

LA PHILOSOPHIE DE LA PSYCHOLOGIE DE WITTGENSTEIN*

par Jean-Luc PETIT
Université de Strasbourg-II

RÉSUMÉ : *Qui doit avoir peur de Wittgenstein ? Ni les psychanalystes freudiens, puisqu'il était, à sa façon, « sectateur de Freud » ; ni les fonctionnalistes cognitivistes, dans la mesure où ceux-ci redécouvrent sa thèse d'autonomie grammaticale. La réponse est dans ses ultimes manuscrits sur la philosophie de la psychologie : il s'attaquait à W. James et à W. Köhler, pour avoir cherché à expliquer par mécanisme causal des « phénomènes psychologiques », qu'il voulait qu'on traitât comme habitudes grammaticales. Ce qui, par-delà ces deux auteurs, le met en situation délicate avec la psychologie empirique dans son ensemble.*

SUMMARY : *Who should be afraid of Wittgenstein ? Not indeed freudian psychanalists, as he was, in his own way, a follower of Freud, nor cognitivist functionalists, in so far as they rediscover his thesis of grammatical autonomy. We find an answer in his last manuscripts on philosophy of psychology. He criticised W. James and W. Köhler for having tried to explain by a causal mechanism some « psychological phenomena » which, according to him, should be treated as grammatical habits. This gets him askew with empirical psychology as a whole.*

« Philosophie de la psychologie » est le titre de plusieurs publications tirées des manuscrits 130 à 138, postérieurs à 1945, année d'achèvement de la 1^{re} partie des *Investigations Philosophiques*.

Il y a, d'une part, les *Remarks on the Philosophy of Psychology I.*, 137⁷ remarques pour le vol. I, 737 pour le vol. II, publiées par Miss Anscombe et von Wright chez Blackwell en 1980. (Les mêmes avaient donné trois ans auparavant le *Zettel*, c'est-à-dire *Fiche*, un choix de 717 de ces remarques effectué par Wittgenstein lui-même.)

D'autre part, il y a les *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I, « Preliminary Studies for Part II of *Philosophical Investigations* », soit 979 remarques publiées par von Wright chez Blackwell en 1982 (la publication en vol. II des remarques de 1949 à 1951 sur le problème de l'esprit et du

* Communication au Congrès de l'Association des Professeurs de philosophie des Facultés catholiques de France, le 26 nov. 1989.

corps, d'abord annoncée avec le titre : « The Inner and the Outer », a mystérieusement été abandonnée).

Enfin, sous le titre *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, Peter Geach a publié ses propres notes du dernier cours de Wittgenstein à Cambridge, réunies à celles de deux autres auditeurs : l'indien Kanti Shah et l'australien A.C. Jackson, dans un volume de 348 p., Harvester Press, 1988.

A ce corpus de textes de la dernière période on joindra les leçons de Cambridge sur l'esthétique de 1938, pour leurs nombreuses références à Freud, ainsi que le compte rendu des conversations sur Freud avec Rush Rhees, entre 1942 et 1946. On les trouve dans la compilation de notes d'auditeurs publiée par Cyril Barret chez Blackwell en 1966, dans la plaquette des *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*.

I. AMBIGUÏTÉS AUTOUR DE LA PSYCHOLOGIE

« Philosophie DE la psychologie » peut vouloir dire plusieurs choses – selon l'usage qu'on fait de la préposition « de ». Dans le langage de Wittgenstein, « philosophie de la psychologie » ne veut RIEN dire de ce à quoi on aurait pu s'attendre : ni philosophie *sur* la psychologie, ni philosophie *pour* la psychologie, ni – encore moins ! – philosophie *d'après* la psychologie. Ce que je suggère, c'est que dans le langage de Wittgenstein, « philosophie de la psychologie » veut dire philosophie CONTRE la psychologie – et non pas en un seul sens, mais dans tous les sens habituels du mot « psychologie ».

Prenons, pour commencer, la classique ambiguïté quant à l'objet et à la méthode. L'expression « psychologie humaine » (par opposition à animale) désigne les phénomènes psychologiques de l'être humain ; l'expression « psychologie expérimentale » (par opposition à introspective, psychanalytique, etc.) désigne une discipline académique, une « science humaine », spécialisée dans l'étude de ces phénomènes. Quels rapports Wittgenstein a-t-il eus avec la psychologie comme science humaine, et avec les phénomènes objets de cette discipline ?

On sait que Wittgenstein a travaillé dans un laboratoire de psychologie expérimentale. C'était à Cambridge en 1912, auprès du psychologue C.S. Myers, disciple de Wilhelm Wundt, le fondateur de la psychologie expérimentale. A la veille de la guerre de 1914, Myers étudiait, dans une optique ethnologique et physiologique, la perception musicale dans ses différents facteurs : perception des hauteurs, des rythmes, et des « qualités de forme », par lesquelles une phrase ou un air musical se distinguent du bruit. Dans ce cadre, Wittgenstein poursuivit lui-même des expériences sur le phénomène de la perception d'un rythme subjectif dans le tic-tac régulier d'un métronome.

