

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Quatrième partie¹

par
**Jacob
KLAPWIJK,**
Professeur à
l'Université Libre
d'Amsterdam,
Pays-Bas

IV. LUDWIG WITTGENSTEIN ET LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE. DE LA MULTIPLICITÉ DES MONDES ET DE L'UNITÉ DE L'HOMME

Le langage et son analyse se trouvent au centre de la philosophie analytique. C'est aussi le cas chez Ludwig Wittgenstein, que nous aborderons dans cette étude comme son représentant principal. Wittgenstein, comme nous le verrons, estima très tôt que le langage ne peut restituer tout ce qui existe dans la réalité. Le langage, et donc aussi la philosophie liée au langage, a ses limites : pensée libératrice à l'égard du désir de maîtrise totale des pragmatistes² ! La philosophie analytique, en particulier la conception wittgensteinienne du langage, n'offre-t-elle donc pas de nouvelles chances pour une philosophie de l'ouverture ?

¹ Cet article est la quatrième partie, mise à jour et augmentée notamment dans ses conclusions, de *Philosophien im Wiederstreit. Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen 1985. J. Klapwijk poursuit cette série de présentations des philosophies de notre siècle avec lesquelles la théologie chrétienne peut entrer en débat. Nous l'en remercions, ainsi que les éditeurs pour leur autorisation, et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

² Voir le précédent exposé, « William James et le pragmatisme. De la vie pratique et de l'intégrité du monde », *Hokbma* 73/2000, p. 1-15.

1. La naissance de la philosophie analytique

La philosophie analytique est l'un des courants rationalistes* les plus influents dans le climat intellectuel de notre XX^e siècle. Elle est surtout répandue en Angleterre et en Amérique du Nord, de sorte qu'on l'appelle parfois simplement « philosophie anglo-saxonne ». Cela ne veut toutefois pas dire qu'elle n'ait pas aussi exercé une grande influence sur le continent européen. Au contraire ! Après la Deuxième Guerre mondiale, son audience s'est beaucoup étendue en Europe, non seulement parmi les philosophes, mais aussi parmi les scientifiques.

La philosophie analytique s'est développée en trois étapes, ou trois directions : l'atomisme logique, le positivisme* logique et la philosophie analytique du langage. J'analyserai successivement ces trois stades.

Comme nous le verrons, chacun d'entre eux a été marqué par différents penseurs. Mais il en est un cependant qui a laissé son empreinte à chaque stade du développement : Ludwig Wittgenstein, un philosophe originaire d'Autriche. C'est sur lui que nous insisterons en traitant de la philosophie analytique.

Le premier stade de la philosophie analytique est désigné, comme nous l'avons dit, par l'expression « atomisme logique ». Cette conception philosophique a eu de l'audience surtout en Angleterre, peu avant, pendant et après la Première Guerre mondiale. Les noms de Russell et de Wittgenstein (ce dernier fut initialement l'élève de Russell) lui sont liés. Ils étaient en lien étroit dès avant la guerre. Il semblerait que ce fut l'élève qui attira le maître vers l'atomisme logique. En raison d'une longue séparation causée par la guerre – Wittgenstein fit son service militaire dans l'armée autrichienne –, leurs pensées suivirent des chemins quelque peu différents. C'est pourquoi nous examinerons Russell et Wittgenstein séparément.

Bertrand Russell (1872-1970) fut maître de conférences à Cambridge. Il s'engagea fortement dans des causes politiques et sociales. Contesté à maints égards, il se fit surtout connaître par le grand classique de la logique moderne, *Principia mathematica*, qu'il composa en collaboration avec le mathématicien A.N. Whitehead. Nous nous limiterons ici à ses conceptions philosophiques et passerons sur ses contributions à la logique.

Russell fut d'abord disciple du philosophe britannique F.H. Bradley, un idéaliste* néo-hégélien qui fit autorité en Angleterre au début de ce siècle. Bradley voyait la réalité entière comme un tout organique et idéal. Le sujet connaissant comme les objets connaissables, la réalité naturelle comme la réalité spirituelle sont, selon lui, des formes phé-

nomémales de la réalité une, absolue, que l'homme est à même de saisir de manière intuitive-philosophique. Pour Bradley, l'Absolu ou l'Idée n'est donc rien d'abstrait, mais la réalité la plus réelle : « l'universel-concret ». Il comprenait toutes choses – subjectives et objectives – comme des rapports internes de l'Idée. Le type même d'une philosophie fermée !

Russell s'opposa bientôt à l'idéalisme moniste de Bradley. A cet idéalisme qui dissout la réalité entière en relations de dépendance vis-à-vis de l'Absolu, il opposa un réalisme* prononcé. Il rejoignit en outre un autre penseur de Cambridge, G.E. Moore. Le réalisme de Moore, de Russell et de leurs disciples est appelé le « néo-réalisme anglais ». Russell soutient à présent la thèse qu'il y a des réalités existant en soi, particulières et universelles. L'existence de ces deux sortes de réalités n'est pas idéelle : elle *ne* dépend *pas* de la conscience humaine ou d'un esprit divin ou universel. Il y a des choses empiriques*, individuelles, existant en soi et il y a aussi des réalités métaphysiques*, universelles, existant en soi. Les chiffres, les relations logiques – c'est-à-dire des objets dont Russell s'occupait en tant que mathématicien et logicien – sont, selon lui, de ces réalités universelles.

Par conséquent, la doctrine russellienne de la réalité n'est plus moniste mais pluraliste. Il veut partir d'une multiplicité de réalités particulières et universelles. Ces réalités peuvent certes, de quelque façon, se rapporter l'une à l'autre, mais ces rapports sont purement extérieurs. En aucun cas le monde n'est à considérer comme le système de rapports internes que Bradley appelait « Idée absolue ».

D'abord idéaliste avec Bradley, ensuite réaliste avec Moore, Russell devient plus tard sceptique. D'une part il doute de l'existence indépendante d'universaux, d'autre part il estime qu'on ne peut pas avoir pour seul point de départ des *sense data*, c'est-à-dire des données sensibles ou des faits empiriques. En d'autres termes, Russell tient toujours fermement non seulement à l'existence indépendante de particuliers (c'est-à-dire de choses singulières, perceptibles par les sens), mais aussi à l'existence d'universaux (c'est-à-dire de données universelles). Il ne s'exprime toutefois pas, ou alors d'une manière très hésitante, sur le « comment » de leur existence.

2. L'atomisme logique selon Russell

Nous mentionnons tout cela parce que c'est à partir du pluralisme métaphysique puis sceptique de Russell que s'est développé l'atomisme logique. En tant que sceptique, Russell se demande en effet : « Dans quelle mesure mes connaissances me procurent-elles une compréhension sûre de la réalité ? La connaissance est-elle plus qu'une illusion subjective ? Dans quelle mesure la connaissance et la réalité se correspondent-elles effectivement ? ».

