. La pensée est-elle pour ainsi dire un processus *organique* spécifique de l'âme – comme une mastication et une digestion de l'âme ? Peut-on alors la remplacer par un processus inorganique remplissant la même fin, peut-on pour ainsi dire assurer la pensée grâce à une prothèse ? Comment devrait-on se représenter une prothèse de la pensée ?²³

Pourquoi essayer d'étudier des phénomènes psychologiques à partir d'études et d'observations physiologiques si rien ne leur correspond de tel ? Il semble plus naturel de considérer qu'il n'y a pas de corrélation du genre *état mental/état neuronal* que d'expliquer l'un à partir de l'autre :

§ 608. Aucune hypothèse ne paraît plus naturelle que de dire qu'il n'y a pas dans le cerveau de processus corrélatif à l'association ou à la pensée : de sorte qu'il serait par conséquent impossible de lire des processus de pensée à travers les processus du cerveau. Voici ce que je désigne par là : quand je parle ou j'écris, il sort de mon cerveau – je le suppose – tout un système d'impulsions conjugué à ma pensée parlée ou écrite. Mais pourquoi ce système devrait-il se prolonger en direction du centre ? Pourquoi cette mise en ordre ne pourrait-elle pas, pour ainsi dire, procéder du chaos ? [...] De la même façon, un organisme pourrait donc naître de quelque chose de complètement amorphe, pour ainsi dire *sans cause* ; et il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas réellement ainsi en ce qui concerne notre pensée, par conséquent, en ce qui concerne la parole, l'écriture, etc.²⁴

Le philosophe utilise l'analogie entre les plantes qui se multiplient par graines et l'esprit. Alors qu'il n'y a rien dans les propriétés ou la structure de la graine qui corresponde à la plante engendrée par celle-ci, de la même façon, nous ne pouvons pas inférer des propriétés physiologiques du cerveau les activités psychologiques de l'esprit. Comment expliquer cette attitude de

²² J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, p. 642.

²³ L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, p. 153.

²⁴ *Idem*, p. 153-154 ; nous soulignons.

Wittgenstein ? Est-elle liée à sa croyance religieuse ?²⁵ Est-elle fondée sur une attitude scientifique ? Présuppose-t-elle la notion d'émergence dont Wittgenstein n'avait pas connaissance à l'époque ? Nous ne pouvons pas analyser ici toutes ces questions traitées un peu trop vite par le philosophe viennois²⁶.

Le débat contemporain et les découvertes scientifiques en neurosciences montrent que Wittgenstein n'a pas tout à fait tort de croire qu'il n'y a pas de corrélation causale parfaite entre tel état cérébral et tel processus mental. Ainsi, même si nous savons qu'il y a dans le cortex cérébral une «aire du langage» ou une «aire musicale», permettant l'expression de la parole et respectivement de la musique, cela ne prouve en rien qu'il y ait des corrélations parfaites entre le mental et le neuronal²⁷. Il importe ici de savoir comment on peut concilier le rejet wittgensteinien de l'identité avec son dualisme psychophysique s'opposant au parallélisme psychophysiologique. Ce dernier ressemble plutôt à un préjugé qui n'aurait une source ni religieuse ni scientifique, mais aurait été engendré par nos pratiques d'apprentissage conceptuelles :

§ 611. Le préjugé en faveur du parallélisme psychophysiologique est un fruit de la façon que nous avons eue primitivement d'appréhender nos concepts. Car admettre qu'il existe une causalité entre des phénomènes psychologiques sans médiation physiologique, c'est, pense-t-on, confesser l'existence d'une nature psychique nébuleuse.²⁸

Cette critique, qui peut sembler très réfractaire pour l'adepte contemporain de la réduction des phénomènes psychologiques aux processus neurophysiologiques, s'expliquerait par le rejet wittgensteinien du principe de causalité, autrement dit, la cause n'est pas identique à l'effet. De la sorte, nous sommes capables d'interpréter le paragraphe 609 de ses *Fiches*, où il affirme qu'il existe certains processus mentaux impossibles à expliquer par une étude physiologique, «parce que rien de physiologique ne leur correspond»²⁹. Comment justifier ce «gouffre» ? Selon Jacques Bouveresse, l'analogie du rapport entre les niveaux macrophysique et microphysique avec le rapport corps/esprit expliquerait l'idée wittgensteinienne : aux régularités constatées «au niveau macrophysique il ne correspond rien d'équivalent au niveau microphysique»³⁰. Mais l'analogie nous donne seulement une image métaphorique qui sous-entend la notion d'émergence, sans expliquer clairement la raison philosophique qui se

²⁵ Cf. par exemple ses *Carnets*, où les références à Dieu sont très nombreuses, p. 139, p. 141-143 et *passim*.

