Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 34 (1974)

Artikel: Le problème de l'erreur dans les "Investigations philosophiques" de Ludwig Wittgenstein

Autor: James, Dominique

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883230

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: 02.02.2026

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

Le problème de l'erreur

dans les «Investigations philosophiques» de Ludwig Wittgenstein

par Dominique James

Le philosophe se laisse abuser quant à la nature de son objet; il parle des formes du langage, mais tout en pensant parler d'un contenu et en utilisant des termes qui désignent des contenus. Le philosophe s'imagine pouvoir parler des choses elles-mêmes, comme si elles existaient indépendamment de la manière dont nous nous exprimons à leur sujet. C'est qu'il méconnaît la nature véritable du langage: il en fait un intermédiaire entre les choses d'une part et la pensée de l'autre, une espèce d'écran, une sorte de relais au travers duquel celle-ci atteindrait celles-là. S'il est possible de distinguer une forme et un contenu du langage, d'en décrire la forme sans faire mention du contenu, il n'est pas possible en revanche d'exprimer ce contenu sans faire usage, en même temps, de la forme: on ne peut parler de quoi que ce soit sans utiliser le langage. On ne peut donc pas – et c'est cependant ce que voudraient faire les philosophes en général – on ne peut pas «sortir» du langage.

I.

Le fait le plus profondément étonnant et le plus significatif philosophiquement, pour Wittgenstein, est également celui qui, plus que tout autre peut-être, va de soi: le fait que lorsque je pense à N., ou parle de N., c'est bien de cette personne-là nommée N. qu'il s'agit, c'est bien à *lui* que je pense, de *lui* que je parle. Qu'est-ce qui nous assure en effet que nous ne sommes pas trompés? Que nous ne nous représentons pas l'image d'une personne qui ressemble à N. et que nous prenons pour lui, ou que nous ne parlons pas de quelqu'un qui porte le même nom que N. et avec qui nous le confondons? Il est certes tout à fait légitime de se demander: «‚Ich denke an N.', ‚Ich rede von N.' Wie rede ich von ihm? Ich sage etwa ‚Ich muß heute N.

besuchen.' – Aber das ist doch nicht genug! Mit ‚N.' könnte ich doch verschiedene Personen meinen, die diesen Namen haben[1].»

Lorsque Wittgenstein se demande en quoi consiste la liaison du langage au monde, ce qui fait que nous parlons bien de ce dont nous voulons parler et pas d'autre chose (et c'est cette question qui se repose à lui tout au long de sa vie et de son œuvre), il sait que la réponse, pour autant qu'elle puisse être donnée, sera tout à la fois évidente et paradoxale: «Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß *das und das – so und so – ist*[2].» En d'autres termes, nous atteignons effectivement le monde au moyen du langage; ce que nous disons est bien ce que nous visons, ce que nous voulons dire; il n'y a pas de divorce, pas de faille à combler entre notre discours et les faits; mais il ne nous est pas possible de prouver qu'il en est bien ainsi, il n'appartient pas au langage de dire comment il atteint le monde.

Pour Wittgenstein, c'est le langage qui conduit au monde, et non l'inverse: le monde n'a pas à nous dicter les formes à travers lesquelles nous en prendrons connaissance, il est tout à fait impensable que nous partions des choses en elles-mêmes, telles qu'elles seraient en dehors de notre accès à elles. Mais la liaison entre nos paroles et ce que nous désignons par leur intermédiaire, entre les mots et les choses, n'est pas seulement nécessaire et a priori: il faut immédiatement ajouter qu'elle échappe à toute formulation. Il nous est radicalement impossible de dire comment il se fait que c'est bien à N. que je pense lorsque je parle de lui. Si nous demandons en effet: «Was macht diese Äußerung zu einer Äußerung über *ihn*?», on ne pourra nous répondre, par exemple, que: «Wenn du wissen willst, wen er gemeint hat, frag ihn![3]»

Il n'existe donc pas et ne peut exister aucun savoir préalable, aucune discipline privilégiée chargée de fonder ou d'expliquer la liaison entre le langage et le monde. Il semble donc qu'il ne devrait pas y avoir de problèmes. Il suffit de parler, de faire usage du langage comme nous avons appris à le faire, et il n'est pas besoin de s'interroger sur la signification des mots que nous employons, puisque déjà sans notre intervention ils remplissent bien leur rôle. Il est évident cependant

---

[1] Philosophische Untersuchungen I, 689.
[2] id., 95.
[3] P. U. II, iii

qu'il n'en va pas ainsi, que nous nous posons, en philosophie, une foule de questions concernant le langage et le monde. S'il y a tout de même des problèmes, c'est que nous ne voyons pas, justement, que nous n'avons pas à nous demander comment le langage atteint le monde, c'est que nous croyons qu'il nous faut fonder notre langage. Nous nous imaginons, à tort, qu'il nous faut fournir une justification de notre usage du langage, qu'il est nécessaire d'expliquer comment il nous est possible de parler de la réalité.

Cette croyance fausse ne peut avoir son origine que dans notre méconnaissance du véritable fonctionnement de notre langage. Il nous arrive en effet d'interpréter faussement les signes dont nous faisons usage, de mécomprendre complètement leur utilisation. C'est qu'il en va du langage comme de l'habit qui recouvre le corps: «Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen[4].»

Nous nous laissons donc tromper par ce que Wittgenstein appelle la «grammaire superficielle[5]» (Oberflächengrammatik), c'est-à-dire par la grammaire qui ne décrit du langage que l'habit qui recouvre la pensée, et nous ne voyons pas que «se méfier de la grammaire est la première condition requise pour philosopher[6].»

Notre tort est donc de mécomprendre notre propre langage, de donner des interprétations erronées de nos formes d'expression: «Wir sind, wenn wir philosophieren, wie Wilde, primitive Menschen, die die Ausdrucksweise zivilisierter Menschen hören, sie mißdeuten und nun die seltsamsten Schlüsse aus ihrer Deutung ziehen[7].» L'erreur d'interprétation que nous commettons sur nos formes d'expression n'est pas sans conséquences; elle nous conduit à croire que nous pouvons parler d'un certain nombre de choses comme de réalités extérieures, alors que c'est seulement la structure de notre langage que nous mécomprenons: nous ne disons ainsi que des non-sens. Tels sont en effet pour Wittgenstein les problèmes philosophiques: des

---

[4] Tractatus logico-philosophicus, 4.002.
[5] P. U. I, 64.
[6] Notes sur la logique.
[7] P. U. I, 194.

non-sens, fruits d'une pure fiction, d'une imagination abusée par les formes d'expression. Notre erreur est justement de croire à la réalité des problèmes philosophiques et de leur chercher une solution, alors qu'ils ne sont que des fictions, des troubles dans notre esprit, qui naissent lorsque notre langage n'est pas utilisé correctement: «Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet[8].»

Il n'est donc pas possible de combattre les philosophes sur leur propre terrain, d'opposer à leurs assertions d'autres assertions et à leurs démonstrations d'autres démonstrations. Nous ne pouvons que remonter à l'erreur originelle, la mécompréhension du vrai fonctionnement du langage, et montrer comment celle-ci conduit à des non-sens: «Die Schwierigkeit der Darstellung ist hier, daß wenn man falsche Annahmen über das Funktionieren der Sprache macht, und mit dem so Funktionierenden etwas darstellen will, *nicht etwas Falsches, sondern Unsinn* sich ergibt[9].» Ce qui est faux, et à quoi nous devons opposer le vrai, c'est une certaine façon de comprendre le fonctionnement du langage; quant à ce que les philosophes cherchent à exprimer au moyen du langage tel qu'ils le mécomprennent, cela ne peut qu'être dénoncé comme non-sens.

Mais qu'est-ce que nous comprenons de travers? Il nous faut commencer par la signification, car elle se trouve au centre de toute représentation du langage.

* * *

Qu'il soit parlé ou écrit, le langage revêt cette caractéristique que tous les mots s'y présentent de la même façon, tantôt sous la forme de sons articulés, tantôt sous celle de petits dessins sur une feuille de papier. Cette uniformité d'aspect laisse supposer une semblable uniformité de fonction, et l'on reconnaît en effet généralement aux mots la seule et unique fonction de nommer, de désigner.

Affirmer que faire usage du langage consiste à parler des choses en se référant à elles au moyen des termes qui les désignent, c'est déjà opérer une réduction abusive et rendre un compte insuffisant du fonctionnement du langage. La dénomination, qui associe à un mot un objet (quelle que soit la nature de cet objet), n'est certes pas fausse,

---

[8] id., 132.

[9] Philosophische Bemerkungen, III, 22.

mais elle est incomplète, elle ne peut expliquer tout ce que nous appelons langage.