Quelle a été la signification philosophique de cette expérience ? Sur ce point, McGuinness, si éclairant par ailleurs, met dans l'embarras : d'un côté, il souligne que la question — on dirait aujourd'hui de la sémantique de la perception musicale — « a toujours préoccupé Wittgenstein », comme le prouve l'analogie entre thème musical et proposition dans les *Carnets* (7 fév.-4 mars 1915) et dans le *Tractatus* (3,141). D'un autre côté, il prétend que Wittgenstein « ne concevait pas la psychologie comme ayant la moindre connexion avec son travail, qu'il appelait logique¹ », et que cette recherche sur les rythmes, conduite avec son ami David Pinsent, n'a pas dépassé le « violon d'Ingres » d'une seule année universitaire. Enfin il exprime son scepticisme non seulement sur les chances d'aboutir de pareille recherche, mais plus généralement sur ce qu'on peut attendre de la psychologie en matière de sémantique musicale :

Quant à ce que (ce projet) a révélé au sujet de la grammaire ou de la logique de la musique, cela semble avoir été, comme le propre travail de Myers, suggestif et prometteur, mais difficilement susceptible de développement rigoureux. Peut-être que c'est à cela que la psychologie devrait ressembler².

Au risque d'accroître notre perplexité, contrebalançons cette opinion par celle de John Findlay, dans *Wittgenstein : a Critique*, de 1984. Findlay, lui-même d'orientation phénoménologique, impute « l'élémentarisme grossier » de l'expérience mentale qu'il diagnostique dans les derniers écrits de Wittgenstein sur la psychologie au fait que son contact avec la psychologie s'est limité à la psychologie wundtienne de son premier séjour à Cambridge. Là, il aurait acquis la conviction que les contenus d'expérience psychologique ne consistent qu'en sensations, images et sentiments, et que la signification et la référence ne correspondent à aucun acte mental particulier et se laissent ramener au contexte des situations-stimuli et des réactions comportementales de l'individu³.

En ce qui concerne les ouvrages théoriques, Wittgenstein a manifestement lu d'assez près au moins *The Principles of Psychology*, le manuel monumental de William James, la *Traumdeutung* et *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* de Freud, ainsi que la *Gestalt Psychology* de Wolfgang Köhler. Son information empirique s'étend-t-elle au-delà ? Rush Rhees rapporte qu'il a entendu Wittgenstein expliquer la loi de Weber et Fechner à un étudiant d'une manière qui supposait autre chose qu'une connaissance de seconde main⁴.

1. Cf. MCGUINNESS (B.), *Wittgenstein : a Life*. Young Ludwig, 1889-1921. Londres, Duckworth, 1988, p. 128.

2. *Ibidem*.

3. Cf. FINDLAY (J.N.), *Wittgenstein : a Critique*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 10-11.

4. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, trad. J. Fauve. Gallimard, 1971, p. 87.

Quoi qu'il en soit, rien n'est plus éloigné de ce qui intéresse Wittgenstein, dans la psychologie, que le genre « épistémologie des sciences psychologiques ». Sa philosophie de la psychologie ne ferait ni un bon sujet de thèse universitaire, ni un projet de recherche en Sciences Humaines du C.N.R.S. C'est là pour une part ce qui en fait l'intérêt pour nous. On a trop oublié que la « philosophie de la psychologie » peut donner autre chose qu'un discours second par rapport à celui des psychologues professionnels.

Car on peut aussi vouloir philosopher directement sur les phénomènes, ou présumés phénomènes psychologiques, le faire *contre* toute psychologie scientifique, ou sans se préoccuper de savoir s'il existe une instance en matière de psychologie dans l'institution scientifique. Cela, que faisaient les philosophes avant la constitution de la psychologie comme science, certains ont continué de le faire indépendamment de cette psychologie. Ainsi des *Carnets* de Paul Valéry, exploration réflexive et spéculative du langage et de la pensée humaine poursuivie quotidiennement de 1894 à 1945. Un tel projet de psychologie philosophique « directe », rien n'interdit qu'on le remette en vigueur. La psychologie vulgaire — c'est-à-dire la connaissance commune des phénomènes psychologiques — n'a-t-elle pas sa propre base de concepts : pensée, mémoire, désir, volonté, etc. ? Si la philosophie a quelque chose à voir avec le contrôle rationnel de notre usage des concepts, cette psychologie vulgaire est de son ressort. Qu'elle soit qualifiée de « vulgaire » par rapport à telle ou telle théorie en vogue dans l'institution scientifique ne suffit pas à la déconsidérer aux yeux du philosophe.