La réponse que donne l'atomisme logique de Russell est la suivante : certaines propositions correspondent à la réalité ou aux états de choses dans la réalité. Ce sont celles qui commencent par des termes distincts dits logiques, comme « ceci » et « cela ». Le sujet d'une proposition peut être un terme distinct logique, mais il peut être aussi une expression descriptive, comme par exemple : « le chat du voisin ». Le contenu de réalité d'une telle proposition descriptive est cependant problématique, parce que je ne suis jamais sûr, sans autre, que ce qui est indiqué au moyen d'une expression descriptive existe aussi effectivement (ce qui est indiqué est-il réellement un chat ? ou peut-être une chatte ? ou un autre animal ? appartient-il réellement au voisin ? ou peut-être à un membre de la famille ? le chat ou le voisin vivent-ils encore en ce moment ? quand quelqu'un est-il un voisin ? etc.). Avec une proposition qui part de « ceci » et « cela », il en est, selon Russell, tout autrement. Dès que je formule une proposition dans laquelle l'objet, au sujet duquel j'énonce quelque chose, est indiqué sans aucune description, uniquement par un terme distinct logique, je dois avoir immédiatement l'objet concerné devant moi, de sorte que je puisse le montrer du doigt et dire : « ceci » ou « cela ». On peut dire aussi : « ceci » et « cela » sont des pronoms démonstratifs ; ils désignent quelque chose dans la réalité, ils indiquent toujours des objets individuels. Les particuliers ainsi indiqués sont, en d'autres termes, immédiatement donnés. A côté de ces particuliers, l'homme connaît aussi immédiatement des universaux, c'est-à-dire des propriétés universelles et des relations universelles (Russell laisse ouverte la question de savoir comment cela est possible !). Je sais ce qu'est la propriété « rouge ». Je sais ce qu'est la relation « plus grand que ». Pour Russell, former des propositions élémentaires sur la base des particuliers et des universaux cités, comme par exemple « ceci est rouge » ou « ceci est plus grand que cela », a du sens. De telles propositions sont signifiantes. En effet, par les termes distincts logiques « ceci » et « cela », elles indiquent immédiatement certaines réalités empiriques.

A cause de ce rapport immédiat à des faits empiriques, de telles propositions « ceci-et-cela » sont en outre facilement vérifiables et dignes de confiance. On peut en tout cas s'y fier bien plus qu'à des propositions descriptives compliquées comme : « Le chat du voisin, qui mangea un kilo de poisson, présenta dix heures plus tard les symptômes d'un violent trouble intestinal. ». Le langage courant est saturé de tels propos. Leur complexité les rend largement incontrôlables, inexacts et incertains.

Comment vaincre cette incertitude ? Russell répond : un énoncé complexe, c'est-à-dire composé, n'est acceptable que pour autant qu'on puisse le considérer comme une « construction logique », c'est-à-dire pour autant qu'il puisse être construit *logiquement* à partir de propositions élémentaires. Inversement on peut dire : un énoncé complexe doit se laisser ramener (par « réduction logique ») à des propositions simples.

L'intention de Russell est claire : si un énoncé composé peut être élucidé logiquement comme une pure combinaison de propositions élémentaires, il est aussi sûr qu'elles. Les énoncés simples sont des « atomes logiques » à partir desquels des assertions composées ou « molécules logiques » peuvent être construites. Si les propositions atomiques sont empiriquement vraies, alors les propositions moléculaires qu'elles composent le sont également.

Encore une remarque : Russell donne l'impression que son point de départ est pleinement rationnel et anti-métaphysique, vu qu'il ne semble reposer que sur des énoncés élémentaires concernant des faits positifs, élémentaires. C'est ici qu'apparaît le rapport de sa pensée avec le rationalisme positiviste du XIX^e siècle, animé d'une prétention semblable. En réalité, ce positivisme contemporain – de même que celui du XIX^e siècle – part d'une présupposition non démontrée, *métaphysique*, affirmant qu'il y a des faits existant en soi, sur lesquels il est possible isolément d'énoncer quelque chose. Supposons un instant que la réalité soit une sorte d'organisme, un grand tissu de relations internes (la présupposition métaphysique de Bradley) : dans ce cas, la réduction de la connaissance à une série de propositions élémentaires sur des faits élémentaires serait simplement impossible, tout comme il est impossible de réduire totalement notre connaissance de la structure et de la fonction des organes humains (bras, tête, etc.) à un agrégat de formules physico-chimiques. C'est pourquoi l'on peut dire : l'atomisme logique se fonde sur un axiome, à savoir la conception pluraliste de la réalité, l'idée métaphysique que le monde n'est pas une totalité mais une multiplicité de faits isolés entre lesquels il n'y a que des rapports externes. On peut considérer l'atomisme de Russell comme un prolongement non seulement du positivisme du XIX^e siècle, mais aussi de l'empirisme anglais du XVIII^e siècle : le philosophe écossais David Hume distinguait dans sa philosophie de l'expérience des *représentations (ideas)* simples et composées. La représentation simple est, selon lui, l'empreinte ou l'image immédiate d'une impression sensible empirique dans la conscience humaine. La représentation composée est composée d'impressions sensibles simples et n'est par conséquent qu'indirectement en rapport avec ce que les sens peuvent saisir.

Dans cet empirisme, les représentations composées ne peuvent donc être vraies et certaines que parce que (et dans la mesure où) elles sont construites à partir de représentations simples. Hume a admis – du moins dans les années postérieures – une exception pour la mathématique. Les connaissances mathématiques ne seraient pas empiriques, rapportées de façon immédiate ou médiate à des impressions sensibles, mais elles détermineraient, selon lui, les relations internes entre les représentations simples et composées dans la conscience.

Nous retrouvons la même distinction chez Russell : Premièrement les propositions élémentaires, rapportées immédiatement à des données

empiriques. Deuxièmement, les énoncés composés, construits à partir de propositions élémentaires – de même que les molécules sont constituées d'atomes. Enfin, les propositions de la mathématique et de la logique. Ce sont des énoncés sans fondement empirique. Les propositions de la mathématique et de la logique déterminent uniquement les relations réciproques entre énoncés élémentaires et composés. Elles donnent les règles de réduction d'énoncés moléculaires en énoncés atomiques ou, inversement, les règles de construction d'un « langage moléculaire ».

De même qu'on pourrait qualifier la philosophie de Hume « d'atomisme psychologique », Russell appelle sa propre conception « atomisme logique ». La philosophie de Hume traite de représentations élémentaires et complexes dans la conscience humaine, la philosophie de Russell, elle, s'occupe d'énoncés ou propositions élémentaires et complexes dans le langage humain. Russell procède logiquement. La logique mathématique moderne ne peut rien faire des représentations ; elle ne peut opérer que sur des assertions, des énoncés, des propositions dans leurs relations réciproques formelles. Russell utilise la logique moderne comme un système de règles formelles pour la constitution du langage moléculaire. Pour lui, comme nous l'avons déjà indiqué, le langage familier ne présente aucune cohérence logique évidente. C'est la raison pour laquelle ce langage donne lieu à toutes sortes d'erreurs. Aussi Russell en cherche-t-il un autre. Il aimerait voir les énoncés atomiques reliés dans le cadre d'une langue artificielle logique, constituée sur les bases de ses *Principia mathematica*. Une telle langue artificielle scientifique devrait, grâce à des propositions telles que celles en usage dans les sciences de la nature, décrire le monde de façon exacte et complète, et donc prendre son point de départ dans des assertions élémentaires sur des perceptions élémentaires.