L'uniformité d'aspect des mots, en donnant à penser qu'ils fonctionnent parallèlement d'une façon uniforme, est extrêmement trompeuse: elle cache leur utilisation, la manière dont nous les employons, et dissimule que les mots peuvent remplir des fonctions très diverses, parmi lesquelles la dénomination ne tient pas le premier rôle: «Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter[10].» Vouloir unifier les diverses manières de fonctionner des mots est donc tout à fait vain: «Denke dir, jemand sagte: «Alle Werkzeuge dienen dazu, etwas zu modifizieren. So, der Hammer die Lage des Nagels, die Säge die Form des Bretts, etc.» – Und was modifiziert der Maßstab, der Leimtopf, die Nägel? – «Unser Wissen um die Länge eines Dings, die Temperatur des Leims, und die Festigkeit der Kiste.» – Wäre mit dieser Assimilation des Ausdrucks etwas gewonnen? –[11]»

La manière dont se fait l'apprentissage du langage semble cependant montrer que la dénomination est bien la fonction principale des mots. N'enseigne-t-on pas en effet à parler à un enfant en lui montrant des objets et en prononçant en même temps les mots qui désignent ces objets? Et la définition ostensive ne suffit-elle pas parfaitement à cet apprentissage? Nous concluons trop rapidement. Imaginons le cas suivant: j'explique à quelqu'un le sens du mot «rouge» en lui montrant un carré de papier rouge. Rien n'empêche que mon interlocuteur ne comprenne pas mon explication et pense que le mot «rouge» désigne l'objet lui-même que je lui présente, ou sa forme. Et n'aurais-je pas utilisé le même procédé pour lui enseigner le sens des mots «léger» ou «mince»?

Pour qu'une telle définition soit comprise, il est donc nécessaire que l'élève sache déjà que «rouge» est le nom d'une couleur, c'est-à-dire qu'il sache comment ce mot s'utilise (comme adjectif de couleur) et que la seule chose qui lui manque soit la distinction entre cette couleur et les autres. On répondra sans doute qu'il s'agit là d'un cas exceptionnel, que lorsque c'est le nom de l'objet que l'on prononce

---

[10] P. U. I, 11.
[11] id., 14.

en montrant celui-ci, il n'y a pas d'ambiguïté: l'élève sait qu'il apprend ainsi le terme servant à désigner l'objet qu'on lui indique. Ici encore, cependant, la définition ostensive suppose chez l'élève une connaissance préalable: pour que le mot appris soit bien compris et devienne pour l'élève un instrument utilisable, il faut que celui-ci sache déjà dans quelles sortes de phrases et en quelles occasions il peut être amené à faire usage du mot nouveau. La dénomination ne constitue donc qu'une partie de ce qu'un utilisateur du langage doit savoir pour être à même d'employer correctement les mots ainsi appris; il nous faut conclure la chose suivante: «Nach der Benennung fragt nur der sinnvoll, der schon etwas mit ihr anzufangen weiß[12].»

La définition ostensive n'est donc pas première, mais présuppose autre chose. Il y a un élément constitutif du langage encore plus important et plus fondamental que ce que l'on entend couramment par la signification, et c'est le rôle, la fonction que remplit le mot dans la situation où il est utilisé. Si la dénomination est insuffisante à rendre compte du fonctionnement du langage, c'est qu'elle ignore complètement cet élément primordial qu'est l'utilisation des mots.

C'est au moyen de la notion de «jeu de langage» (Sprachspiel) que Wittgenstein donne toute son importance à cet élément fondamental. Par jeu de langage, il faut entendre toute situation linguistique particulière assurant l'intercompréhension et formant un tout complet. Il y a une infinité de jeux de langage, d'autant plus que rien ne nous interdit d'en imaginer (c'est même un procédé que Wittgenstein utilisera souvent). On pourra donc dire qu'il n'y a pas de langage hors d'un jeu de langage, et l'on entendra par là que le langage n'existe qu'en tant qu'il est utilisé par des agents dans des situations précises.

Il n'est donc pas possible qu'un mot isolé (comme on peut en trouver par exemple dans un dictionnaire) soit déjà porteur d'une signification, tout au moins au sens wittgensteinien de ce terme, qui inclut la notion d'usage: on ne peut séparer un mot de son utilisation dans un jeu de langage. Or c'est justement ce que fait la dénomination. On cherche ainsi à faire de la signification une entité fixe et homogène, à laquelle correspond un objet précis ou un domaine d'objets bien délimité. Mais la caractéristique de la signification est de dépendre d'un jeu de langage, de varier constamment avec l'infinie variété des

---

[12] id., 31.

usages possibles et de ne pas constituer, justement, d'unité fixe et immobile.

On répondra certainement que ces variations de signification, qui sont le fait des contextes d'emploi, ne constituent que des changements de sens superficiels, qu'il demeure un noyau stable sous cette diversité, et que le mot reprend avec lui, dans chacune de ses utilisations, aussi diverses soient-elles, sa signification propre: il doit bien y avoir en effet un quelque chose de commun à toutes les occurrences d'un mot, sans quoi on n'utiliserait pas le même mot. Mais qu'est-ce donc que ce quelque chose de commun? Pouvons-nous l'exprimer?

Examinons le mot «jeu». Est-il possible de dire ce qu'il y a de commun à tous les usages de ce mot? Il ne suffit pas en effet de postuler l'existence d'une signification fixe et définitive: encore faut-il pouvoir montrer quelle elle est et comment elle apparaît à travers toutes les diverses utilisations du mot, sans quoi tout cela est vain, car la signification nous reste inatteignable. Dirons-nous que tous les jeux servent à distraire? Mais alors le jeu d'échecs ne fait plus partie des jeux. Dirons-nous qu'il y a toujours un gagnant et un perdant? Mais cette définition exclut les patiences et tous les jeux qu'on joue seul. Qu'en est-il du rôle de l'habileté et du hasard? Ici encore, nous ne pouvons indiquer aucune caractéristique qui soit commune à toutes les activités que nous appelons des jeux. Les divers usages du mot «jeu» forment une vaste famille, ils sont réunis par un certain nombre de ressemblances, mais il n'existe pas de modèle unique, pas de critère définitif permettant de dire ce qu'est ou ce que doit être un jeu.

On ne pourra donc pas définir le terme «jeu» par l'indication d'une quiddité commune, mais il faudra utiliser une série de disjonctions et dire: un jeu peut être ceci, ou ceci, ou encore ceci, etc. :«Wie würden wir denn jemand erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: «das, *und Ähnliches*, nennt man ‚Spiele'.» Und wissen wir selbst denn mehr? Können wir etwa nur dem Andern nicht sagen, was ein Spiel ist[13]?»

Que la signification du mot ne soit pas exactement délimitée ne veut pas dire pour autant qu'elle nous échappe continuellement, bien au contraire: nous utilisons couramment ce terme et savons fort bien

---

[13] id., 69.

quand il y a lieu d'en faire usage. Simplement nous ne pouvons en donner une définition totale et définitive. L'exemple du mot «jeu» n'est d'ailleurs pas exceptionnel. D'une manière générale ce sont toutes les questions portant sur l'être des choses («qu'est-ce que la liberté?», «qu'est-ce que le bien?» etc.) que nous devons considérer comme des questions sans réponse, car ce sont des questions que l'on ne peut sensément poser.

Notre erreur, lorsque nous désirons donner une définition précise d'un terme, consiste à abstraire ce terme des jeux de langage où il trouve sa signification. Les philosophes se demandent par exemple si la réalité est composée d'éléments simples; mais leur question n'a pas de sens. Il existe un très grand nombre de jeux de langage différents dans lesquels nous employons les mots «simple» et «composé», et chaque fois nous leur donnons un sens particulier; ils ne peuvent donc, abstraits d'un tel jeu de langage et pris absolument, avoir de signification: «Wenn ich jemandem ohne weitere Erklärung sage «Was ich jetzt vor mir sehe, ist zusammengesetzt», so wird er mit Recht fragen: «Was meinst du mit ‚zusammengesetzt'? Das kann ja alles Mögliche heißen!» – Die Frage «Ist, was du siehst, zusammengesetzt?» hat wohl Sinn, wenn bereits feststeht, um welche Art des Zusammengesetztseins – d.h., um welchen besonderen Gebrauch dieses Wortes – es sich handeln soll[14].»

Que la fixation conceptuelle des termes que nous utilisons ne soit pas possible, cela est d'autant moins gênant pour notre bonne compréhension de ces termes que nous les utilisons, justement, et cela dans un grand nombre de jeux de langage différents. Mais s'il se révèle illusoire de vouloir trouver une définition fixe des mots, parce que leur signification varie continuellement et s'adapte en quelque sorte au jeu de langage, il n'importe pas moins de dire quelle est cette signification. Chercher le sens d'un mot consistera donc à replacer celui-ci dans un ou plusieurs jeux de langage, à examiner la manière dont il est utilisé: «Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache[15].» C'est de cette façon que se définit la grammaire profonde, qu'il faut opposer à la grammaire superficielle de la dénomination.

---

[14] id., 47.
[15] id., 43.