²⁶ Le style elliptique et aphoristique de Wittgenstein, qui ne fait pas place aux arguments et aux développements philosophiques, rend difficile la lecture de ses écrits. Ici, par exemple, il semble évacuer en un seul paragraphe les dualismes, les réductionnismes, les behaviorismes et autres matérialismes.

²⁷ Cf. par exemple J. C. ECCLES, *Évolution du cerveau et création de la conscience*.

²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, p. 154-155.

²⁹ *Idem*, p. 154.

³⁰ Cf. *Le mythe de l'intériorité*, p. 643.

trouve derrière la conception du philosophe viennois. L'explication est bien plus profonde. Éliminons le principe de causalité, le rapport entre la *cause* mentale/physique et l'*effet* physique/mental, et le dualisme de Wittgenstein s'explique :

§ 613. Pourquoi une loi naturelle ne saurait-elle relier l'état initial et l'état final d'un système sans couvrir l'état intermédiaire (il suffit de ne pas penser en termes de cause et d'effet).³¹

La remarque est importante, car cruciale, pour comprendre le propos de l'auteur des *Fiches*. Contester le principe de causalité signifie en fait contester la relation nécessaire entre la cause et l'effet. Or, vu que ce principe est assimilé au principe d'identité par toute une tradition épistémologique contemporaine ou précédent Wittgenstein, la contestation d'un des deux principes équivaut au rejet de l'autre. En effet, Émile Meyerson a bien montré dans son livre *Identité et réalité* la portée épistémologique de l'identité qui serait à la base de plusieurs principes scientifiques (notamment physiques) comme : le principe de causalité, le principe de conservation de l'énergie, le principe de conservation de la masse, le principe de conservation du mouvement (principe d'inertie) :

On peut réunir les énoncés dont nous parlons sous le nom commun de principes de constance ou de conservation : la conservation de la vitesse ou le principe d'inertie, la conservation de la masse, la conservation de l'énergie. Ces principes ou lois sont, on le voit, du nombre des généralisations les plus vastes et les plus importantes auxquelles l'esprit humain ait atteint jusqu'à ce jour. Nous allons montrer que, dans leur genèse, la recherche de l'identité dans le temps a joué un rôle prépondérant et que cette origine influe sur la nature et la portée de ces propositions.³²

Tous ces principes postulent qu'il s'agit chaque fois de la conservation et du maintien, à travers le temps, d'une *même* énergie, d'une *même* masse, d'une *même* quantité de mouvement. Autrement dit, chaque principe est l'expression implicite de l'identité selon Meyerson. Ainsi, le désaveu wittgensteinien de la relation $a = b$ (ici l'identité entre états mentaux et états physiques), qu'il tenait pour absurde, s'explique par le refus de la causalité, c'est-à-dire par le refus d'une conception épistémologique tout à fait courante et spécifique pour le XIX^e, voire pour le XX^e siècle. Partant, le dualisme psychophysique de Wittgenstein est tout à fait cohérent avec son rejet de l'identité de l'époque du *Tractatus*, contrairement à ce qu'affirme Jacques Bouveresse, qui tient la position «obscure» et «contestable» du philosophe pour opposée au dualisme :

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette façon de voir, qui est malheureusement assez obscure et assez contestable, dans la mesure où elle implique que le postulat de la corrélation psychophysique (de quelque manière qu'on envisage la corrélation en question) n'est peut-être même pas une hypothèse de travail intéressante. Bien qu'il ait été tout à fait opposé au dualisme, Wittgenstein n'était, de toute

³¹ L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, p. 155.

³² Cf. E. MEYERSON, *Identité et réalité*, p. 113.

évidence, pas non plus disposé à admettre une conception susceptible de conduire, directement ou indirectement, à une forme quelconque d'épiphénoménalisme.³³

Comment sortir de l'ambiguïté de la conception wittgensteinienne ? À la fois critique du dualisme psychophysique et critique des théories réductionnistes, le philosophe semble se trouver entre l'enclume et le marteau conceptuels des définitions de la notion de personne. La seule façon pertinente d'envisager sa position serait de considérer l'approche pragmatique des deux problèmes philosophiques : le rapport corps-esprit et l'identité personnelle.