Mais une chose est de réaliser qu'une approche sympathique de Wittgenstein pourrait éventuellement conduire à la réhabilitation de l'ancienne psychologie philosophique, une autre de nous engager nous-mêmes dans pareille entreprise. « N'est-ce pas de l'obscurantisme ? » (question de Wittgenstein à ses étudiants, qui, apparemment, pensaient que c'en était — juste avant de renoncer à sa chaire de Cambridge⁵). Certaines évolutions récentes dans la psychologie officielle ouvrent des perspectives plus encourageantes. Depuis l'article historique de Chomsky sur Skinner en 1959, la psychologie scientifique paraît sur le point de reconnaître qu'elle s'est fourvoyée pendant toute la première moitié de ce siècle. Au moins la psychologie nouvelle issue de cette révision, la psychologie cognitive, n'a-t-elle pas de honte à s'affirmer spéculative et se réinsère sans complexe dans la tradition cartésienne du problème de l'âme et du corps. Affirmer que Wittgenstein participe de l'émancipation de la psychologie par rapport au behaviorisme obligerait sans doute à reconsidérer la tradition qui interprète en sens behavioriste la critique du langage privé par Wittgenstein. C'est cependant en prenant comme toile de fond cette évolution interne à la théorie psychologique que j'aimerais citer la leçon inaugurale du cours de 1946-47, dans ses trois transcriptions :

5. Cf. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47*, notes by P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson, éd. P.T. Geach, Harvester. Londres, Wheatsheaf, 1988, p. 100.

Il y a des laboratoires de psychologie, mais dans ces laboratoires nous observons le comportement, non les phénomènes psychologiques⁶.

Nous tenterons d'étudier la nature des phénomènes psychologiques. Les mêmes phénomènes sont étudiés dans les laboratoires psychologiques : cela c'est de la science. Pourquoi devrions-nous être concernés par eux ? Mais observons-nous la pensée dans les laboratoires ? Nous ne faisons que noter le procédé, le comportement, etc. du sujet⁷.

Ces leçons sont sur la philosophie de la psychologie. Il peut sembler étrange que nous nous apprêtions à discuter des sujets qui se présentent dans une science, vu que nous n'allons pas faire la science de la psychologie, et que nous n'avons pas d'informations plus particulières sur la sorte de choses que l'on trouve quand on fait cette science. Mais il y a des questions, des perplexités, qui naissent naturellement quand nous considérons ce que les psychologues peuvent dire, et ce que les non-psychologues (et nous-mêmes) disons⁸.

Nous reviendrons sur cette possibilité inédite de ressaisir retrospectivement Wittgenstein dans le mouvement des idées en psychologie. Elle ne doit pas faire oublier une interprétation mieux enracinée historiquement, à la fois dans l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein — y compris le *Tractatus*, que les *Investigations* prolongent en un sens encore mal reconnu —, et dans le contexte philosophique où cette œuvre s'est formée. La critique du langage des psychologues dans la dernière philosophie de Wittgenstein retient quelque chose du combat anti-psychologique mené par lui dans sa jeunesse au nom de la rigueur de la pensée, au nom de l'objectivité de la vérité, voire au nom de l'autonomie des sciences pures, à commencer par la logique (Cf. lettre de Wittgenstein à B. Russell, 1912) :

J'ai eu une discussion avec Myers sur les relations entre Logique et Psychologie. J'ai été très franc et je suis sûr qu'il pense que je suis le démon le plus arrogant qui ait jamais vécu. La pauvre Mme Myers, également présente, a dû être furieuse contre moi. Toutefois, je pense qu'il a eu les idées un peu moins confuses après la discussion qu'avant⁹.

Dès lors, notre question est : comment faire de la philosophie de la psychologie, non pas en ignorant, mais en combattant les sciences psychologiques, et, pour commencer, en se disputant avec les psychologues ?

II. L'ANTIPSYCHOLOGISME ET LES FRONTIÈRES DU LANGAGE

Il faut remonter à la naissance de la logique moderne et aux grands changements dans l'histoire de la pensée qui se sont produits avec l'apparition des sciences du langage et de la signification.

6. *Ibidem*, p. 3.

7. *Ibidem*, p. 119.

8. *Ibidem*, p. 235.

9. Cité in McGuinness, p. 128.

Une substitution de paradigmes a eu lieu. La physique avait servi de modèle de la science pour le XIX^e siècle. La psychologie s'est constituée comme science expérimentale pour imiter la physique, et parvenir comme elle à des lois causales de phénomènes observables. La logique est devenue science en rejetant la tutelle de la psychologie, qui menaçait de la réduire au rang d'une application des prétendues lois naturelles de l'activité de la pensée.

Pour G. Frege, la signification d'une expression dans la communication courante ou dans un texte informatif est indépendante des représentations mentales de ceux qui emploient cette expression. Tout à fait en dehors de nous, quelles que soient les représentations dans notre esprit, un *nom* renvoie à l'objet du monde qui est la signification de ce nom, une *phrase* à l'état de chose dont la réalisation effective dans le monde rend cette phrase vraie.

Si une lointaine étoile explose au moment précis où je parle sans que personne ne le sache, ce n'en est pas moins vrai. L'information peut mettre des années-lumière à parvenir jusqu'ici. Si c'est bien le cas, la proposition disant que l'étoile X explose est vraie, même si nul ne se représente actuellement un tel fait, et elle eût également été vraie, même si je n'avais pas énoncé la phrase exprimant cette proposition.