La grammaire profonde est donc la grammaire des jeux de langage (et non des mots isolés), elle examine l'usage des mots dans le langage (et non l'image intérieure ou la représentation que les mots évoquent en nous). Le conseil méthodologique de Wittgenstein est le suivant: «Beschreibe Sprachspiele[16]!» L'être des choses n'est en effet pas à chercher ailleurs que dans la grammaire (profonde) elle-même: «Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen[17].» Il nous faut donc renverser toute notre façon de voir et ne plus nous attacher à des questions sur la nature ou les qualités des choses que nous pensons désigner par l'intermédiaire des mots, mais nous devons suivre le mot lui-même dans ses divers usages et décrire les jeux de langage où il est utilisé.

Notre erreur est donc de chercher un objet au-delà du mot, de faire de la signification une entité directement atteignable. Nous ne pouvons atteindre ainsi des objets, nous ne pouvons parler hors d'un jeu de langage. Il nous faut mettre fin à la fascination qu'exerce sur nous la chose nommée et admettre que c'est de mots, de concepts que nous parlons: «Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort ‚Vorstellung' gebraucht wird . . .[18]» Cela ne signifie pas que nous ne pouvons parler que de mots et qu'il nous faut être nominalistes, mais qu'on ne peut que passer par les mots et leur usage pour apprendre quelque chose: «. . . Das heißt aber nicht, daß ich nur von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort ‚Vorstellung' die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung[19].» C'est bien l'être qui est exprimé dans la grammaire; en revanche, ce n'est pas hors de la grammaire que nous pouvons atteindre l'être: les mots ne sont pas les intermédiaires au travers desquels nous atteignons les choses, par dessus lesquels nous sautons comme sur un obstacle immobile et inanimé pour rejoindre des objets; au contraire les mots sont, pourrait-on dire, doués de vie, leur signification est mouvante, et il nous faut tenir compte de ce fait. Il est donc erroné de distinguer, comme nous le faisons au moyen de la dénomination, deux mondes différents: l'un – inanimé, à disposition –

---

[16] id., 486.
[17] id., 371.
[18] id., 370.
[19] id., ibid.

étant celui des signes linguistiques, l'autre celui de la réalité, des objets désignés par ces signes.

II.

Tout n'a pas encore été dit pour autant au sujet de la dénomination; il nous reste en effet à montrer comment il se fait qu'une telle représentation erronée du fonctionnement du langage peut conduire le philosophe à énoncer des non-sens, c'est-à-dire comment le préjugé de la dénomination, lorsqu'il va de pair avec une absence totale de méfiance devant la grammaire, donne naissance à ces «troubles in our thought» que sont les problèmes philosophiques. Ce sont nos formes d'expression qui nous abusent, c'est la façon dont nous disons les choses (ou certaines choses) qui nous trompe sur la nature même de ce dont nous parlons. Plus particulièrement, ce sont les notions de pensée et de subjectivité qui vont nous occuper à présent.

La dénomination place en face les uns des autres les mots du langage et les entités particulières que ces mots désignent; ce faisant, elle amène la question suivante: comment faut-il se représenter la liaison établie entre les mots et les objets, quelle sorte de correspondance existe entre les premiers et les seconds? Cette liaison ne peut être établie que par l'utilisateur du langage lui-même; plus exactement elle doit être l'effet d'un acte de pensée. Nous croyons donc pouvoir distinguer dans le langage, d'une part les mots, le matériel inanimé, et d'autre part l'acte – ou les actes – de pensée qui nous permet de signifier au moyen des mots, d'atteindre les choses par leur intermédiaire.

L'existence d'un acte intellectuel particulier semble bien nécessaire pour assurer le fonctionnement du langage, puisqu'il est par exemple possible de distinguer entre le fait de prononcer des mots ou des phrases sans penser à ce qu'on dit et le fait de parler «avec conscience», en pensant au sens des mots énoncés. Tel est donc le rôle de ce que nous appelons pensée: donner sens et vie aux mots lorsque nous les utilisons. «Was ist Denken?. . . Man möchte sagen, es ist das, was denkendes Sprechen vom gedankenlosen Sprechen unterscheidet. – Und da scheint es eine Begleitung des Sprechens zu sein. Ein Vorgang, der vielleicht auch etwas anderes begleiten, oder selbständig ablaufen kann[20].»

---

[20] P. U. I, 327–330

Si nous nous interrogeons sur ce qui se passe en nous lorsque nous voulons dire quelque chose, il nous semble que ce que nous avons l'intention de dire est déjà présent dans notre esprit avant que nous ne le disions effectivement et que cette représentation est accompagnée d'une affirmation intérieure, d'un acte de l'intentionner. Nous sommes donc conduits, en nous interrogeant sur la signification du verbe «meinen» ou de son correspondant français «vouloir dire», à concevoir la pensée comme un phénomène psychique particulier qui se produit généralement juste avant la parole, ou en même temps, qui n'est donc pas réductible aux mots utilisés pour le traduire, mais qui au contraire s'en distingue comme l'intention se distingue de l'acte et qui, enfin, fait justement que les paroles que nous prononçons aient un sens.

Rien ne nous empêche de procéder de la même façon avec tous les verbes qui, semble-t-il, désignent également une activité de la subjectivité. Il existe, dirons-nous alors, un acte de comprendre, un acte de douter, un – ou plusieurs – acte de se représenter quelque chose, un acte de reconnaître quelque chose, de désirer, d'attendre, de vouloir, etc. Nous pourrions allonger ainsi indéfiniment la liste des actes intérieurs, des processus psychiques dont nous croyons devoir affirmer l'existence. Il est un point commun cependant à tous ces actes qui doit retenir notre attention: tous apparaissent quant à leur nature comme particulièrement mystérieux. C'est que nous ne pouvons que déduire leur existence du fait que nous utilisons des mots pour les désigner, et que nulle part il ne nous est possible de les observer. Nous sommes donc prêts à conclure cette chose tout à fait insatisfaisante que la pensée est quelque chose de très particulier: «Denken muß etwas Einzigartiges sein[21].» Quant à la liaison entre les mots que nous prononçons et les objets que ces mots désignent, la relation du nom au dénommé que nous voulions expliquer, elle se dérobe et nous laisse devant un mystère: «Das Benennen erscheint als eine *seltsame* Verbindung eines Wortes mit einem Gegenstand[22].»

On pourrait en rester là. Mais on peut aussi dire que notre impression d'étrangeté ne tient qu'au fait que la pensée nous est encore mal connue. On se fait alors l'image d'un esprit semblable à une machine fort complexe, parce que son fonctionnement est l'œuvre d'un cer-

---

[21] id., 95.
[22] id., 38.

tain nombre de processus et de fonctions que l'on essaie de décrire et de définir; on se représente ainsi une série de mécanismes dont le siège est sans doute dans le cerveau et que les progrès de la science – particulièrement ceux de la psychologie – permettront bientôt de mettre au jour.

Concevoir l'esprit comme une machine douée d'un certain nombre de fonctions revient à réduire l'utilisation du langage et l'existence de significations transmissibles à un ensemble de relations entre un «mind» au demeurant assez mystérieux et une réalité extérieure qui devient elle aussi fonction de la subjectivité qui l'appréhende. Pour Wittgenstein, penser ainsi, c'est se condamner à ne plus rien comprendre à la chose la plus simple qui soit, à ce qu'est un fait, car il faudra tenir compte, dans l'examen de tout fait, aussi bien de l'esprit qui le conçoit que des modalités de cette connaissance. Nous sommes ainsi sans cesse renvoyés à une subjectivité dont il ne nous est pas possible de nous échapper, mais qui cependant n'est guère autre chose qu'une hypothèse: la machine est déconnectée, parce que son fonctionnement est inobservable.

Il n'est pas cohérent, dans le cas qui nous occupe, d'affirmer qu'il existe effectivement un acte de comprendre – par exemple – mais que cet acte nous demeure caché, le plus souvent, derrière les circonstances diverses qui peuvent accompagner son apparition. S'il est caché en effet, comment expliquer que je puisse malgré tout faire usage du verbe «comprendre», et comment savoir d'autre part où il doit être cherché? En admettant même que l'on puisse découvrir quelque chose qui soit commun à toutes les situations où l'on a employé le verbe «comprendre», rien ne nous assure qu'il s'agit bien là de l'acte que nous cherchons. Nous postulons un processus psychique particulier, mais parce que nous ne sommes pas en mesure de dire quelle est sa nature, nous ne saurions, le cas échéant, ni où et comment nous devons le chercher, ni à quoi nous pouvons le reconnaître.

Il est certes illusoire de vouloir porter la discussion dans le domaine des processus intérieurs eux-mêmes et de s'assigner pour tâche la détermination de leur nature: nous sommes en effet déjà dans le non-sens et ne pouvons parvenir à aucun résultat certain. C'est dès lors que nous avons parlé d'actes de l'esprit et de processus psychiques que nous nous sommes engagés dans une voie sans issue; le pas décisif, nous l'avons fait sans même nous en rendre compte: «Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zu-

ständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen – meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennenzulernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.)[23]»

Notre erreur n'est pas là où nous voudrions qu'elle se trouve. Elle ne consiste pas en une conception trop rigoureuse des phénomènes psychiques; c'est en effet bien avant cela que nous nous sommes trompés, au moment même où nous avons parlé de processus intérieurs. C'est en introduisant une telle façon de voir, en nous lançant à la recherche d'actes intellectuels, que nous avons fait le tour de passe-passe décisif. Nous ne nous trompons certes pas lorsque nous parlons d'actes ou de processus, car nous savons fort bien de quoi nous parlons; mais ce qui est faux, c'est justement de parler de tels phénomènes à propos de l'esprit. C'est toute une grammaire (celle des processus) que nous voudrions à tort appliquer à la pensée: c'est donc toute cette grammaire qu'il nous faut rejeter.