Nous voyons ici clairement que Russell a introduit subrepticement une deuxième présupposition *métaphysique* dans l'atomisme logique. Sa philosophie part en effet du fait que langage et réalité sont deux grandeurs qui se correspondent. Il présuppose même qu'on puisse parler « d'isomorphisme » entre langage et réalité, c'est-à-dire d'identité de structure entre la langue artificielle envisagée et la réalité, de telle manière que connaître la composition de cette langue équivaudrait à connaître la structure de la réalité. Autrement dit, la langue envisagée et le monde sont, selon Russell, deux systèmes parallèles avec des liaisons transversales, là où des énoncés élémentaires indiquent des faits élémentaires.

3. Le *Tractatus* de Wittgenstein

Il y a sans nul doute dans l'atomisme logique, que Russell développa dès 1912, beaucoup des idées auxquelles Wittgenstein lui aussi adhéra et qu'il publia après la Première Guerre mondiale. Ludwig Witt-

genstein (1889-1951), autrichien d'origine juive, fit des études techniques à Berlin, puis de logique mathématique à Cambridge, chez Russell dont il devint bientôt le collaborateur. Durant la Première Guerre mondiale, soldat dans l'armée autrichienne, il conçut son œuvre maîtresse. Elle parut en 1921 en allemand, en 1922 en traduction anglaise, sous le titre *Tractatus Logico-Philosophicus*.

La personnalité de Wittgenstein contraste avec celle de Russell. Tandis que ce dernier paraissait continuellement en public et était un athée déclaré, Wittgenstein avait fait, comme soldat au front de l'Est, une expérience profondément mystique (il aurait beaucoup lu Tolstoï à cette époque). Sa vie, menée dans une simplicité et un isolement extrêmes, devait en être durablement marquée.

En ce qui concerne l'atomisme logique, Wittgenstein est, nous l'avons dit, largement d'accord avec Russell. Lui aussi désire un langage idéal qui soit construit logiquement à partir de propositions élémentaires, et reproduise, reflète la réalité. Chez lui aussi, l'atomisme logique repose donc sur des présuppositions métaphysiques. Wittgenstein part premièrement, d'une ontologie* pluraliste, c'est-à-dire de la croyance que le monde est une collection de faits et d'événements isolés, généralement indépendants les uns des autres. Deuxièmement, d'une épistémologie* empiriste, c'est-à-dire qu'il dit de façon encore plus précise que Russell que dans un langage logico-scientifique chaque proposition significative est « une image de la réalité » (*ein Bild der Wirklichkeit, a picture of reality*), de sorte que la structure logique de la langue peut nous dévoiler la structure du monde.

Mais examinons la doctrine de Wittgenstein de plus près. Comme Russell, il distingue entre des propositions empiriques (ce sont notamment celles des sciences naturelles) et des propositions non-empiriques (celles de la mathématique et de la logique). Une proposition empirique (non-élémentaire) est, par exemple : « Il pleut ». Je peux former une telle proposition sur la base d'une expérience précise. Une proposition non-empirique peut, par exemple, être : « Il pleut ou il ne pleut pas ». Ou, de façon générale : « p ou non-p ». Une telle proposition est abstraite, indépendante de toute expérience. Elle est toujours vraie, et ceci non pour des raisons empiriques, mais purement logiques. Sont non-empiriques non seulement la proposition « p ou non-p », mais toutes les propositions de la mathématique et de la logique. Et comme elles sont indépendantes de toute expérience, elles sont toujours vraies. Les propositions de la logique ne règlent que les rapports entre les énoncés empiriques de la langue. « P ou non-p » établit par exemple que personne ne peut à bon droit affirmer simultanément « il pleut » et « il ne pleut pas ». La distinction entre propositions empiriques et logiques nous est déjà familière grâce à Russell. Les conclusions que Wittgenstein en tire sautent aux yeux : les énoncés empiriques sont une image de la réalité et nous renseignent, par conséquent, sur les faits (objets et états des

choses) réels. Les énoncés empiriques sont donc descriptifs et ont du sens. Les propositions logico-mathématiques, par contre, sont vides et formelles. Elles ne donnent aucune information. Cela devient évident lorsque nous comparons les énoncés « ces roses sont rouges » et « ces roses sont rouges ou non-rouges ». L'énoncé « ces roses sont rouges » est descriptif, il donne une information, car les roses auraient bien pu être jaunes ou blanches. Cet énoncé repose sur une certaine expérience, il est empirique. L'énoncé « ces roses sont rouges ou non-rouges » est, par contre, non-empirique, de même que « il pleut ou il ne pleut pas » ou « un triangle a trois angles ». Ces énoncés sont vrais, mais ne fournissent aucune information nouvelle. Ils sont tautologiques, c'est-à-dire « disant-le-même ». Le dernier exemple cité, où le sujet et le prédicat disent la même chose, en est une parfaite illustration. Comme les propositions logico-mathématiques ne donnent aucune information, Wittgenstein les dit vides de sens (*sinnlos*).

Une comparaison avec le philosophe allemand Emmanuel Kant est ici indiquée. Lui aussi distinguait entre des énoncés – ou, mieux, des jugements – empiriques et non-empiriques (jugements empiriques et jugements a priori). Les jugements empiriques sont dits synthétiques et instructifs. Le jugement « cette rose est rouge » repose sur l'expérience. L'expérience me donne le droit d'opérer une synthèse entre le concept « cette rose » et le concept « rouge ». Le jugement ainsi formé est donc synthétique et augmente la connaissance. Voilà pourquoi les jugements synthétiques sont encore nommés « extensifs » par Kant. Il y a cependant aussi, selon Kant, des jugements non-empiriques ou a priori : ceux-ci sont nommés analytiques et non-instructifs, ou encore « explicatifs ». Le jugement « un triangle a trois angles » ne repose pas sur une synthèse mais sur une analyse du concept de triangle ; il est donc analytique. Il clarifie la connaissance mais ne l'augmente pas.

Kant était toutefois convaincu – et c'est sa grande différence d'avec Wittgenstein – qu'il existe encore un troisième groupe de jugements, à savoir des jugements, non-empiriques (donc a priori) et tout de même synthétiques et instructifs ! Kant pensait à des propositions mathématiques comme « $7 + 5 = 12$ » ou « la somme des angles d'un triangle est de 180° » et à des lois physiques comme « tout ce qui arrive a une cause ». Un problème fondamental dans la philosophie de Kant est justement la condition de leur possibilité. Wittgenstein a considérablement simplifié la problématique kantienne en nommant analytique (« tautologique ») et non-instructive toute connaissance non-empirique. Wittgenstein est du reste d'accord avec Kant en ce qui concerne son antipathie contre la métaphysique en tant que théorie scientifique. Lorsque nous quittons le domaine des propositions empiriques et logico-mathématiques, nous entrons dans le domaine de la pseudo-science, de la métaphysique. Celle-ci veut, en partant du donné empirique et en argumentant logiquement, renseigner sur une réalité supra-empirique

(On prouve ainsi l'existence de Dieu, de l'âme, etc.). Mais c'est un saut impossible. Un arrangement logique de connaissances empiriques ne peut jamais conduire, selon Wittgenstein, à une connaissance supra-empirique. Pour bien comprendre la pensée de Wittgenstein, prenons l'exemple suivant : Soit un objet inconnu dont j'ai fait beaucoup de photos en noir et blanc. Quel que soit l'art avec lequel il disposera et comparera ces photos, un tiers ne pourra jamais en déduire les couleurs de l'objet photographié. Il est tout aussi impossible de déduire des connaissances métaphysiques de l'étude purement logique de faits empiriques.