Ce qu'on dit d'ordinaire, particulièrement dans les sciences et dans la pratique, doit généralement être Vrai de quelque chose : les lois logiques sont les lois de cet être-vrai, non des lois du tenir pour vrai. Ce qui est vrai l'est indépendamment de nous. Ce que nous tenons pour vrai dépend, entre autres conditions, des conditions psychologiques : information incomplète, insuffisance de l'expérience, seuil de sensibilité élevé de nos organes des sens, champ visuel, capacités mémorielles restreintes, intermittences de l'attention, préjugés, influence des passions, etc. Les lois logiques ne sont pas des lois psychologiques.

Frege a résolu l'ambiguïté du mot « pensée ». Il y a :

1) *Gedanke* = la pensée objective, susceptible d'être exprimée dans des signes, communiquée à autrui, traduite d'une langue dans une autre, affirmée comme vraie, conclue par déduction à partir d'autres pensées, etc.

2) *Denken* = l'activité mentale d'évoquer et d'entretenir des représentations, subjectives, privées, (à la limite) incommunicables, s'écoulant dans le temps, soumises aux lois de fonctionnement de l'activité cérébrale, avec ses conditions physiologiques, électriques, chimiques, etc.

Mais le véritable enjeu du débat ne se limite pas à la querelle de la logique et de la psychologie, la première désireuse de se faire reconnaître comme une science ayant un objet aussi réel que les autres, tandis que la seconde risque de subordonner la pensée logique à un aspect du fonctionnement naturel de l'organisme humain. L'émancipation de la signification par rapport à son éventuel support ou environnement psychologique implique une nouvelle conception du langage et de la pensée, et finalement une nouvelle conception

de l'être parlant-et-pensant, c'est-à-dire de l'homme. Serions-nous en possession de quelque chose comme la pensée, si nous n'avions pas le langage ? Le langage n'est plus à concevoir comme une faculté parmi d'autres de l'être humain, mais comme constituant un nouveau milieu objectif, où les mots prennent sens en s'enchaînant dans des propositions, qui, elles-mêmes sont en rapport de vérité ou de fausseté avec les choses du monde. Ceci, sans passer obligatoirement par les représentations internes d'un esprit humain. Des documents écrits (textes enregistrés sur bande magnétique ou sauvegardés sur disquette d'ordinateur, etc.) peuvent avoir une signification et être vrais, autant que des énoncés vocaux actuellement produits par un sujet parlant. Il faut tirer toutes les conséquences du fait que l'homme est d'abord et essentiellement parlant, non au sens habituel, à savoir qu'il « s'exprime » dans des mots, mais au sens où il est utilisateur de langage.

Prenons, par exemple, le fait que tout ce qu'on attribue au locuteur comme propriétés psychologiques ne peut lui être attribué que dans des phrases et des expressions très particulières, les phrases et expressions du langage psychologique, et que pour lui attribuer une vie mentale interne en dehors des phrases psychologiques, il faut encore des phrases. Impossible de franchir les frontières du langage en direction de la vie intérieure. Le « Je » — notre porte d'accès au Moi profond ? En réalité le « Je » ne reçoit pas son sens du Moi profond, il le reçoit du fait que nous l'employons sous la forme de la première personne du singulier de l'indicatif actif d'une certaine classe de verbes. Cette omniprésence du langage peut être un motif d'inquiétude, ou de perplexité : on ne peut pas en prendre conscience sans avoir des doutes sur la réalité de l'existence d'une vie psychologique extra-linguistique.

La question, à présent, est : outre le monde et le langage, doit-on encore admettre (avec le sens commun et la tradition) l'existence de quelque chose comme l'expérience psychologique, et de quelqu'un comme le sujet de cette expérience ? Se peut-il que nos phénomènes psychologiques se laissent ramener aux phrases qui les expriment ?

III. LA SIGNIFICATION : EXPÉRIENCE OU LANGAGE ?

Relation particulièrement fuyante, peut-être insaisissable, que cette relation entre la vie mentale et la signification. Si l'expérience vécue du sujet est porteuse de signification, cette signification doit avoir son expression linguistique. Seulement, ce contenu exprimable, si vraiment il est exprimable, doit pouvoir être exprimé tout à fait clairement, donc ne peut être que propositionnel. Dans les marges de la proposition subsistera-t-il quelque chose du côté proprement vécu de l'expérience ?

En réponse, nous avons la *Bedeutungserlebnis* : un certain vécu de la signification. Cette idée peut-elle nous tirer d'affaire ? Non. L'accès au concept de signification exige que l'on cesse de penser en termes d'expérience et que l'on se mette résolument à penser en termes de formes

linguistiques et d'emploi de ces formes en contexte. Désinvesti du même coup de toute sa charge en expérience — que le penseur lui prêtait en un acte d'empathie réflexive impraticable *sub specie linguae* — le concept de « vécu de signification » semble n'avoir été qu'un artefact philosophique. Dès *Le Cahier Bleu* et *Le Cahier Brun*, et à nouveau dans les *Investigations Philosophiques*, cette idée de vécu de signification est dénoncée comme un mixte de signification et d'expérience, mixte qu'il faut dissocier en renvoyant à l'usage linguistique ce qui relève de la signification, et — s'il y a lieu — à l'observation et à l'expérimentation psycho-physiologique ce qui relève de l'expérience. Parce que, de toute façon, le flou du concept d'expérience vécue rend ce concept trop fuyant pour constituer un fondement solide pour nos concepts psychologiques.