Mais pourquoi cette erreur? Tout d'abord, notre conception des mécanismes intérieurs s'appuie sur un parallélisme trompeur entre la psychologie et la physique. Il n'est pas possible en effet de construire, comme nous avons voulu le faire, un monde d'activités psychiques sur le modèle des actions physiques, du seul fait que toute activité psychique nous demeure invisible et inatteignable, et que nous n'en parlons pas, comme nous le faisons pour les phénomènes physiques, sur la base d'observations directes.

Comment se fait-il alors que nous nous laissions tromper par ce parallélisme? Pourquoi a-t-il ainsi force agissante? C'est qu'il est l'œuvre de notre langage lui-même, de notre façon de dire les choses: ce sont nos formes d'expression qui nous trompent ici, et particulièrement le fait que nous disions «je pense» ou «je comprends» comme nous disons aussi «je mange» et «je marche». Parce que dans un cas comme dans l'autre nous utilisons des verbes actifs, nous nous croyons contraints d'en conclure qu'il existe des actes correspondants aux verbes que nous employons et nous refusons de voir toute la différence qui sépare ces deux types d'expression. Là où notre langage utilise des formes semblables, nous ne sommes pas en droit pour autant de

---

[23] id., 308.

conclure à des activités parentes: «Und wir tun hier, was wir in tausend ähnlichen Fällen tun: Weil wir nicht *eine* körperliche Handlung angeben können . . . so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine *geistige* Tätigkeit. Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*[24].»

La ressemblance qui nous trompe et qui existe assurément entre les formes d'expression de la pensée et des activités physiques n'est qu'une ressemblance superficielle, elle ne révèle une parenté entre deux types de phénomènes et ne peut être trompeuse que pour une grammaire elle-même superficielle: l'examen de l'usage des verbes de pensée, c'est-à-dire de leur grammaire profonde, montrera suffisamment que l'on utilise tout différemment un verbe désignant une action observable et un verbe se rapportant à l'intériorité du sujet.

Prenons l'exemple du verbe «lire» et supposons donc que ce terme désigne un acte intérieur précis et toujours identique. Le fait de lire, dirons-nous, constitue un vécu caractéristique; lorsque je lis en effet, les mots que je prononce viennent d'une manière tout à fait particulière; ils ne se présentent pas comme ils le feraient si je les récitais par cœur ou les inventais, ils viennent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes: «Die gesprochenen Wörter schlüpfen beim Lesen gleichsam herein. Ja, ich kann ein deutsches gedrucktes Wort gar nicht ansehen, ohne einen eigentümlichen Vorgang des innern Hörens des Wortklangs[25].»

Certes la lecture d'une page imprimée donne-t-elle l'impression de procéder selon un modèle uniforme et de constituer ainsi un acte intellectuel particulier, mais qu'en est-il de ce type de lecture si on le compare, par exemple, à la lecture d'un texte manuscrit dont nous devons déchiffrer – parfois avec peine – l'écriture, ou à la lecture d'un texte imprimé uniquement en majuscules? Dès que nous avons affaire à une sorte d'écriture qui nous est moins familière que l'imprimé, le «vécu caractéristique» propre à la lecture ne semble plus pouvoir être invoqué. Nous pouvons peut-être découvrir malgré tout un critère commun à ces différents actes de lire, et dire que, quel que soit le type d'écriture en question, nous ressentons, lorsque nous lisons, une sorte de causalité.

Mais cette causalité, cette influence des signes écrits sur les mots que nous prononçons, ce sentiment que nous avons en lisant d'être con-

---

[24] id., 36.
[25] id., 165.

duits par les lettres, ne sont justement que des sentiments. Il serait également possible de mettre en évidence d'autres impressions accompagnant la lecture et d'en faire le critère de l'acte intérieur de lire: nous pourrions par exemple dire que ce qui est écrit nous inspire des sons, ou encore que ce que nous lisons, les mots écrits, et ce que nous disons forme une unité. Toutes ces descriptions, tous ces sentiments sont trompeurs et nous font croire à tort que nous avons découvert le mécanisme particulier de la lecture. Nous ne pensons en effet à de telles interprétations de la lecture que lorsque nous considérons attentivement ce qui se passe quand nous lisons, lorsque nous lisons exprès lentement en ne faisant plus attention au texte, mais bien plutôt à ce que nous ressentons, ou encore lorsque nous nous laissons intentionnellement conduire par les signes, pour pouvoir reconnaître ensuite que c'est bien dans le fait d'être conduit que consiste la lecture.

Un tel usage de l'introspection n'est pas possible ici, et n'a pas de sens. Prenons un livre, ouvrons-le au hasard et lisons quelques phrases naturellement, sans penser à ce que nous faisons: avons-nous eu de telles impressions d'être conduits ou d'être inspirés? Certainement pas. Nous avons simplement saisi ce livre, l'avons ouvert, avons déchiffré quelques lignes, froncé peut-être les sourcils ou souri à tel passage, ou gardé un visage impassible, en un mot: nous avons lu. Nous ne nous souvenons de rien d'autre, et en tout cas de rien de particulier ni de significatif.

Il n'est pas possible de répondre à la question «qu'est-ce que lire?» de façon complète et définitive. C'est qu'il en va du verbe «lire» comme du mot «jeu», qui recouvre une famille de cas parmi lesquelles se retrouvent certes des ressemblances, mais différemment réparties et groupant les divers cas de lecture selon divers critères. On distinguera par exemple la lecture d'un texte imprimé de celle d'un manuscrit, la lecture dans la langue maternelle de celle d'une langue étrangère, ou encore selon la nature du texte lu, article, poème, lettre, recette de cuisine ou slogan, etc. Il y aura également lire un texte à haute voix ou à mi-voix, et le lire silencieusement, intérieurement, lire pour soi-même ou faire la lecture à quelqu'un, lire distraitement ou avec attention, parcourir rapidement un texte ou en suivre les moindres méandres, lire en réagissant à ce qui est écrit ou en restant impassible, lire en y mettant du ton ou de façon monotone, etc. etc.

Chacune de ces diverses sortes de lecture sera sans doute accompagnée de phénomènes particuliers: tantôt le lecteur se sentira conduit par le texte, tantôt il croira presque le précéder (s'il le connaît bien ou s'il le «sent»), tantôt il aura de la peine à le suivre, ou il percevra une certaine musique propre au texte, etc. Il serait donc parfaitement faux de prendre tel phénomène particulier, qui peut se produire au moment de la lecture, pour l'essence même de l'acte de lire: ce qui peut être caractéristique de telle ou telle manière de lire ne constitue pas la signification du verbe «lire».

Notre manière d'envisager les choses est le plus souvent trop partielle: elle pèche par manque d'information, ou plutôt d'imagination. Nous ne considérons en général qu'un seul type d'exemple, celui qui apparaît sans doute le plus fréquemment, mais qui n'en est cependant pas pour autant unique. Cherchant à définir l'acte de lire, nous ne pensons qu'à l'usage le plus courant de ce verbe et ignorons qu'il existe toutes sortes de cas différents, qu'il y a même des situations dans lesquelles nous ne saurions s'il faut vraiment parler de lecture (par exemple dans le cas d'un débutant qui ânonne un texte, fait beaucoup d'erreurs et semble davantage le dire de mémoire que le lire). Notre tort, dès que nous nous interrogeons sur le sens d'un mot, est de refuser la diversité: «Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen[26].» Tout l'effort de Wittgenstein tendra donc à montrer qu'il y a toujours des cas auxquels nous n'avions pas pensé, que les mots que nous voulons définir sont toujours susceptibles d'une utilisation que nous n'avions pas prévue.

Le seul critère auquel nous puissions faire appel est donc l'usage. Il nous faut tenir compte du contexte dans lequel un mot est utilisé, car c'est ce contexte qui lui donne son sens: «Was jetzt geschieht, hat Bedeutung – in dieser Umgebung. Die Umgebung gibt ihm die Wichtigkeit[27].» Cela signifie d'une part que nous devons, pour comprendre le sens de telle ou telle proposition, la replacer dans le jeu de langage où elle a été utilisée et prendre en considération l'environnement qui accompagnait son énonciation; et d'autre part, que telle proposition pourra revêtir des significations toutes différentes selon le jeu de langage dans lequel elle se trouvera employée.

---

[26] id., 593.
[27] id., 583.