Notre exposé nous conduit donc à ceci : selon Wittgenstein, les assertions métaphysiques ne sont pas signifiantes, mais elles ne sont pas pour autant (comme les énoncés logico-mathématiques) vides de sens. Les propositions ayant du sens, empiriques, apportent de l'information. Les propositions vides de sens, tautologiques, clarifient l'information. Les propositions métaphysiques ne font ni l'un ni l'autre. En tant que propositions scientifiques, elles ne fournissent qu'une pseudo-information et sont par conséquent des non-sens (*unsinnig*).

On peut ici se demander si ce rejet explicite de la métaphysique n'a pas de conséquences pour les présuppositions métaphysiques (!) que nous avons découvertes dans l'atomisme logique lui-même. C'est certainement le cas, aussi faut-il savoir gré à Wittgenstein d'avoir réfléchi sur les présuppositions métaphysiques de l'atomisme logique avec un sens bien plus autocritique que Russell.

A ce sujet, Wittgenstein parvient à la conclusion paradoxale que son propre traité philosophique, le *Tractatus*, n'est en fin de compte que non-sens métaphysique. Les énoncés signifiants sont une image ou une reproduction de la réalité empirique. Mais la thèse fondamentale de ce traité, à savoir qu'il y a des énoncés qui reproduisent des faits empiriques, ne reproduit plus elle-même aucune réalité. Elle n'a pas de sens empirique. Elle n'est pas non plus une répétition tautologique. L'atomisme logique est donc en fin de compte une théorie non-sensée, qui se rend elle-même impossible. Selon Wittgenstein, le *Tractatus* peut avoir une utilité négative dans la mesure où il démasque toute théorie métaphysique. Il peut aussi avoir une utilité positive dans la mesure où il montre que le langage est une image de la réalité. Mais sa fonction s'arrête là. La philosophie en général peut être utile et importante comme activité d'élucidation. Quand cette élucidation est faite, la philosophie devient inutile à l'homme. C'est pourquoi Wittgenstein achève son traité en posant que « (l'homme) doit pour ainsi dire repousser l'échelle après s'en être servie pour grimper ». Aussi après 1918, Wittgenstein se retira-t-il de la philosophie pendant plusieurs années. Il devint simple instituteur de village, ça et là en Autriche. Mais ses idées allaient influencer sur ce que j'ai appelé le deuxième stade de la philosophie analytique, le positivisme logique du Cercle de Vienne.

4. Le positivisme logique

L'expression « positivisme logique » est employée aux sens étroit et large. A l'origine elle désignait la conception philosophique du « Cercle de Vienne » (*Wiener Kreis*). Lorsqu'il se disloqua, le sens de l'expression se modifia également. Elle devint un terme générique qui aujourd'hui désigne souvent la philosophie analytique en général. Je l'emploierai au sens primitif et la rapporte donc à la doctrine du Cercle de Vienne.

Qu'est-ce que ce Cercle ? Vers 1925, de jeunes savants se réunissaient régulièrement à l'Université de Vienne pour discuter de problèmes philosophiques. Leur directeur était Moritz Schlick (1882-1936). Ils liaient de solides connaissances scientifiques dans leur spécialité (le plus souvent la mathématique et la physique) à un grand intérêt (quoiqu'un peu unilatéral) pour des questions touchant particulièrement à l'épistémologie et à la théorie de la science. Outre Schlick, mentionnons Rudolf Carnap et Otto Neurath. Je ne peux malheureusement m'attarder sur d'autres noms célèbres. Wittgenstein vivait retiré et n'eut que des relations indirectes avec ce groupe. Son *Tractatus* fit toutefois autorité dans le Cercle de Vienne et fut ardemment discuté.

En 1929 le groupe se fit soudainement connaître par un manifeste : *Wissenschaftliche Weltauffassung : Der Wiener Kreis* (« Une conception scientifique du monde : le Cercle de Vienne »). Une activité fiévreuse suivit, favorisée par le sens organisateur de Neurath. Dans les années 1930, le groupe édita sa revue philosophique : *Erkenntnis*. Elle reçut plus tard le titre caractéristique *Journal of Unified Science*. Au nom de l'unité de la science, des congrès furent organisés presque chaque année, entre autres à Prague et à Cambridge. Il y eut beaucoup de publications. Neurath conçut même une *International Encyclopedia of Unified Science*, un ouvrage resté d'ailleurs inachevé.

Toutes ces activités assurèrent une large diffusion aux idées du Cercle de Vienne, en particulier dans le monde anglo-saxon. Le livre, très lu, de A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, lui fit la meilleure publicité. Pourtant le Cercle de Vienne devait se disloquer quelques années plus tard. Schlick fut assassiné en 1936 par un étudiant fou. D'autres émigrèrent en Angleterre ou aux Etats-Unis à cause de la terreur nazie croissante (plusieurs membres du Cercle de Vienne étaient d'origine juive !).

De par cette évolution tragique, le positivisme logique ne s'imposa guère sur le continent européen, alors qu'il prenait toujours plus d'importance ailleurs. Avec son extension internationale, le positivisme logique subit toutefois une importante perte d'identité. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, le terme « positivisme logique » désigne différentes philosophies qui prennent l'empirisme pour point de départ et emploient la méthode analytique ou la logique formelle comme instrument théorique.

Suivant le modèle de Wittgenstein, le Cercle de Vienne partait de la possibilité d'opérer une division totale entre connaissance empirique et connaissance formelle-logique. Il s'accordait aussi avec Wittgenstein sur le fait que la connaissance empirique commence nécessairement par des énoncés élémentaires sur des faits perceptibles. Il enseignait en outre que les énoncés complexes doivent être construits à partir d'énoncés simples. Il exigeait lui aussi que la construction d'énoncés complexes respecte un certain nombre de règles logico-grammaticales données par la logique moderne. D'accord avec Wittgenstein, il conclut finalement que la métaphysique, l'éthique, la théologie, etc., ne sont des connaissances ni empiriques ni logiques, c'est-à-dire qu'elles ne sont, du point de vue scientifique, que des non-sens.

Toutefois, le Cercle de Vienne se démarqua de Wittgenstein en plusieurs points. D'abord, il exigea une pierre de touche permettant de vérifier la connaissance empirique en tant que telle : un *principe de vérification*. Au-delà de la diversité de ses formulations, le principe est, en gros, qu'un énoncé empirique n'est valable que si (et dans la mesure où) il peut être établi objectivement par au moins deux observateurs indépendants l'un de l'autre. Ainsi ce principe de vérification devint le test des énoncés signifiants. On alla même jusqu'à dire que le sens d'un énoncé empirique réside dans la méthode de sa vérification.