Le concept de l'expérience vécue : comme celui de l'événement, du processus, de l'état, du quelque chose, du fait, de la description et du compte rendu. Là, croyons-nous, nous nous tenons sur le fondement solide, et plus profond que toutes les méthodes et jeux de langage spéciaux. Mais ces mots extrêmement généraux ont justement aussi une signification extrêmement floue. Ils se rapportent en fait à une énorme quantité de cas spéciaux, mais cela ne les rend pas plus « solides », cela les rend au contraire plus fuyants¹⁰.

Wittgenstein rejette toute possibilité d'une intimité de notre conscience à la signification : nous sommes infiniment à distance de tout de ce qui est linguistiquement exprimable, fût-ce la composition de nos propres états de conscience. D'où la décevante vacuité du projet de description directe et interne de l'état de conscience associé à un mot isolé. Par déformation professionnelle, le philosophe s'efforce toujours de fixer son attention sur (*gazing at*) le mode particulier de présentation d'un mot dans son expérience. Reportons-nous au *Cahier Brun*, §. 15 : quand je dis que le mot « rouge » vient « d'une manière particulière » lorsque je décris comme rouge une chose vue, je m'imagine pouvoir identifier une telle manière indépendamment de l'emploi de ce mot, et la décrire sans l'opposer à d'autres manières possibles. En fait l'occurrence du mot n'a rien de particulier, excepté l'accentuation qu'on place sur elle par la concentration typique de l'attitude philosophique.

Wittgenstein combat ce qui lui apparaît comme une méconnaissance du caractère « comparatif », « contrastif », « négatif et oppositif », ou « bivalent » de toute expression linguistique. La signification de chaque forme linguistique énoncée procède d'un choix et d'une valorisation exclusive. Non d'une expérience vécue, comme cette impression de familiarité avec un mot qui nous fait prendre ce mot pour une image de sa signification :

10. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright. Oxford, Blackwell, 1980, § 648.

Le visage familier d'un mot ; l'impression qu'un mot est comme une image de sa signification ; comme s'il avait fixé en lui sa signification – il pourrait y avoir une langue à laquelle tout cela serait étranger. Et comment s'expriment ces impressions chez nous ? Par la manière dont nous choisissons et valorisons des mots¹¹.

Nous nous rapportons aux choses avec tout notre langage, avec tout le système de nos concepts. Holisme : un mot est solidaire de la structure grammaticale d'une phrase, et cette phrase est à la langue comme une pièce de machine à la machine entière. Or le système complet de la langue ne correspond à rien dans notre expérience vécue : si c'est là ce qui donne leur signification à nos mots, cela échappe à notre expérience. Par exemple, Wittgenstein décrit la différence entre les deux occurrences – comme nom propre et comme nom générique – du nom *Schweizer* dans *A. Schweizer ist kein Schweizer* en comparant cette phrase avec une manivelle :

Ce serait alors comme ceci : cette manivelle a deux trous d'égale grandeur. Par l'un elle se fixe sur l'arbre, la poignée se loge dans l'autre¹².

Idee voisine : le sens d'un mot est l'ensemble de ses possibilités d'emploi dans toutes les autres phrases de la langue.

Quand on se récrie : « Mais n'avons-nous pas une expérience vécue de la signification ? », on donne sans le savoir un argument à Wittgenstein. On oublie que cette question, qui invite à concevoir la signification en termes d'expérience, ne peut avoir de sens qu'à l'intérieur d'un contexte de communication déterminé, et qu'il n'est pas évident que cet usage du concept d'expérience soit généralisable, c'est-à-dire exportable vers tous les autres contextes.

« Mais est-ce que nous n'avons pas une expérience vécue (*erlebt man*) de la signification ? » « Mais est-ce qu'on n'entend pas le piano ? » Chacune de ces deux questions peut s'entendre, c'est-à-dire s'employer, matériellement et conceptuellement. (Temporellement, ou intemporellement.)¹³

En quel contexte déterminé y-a-t-il un sens à demander si nous avons une expérience de la signification ? Cette question peut se poser soit dans une recherche logique sur la relation entre ces deux concepts, indépendamment de leurs applications dans le cours de l'existence humaine, soit lorsqu'on prend l'interlocuteur à témoin, et qu'on veut savoir si en ce moment même il n'éprouve pas quelque chose de particulier en entendant le mot « signification ». Mais une pareille question n'a pas de sens avant qu'on ait déterminé le contexte où elle se pose : l'auditeur ne sait pas qu'en faire.

11. *Ibidem*, § 6.

12. *Ibidem*, § 40.

13. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, eds. G.H. von Wright, Heikki Nyman. Oxford, Blackwell, 1980, § 5.