Ce que nous considérons donc comme des termes désignant diverses activités de la subjectivité, la proposition que nous prenons pour l'expression d'une réalité intellectuelle, ne sont en fait que des moyens linguistiques dont la véritable signification n'est pas indépendante du jeu de langage où nous les utilisons. Notre erreur, lorsque nous abstrayons une expression de son «Umgebung» et hypostasions sa signification, est d'opérer une identification de la chose nommée et du concept. C'est en effet de concepts que nous parlons, c'est-à-dire d'éléments constituants du langage, et non d'objets ou de processus intérieurs: «Wir analysieren nicht ein Phänomen (z. B. das Denken), sondern einen Begriff (z. B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Wortes[28].» Nous commettons l'erreur de chercher dans notre propre expérience intérieure en quoi consiste la signification d'un mot, au lieu d'atteindre celle-ci en examinant l'emploi du mot dans les jeux de langage, nous faisons de l'introspection, alors que c'est de la grammaire que nous devons faire: «Um über die Bedeutung des Wortes ‚denken' klar zu werden, schauen wir uns selbst beim Denken zu: was wir da beobachten, werde das sein, was das Wort bedeutet! – Aber so wird dieser Begriff eben nicht gebraucht[29].»

Nous croyons pouvoir dire un certain nombre de choses de la subjectivité, nommer et définir un certain nombre d'actes intellectuels qui se produiraient, semble-t-il, dans le cerveau. Mais nous ne sortons pas du langage lui-même; il ne nous est pas possible de parler de la subjectivité comme d'un être réel doué de qualités et de particularités réelles: la subjectivité en effet est une limite de notre langage, nous ne pouvons rien en dire.

III.

Il ne faudrait toutefois pas tomber dans l'erreur opposée et concevoir la subjectivité, puisqu'elle nous reste inatteignable par le moyen du langage, comme une intériorité entièrement privée, inaccessible à toute personne autre que le sujet individuel lui-même. S'il y a en effet une introspection cherchant à tort à saisir dans la subjectivité la réalité correspondant aux différents verbes de pensée,

---

[28] id., 383.
[29] id., 316.

il existe également une introspection de la sensation, qui n'est pas moins illusoire: celle qui tente de découvrir dans le sujet une sphère totalement privée, personnelle et incommunicable. L'une et l'autre sont d'ailleurs fort proches et complémentaires; si, pour la première conception, il existe un acte de pensée particulier grâce auquel les mots que nous prononçons ont un sens, pour la seconde, cet acte de pensée, se situant dans le domaine psychique, est propre à chaque sujet et totalement privé, c'est un quelque chose d'insaisissable.

La conception d'une sphère intérieure non communicable est propre à toute pensée reconnaissant la nécessité d'une déduction pour assurer l'existence de la réalité extérieure. C'est en effet dès lors que l'on accorde la priorité à la connaissance interne qu'apparaît la difficulté de fonder l'existence d'autrui et du monde. Or si l'expérience interne est première, si elle prime sur toute référence à une extériorité (que d'ailleurs elle contribue à définir comme telle), il est alors concevable que chaque sujet soit ou puisse être en possession d'un langage totalement privé dans lequel il exprimera ses vécus intérieurs propres et dont le système demeurera insaisissable à autrui. Un langage à usage exclusivement privé et servant à désigner ce qui en chacun est incommunicable serait en effet par définition incompréhensible à quiconque et ce qu'il permettrait d'exprimer serait intraduisible dans une langue utilisée par une communauté.

La possibilité d'une telle langue privée semble à première vue aller de soi. Il nous paraît en effet naturel de penser que ce que nous ressentons «au-dedans de nous-mêmes» se situe au-delà, ou en deçà, des mots que nous utilisons pour en parler à autrui, qu'il reste toujours un quelque chose qui n'appartient qu'à nous, qui est sans doute la marque même de notre individualité et que nous ne pourrons jamais dire. Lorsque nous exprimons notre joie ou notre peur, nous traduisons certes en langage commun le sentiment qui nous agite. Mais il nous semble aussi que la coloration particulière de cette joie ou de cette peur, ce que véritablement nous ressentons «au profond de nous-mêmes» n'est pas atteint par les mots et demeure inexprimable, puisque c'est nous, justement, et personne d'autre qui le ressentons.

Supposons donc que j'aie décidé de désigner par la lettre E une certaine sensation et de noter dans un agenda à quels jours cette sensation réapparaît. Il est nécessaire, pour que nous puissions parler ici de langage privé, que moi seul sache en quoi consiste vraiment cette sensation, d'une part, et d'autre part que je la reconnaisse

lorsqu'elle revient afin de pouvoir la noter. Si la première de ces conditions semble bien remplie, il n'en va pas de même de la seconde: comment saurai-je en effet que je suis avec exactitude la règle que je me suis fixée de noter cette sensation-là précisément? Je n'ai d'autre critère que ma seule mémoire, et rien ne m'indiquera si ma mémoire me trompe, comme nous savons bien qu'elle peut le faire. En admettant même que ma mémoire m'est fidèle et qu'il s'agit bien à chaque fois de la même sensation, il n'en demeure pas moins qu'en l'absence de tout critère extérieur, étant seul à décider ce qui est «la même sensation», je puis désigner n'importe quoi comme la sensation E. Les règles de ma langue privée ne sont que des semblants de règles que rien ne garantit: «Richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ‚richtig' nicht geredet werden kann[30].»

Mais ce n'est pas tout. Je fonde mon langage privé sur la possibilité de reconnaître et de noter le retour de la même sensation. Or les notions de «même» et de «sensation», je les ai faites miennes en apprenant le langage de l'intercommunication, elles sont extérieures à ma langue privée et si celle-ci doit se construire sur un apport du langage commun, elle perd par là-même la qualité qui nous intéressait en elle d'être totalement privée. Notre langue privée est illusoire, elle s'appuie nécessairement en quelque endroit sur ce que nous avons appris avec le langage commun, ne serait-ce que le fait de désigner un objet avec un mot. Il n'est pas concevable en effet qu'un langage puisse être l'œuvre d'un homme seul.

La lettre E que je note dans mon agenda n'est donc pas véritablement un signe, car elle n'a pas d'usage; je l'utilise en dehors de tout jeu de langage et aucune «Umgebung», aucun environnement ne permet de déterminer sa signification, de même qu'aucune règle n'assure de limite à son utilisation, car seule une impression subjective commande son emploi. La lettre E ne désigne rien, car elle pourrait tout désigner, sa fonction, le rôle que je voudrais lui faire jouer dans ma langue privée, se perd dans la fluidité d'un vécu intérieur où plus rien n'est reconnaissable, du fait de l'absence de tout critère objectif.

On dira sans doute qu'il va de soi que je ne puisse donner de définition de la lettre E ni rendre compte de son usage, puisque ce qu'elle désigne est justement privé et échappe à la communication. De même,

---

30 P. U. I, 258.

dira-t-on, la signification des termes de sensation ne supporte pas d'être définie, car elle consiste avant tout dans l'expérience individuelle que chacun a des sensations. C'est parce que j'ai souffert que je sais «ce que veut dire souffrir» et parce que j'ai été heureux que je connais la signification des mots «bonheur», «joie», «plaisir». Il y a donc incommensurabilité entre mes sensations et celles d'autrui, je ne suis jamais certain que de ma propre douleur ou de ma propre joie, et je puis toujours douter de celles d'autrui.

Nous parvenons de cette façon à des résultats pour le moins bizarres. Les sensations apparaissent comme des objets de nature très étrange, puisqu'elles sont en même temps totalement privées et désignables dans un langage commun. Mais nous nous trouvons ici en pleine confusion.

Tout d'abord, dire, comme nous voudrions le faire, de mes sensations que moi seul peut les connaître, que je suis le seul à savoir certainement que je les ai, c'est d'une certaine manière faux, et d'une autre dépourvu de sens. La proposition «je sais que j'ai mal aux dents» par exemple ne peut en effet avoir de sens que si sa négation est possible. Or je ne puis dire avec raison que j'ignore mes propres sensations. Autrui a souvent connaissance, d'autre part, de mes sensations, et il n'est pas juste de dire qu'il ne les connaît que par mon comportement: la restriction suppose en effet une comparaison avec ma propre manière de prendre connaissance de mes sensations. Or je ne prends justement pas connaissance de mes sensations: je les ai, tout simplement.

Ensuite, si nous sommes séduits par l'idée que les sensations sont fondamentalement privées, si nous persistons à penser que nos vécus intérieurs constituent un quelque chose qui nous est particulier et que nous ne pourrons jamais entièrement communiquer, c'est que nous mécomprenons la manière même dont nous parlons des sensations. Les caractéristiques que nous voulons souligner et dont nous faisons les traits distinctifs des sensations, sont à vrai dire celles de notre langage, des expressions que nous utilisons.

Nous avons un grand nombre de verbes pour exprimer les sensations (sentir, souffrir, avoir peur, mal, chaud, etc.) et nous désignons de cette façon, en même temps que la qualité de la sensation ressentie, la personne qui a cette sensation. Mais si cette caractéristique de nos formes d'expression est fort compréhensible, puisque nous ne parlons de sensations qu'à propos d'êtres vivants, elle n'en est pas moins tout

à fait arbitraire. Rien n'interdit en effet de penser qu'il pourrait exister un peuple dans le langage duquel les sensations s'exprimeraient tout différemment et indépendamment de la personne qui les a: par exemple en rapport avec l'objet qui les provoque.