L'introduction d'un principe de vérification comme critère de la connaissance a d'importantes conséquences : de très nombreux propos personnels ne sont plus objectivement, ni inter-subjectivement validables et tombent. Il ne reste à vrai dire que les énoncés contrôlés de la science. Seules les sciences, à savoir celles de la nature, apportent des informations sûres. C'est ainsi que le scientisme, ou l'idéalisation des sciences (de la nature), ressuscita dans le Cercle de Vienne. D'où le programme logico-positiviste d'une « conception scientifique du monde » ! D'où, aussi, l'idéal élevé d'« unification de la science », c'est-à-dire la réduction de toute connaissance et de toute science aux propositions des sciences de la nature.

La comparaison avec Wittgenstein montre une deuxième différence. Les représentants du positivisme logique attribuent de nouveau une tâche à la philosophie. Wittgenstein avait été d'avis que le langage affirme quelque chose de la réalité objective, qu'il ne peut donc pas servir – comme cela fut le cas avec le *Tractatus* – pour parler sur le langage lui-même ou sur la relation entre langage et réalité. Dans le Cercle de Vienne toutefois, on distingue deux sortes de langages : un langage-objet (*Objektsprache*) et un métalangage (*Metasprache*). Le langage-objet doit décrire la réalité objective. Lui-même aussi peut toutefois être décrit par un langage sur le langage, le métalangage philosophique.

Comme les représentants du positivisme logique accordent beaucoup de valeur à la science, ils considèrent que l'analyse, c'est-à-dire

la description et l'élucidation du langage des sciences et des règles logico-grammaticales qui y sont employées, est la tâche la plus importante de la philosophie. Celle-ci, notamment chez Carnap, devient au fond logique des sciences. Elle doit élucider méthodiquement le langage scientifique et par là promouvoir la communication scientifique ; et, finalement éliminer toutes les erreurs dans le monde.

En méditant sur les points de départ du positivisme logique, les partisans du Cercle de Vienne rencontrèrent de nombreuses difficultés. Celles-ci se rapportaient avant tout à l'*applicabilité* du principe de vérification. Comment les énoncés, souvent très certains, de la science historique moderne et critique peuvent-ils être suffisamment examinés dans le sens du principe de vérification qui avait été formulé, c'est-à-dire à l'aide d'observateurs indépendants ? Les énoncés de l'historien traitent souvent, en effet, d'événements d'un lointain passé dont il n'existe plus de témoins oculaires ! Même la vérification des propositions tant prônées des sciences de la nature devient problématique : les lois théoriques des sciences de la nature peuvent-elles être suffisamment vérifiées dans le sens indiqué ? Toute observation est individuelle, mais les lois de la nature (par exemple, les lois de la pesanteur) ont une portée universelle ; elles doivent s'appliquer à tout point de l'espace et du temps, même dans un lointain avenir, qu'aucune observation humaine ne peut atteindre.

Il apparut que des difficultés encore plus graves se trouvaient dans *la nature* du principe de vérification. Ce dernier passait pour une pierre de touche servant à distinguer la connaissance empirique, ayant du sens, de la connaissance métaphysique, non-sensée. Malgré la diversité des formulations, toujours revenait l'affirmation que les propositions empiriques, conformément à ce principe, doivent être contrôlables de façon intersubjective.

Or, la question suivante s'éleva : quelle est la nature de l'énoncé du principe de vérification ? est-ce un énoncé empirique ? dans ce cas, le principe devrait être conforme à lui-même et serait son propre juge. Il devrait alors en outre pouvoir être vérifié par certains faits empiriques, mais son contenu est tel que cela est impossible. Bref, le principe de vérification n'est pas un énoncé empirique. Il ne s'agit pas non plus d'une proposition mathématique. On ne trouve pas, en effet, un tel énoncé parmi les propositions de la mathématique et de la logique. En outre, il n'est pas possible de le démontrer a priori, comme les formules de la logique. S'agirait-il alors en fin de compte d'un énoncé... métaphysique ? Dans cette confusion, beaucoup de représentants du positivisme logique dirent que le principe de vérification serait d'une tout autre nature qu'un énoncé. Il s'agirait d'une prescription.

J'accorde au Cercle de Vienne qu'une prescription diffère d'un énoncé. Un énoncé exige la vérité, une prescription par contre exige l'obéissance. Elle n'en peut pas plus être vérifiée pour autant. Elle est

simplement édictée, mais a pour cette raison toujours quelque chose d'arbitraire.

De ces réflexions surgit dans les années 1930 une question embarrassante pour les positivistes logiques : sur quelle base faut-il édicter une prescription déclarant que les énoncés empiriques et scientifiques ont du sens et que les énoncés métaphysiques sont inadmissibles ? Le critère de la connaissance porteuse de sens, le rejet de toute métaphysique, le programme tout entier d'une conception scientifique du monde reposent-ils donc en fin de compte sur... l'arbitraire ? Voilà des questions délicates que le Cercle de Vienne n'a pas résolues.

5. La philosophie analytique du langage

Dans les années 1930, alors que le Cercle de Vienne était encore aux prises avec les problèmes du *Tractatus* de Wittgenstein, ce dernier en était déjà à développer de nouvelles vues avec ses étudiants. Après des années de silence, Wittgenstein était en effet retourné en 1929 à Cambridge. Il y devint plus tard professeur de philosophie et succéda à G.E. Moore. Les conceptions wittgensteiniennes de cette époque ne furent publiées qu'après sa mort ; il s'agit avant tout de ses *Philosophischen Untersuchungen* (« *Investigations philosophiques* »). A son retour à Cambridge, Wittgenstein revint sur ses conceptions antérieures. Son nouveau point de départ est une nouvelle conception du langage. Dans le *Tractatus*, il visait un langage parfait qui, construit de manière scientifique et claire, selon des règles logiques, à partir de jugements d'observation élémentaires, doit fournir une image fidèle du monde. Voilà que Wittgenstein reconnaît soudain l'unilatéralité radicale de cette conception. Il enseigne maintenant qu'il y a beaucoup de types de langage ou (comme il aime à dire) beaucoup de « jeux de langage » (*Sprachspiele, language games*). Les jeux de langage sont des activités sociales de l'homme ; ils servent à traduire des intentions fort diverses, et pas seulement l'intention de décrire quelque chose.

Wittgenstein rappelle tout ce que l'on peut faire avec une proposition langagière : décrire, mais aussi commander, rapporter, faire des conjectures, former des hypothèses, exposer des résultats, jouer du théâtre, chanter des chansons ; deviner, raconter, solliciter, remercier, maudire, saluer, prier, etc. L'homme dispose dans le langage de beaucoup d'expressions qui dépendent du but visé. Ainsi, de nouveaux jeux de langage peuvent naître, de plus anciens peuvent vieillir et tomber en désuétude. Dès sa jeunesse, l'homme y est familiarisé. On pourrait presque dire qu'il en assimile les règles en jouant.

Les problèmes apparaissent dès que (et parce que) l'homme embrouille les différentes possibilités de l'usage de la langue. L'homme tend en effet à ramener les divers jeux de langage à un type unique,

par exemple celui du langage descriptif. Supposons qu'une de mes tantes apprenne que j'aimerais, pour des raisons de santé, prendre un congé. Elle m'écrit alors par exemple : « J'espère que le congé te fera du bien ». Il est possible que j'interprète de travers un propos tel que « j'espère » et que je le comprenne comme une description, en l'occurrence de son état émotionnel. Ce serait une grande erreur, puisque ma tante n'avait nulle intention de parler de ses émotions.