3. *La dimension pragmatique de l'identité personnelle*

À l'époque du *Tractatus*, Wittgenstein affirmait qu'il n'y a pas de sens à substituer un signe à lui-même³⁴ et que les énoncés d'identité réflexive du type «*a = a*» et ceux qui en dérivent sont dépourvus de sens³⁵. Ainsi, il se mettait dans une situation d'impasse philosophique ne pouvant pas expliquer des expressions rhétoriques du genre «La guerre, c'est la guerre», «Une femme est une femme», «Les enfants sont les enfants», «La loi est la loi», «Un verre, c'est un verre», «Un sou est un sou», qui n'auraient pas de sens pour l'auteur du *Tractatus*. Apparemment, le groupe verbal n'en dit pas plus que le sujet.

Or, en réalité, l'usage qui est fait de ces énoncés n'est ni dépourvu de sens, ni tautologique. Il ne s'agit pas simplement d'un renforcement linguistique (qui changerait de toute façon la signification de l'énoncé initial, grâce à son *usage rhétorique*), mais d'un changement radical de connotation. Par exemple, la deuxième occurrence du mot «*loi*» prend une connotation différente de la première. La première occurrence signifie «règle imposée», alors que la seconde occurrence signifie «on ne peut s'y soustraire». Ainsi, l'expression «La loi est la loi» se traduit par «La loi est une règle imposée à laquelle on ne peut se soustraire». De même, pour le mot «*enfants*», la première occurrence renvoie à l'être humain pendant son enfance, alors que la deuxième occurrence signifie «ils ont leurs défauts et leurs qualités»³⁶. Ainsi, l'énoncé se traduit : «Les êtres humains, pendant leur enfance, ont des défauts et des qualités spécifiques aux enfants». Plus généralement, «l'analyse de telles utilisations relève de la pragmatique»³⁷ et concerne le langage naturel, alors que Wittgenstein cherchait à l'époque du *Tractatus* une théorie du symbolisme logique tenant du langage idéal. Par contre, le second Wittgenstein dispose d'autres moyens conceptuels pour expliquer ces énoncés.

³³ J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intérieurité*, p. 645.

³⁴ Cf. M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, p. 211.

³⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 64.

³⁶ Cf. par exemple, N. RICALENS-POURCHOT, *Lexique des figures de style*, p. 90-91.

³⁷ D. VERNANT, *Introduction à la logique standard*, § 1.2.2.2, p. 57.

En effet, dans un ouvrage plus tardif, *De la certitude*, Wittgenstein fait une analyse détaillée de l'évidence, du savoir et de la certitude des propositions dans un contexte donné, le contexte actionnel des jeux du langage. Le philosophe maintient sa critique radicale de l'évidence qui n'est pas la garantie de la vérité des propositions. C'est à partir de notre conviction et par notre action (à la base des jeux de langage) que nous pouvons envisager la certitude des propositions, alors que l'évidence se trouve exclue dans la justification des preuves :

Or fonder le témoignage de ces preuves, le justifier, cela connaît un terme ; mais le terme, ce n'est pas que certaines propositions nous apparaissent à l'évidence comme vraies immédiatement donc n'est pas, de notre part, une sorte de voir ; le terme, c'est notre action qui se trouve à la base du jeu de langage.³⁸

De même, lorsqu'il discute les identités arithmétiques du genre « $2 \times 2 = 4$ », Wittgenstein semble nuancer son ancienne conception et l'intégrer à l'approche pragmatique. Ces énoncés sont des non-sens ou pourraient avoir des significations différentes dans d'autres contextes ou d'autres langues comme le chinois. La seule façon pour ces expressions d'avoir un sens, c'est leur usage ou leur emploi dans la langue. De la sorte, on quitte le domaine étroit de la logique, pour celui plus large de la pragmatique :

[...] – Alors, en dehors de circonstances définies, « $2 \times 2 = 4$ » est donc tout autant un non-sens, et non une proposition arithmétique vraie ? – « $2 \times 2 = 4$ » est une proposition vraie de l'arithmétique – non «dans des circonstances définies», ni «toujours» ; en chinois, les signes vocaux ou écrits « $2 \times 2 = 4$ » pourraient avoir une autre signification ou être un non-sens patent. D'où l'on voit que c'est dans son emploi seul que la proposition a un sens.³⁹