Notre erreur, lorsque nous faisons des sensations des sortes d'objets privés, est corrélative de l'erreur première qui consiste à en faire des objets dénommables, à hypostasier les termes de sensations. On est tenté de dire: mais il y a une sensation de douleur, quel que soit le sujet qui a cette sensation, et quand nous disons que quelqu'un souffre, nous entendons qu'il a la même chose que nous avons lorsque nous souffrons. Mais il n'est pas possible de justifier l'usage commun des termes de sensation par la ressemblance ou l'identité de la chose nommée: «Es ist als sagte ich: «Du weißt doch, was es heißt ‚Es ist hier 5 Uhr'; dann weißt du auch, was es heißt, es sei 5 Uhr auf der Sonne. Es heißt eben, es sei dort ebensoviel Uhr wie hier, wenn es hier 5 Uhr ist.» Die Erklärung mittels der *Gleichheit* funktioniert hier nicht. Weil ich zwar weiß, daß man 5 Uhr hier «die gleiche Zeit» nennen kann, wie 5 Uhr dort, aber eben nicht weiß, in welchem Falle man von der Zeitgleichheit hier und dort sprechen soll[31].» Ce qui nous manque, c'est justement le critère qui permettrait de dire si l'on peut parler de la même chose ou pas; les sensations n'étant pas des objets identifiables et dénommables, il est impossible de comparer la sensation d'une personne A et celle d'une autre personne B. En un certain sens, on peut donc dire des sensations qu'elles sont privées: cela ne signifie cependant pas que chacun a ses propres sensations et qu'elles restent incommunicables, mais seulement que la question de savoir si autrui a ou non «la même chose» que moi n'a pas de réponse, qu'elle ne peut même être posée.

La représentation d'une sphère intérieure marquée par un flux continu de «choses» appelées sensations que l'introspection permet de distinguer et d'analyser est donc fausse. Nous ne nommons pas nos sensations quand nous employons des expressions telles que «j'ai mal aux dents», mais nous utilisons ces expressions dans des jeux de langage.

La manière dont l'enfant apprend à faire usage du langage des sensations est éclairante sur ce point: «Wie lernt ein Mensch die Bedeutung der Namen von Empfindungen? z. B. des Wortes «Schmerz».

---

[31] id., 350.

Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen. «So sagst du also, daß das Wort «Schmerz» eigentlich das Schreien bedeute?» – Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht[32].»

L'enfant apprend en effet à établir une relation entre son comportement, ce qu'il ressent, et l'expression linguistique correspondante; il apprend à utiliser, à la place des cris de douleur, les mots et les phrases qui lui permettront de dire à son entourage ce qui lui est arrivé. L'expression linguistique de la douleur est donc, au même titre que le cri et le gémissement, une «expression» de la douleur: tous deux, pouvons-nous dire, ont le même statut logique, et c'est pourquoi il n'est pas possible de faire d'une proposition telle que «j'ai mal aux dents» une expression dénommant d'une part une certaine sensation, et désignant d'autre part la personne qui a cette sensation. Le sujet est aussi peu indiqué comme le siège d'une affection particulière par la proposition qui exprime celle-ci, que par l'expression naturelle de la douleur, cri ou gémissement. On n'enseigne pas à l'enfant à diriger son attention sur ce qu'il ressent en lui-même pour qu'il le décrive ou le nomme avec exactitude: on lui apprend un certain nombre de mots et de phrases en même temps que la manière et le moment où il peut en faire usage.

Nous sommes sans cesse tentés, parce que nous hypostasions nos termes de sensations, de chercher dans l'introspection la nature de la chose que nous pensons nommer. Mais cette introspection ne conduit à rien, du moins en ce qui regarde la signification des mots: «Es zeigt ein fundamentales Mißverständnis an, wenn ich meinen gegenwärtigen Zustand der Kopfschmerzen zu betrachten geneigt bin, um über das philosophische Problem der Empfindung ins Klare zu kommen[33].»

Nous avons distingué deux sortes d'introspection. La première s'efforce, disions-nous, de découvrir des activités du sujet correspondant aux verbes de pensée et parvient, en développant une représen-

---

[32] id., 244.
[33] id., 314.

tation externe de ce qui est interne, à concevoir l'esprit comme une machine. La seconde cherche au contraire une véritable intériorité et affirme la qualité d'incommunicabilité de ce qui est intérieur. L'un comme l'autre cependant, ces deux types d'introspection relèvent de la même erreur ou, pour employer les termes de Wittgenstein, tous deux constituent des mythologies de la psychologie[34]: on s'imagine, dans un cas comme dans l'autre, devoir chercher un être derrière ou sous le mot, si bien que cet être apparaît alors comme un objet mystérieux et particulièrement difficile à saisir.

L'introspection est à la recherche d'une fausse profondeur: celle qu'aurait la signification si elle était cette espèce de brume qui flotte dans notre esprit, comme l'ombre de la réalité elle-même, et qu'il nous faut rendre transparente. Cela nous amène à un nouvel aspect de la question: c'est de la signification telle qu'elle se présente à l'utilisateur du langage que nous allons parler.

IV.

Si nous nous tournons vers l'utilisateur du langage et ne considérons plus les mots et leur signification tels qu'ils apparaissent dans la grammaire des jeux de langage, mais tels qu'ils se présentent pour celui qui en fait usage, nous serons tentés de dire que ce que nous avons jusqu'ici défini comme la signification ne peut être pris en considération; ce n'est pas en effet l'usage, semble-t-il, qui constitue, pour l'utilisateur du langage, la signification des mots, car celle-ci doit former une entité, elle doit être tout entière présente à l'esprit de celui qui parle. L'usage implique une durée qui n'est pas compatible avec l'instantanéité de notre compréhension des mots; celle-ci doit en effet être complète, former un tout, et en même temps être immédiate, sans quoi il nous serait impossible de saisir le sens d'une suite de mots. Il y a donc quelque chose qui nous passe par l'esprit, lorsque nous entendons ou prononçons un mot, et qui constitue sa signification pour nous.

C'est à nouveau la dénomination qui apparaît ici: elle seule semble pouvoir expliquer que nous comprenions les mots d'une phrase et comment cela se passe. La signification n'est rien d'autre, pour nous,

---

[34] P. B. III, 24.

que la représentation de l'objet désigné; les mots n'ont de sens pour nous que dans la mesure où nous leur associons une image intérieure de la chose nommée, laquelle, en conséquence, constitue effectivement la signification du mot. C'est cette image, sommes-nous tentés de dire, qui apporte la réponse du problème que nous posions au début de ce travail, à savoir: comment se fait la liaison du langage au monde? Il nous semble à présent qu'on ne puisse concevoir cette liaison que comme l'image de l'objet désigné, et la compréhension comme la présence d'une telle image dans l'esprit du locuteur ou de l'auditeur.

Il nous faut donc montrer, pour défendre l'idée que c'est bien l'usage du mot qui constitue sa signification, que cette image ne peut rendre compte de la compréhension et qu'elle n'explique pas de manière satisfaisante la liaison du langage au monde: celle-ci ne peut en effet être le fruit d'un acte intérieur du sujet.

L'image, tout d'abord, n'est ni nécessaire ni suffisante pour expliquer la compréhension. Elle n'est pas nécessaire pour cette raison que, si je me représente souvent sous la forme d'une image la signification de ce que j'entends, lis ou dis, il arrive plus souvent encore que je ne le fasse pas, sans pour autant que cette signification m'échappe. L'image n'est absolument pas indispensable à la compréhension, et affirmer qu'une représentation doit toujours accompagner l'usage d'un mot, afin que sa signification ne se perde pas, n'a pas de sens: «Es ist, als glaubte man, daß etwa die schriftliche Anweisung auf eine Kuh, die mir Einer ausfolgen soll, immer von einer Vorstellung einer Kuh begleitet sein müsse, damit diese Anweisung nicht ihren Sinn verliere[35].»

L'image n'est pas non plus suffisante pour assurer la compréhension; elle fonde en effet la liaison entre ce que je dis et le fait lui-même dont je parle sur une ressemblance: parce que ce que je me représente est calqué sur la réalité, en est l'image, ce que je dis aurait un sens. Mais la ressemblance peut être trompeuse. Imaginons le cas suivant: je suis en train d'exécuter, de mémoire, le portrait de N. Survient un ami qui s'écrie: «Mais c'est tout à fait G, voilà son nez, son regard, etc.» Quoi qu'il en soit de mes talents de portraitiste, c'est bien N que j'ai dessiné, et non G[36]: la ressemblance est contingente. En

---

[35] P. U. I, 449.
[36] id., 683.

faire le critère permettant de reconnaître la signification, c'est faire dépendre celle-ci d'une relation externe et a posteriori. S'il en était vraiment ainsi, je ne pourrais pas savoir ce que je dis avant d'avoir eu confirmation du sens de mes paroles dans l'expérience: un coup reçu sur le ventre et qui me coupe l'appétit serait alors ce que je désirais effectivement lorsque je disais «j'ai faim».[37] L'expérience détermine uniquement la vérité ou la fausseté d'une proposition, mais non son sens.