Selon Wittgenstein – et ici il critique aussi, à vrai dire, sa propre position antérieure – les problèmes et les paradoxes avec lesquels la philosophie et les sciences ont été aux prises depuis des siècles ont tout d'abord pour cause un mélange de jeux de langage, ou plus précisément, une réduction des jeux de langage à un seul, notamment au langage descriptif. La confusion habituelle dans le langage philosophique et scientifique est en outre encore favorisée par ceci que l'homme a tendance à fixer le sens des mots ou des expressions. Il ne tient pas compte du fait que celui-ci peut changer selon le contexte concret – on peut dire aussi : le contexte *herméneutique** – dans lequel on les emploie.

Un cantique commence avec les mots : « J'espère en Dieu ». Quelqu'un part en voyage et soupire : « J'espère que j'aurai de bonnes vacances ». Un autre écrit dans une lettre : « J'espère que tu auras un bon congé ». Wittgenstein fait remarquer que, même si je reconnais que dans ces expressions « j'espère » vise chaque fois quelque chose d'autre ou bien appartient à des jeux de langage différents, le risque subsiste néanmoins de supposer qu'un noyau de sens leur est commun, ou que les choses ou les événements indiqués au moyen de la même expression doivent avoir certains traits caractéristiques en commun. Est-ce exact ? Selon Wittgenstein, il y a bien, en général, lors de l'emploi de la même expression dans des contextes différents, une certaine analogie entre les divers sens de cette expression, mais rien de plus. Wittgenstein parle ici « d'air de famille ».

Par exemple, je peux désigner aussi bien le football que le tennis, le bridge et le jeu de patience comme des « jeux ». L'emploi de ce mot est justifié, puisqu'il y a effectivement certaines analogies entre le football et le tennis et aussi entre le tennis et le bridge, tout comme entre le bridge et le jeu de patience. Mais on ne peut pas en conclure que le jeu nommé football et le jeu de patience aient nécessairement la même essence ou nature. Tout le monde reconnaîtra qu'il s'agit là d'activités radicalement différentes ; du moins, elles ne se rapprochent pas sur les mêmes points que le football et le tennis. En d'autres termes, quoique les jeux de ballon, les jeux de cartes, les jeux de table, les jeux musicaux, les jeux sportifs, etc., s'appellent tous des « jeux », ils ne se laissent pas réduire à un dénominateur *commun*. Malheureusement, le philosophe se laisse facilement séduire par le préjugé essentialiste que tous ces jeux doivent avoir une « essence » commune, c'est-à-dire une même

nature métaphysique, simplement parce que c'est un même mot qui sert à les désigner tous.

Contre cette méprise essentialiste, Wittgenstein affirme que les mots n'ont pas un sens statique et unique, mais une famille de sens. Que dans des cas aussi divers que le football et le jeu de patience l'on parle de « jeux » ne permet pas d'établir des caractéristiques identiques pour tous les jeux, mais seulement que les différents sens de ce mot ont un air de famille. Les significations du mot « jeu » forment une famille parce que les différentes analogies s'imbriquent et s'entrecroisent comme les caractères des membres d'une famille. L'image de la famille est instructive : je peux ressembler à mon père et lui à son frère, sans qu'il faille pour autant dire que je ressemble à l'oncle en question. Que nous portions tous le même nom de famille est peut-être la garantie d'une certaine analogie entre mon père et moi, comme entre mon oncle et mon père, peut-être même entre mon oncle et moi, mais nous trois ne devons pas pour autant nous ressembler sur le même point. Donc, un mot ou un nom commun ne se réfère pas nécessairement à une essence commune des choses.

Cette analyse des sens d'un mot doit naturellement aussi être appliquée au terme « jeu de langage ». Il existe différents jeux de langage, par exemple un langage descriptif-scientifique, un langage émotionnel, un langage poétique, un langage religieux, etc. Qu'ils soient indiqués par la même expression (« langage » ou « jeu de langage ») ne signifie cependant aucunement qu'ils aient tous des traits caractéristiques communs. Les jeux de langage montrent des analogies entre eux, mais souvent sur des points variables. En tout cas, selon Wittgenstein, il ne faut pas tirer de cette théorie des jeux de langage des conclusions à nouveau essentialistes ou métaphysiques sur « l'essence » du langage en général et son rapport au monde.

6. La tâche de la philosophie selon Wittgenstein

Les conséquences de cette nouvelle conception du langage furent radicales pour la philosophie analytique. Auparavant (c'est-à-dire dans l'analyse de l'atomisme logique) les énoncés élémentaires étaient premiers, antérieurs au langage complexe construit à partir d'eux. La signification générale d'une communication langagière devait être déduite des éléments du langage, c'est-à-dire des atomes logiques : on croyait que les énoncés élémentaires avaient un sens fixe, invariable. Dans la philosophie analytique du langage, par contre, l'approche n'est pas « atomiste » mais plutôt « holistique ». Ici, la totalité du langage et du jeu de langage concerné est première et les énoncés élémentaires employés doivent être compris et analysés à partir de cet ensemble linguistique. Ce que signifie exactement « j'espère » ne peut donc être déduit de du contexte tout entier du jeu de langage employé.

La tâche principale de la philosophie analytique du langage consiste, par conséquent, à analyser les différents jeux de langage, notamment le langage scientifique et philosophique, afin de découvrir les problèmes et les paradoxes causés par la confusion philosophique des jeux de langage. Et mettre fin à cette confusion (la réduction des jeux de langage, le préjugé essentialiste, etc.) en rappelant l'emploi normal des termes et des formes linguistiques concernés à l'intérieur du cadre naturel des différents jeux de langage.

Si Wittgenstein conçoit la philosophie dominante comme ayant chuté dans des confusions conceptuelles, c'est qu'au fond il n'emploie plus la philosophie que comme un moyen de guérir la pensée perturbée et confuse : la philosophie est une méthode d'analyse du langage et d'élucidation des concepts. Elle ne peut se présenter que comme analyse linguistique. Fidèle à Wittgenstein, l'École analytique du langage – citons ici notamment Gilbert Ryle, John Austin et Peter Strawson – juge que la tâche essentielle de la philosophie est de promouvoir, au moyen de l'analyse du langage, l'usage correct des langues tant naturelles qu'artificielles. Par là, elle veut servir la communication humaine tant à l'intérieur qu'en dehors des sciences.

La tâche de la philosophie ne peut donc être de développer un système théorique propre. La philosophie doit tenter – tout comme chaque médecin ou chaque thérapeute – de se rendre elle-même superflue. Sur ce point, la conception wittgensteinienne de la philosophie coïncide avec celle de son *Tractatus*. Si nous embrassons tout cela d'un coup d'œil, la philosophie analytique du langage semble s'être bien éloignée du positivisme logique primitif, avec son point de départ positiviste et empiriste. Initialement, on se concentrait sur un monde sensible et sur une langue artificielle scientifique devant décrire ce monde de façon exacte. Maintenant, on commence à s'intéresser à beaucoup de langages concrets, lesquels nous introduisent dans différents mondes, non seulement celui dont s'occupent les sciences empiriques, mais aussi celui de l'art, de la religion, etc., bien que ces mondes ne soient pas donnés, ou alors incomplètement, dans l'expérience sensible.