Ce qui détermine la signification d'un mot c'est l'emploi qu'on en fait dans la communication — or les états internes ou processus mentaux qui accompagnent éventuellement l'énonciation ne nous servent généralement à rien dans la communication. Il peut n'y avoir aucune interférence entre eux et le message communiqué. Ils ne changent rien aux choses en question dans l'énoncé, etc. :

en général les processus d'accompagnement mentaux ne nous intéressent pas et ne constituent pas la pensée. Nous envoyons à tous les diables ses processus d'accompagnement lorsqu'il entretient avec nous une conversation dans les conditions normales¹⁴.

« J'aimerais savoir à quoi il pense ! » Mais à présent pose-toi la question, apparemment sans rapport : « qu'y a-t-il en général d'intéressant à ce qui se passe 'en lui', dans son esprit, supposé qu'il s'y passe quelque chose ? » (Le diable emporte (*Hol's der Teufel*) ce qui se passe en lui !¹⁵)

Ce qui montre le caractère fictif de notre prétendue expérience de la signification, c'est qu'elle suit certaines tournures d'expression (calculer « de tête »), et qu'elle est solidaire de certaines oppositions naïves : opposer un mot et la ou les significations dans lesquelles on peut l'entendre, opposer un mot (une structure morphologique) et son emploi comme nom, comme adjectif ou comme verbe. Oppositions naïves parce que nous n'avons pas de critère d'identification du mot qui soit indépendant de son contexte d'usage.

IV. LE MENTAL COMME NÉVROSE GRAMMATICALE

Il semblerait que pour Wittgenstein l'analyse linguistique ait été une thérapeutique pour se guérir de la confusion des concepts psychologiques, et de toute philosophie psychologique. Et que ce qu'il a traité comme symptômes pathologiques, c'est tout simplement notre tendance à croire en des états, processus et activités psychologiques en nous. De la sorte l'antipsychologisme de Wittgenstein doit nous apparaître comme une entreprise de salut — personnelle, mais imitable par chacun — entreprise qui s'est déployée en deux phases.

Une première phase, qu'il aurait voulue radicale et définitive : l'évacuation totale du contenu mental et son remplacement par les propositions de la logique, afin qu'entre les signes propositionnels et les faits du monde règne une relation de correspondance spéculaire qui ne doive rien aux activités mentales de l'individu humain. L'univers du *Tractatus* est fermé sur soi : l'ordre et la clarté y règnent parce qu'il ne contient rien que la description des faits, et que celle-ci est inaccessible à la confusion psychologique.

En fait son assurance n'est pas si entière :

14. *Ibidem*, § 238.

15. Cf. *op. cit.*, vol. I, § 579.

Mon étude de la langue symbolique ne correspond-elle pas à l'étude des processus de pensée, que les philosophes tenaient pour tellement essentielle pour la philosophie de la logique ?¹⁶

On ne manquera pas de noter que dans sa réponse, en même temps qu'il enregistre le fait que ces philosophes « se sont embarrassés le plus souvent dans des recherches psychologiques inessentielles », il exprime également son inquiétude que « sa propre méthode ne soit menacée par un danger analogue ». Autrement dit le psychologique risque d'infiltrer jusqu'à l'opération pure de la fermeture sur soi du domaine de vérité, rendant cette fermeture du même coup inopérante.

En une seconde phase de cette entreprise thérapeutique le traitement apparaît comme ne pouvant jamais être définitif, comme devant être sans cesse recommencé, parce que la racine de l'illusion psychologique est dans le langage même, et que le langage est constitutif de ce que nous sommes.

A l'origine, très certainement, chez « le jeune Ludwig », (comme l'appelle McGuinness dans son indispensable biographie), il y a une détresse psychologique : le flux de la vie mentale est éprouvé comme passivité, impuissance et souffrance (cf. à Russell, janv. 1914) :

Chaque jour j'ai été tourmenté, tour à tour, par une angoisse effrayante et par la dépression, et encore, dans les intervalles, j'étais tellement épuisé que je n'étais pas capable de songer à faire le moindre travail. C'est terrifiant au-delà de toute description ce qu'on peut éprouver comme torture mentale ! Il n'y a pas plus de deux jours que je puis entendre la voix de la raison au-dessus des hurlements des damnés... Je n'avais jamais su ce que cela signifiait de se sentir à deux doigts de la folie...¹⁷

Il faut certes résister par principe à la tentation de faire du pathos psychologique à propos d'un penseur qui exige, en tant que tel, qu'on appréhende sa pensée par le biais des arguments et non par l'anecdotique. La mode Wittgenstein a rendu trop tolérant envers ces biographes psychologiques qui trouvent un attrait philosophique particulier dans les inégalités d'humeur dévastatrices d'une personnalité complexe et torturée à la Egon Schiele. Cela ne saurait pourtant nous rendre insensibles aux signes révélateurs de la permanence d'un climat spirituel et affectif, où un être semble avoir vécu toute sa vie. Jusque dans le *Zettel* (179) il s'admoneste : « Oublie, oublie que tu as toi-même ces vécus ! » Retirer aux vécus toute importance pour la signification, les poser comme insignifiants, cette décision héroïque a pu être pour lui un moyen de s'en libérer. Mais cela suppose que les objets de cette pathétique dénégation existent malgré tout — et sont intérieurement éprouvés. (On se rappelle le fol argument de Nietzsche : « Ma mémoire dit :

16. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 4,1121.