Il n'est pas possible, deuxièmement, de rendre compte de l'articulation de la proposition au moyen de l'image. Celle-ci en effet est complète et se suffit à elle-même: comment pourrait-elle donc contribuer à former le sens d'une proposition structurée? Peut-on dire que la signification de la proposition la plus simple, par exemple «Aujourd'hui le temps est beau» est constituée des différentes images associées aux mots qui y sont utilisés? L'image semble certes déterminer un usage à elle seule. De même une machine semble contenir tout son fonctionnement; connaître la machine suffit pour en déduire la manière dont elle fonctionne, car son mécanisme détermine à l'avance tous ses mouvements.[38] Mais nous négligeons, en raisonnant de cette façon, tout ce qui peut se produire et troubler la bonne marche de la machine. Nous ne connaissons que ses mouvements possibles lorsque nous connaissons la machine, mais nous ne savons rien de son fonctionnement réel, et nous n'en saurons pas davantage tant que nous ne l'aurons pas observé. Il en va de même pour la signification: l'image ne nous propose qu'un usage possible, mais l'utilisation réelle du mot dans les jeux de langage est beaucoup plus complexe, et l'on ne peut la prévoir.

Parler, faire usage du langage, ce n'est pas disposer d'un certain nombre de termes dont on connaît la signification parce qu'on y associe une image, mais c'est savoir utiliser les mots. La maîtrise d'une langue constitue bien plus un pouvoir (können) qu'une connaissance; on fait usage des mots, et cela à la manière dont on utilise les chiffres dans un calcul: «Man bedenkt nicht, daß man mit den Wörtern *rechnet*, operiert, sie mit der Zeit in dies oder jenes Bild überführt[39].» C'est en faisant usage du langage que l'on apprend la signification

---

[37] P. B. III.
[38] P. U. I, 193.
[39] id., 449.

des mots, c'est-à-dire leur usage. Le langage s'acquiert comme une technique (non comme une science), comme un ensemble de réflexes liés à une certaine pratique, celle des jeux de langage. Et l'on ne peut pas davantage séparer un mot ou une proposition du système liguistique général où il trouve son sens, que l'on peut abstraire de l'ensemble des réflexes acquis par le conducteur d'une automobile celui de presser la pédale du frein lorsque le feu devient rouge. «Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen[40].»

L'image, enfin, du fait qu'elle nous donne à voir un objet, semble nous permettre de sortir du symbolisme linguistique par le moyen de la ressemblance, pour atteindre les choses elles-mêmes: nous pensons en effet que nos paroles, n'offrant aucune similitude avec ce qu'elles désignent, ne peuvent être comprises que lorsque nous dépassons leur symbolisme pour rejoindre, par la pensée, la chose elle-même. Mais il n'en va pas ainsi. Tout d'abord parce que nous n'avons pas besoin d'échapper au symbolisme, de le défaire en quelque sorte, pour le comprendre: les signes en effet ne sont pas constitués par l'alliage d'un objet (ou plutôt de sa représentation) et d'un son articulé (ou de sa traduction dans l'écriture), alliage conventionnel dont nous devrions toujours avoir présents à l'esprit les deux termes afin d'en comprendre le second. C'est par notre pratique uniquement que notre compréhension des signes est assurée, c'est parce que nous savons les employer qu'ils ont pour nous un sens. Ensuite, nous ne pouvons pas non plus échapper au symbolisme. Comprendre une proposition n'est pas en rapporter les termes à ce qu'ils représentent, mais c'est bien souvent les traduire dans un autre symbolisme. L'image elle-même en effet n'est autre chose qu'un signe: elle ne constitue pas un point d'arrivée, le terme ultime où le symbolisme serait traversé et dépassé; elle peut elle aussi être interprétée, et de différentes manières: «Ich sehe ein Bild: es stellt einen alten Mann dar, der auf einen Stock gestützt einen steilen Weg aufwärts geht. – Und wie das? Könnte es nicht auch so aussehen, wenn er in dieser Stellung die Straße hinunterrutschte? Ein Marsbewohner würde das Bild vielleicht so beschreiben[41].»

L'image a certes pour elle de ressembler à ce dont elle est l'image; mais la ressemblance, nous l'avons vu, ne peut rendre compte de notre

---

[40] id., 199.

[41] id., 139 note b).

compréhension et elle ne peut faire de l'image le chemin qui nous conduirait hors du symbolisme, au réel «lui-même». La proposition d'ailleurs est elle-même également une image, à cette différence près qu'elle n'offre aucune ressemblance avec ce qu'elle exprime.

Nous sommes sans cesse tentés de chercher quelque chose derrière les signes, comme si ceux-ci ne suffisaient pas. Nous sommes mal à l'aise si nous avons l'impression que nous ne pouvons, par la pensée, atteindre directement le réel. Mais lorsque nous parlons dans un jeu de langage, les signes nous suffisent: «Wenn ich jemandem einen Befehl gebe, so ist es mir *ganz genug*, ihm Zeichen zu geben. Und ich würde nie sagen: Das sind ja nur Worte, und ich muß hinter die Worte dringen. Ebenso, wenn ich jemanden gefragt hätte, und er gibt mir eine Antwort (also ein Zeichen), bin ich zufrieden – das war es, was ich erwartete – und wende nicht ein: Das ist ja eine bloße Antwort[42].»

Le tort de l'image est donc qu'elle nous donne à croire qu'il nous faut rendre compte de la liaison du langage au monde, qu'il faut expliquer la relation des mots et des choses. Pour Wittgenstein, la manière dont j'atteins le monde au moyen du langage est totalement a priori, et cela signifie qu'il m'est radicalement impossible de dire comment cela se fait. N'appartiennent en effet au domaine du dicible que les phénomènes a posteriori: vouloir dire en quoi consiste la liaison du langage au monde, c'est donc en faire un phénomène contingent, relevant peut-être de la causalité, ce qui est tout à fait insatisfaisant. La question de savoir comment j'atteins le monde dans le langage ne peut donc pas même être sensément posée, car la poser, c'est déjà vouloir gagner un point de vue extérieur au langage, c'est vouloir dire ce sans quoi rien ne peut être dit.

Nous nous imaginons à tort que nous nous trouvons placés, du fait du langage ou grâce à la pensée, d'une façon ou d'une autre hors du monde, loin des choses et des êtres qu'il nous faut alors nommer pour pouvoir en parler. Mais c'est au contraire entièrement dans le monde que nous sommes comme utilisateurs du langage. Il n'y a pas d'un côté les mots et de l'autre ce qu'ils désignent, mais il y a bien plutôt, parmi les nombreuses activités qui constituent notre existence, un certain nombre de pratiques qui font intervenir tel ou tel usage du langage: il y a des jeux de langage.

---

[42] id., 503.

Le trait distinctif des situations linguistiques, le fait qu'elles fassent intervenir le langage, ne constitue cependant pas une caractéristique essentielle. Il n'y a rien de commun aux activités humaines marquées par l'usage de la parole qui les distingue par nature d'activités (s'il y en a) qui seraient non linguistiques. Comme tant d'autres termes, comme le mot «signification» lui-même, nous ne pouvons définir exactement et définitivement le mot «langage». Il serait abusif d'isoler une activité particulière, privilégiée, qui consisterait à faire usage du langage, et par laquelle nous nous trouverions situés hors du monde: «Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen[43].»

L'usage du langage ne peut donc faire l'objet d'une définition; il est essentiellement varié et divers. C'est dire que les jeux de langage eux-mêmes sont multiples et qu'il n'est pas possible de les réunir sous le signe d'une activité spéciale. Les jeux de langage sont autonomes, parfaitement indépendants les uns des autres: il y a solution de continuité entre tel usage du langage et tel autre. Mais le passage d'un jeu de langage à un autre n'en devient pas pour autant impossible: si rien ne relie deux jeux, rien non plus ne les sépare. Je vois tantôt cette rose comme la réussite de ma plate-bande, tantôt comme le paradigme d'une sorte de fleurs offrant toutes les particularités propres à son type, tantôt encore comme l'objet qui sert d'argument à tel poème de Ronsard. Il n'existe pas non plus de «rose dialectique» réunissant en elle toutes les propriétés accumulées dans les divers jeux de langage où elle a joué un rôle.

Tout jeu de langage est complet et se suffit à lui-même; il ne se trouve engagé dans aucun processus dialectique et n'a besoin d'aucune référence extérieure pour avoir une signification pour nous. Nous avons le tort de croire qu'il n'existe qu'un jeu de langage, qu'un seul langage total qui englobe tous les jeux et dans lequel chacun doit trouver sa justification. Mais nous n'avons pas à chercher à l'infini un fondement de nos jeux de langage. La justification s'arrête une fois, et c'est même pour cette raison qu'elle est une justification: «Die Rechtfertigung hat ein Ende. Hätte sie keins, so wäre sie keine Rechtfertigung[44].» La série des régressions doit prendre fin lorsque nous rencontrons la pratique, notre propre manière d'agir, nos coutumes sociales: «Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf

---

[43] id., 25.