Est-ce une régression de l'empirique au métaphysique ? Pour beaucoup de philosophes analytiques, nullement. Car, bien que les mondes de l'art, du droit, de la religion, etc., ne soient pas donnés immédiatement aux sens, ils se présentent dans différents langages. Les mots et signes d'un tel langage sont compris comme les points d'appui positifs-empiriques ou sensibles auxquels l'analyse philosophique peut se tenir. En d'autres termes, Wittgenstein et ses disciples demeurent fidèles à l'empirisme et au positivisme, en ceci qu'ils se concentrent presque exclusivement sur les problèmes du langage.

7. Evaluation critique : l'énigme de la cohérence du monde

7.1. *L'atomisme logique* est d'origine positiviste et empiriste. Il voulut, tout comme le positivisme du XIX^e siècle, édifier la connaissance et la science non sur la métaphysique, mais uniquement sur l'expérience de faits positifs. Il voulut s'ouvrir aux faits de l'expérience ! Mais cette ouverture philosophique fut aussitôt de nouveau limitée dogmatiquement, parce qu'il crut, comme l'empirisme du XVIII^e siècle, devoir réduire toute expérience aux perceptions des sens. Il faut remarquer que :

a) La connaissance et la science doivent effectivement s'enraciner dans l'expérience humaine, ou autrement dit, dans les données et les faits de la réalité empirique. La métaphysique est, selon moi, un effort vain pour dépasser les limites (du monde) de l'expérience humaine.

b) L'expérience humaine englobe néanmoins beaucoup plus que la seule perception sensible. Elle contient aussi, entre autres, des expériences morales, esthétiques et religieuses. Car l'homme fait l'expérience de la faute, de la beauté, de la crainte du sacré. De telles expériences aussi sont authentiques et font partie – nous devons apprendre à le dire ainsi – des données de la réalité empirique !

c) Réduire l'expérience humaine à l'expérience des *sense data* ne la rend pas *plus* digne de confiance, mais précisément *moins*. Car dès lors corriger les illusions, comme les illusions d'optique et les hallucinations, ne peut plus se justifier : elles deviennent équivalentes à toutes les autres perceptions sensibles.

7.2. *Le positivisme logique* voulut éliminer l'illusion et l'erreur dans les sciences positives, et garantir leur objectivité et validité universelle. C'est pour cela qu'on exigea une vérification rigoureuse des propositions scientifiques, ce qui entraîna toutefois un rétrécissement encore plus grand du champ de l'expérience humaine. Voilà la logique d'une philosophie fermée ! Le Cercle de Vienne a ainsi ressuscité le scientisme. Plus tard, toutefois, il fallut reconnaître que l'exigence d'une vérification scientifique, tout comme la prééminence accordée à la pensée scientifique sont plus ou moins arbitraires. Le Cercle de Vienne crut en la science. Heidegger caractérisa le néo-positivisme, de façon pertinente, comme « superstition scientifique ».

7.3. *La philosophie analytique du langage* a vu avec raison que la réalité peut être exprimée non seulement dans une langue descriptive scientifique, mais aussi dans d'autres langages. Les multiples jeux de langage renvoient à la multiplicité des mondes où nous vivons : ceux de la science, de l'art, du droit, de la religion, etc. La théorie des jeux de langage peut être considérée comme une rupture avec le réductionnisme empiriste. La parenté avec l'empirisme subsiste toutefois, parce que l'accès aux mondes de l'art, du droit, de la religion... n'est

recherché que par l'intermédiaire de leur représentation sensible dans les sons et les signes empiriques d'un langage.

7.4. Le premier problème fondamental que la philosophie analytique du langage ne prend pas, à mon avis, suffisamment en considération est la question du rapport mutuel des nombreux mondes auxquels renvoient les jeux de langage. Quoique ces mondes aient une relative indépendance, ils présentent simultanément une certaine *cohérence* ontique. Ceci n'est pas une conclusion abstraite et métaphysique, puisque l'homme fait effectivement l'expérience de l'unité de son environnement concret. Il éprouve par exemple que les questions morales, techniques et sociales ne peuvent pas être séparées. L'importante analyse wittgensteinienne de la multiplicité des langages rend clair que le « comment » de cette cohérence des mondes ne peut pas s'exprimer totalement dans un seul langage – fût-il philosophique ou scientifique. La philosophie doit néanmoins reconnaître cette expérience faite par l'homme de l'unité du monde qui l'environne. Quant aux « airs de famille » de Wittgenstein, et sans tomber dans le préjugé essentialiste, n'indiquent-ils pas une parenté des champs linguistiques ? En d'autres termes, « l'analyse linguistique » présuppose elle-même une conception unitaire du monde.

8. Evaluation critique : l'énigme de la personne humaine

8.1. Le second problème fondamental dont la philosophie analytique du langage semble, à mon avis, ne pas suffisamment tenir compte, est la question de *l'unité* de la personne humaine. Qu'on réfléchisse à ceci :

a) Poser la question de la cohérence du monde implique de soulever celle de l'homme. Celui-ci, en effet, est le point focal des mondes multiples où il vit ; or, malgré la multiplicité des rôles qu'il endosse, il ne perd pas son identité mais reste toujours la même personne.

b) C'est pourquoi la philosophie ne peut s'empêcher de s'interroger, s'étonnant : en quoi consiste au juste cette identité, cet « être-je » de l'homme ? qui est, ou qu'est ce « je » de l'homme, toujours présent au centre de ses manifestations vitales : je pense, je sens, j'agis, j'espère, je vis, etc. ?

c) La réponse que la philosophie peut apporter à cette question est négative. La philosophie peut dire ce que le Je humain n'est pas. Elle peut montrer clairement qu'on n'a pas le droit de l'identifier à la pensée, au sentiment, etc., c'est-à-dire à l'une des nombreuses manières qu'a le Je de se manifester. Malheureusement, la plupart des philosophes ont négligé cette tâche négative et critique.

d) La philosophie peut-elle également apporter une réponse positive ? Il est caractéristique de la philosophie métaphysique tradi-

tionnelle de tenter de situer positivement le Je humain dans l'une de ses manifestations vitales (par exemple, sa pensée : l'homme en tant qu'*animal rationale* ; son sentiment : l'homme en tant que libido, etc.). Mais toute détermination philosophique de l'homme est une diminution, une réduction.

e) La philosophie ne peut pas, selon moi, répondre positivement à la question évoquée ci-dessus, parce que le Je est certes toujours présent, mais n'est jamais saisissable ni objectivable. La réflexion (philosophique ou scientifique) ne conduit jamais au Je humain, mais s'accomplit toujours déjà à partir de lui. Le Je est toujours pré-cédent.

f) On peut donc dire : les nombreux jeux de langage renvoient à la cohérence du monde et la cohérence du monde renvoie à l'unité de la personne humaine. Mais la personne humaine demeure une énigme philosophique et scientifique.