17. Cité par McGuinness, *op. cit.*, p. 193.

« Tu as fait ceci » — Ma volonté dit : « Tu ne l'as pas fait ». Et c'est ma mémoire qui cède. »)

On peut au moins prendre comme une observation de stylistique philosophique le fait que certains penseurs, de la famille des Pascal, Kierkegaard et Nietzsche ont philosophé au-dessus d'un abîme personnel. A titre de contrainte ni tout à fait « externe » ni vraiment « interne » sur leur système de pensée, la chose est en soi pertinente, même si à elle seule elle ne saurait déterminer ce à quoi elle a seulement servi de motivation, elle peut éclairer rétrospectivement certaines options autrement énigmatiques. Nous allons le vérifier avec l'anti-psychologisme de Wittgenstein, considéré dans ses implications ou ses présupposés les plus extrémistes.

Une précieuse remarque, justement, de 1946, apprend qu'il éprouvait la frontière entre raison et folie comme une simple gradation dans le sentiment jamais absent de l'étrangeté du monde, ou en tout cas, qu'il jouait — qu'il jouait à s'angoisser ? — avec cette idée :

Il n'est pas nécessaire de regarder la folie comme une maladie. Pourquoi pas comme un changement soudain de caractère — plus ou moins soudain. Tout homme est méfiant (ou du moins la plupart le sont)... Pourquoi un homme ne deviendrait-il pas soudain encore *beaucoup* plus méfiant à l'égard des autres hommes ? Pourquoi ne deviendrait-il pas *beaucoup* plus renfermé ? Ou sans amour ? N'est-ce pas ce que les hommes deviennent en effet dans le cours ordinaire des choses ? Où est ici la frontière entre vouloir et pouvoir ? Est-ce que je ne *veux* plus rien partager avec personne, ou est-ce que je ne le *puis* plus ? Si tant de choses peuvent perdre leur attrait, pourquoi pas toute chose ? Si un homme est renfermé dans sa vie habituelle, pourquoi ne deviendrait-il pas — et *peut-être* soudainement — encore *beaucoup plus* renfermé ? Et *beaucoup plus* inaccessible ?¹⁸

Caractère thérapeutique : la philosophie est une cure que le médecin applique à un mal dont il souffre lui-même :

L'origine des problèmes : la tension oppressante qui d'un coup se concentre en une question et s'objective¹⁹. (A la source de la perplexité philosophique) notre langage ordinaire, qui entre tous les systèmes possibles de notation est celui qui imprègne toute notre vie, maintient rigidement notre esprit comme dans une seule position, et cette position lui donne parfois le sentiment d'avoir des crampes, et l'envie d'adopter également d'autres positions. (Ainsi nous souhaitons parfois avoir un système de notation qui souligne plus fortement une différence, qui la rende plus évidente que le langage ordinaire ne le fait, ou un système de notation qui dans tel cas particulier emploie des formes d'expression plus étroitement similaires que celles du langage ordinaire). Notre

18. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Remarques mêlées*, ed. G.H. von Wright, tr. G. Granel. Trans-Europ-Repress, p. 46.

19. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Carnets 1914-1916*, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, tr. G. Granger. Gallimard, 1971, 24.5.1915, p. 104.

crampe mentale est soulagée quand on nous montre les notations qui satisfont ces besoins²⁰.

De pareilles observations ne demandent-elles pas à être rapprochées du cas des paralysies hystériques et de leur *talking cure*? Ce qui oblige à aborder le rapport — il ne peut être que *complexe* — de Wittgenstein à Freud et à la psychanalyse :

Il y avait là quelqu'un qui avait quelque chose à dire. (...)

Mais pour apprendre quelque chose de Freud il faut que vous ayez une attitude critique, et en général la psychanalyse vous en détourne²¹.

Wittgenstein manifeste à l'égard de Freud — savant prétendant à la scientificité dans l'explication des phénomènes psychologiques — la même méfiance qu'à l'égard des autres représentants de la psychologie scientifique. Toutefois, dans toute sa philosophie de la psychologie, il ne consacre pas une seule remarque rédigée à la discussion d'une doctrine de Freud. Il s'en tient strictement à des phénomènes psychologiques qui ressortissent de la conscience, sous prétexte — je présume — que le langage détermine le domaine de ce qui nous intéresse et que, par conséquent, « ce qui est caché ne nous intéresse pas »²². Dans l'innocence d'une époque où la psychanalyse n'était pas encore à l'Université, et apparaissait surtout comme un phénomène de société ou comme une nouvelle pratique médicale, Wittgenstein ne s'est jamais exprimé sur Freud qu'en privé, que ce soit dans des conversations familières avec Rush Rhees, ou dans des leçons sur l'esthétique données par lui à titre privé à quelques étudiants de Cambridge. Avec cela, il n'en manifeste pas moins une réelle admiration pour Freud, mais comme prestidigitateur, comme créateur de mythe et peut-être aussi comme guérisseur — c'est-à-dire pour aucun des titres pour lesquels Freud lui-même prétendait à la reconnaissance publique.