Jacques Bouveresse pense également qu'il faudrait chercher l'explication de la position wittgensteinienne sur le terrain logique, grammatical ou conceptuel. En effet, lorsque l'auteur du *Cahier bleu* analyse la question du solipsisme, il propose d'étudier la différence grammaticale entre les divers énoncés exprimant le solipsisme et aussi leur usage effectif dans la langue. C'est de cette façon que nous pouvons nous «débarrasser de cette énigme». Prenons par exemple la difficulté exprimée lorsque nous disons «Je ne peux pas savoir ce qu'il voit quand il dit (sans mentir) qu'il voit une tache bleue». Il ne s'agit pas de savoir «ce qui arrive quand nous avons tous les deux le même objet sous les yeux». Mais il s'agit de l'impossibilité de «fourrer ma tête dans la sienne (ou mon esprit dans le sien, ce qui revient au même) de telle sorte que l'objet réel et immédiat de sa vision devienne aussi l'objet réel et immédiat de ma vision»⁴⁰. En fait, ce que nous voulons dire, en exprimant le problème du solipsisme en termes de vision, est «je ne sais pas ce qu'il regarde». Selon Wittgenstein, l'énigme peut être éliminée par l'analyse de l'usage linguistique

³⁸ L. WITTGENSTEIN, *De la certitude*, § 204, p. 67-68.

³⁹ *Idem*, p. 33.

⁴⁰ L. WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, p. 116-117.

et de la différence grammaticale des deux énoncés : «Je ne sais pas ce qu'il voit» et «Je ne sais pas ce qu'il regarde»⁴¹.

Dans cette attitude pragmatique, il y aurait une explication de son refus d'interpréter la pensée comme un concept mental ou cérébral. Pour l'auteur des *Fiches*, il serait impossible que le concept de pensée soit le concept décrivant un processus mental et de surcroît qu'il soit le concept d'un processus quelconque. Bref, la pensée ne peut pas être un processus cérébral, le parallélisme psychophysique n'étant rien d'autre qu'un dernier expédient auquel nous faisons appel pour expliquer et définir des phénomènes, des processus ou des concepts flous :

§ 112. Du mot : «penser», il n'y a pas à attendre qu'il s'emploie de façon homogène, mais bien plutôt le contraire.

§ 113. D'où tirons-nous ce concept «penser» que nous voulons examiner actuellement ? Du langage de tous les jours. [...] Mais l'emploi de ce mot est confus. D'ailleurs nous ne saurions nous attendre à rien d'autre. On peut naturellement en dire autant de tous les verbes psychologiques. On ne peut pas embrasser du regard leur champ d'utilisation aussi nettement et aussi aisément que celui de mots comme par exemple ceux de la mécanique.⁴²

Pour y remédier nous serions tentés, selon Jacques Bouveresse⁴³, de croire qu'une meilleure connaissance des processus neurophysiologiques pourrait nous faire comprendre la signification des expressions du genre «j'ai mal», «je pense», «je veux», «je crois». Mais, comme le pense Wittgenstein, tout ce que nous avons besoin de savoir (philosophiquement parlant) est déjà contenu dans la grammaire de notre langage. D'où la démarche thérapeutique du philosophe pour la clarification des concepts comme «penser», «comprendre», «vouloir dire».

Un exemple frappant de ce genre de confusions et d'expériences scientifiques mal interprétées est justement l'hypothèse du parallélisme psychophysique. Celle-ci ne serait même pas une hypothèse scientifique, mais plutôt un préjugé dogmatique. Jacques Bouveresse affirme que l'attitude de Wittgenstein «peut sembler excessive et dangereuse», mais qu'elle serait justifiée dans la perspective d'une thérapie du langage et que, de façon assez générale, les progrès de la connaissance des mécanismes cérébraux ne sauraient pas contredire de façon décisive l'auteur des *Fiches*⁴⁴.

En ce sens, dans un texte antérieur aux remarques précédentes, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, on trouve un extrait portant sur la question de la définition de la personne, dans le cas des expériences de pensée mettant en jeu le problème de la double personnalité :

⁴¹ *Idem*, p. 117.

⁴² L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, p. 38.

⁴³ Cf. J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, p. 646.

⁴⁴ *Idem*, p. 648-649.