[44] id., 485.

dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: «So handle ich eben[45].»

Le langage n'est donc pas une forme générale et universelle où toute chose doit trouver son fondement. Le fondement des jeux de langage n'est autre en effet que la forme de vie (Lebensform), l'activité humaine particulière qui les sous-tend et leur donne sens. Nous n'avons rien d'autre à faire qu'à constater l'existence de telle forme de vie, de tel jeu de langage: «Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als «Urphänomene» sehen sollten. D. h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.* Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsre Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels . . . Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre*[46]!»

L'erreur des philosophes, qui conçoivent un langage unitaire et s'efforcent de rapporter toutes ses utilisations à la même nature, consiste donc à séparer *le* langage des jeux où il est employé. C'est de cette manière qu'on en arrive à distinguer les deux mondes des mots et des choses, mondes séparés et qui doivent cependant se trouver en relation l'un avec l'autre, puisque nous parlons et pensons. Ainsi prennent naissance les fausses questions, les non-sens que nous avons évoqués dans ce travail.

Telle est la grammaire superficielle, qui se laisse abuser par ce qui est apparent dans l'usage d'un mot, qui imagine des objets là où des substantifs sont utilisés et des activités là où des verbes apparaissent. Nous sommes trompés par l'illusion qu'il y a quelque chose de caché sous la surface qu'il nous faut découvrir. Mais la signification n'est pas une entité mystérieuse que nous cherchons – vainement peut-être – à atteindre; lorsque j'explique à quelqu'un le sens d'un mot, je lui donne un certain nombre d'exemples et lui montre comment ce mot est utilisé: ma connaissance de la signification du mot, de même que sa compréhension, ne dépasse pas les explications que je donne et ne constitue pas une entité inatteignable par le langage et que je ne puis que «faire sentir».

Notre mécompréhension du fonctionnement de notre langage nous fait ainsi prendre pour des réalités du monde ce qui ne relève que de la manière dont nous nous exprimons. C'est de la structure du langage que nous parlons en philosophie, mais nous en parlons comme d'un contenu, comme s'il s'agissait là non d'une forme, mais

[45] id., 217. [46] id., 654–655–656.

d'une réalité. Nous pensons, pour reprendre l'exemple des sensations, énoncer une vérité d'ordre général sur la nature des choses en disant «Je ne puis avoir ton mal de dents»; mais cette proposition n'a pas de sens, elle est comparable aux tautologies de la logique: elle ne nous dit rien sur le monde lui-même, parce qu'elle ne fait que décrire notre manière de parler des sensations; c'est justement comme d'une chose propre à une seule personne que nous parlons d'un mal de dents. La proposition que nous avons prise comme exemple n'exprime donc pas un truisme, mais une règle de grammaire. Il en va de même pour une foule d'autres propositions qui semblent énoncer des vérités générales, mais ne sont que des tautologies, des propositions grammaticales dissimulées. Ainsi par exemple: «Patience spielt man allein[47].»

Il nous faut donc distinguer entre deux sortes de propositions: les propositions grammaticales, qui sont tautologiques et a priori, et les propositions expérimentales, qui seules ont un sens, nous apprennent quelque chose sur le monde et peuvent être affirmées ou niées. Pour les premières, c'est sur elles que doit s'exercer la réflexion philosophique. Il revient en effet à la philosophie de montrer que de telles propositions sont dépourvues de sens. Le rôle du philosophe consiste donc à clarifier nos idées, à détruire les non- sens dus à notre mécompréhension du langage, à montrer enfin que les problèmes philosophiques sont de faux problèmes, des «troubles in our thought». L'exercice de la philosophie relève donc de la grammaire, de la grammaire profonde s'entend. En tant que discipline essentiellement grammaticale, la philosophie n'a ni à établir des thèses, ni à proposer des hypothèses pour expliquer tel ou tel phénomène, ni à tirer de conclusions; elle se contente d'observer ce qui est et de rassembler des faits pour faciliter la compréhension; elle laisse donc toute chose comme elle est: «Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht[48].»

L'être du monde, que les philosophes cherchent à tort à dire et qu'il ne nous est pas possible d'énoncer, nous pouvons cependant l'atteindre, nous pouvons, sinon le dire, du moins le montrer, et cela grâce à la grammaire: «Die Philosophie als Verwalterin der Grammatik kann tatsächlich das Wesen der Welt erfassen, nur nicht in Sätzen der Sprache, sondern in Regeln für diese Sprache . . .[49]»

---

[47] id., 248. [48] id., 126–127–128. [49] P. B. V, 49.

V.

Ce que nous avons appelé «erreur» tout au long de ce travail, et qui s'est présenté comme une caractéristique essentielle de la réflexion philosophique, devrait bien plutôt porter le nom d'illusion, ou de superstition. C'est en ces termes que Wittgenstein parle des convictions auxquelles nous conduit l'exercice de la philosophie: «‚Die Sprache (oder das Denken) ist etwas Einzigartiges' – das erweist sich als ein Aberglaube (nicht Irrtum!). . .[50]» Le propre de l'égarement philosophique est en effet d'être imaginaire; il n'a d'autre source que notre mécompréhension du véritable fonctionnement du langage. Il n'existe dans le langage aucune cause matérielle de l'erreur: lorsque nous ne philosophons pas, lorsque nous utilisons le langage dans les diverses pratiques sociales qui constituent son usage, aucun problème ne se pose en ce qui concerne la signification des mots et des phrases. En philosophie en revanche, nous cherchons à définir un ordre idéal, nous voulons présenter les choses avec une rigueur et une netteté qui, justement, ne se trouvent pas dans le langage courant.

Les problèmes philosophiques ne doivent pas trouver de solution, car ce sont de faux problèmes: l'erreur n'est pas à corriger, mais à détruire, car en elle la représentation aussi bien que le point de vue dont celle-ci provient sont faux. On comprend ainsi le rôle que Wittgenstein accorde à l'activité philosophique: il s'agit de traiter les problèmes comme le médecin traite les maladies, dans le but de les faire définitivement disparaître pour rétablir la bonne santé: «Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit[51].»

Il est toutefois également vrai de dire que l'erreur est impossible: on ne peut pas en effet se tromper à propos du langage, on ne peut pas mésuser de ce moyen d'expression. On ne peut que croire atteindre les choses elles-mêmes, s'imaginer pouvoir dire l'être du monde tout en parlant véritablement – mais sans le savoir – de la seule grammaire.

Pour une autre raison encore, l'erreur n'est pas possible. Si le langage, pour Wittgenstein, n'est pas objectif, en ce sens qu'il nous donnerait à saisir directement et sans les déformer les choses telles qu'elles sont, il n'est pas non plus subjectif, il ne constitue pas une forme a priori de notre appréhension du monde qui laisserait dans un coin

---

[50] P. U. I, 110.
[51] id., 255.

d'ombre des objets en soi radicalement inconnaissables. Le langage n'est ni objectif, ni subjectif, il n'est ni l'œuvre d'un Dieu qui, seul, serait capable de le comprendre totalement, ni une production simplement humaine, en ce sens qu'elle pourrait être transformée et dépassée. Le langage ne dissimule pas une réalité dernière qui explique sa structure et son fonctionnement, il est lui-même, dans l'usage que nous en faisons, ultime, c'est-à-dire qu'il n'a pas à être considéré comme l'intermédiaire nécessaire et inévitable entre notre pensée et son objet.

On ne peut dire l'être du monde, parce que celui-ci est déjà exprimé dans le langage, parce que le langage dit tout ce que nous voudrions affirmer de l'être du monde: nous nous trouvons déjà, dans et par le langage, en possession de l'être du monde. Nous n'avons donc rien à ajouter à notre langage, de même qu'il n'y a rien de caché dans le monde qu'il nous faudrait découvrir. Tout est déjà donné, il n'y a rien à faire: «Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles wie es ist[52].»

Un tel refus de l'action – au sens fort de transformation du monde – ne signifie pas cependant que nous devons nous satisfaire de la contemplation, que la philosophie n'implique aucune pratique. Ce qui est refusé est une transformation du monde qui ne pourrait être qu'imaginaire, car fondée sur l'erreur; mais il existe effectivement un exercice de la philosophie; son importance et son intérêt lui viennent justement des «problèmes» qu'il s'agit de faire disparaître.

Il est de première importance pour la philosophie d'admettre que c'est l'usage courant des mots qui doit faire référence, qui est le vrai, et que nous n'avons pas à fuir cette réalité pour tenter d'atteindre quelque idéal hors de notre portée. Ce sont en effet les choses les plus simples et les plus courantes que nous ne comprenons pas: «Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.)[53]»

---

[52] id., 124.
[53] id., 129.