8.2. Reste alors la question : qu'est-ce que la personne humaine ? la sagesse non-scientifique – dont le langage est souvent dépositaire – pourrait-elle nous renseigner ? Le mot « personne » provient de *persona*, un mot latin désignant en premier lieu le masque à travers lequel les acteurs de théâtre pouvaient parler. Ces acteurs n'avaient pas besoin de dissimuler leur identité propre, parce que chacun d'eux montrait clairement par son « personnage » que sur scène il représentait un tout-autre, un homme ou une divinité. Mais alors pourquoi, depuis l'Antiquité classique, a-t-on toujours à nouveau désigné l'homme lui-même comme *persona*, précisément lorsque sa dignité intangible et son identité véritable sont en jeu ? L'homme est-il peut-être plus que la somme de ses qualités biologiques et intellectuelles ? davantage qu'une chose pourvue de multiples fonctions ? l'homme serait-il une « personne » sur la scène de la vie, en ce sens qu'en lui ou à travers lui le « tout-autre » peut s'exprimer ou se représenter ? C'est ici une pensée philosophique inédite : être-homme non pas au sens d'une substance close, mais d'une relationnalité ouverte !

8.3. De telles considérations ne sont pas simplement un curieux échantillon de philosophie religieuse antique. Nous trouvons une conception comparable dans la Révélation biblique, où l'homme créé est nommé « image de Dieu » : il représente l'origine divine, de même que l'image reflétée par un miroir représente l'original. C'est pourquoi le judaïsme connut déjà l'interdiction de fabriquer et d'adorer des images de Dieu. Dieu ne doit pas être représenté au moyen d'images : c'est l'homme lui-même qui doit montrer à son prochain qui Dieu veut être pour l'homme. Cette responsabilité ne peut être confiée à des images. Responsabilité délicate, car il existe aussi des images fausses, douteuses ! Cette idée de l'humanité au sens d'une relationnalité qualifiée se retrouve dans le christianisme. Jésus-Christ y est vrai homme (*ecce homo*), c'est

pourquoi l'être-image-de-Dieu renvoie presque exclusivement à lui (2 Co 4,4 ; etc.). Les croyants sont exhortés à être semblables à l'image du Christ (Rm 8,29) : l'imitation de Jésus-Christ est une sorte de représentation indirecte de Dieu. A tout prendre, ne trouve-t-on pas dans la sagesse non-scientifique une conception remarquable de l'idée contemporaine du « Je décentré » ?

8.4. Que pouvons-nous attendre d'une philosophie ouverte ?

a) Face aux tendances objectivantes de la société contemporaine, axée sur le profit, la philosophie doit précisément mettre l'accent sur la dignité de la personne et l'identité incompréhensible de l'homme, lesquelles ne coïncident pas avec son rôle social. L'identité ouverte du sujet humain n'implique pas que l'homme n'a pas de centre, mais plutôt que l'homme n'a pas de centre *en lui-même*. Il ne s'agit pas de décentrer le Je, mais de l'excentrer. Une philosophie ouverte est à mon avis une philosophie qui s'ouvre à cette *ex-centricité* de l'homme.

b) Cette excentricité humaine est en premier lieu une ouverture *divergente* à l'environnement, à autrui, à la culture et à l'histoire. Elle se réfère à la grande diversité de jeux de langage et de formes de vie par laquelle s'exprime la vie humaine (ce que visait déjà la philosophie de Dilthey³).

c) L'excentricité divergente, c'est-à-dire la relationnalité de l'homme en direction de ses prochains éclaire quelque peu son être-personne : « Je deviens un Tu » (Martin Buber).

d) Néanmoins, le mystère vulnérable de sa dignité et de son identité personnelles demeure, parce que chaque prochain porte également en lui le même mystère. Chaque prochain est aussi un « Je décentré » qui renvoie par-delà lui-même.

e) Ainsi surgit la question : l'excentricité de l'homme n'a-t-elle pas aussi un aspect convergent ? Dimension de la condition humaine qu'une philosophie ouverte doit aussi envisager. Elle est amenée à chercher où l'homme trouve la cohérence, l'unité et le fondement ou l'origine de sa vie, l'*archè* (comme disaient les philosophes grecs). Au fond, l'homme n'est-il pas, comme Ernst Bloch l'a formulé, « ex-territorial » ? Son origine n'est-elle pas ailleurs ?

f) Kant avait déjà enseigné que les questions concernant la cohérence (de l'expérience) du monde, son unité (dans la personne humaine) et son fondement sont des questions inévitables pour une philosophie qui est à la recherche de ses propres présuppositions.

g) J'ajouterai (rectifiant Kant) que de telles questions se répercutent sur la science ; elles sont de la plus haute importance pour la philosophie elle-même, car les idées de cohérence, d'unité et d'origine de l'être

³ Présentée dans le premier article de cette série, « Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, p. 1-23.

appartiennent au contexte herméneutique le plus vaste : notre compréhension de la réalité. En d'autres termes, les sciences et la philosophie ne peuvent jamais être strictement neutres.

h) La philosophie ne peut formuler ces questions et mettre à jour ces idées que dans une perspective ouverte et approximative. L'élucidation dernière de la condition humaine dépasse la compétence d'une philosophie qui se trouve, et parce qu'elle se trouve, dans cette condition humaine.

i) Si l'on suppose l'exigence d'une totale élucidation, celle-ci serait-elle envisageable sans Révélation divine ? Et cette dernière n'a-t-elle pas ses contrefaçons ? Il nous semble, en tout cas, qu'un choix *religieux* est inévitable, même s'il est souvent passé sous silence ou formulé dans les termes de l'humanisme, de l'agnosticisme, de l'athéisme ou du nihilisme (même l'élucidation dernière, présentée par Kant, n'était finalement pas l'affaire de la *raison* pratique, mais d'une *foi* pratique, d'une *foi* moraliste).

j) Dès que la philosophie se ferme à la foi et à la lumière de la Révélation, le risque apparaît, paradoxalement, que philosophie et croyance se mélangent. Se fermant à toute inspiration de « l'au-delà », la philosophie a tendance à s'ériger elle-même en source de vérité, c'est-à-dire en idéologie ou pseudo-Révélation. Et les idées englobantes d'une telle philosophie courent aussitôt le danger d'être remplies métaphysiquement, c'est-à-dire pseudo-scientifiquement, et de dégénérer en évidences dogmatiques.

8.5. La philosophie analytique se retrouve dans une position curieuse, car si, avec Russell, elle se voulait radicalement anti-métaphysique, elle n'a en fait jamais réussi à se débarrasser des problèmes métaphysiques.

8.6. Le *Tractatus* s'achève avec la phrase célèbre : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ». Comme Wittgenstein était proche d'une philosophie ouverte ! Le mot d'ordre de celle-ci s'énonce : « Ce dont on ne peut parler... en philosophie, il faut le taire... en philosophie ».

■
(A suivre)

Bibliographie

Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford, Oxford University Press, 1971. Traduction française : *Problèmes de philosophie*, Paris : Payot, 1989.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/1922), London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Oxford : Basil Blackwell, 1968.

•
Traduction française des deux titres précédents : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1988.

Sur le Cercle de Vienne

Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1967. Traduction française : *Langage, Vérité et Logique*, Paris : Flammarion, 1956.

Alfred Jules Ayer, *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1966.

Antonia Soulez, éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap-Habn-Neurath-Schlick-Waismann-Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1985.

Littérature secondaire

Kuang Tih Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Editions de Minuit, 1982.

François Schmitz, *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Paris, P.U.F., 1988.