Imaginez un homme dont la mémoire, les jours pairs, inclut tous les événements des jours pairs, et passe complètement sur ce qui a eu lieu les jours impairs. En revanche, un jour impair il se souvient de ce qui a eu lieu les jours impairs précédents, mais sa mémoire passe alors sur les jours pairs sans ressentir de discontinuité. Si nous en avons envie, nous pouvons aussi supposer que son aspect et ses caractéristiques alternent les jours pairs et les jours impairs. Sommes-nous ici contraints de dire que deux personnes habitent le même corps ? Autrement dit, est-il juste de dire qu'il y en a deux, et faux de dire le contraire, ou *vice versa* ? Car l'utilisation ordinaire du mot «personne» est ce qu'on pourrait appeler une utilisation composite, qui convient aux circonstances ordinaires. Si je suppose, comme je viens de le faire, que ces circonstances ont changé, l'application des termes «personne» et «personnalité» a par là même changé, et si je souhaite conserver ce terme et lui donner une utilisation analogue à son utilisation précédente, j'ai la liberté de choisir parmi de nombreuses sortes d'analogies différentes. On pourrait dire dans un tel cas que le terme «personnalité» n'a pas un héritier légitime unique.⁴⁵

Nous savons déjà la répugnance que Wittgenstein manifestait par rapport à ce genre d'expériences imaginaires⁴⁶. Dans le paragraphe pré-cité, l'auteur suggère qu'il n'y a rien à tirer d'une telle expérience, quant à savoir s'il y a un sens de parler de deux personnes ou d'une seule. Ce n'est ni faux ni vrai d'affirmer que deux personnes coexistent dans un même corps, puisque à chaque fois le mot «personne» change de signification. Dans les circonstances de son usage ordinaire, le mot «personne» a une utilisation composite.

De la sorte, dans des circonstances différentes, l'utilisation des mots «personne» et «personnalité» est également différente, donc leur signification change aussi, par conséquent on ne parle plus de la même chose, mais de choses différentes. Nous ne sommes pas obligés dans ce cas de parler de double personnalité. Nous pouvons dire que Dr Jekyll et Mr Hyde sont deux personnes ou tout simplement une même personne qui se transformait, et cela selon nos préférences⁴⁷. Mais ces préférences sont dictées par l'utilisation du mot «personnalité», donc par l'usage langagier du concept en question.

En conclusion, Wittgenstein récuse l'identité pour des raisons philosophiques d'ordre logique, épistémique et pragmatique. Nous avons insisté ici sur le troisième niveau qui est pragmatique et consiste à considérer l'usage linguistique et grammatical des termes définissant l'identité personnelle. Cette identité n'est plus fondée sur un quelconque essentialisme de la personne, mais sur l'interprétation du concept de personne en fonction d'un contexte actionnel.

Bibliographie

BLACK, Max, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge University Press, 1971 (1964).

⁴⁵ L. WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, p. 118-119.

⁴⁶ Cf. par exemple, L. WITTGENSTEIN, *Fiches*, Pp. 350, p. 96-97.

⁴⁷ L. WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, p. 118.

- BOUVERESSE, Jacques, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976.
- , *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Minuit, 1971.
- , *La force de la règle*, Paris, Minuit, 1987.
- BRUNEL, Pierre, *Le mythe de la métamorphose*, Paris, Armand Colin, 1974.
- DUMMETT, Michael, «La philosophie des mathématiques de Wittgenstein», *Philosophie*, Paris, Minuit, n° 43, p. 63-89, (tr. de l'anglais par E. Luc). L'article a été publié pour la première fois in *Philosophical Review*, n° LXVIII, 1959; cf. aussi, «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», in P. BENACE, H. PUTNAM (éds), *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, Oxford, Basil Blackwell, 1964.
- ECCLES, C. John, *Évolution du cerveau et création de la conscience*, Paris, Flammarion, 1994 (1992, Fayard et 1989, Sir John Eccles); tr. fr. par J.-M. Luccioni avec la participation de E. Motzkin.
- FERRET, Stéphane, «Du pareil au même. Identité et changement», *Philosophie*, vol. 20, 1988, p. 73-94.
- FREGE, Gottlob, *Begriffsschrift* (1879), tr. fr. par C. Besson, *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999.
- , *Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Max und Hermann Marcus, 1884; tr. fr. Cl. Imbert, *Les Fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1994 (1971).
- , «Que la science justifie le recours à une idéographie» (1882), in *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1994 (1971), p. 63-69.
- , «Sur le but de l'idéographie» (1882-1883); in *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1994 (1971), p. 70-79.
- , «Fonction et concept» (1891); in *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1994 (1971), p. 80-101.
- , «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, (100) 1892, p. 25-50; «Sens et référence» in *Écrits logiques et philosophiques*, tr. fr. par Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1994 (1971), p. 102-126.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, 1740; tr. fr. par Ph. Baranger et Ph. Saltel avec une présentation, notes, index et bibliographie de Ph. Saltel *Traité de la nature humaine, l'Entendement, Livre I et Appendice*, Paris Flammarion, 1995.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, (1781, 1787), tr. fr. par A. Renaut, Paris, Aubier, 1997.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A. Robinet, Paris, P.U.F, 1957.
- LINSKY, Leonard, *Referring*, Routledge & Kegan Paul, 1967; tr. fr. par S. Stern-Gillet, Ph. Devaux et P. Gochet, *Le problème de la référence*, Paris, Seuil, 1974.
- MEYERSON, Émile, *Identité et réalité*, Paris, Vrin, 1951 (1907).
- NEF, Frédéric et VERNANT, Denis (éds), *Le formalisme en question*, Paris, Vrin, 1998.
- POINCARÉ, Henri, *La science et l'hypothèse* (Paris, 1902), Paris, Flammarion, 1968.
- POPELARD, Marie-Dominique et VERNANT, Denis, *Éléments de logique*, Paris, Seuil, 1998.
- QUINE, Willard Van Orman, *Methods of Logics*, by Holt, Rinehart and Winston, 1972 (1950); tr. fr. par M. Clavelin, *Méthodes de logique*, Paris, Armand Colin, 1984 (1973).
- , *Word and Object*, The M.I.T. Press, 1960; tr. fr. par J. Dopp et P. Gochet, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1999 (1977).
- RICALENS-POURCHOT, Nicole, *Lexique des figures de style*, Paris, Armand-Colin, 1998.
- RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- RUSSELL, Bertrand Arthur William, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, (1910-1913); tr. partielle par le Roy in B. Russell, *Écrits de logique philosophique*,

- Paris, P.U.F, 1989, p. 192-201 et p. 270-309 ; (Cf. aussi *Principia Mathematica* (seconde édition), Cambridge University Press, vol. 1, 1925-1927).
- , *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. fr. par G. Auclaire, Paris, Gallimard, 1961.
 - , *The Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press, 1912 ; tr. fr. F. Rivenc, *Les Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1989.
 - SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, (1916), Paris, Payot, 1975 (1972). Édition critique préparée par T. De Mauro, publié par C. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger.
 - VERNANT, Denis, *La philosophie mathématique de Bertrand Russell*, Paris, Vrin, 1993.
 - , *Introduction à la logique standard*, Paris, Flammarion, 2001.
 - , *Bertrand Russell*, Paris, Flammarion, 2003.
 - , «L'interprétation du formalisme logique», in F. NEF, D. VERNANT (éds), *Le formalisme en question*, Paris, Vrin, 1998, p. 147-168.
 - WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr. G.-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993 ; d'après Routledge & Kegan Paul Ltd., 1922.
 - , *Bemerkungen über Grundlagen der Mathematik*, Basil Blackwell, Oxford, 1956 ; tr. fr. par M.-A. Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.
 - , *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.
 - , *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1964 (éd. R. Rhees) ; tr. fr. par J. Fauve, *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990 (1975).
 - , *Philosophische Grammatik*, Oxford, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
 - , *Über Gewissheit*, Oxford, Basil Blackwell, 1969 ; tr. fr. par J. Fauve, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1997 (1965, 1976).
 - , *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958 ; tr. fr. par M. Goldberg et J. Sackur, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, 1996, avec une préface de Cl. Imbert.
 - , *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Basil Blackwell, 1961 ; tr. fr. par G.-Gaston Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1997 (1971).
 - , *Zettel*, Oxford, Basil Blackwell, 1967 ; tr. fr. par J. Fauve, *Fiches*, Paris, Gallimard, 1970.
 - , *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell (ed. G. H. von Wright en collaboration avec Heikki Nyman) ; tr. de l'allemand par G. Granel, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, 1990 (T.E.R., Mauvénin, 1984), 2002 pour l'Introduction de J.-P. Cometti.