Dans ces conditions, j'avancerais l'idée que, pour Wittgenstein, Freud et la psychanalyse ont moins constitué un objet sérieux de réflexion théorique, qu'un paradigme de ce que pourrait être une praxis thérapeutique de la confusion psychologique du langage, et qu'il s'en est approprié certains aspects dans sa propre pratique de l'analyse et de la critique linguistique. C'est en ce sens qu'il a pu se dire « disciple », et même « sectateur de Freud ». En un mot, tout le côté « thérapeutique » de la méthode de Wittgenstein serait beaucoup plus redevable qu'on ne l'a admis jusqu'à maintenant de l'exemple de la psychanalyse (telle qu'il l'a comprise, cela va sans dire).

20. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *The Blue and Brown Books*. Oxford, Blackwell, 1969, p. 59.

21. Cf. *Conversations sur Freud*, op. cit., p. 87-88.

22. Cf. WITTGENSTEIN (L.), *Philosophische Untersuchungen*, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Rush Rhees. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, I, § 126.

Justement par sa position ambiguë entre science et magie, Freud lui semble avoir été moins naïf à l'égard de l'esprit humain et de la situation critique où il se trouve que tous les autres psychologues, trop installés dans l'établissement scientifique. Certaines façon de parler nous gouvernent fatalement. Nous sommes toujours à distance de nous-mêmes d'au moins un jeu de langage. Et lorsque nous nous mettons à raconter des histoires sur notre esprit, nous ne faisons qu'échanger un jeu de langage pour un autre. Jamais nous n'atteindrons la base matérielle de l'esprit humain : les éléments, événements, causes et mécanismes que les psychologues imaginent sous-jacents aux formes usuelles du langage psychologique. Ces psychologues sont victimes des pièges du langage alors même qu'ils croient imiter les sciences de la nature dans le domaine des phénomènes psychologiques. Leurs « explications » sont à psychanalyser, pour y dévoiler le jeu de langage inconscient, ou la forme d'expression déguisée, et mal comprise. Tous les prétendus phénomènes de la psychologie sont des symptômes d'un malaise grammatical, d'une confusion linguistique. Tous sont à reconsidérer *sub specie linguae*. Des formes d'expression et jeux de langage par dessus une fiction d'expérience interne — voilà tout ce que nous avons comme phénomènes psychologiques. Nulle réalité substantielle n'y correspond dans la nature des choses (par exemple dans notre cerveau).

On pourrait bâtir le scénario suivant : le « sursaut de surprise » de Wittgenstein à la lecture de Freud s'explique par le fait qu'il y a entrevu la possibilité d'une nouvelle approche linguistique de la psychologie, la possibilité de traiter (aux deux sens du mot) les phénomènes ou symptômes psychologiques par les instruments de l'analyse du langage. Freud lui aurait ouvert l'horizon d'une analyse linguistique de l'esprit humain en inventant une alternative à l'explication causale, et en relativisant d'une manière décisive ce concept de l'*explication* en psychologie. Mais, comme souvent, l'inventeur a manqué d'apercevoir l'originalité de sa propre découverte, parce qu'il l'a regardée avec les yeux du passé, comme une nouvelle espèce d'explication causale ; il fallait un Wittgenstein pour la voir exactement. Dans la découverte de Freud il a donc à son tour découvert quelque chose. Quoi ?

Une façon tout à fait nouvelle de rendre raison de la correction d'une explication. Non pas une explication conforme à l'expérience, mais une explication acceptée²³.

Ce nouveau mode d'explication « persuasive » est irréductible à celui qui a cours dans les sciences de la nature, mais il n'en est pas moins un mode d'explication tout à fait usuel, puisqu'il est inscrit dans notre usage du langage. Nous disons « trouver le mot juste ». Cela n'implique pas que nous ayons auparavant ce mot « quelque part », « derrière notre tête ». « Dans de

23. Cf. *Leçons sur l'Esthétique*. II, *op. cit.*, §. 39.

tels cas, observe Wittgenstein, la réponse est celle qui vous a satisfait. »²⁴ La « justesse » du mot ne s'établit pas par l'application de ce mot sur on ne sait quel élément, état ou événement interne, simultanément à son occurrence dans le discours, et qui nécessiterait une invraisemblable exploration de l'esprit (ou du cerveau). La justesse, ici, est simplement le bon ajustement du mot au *contexte du discours*, son insertion naturelle dans la présente chaîne d'expressions ou d'associations verbales. De là, sans doute, l'idée chez Wittgenstein que par la reprise systématique des pseudo-explications scientifiques des psychologues, en éliminant la référence aux prétendus « éléments » et aux prétendus « mécanismes » de la vie mentale, toute la psychologie pourrait être ramenée à la grammaire du langage psychologique. Et le jargon prétentieux et absurde des psychologues, ramené au bon usage du langage de tous les jours.

Wittgenstein rejette la prétention scientifique de Freud. Il impute cette prétention à l'influence sur Freud du physicalisme et du mécanisme du XIX^e siècle, qui l'ont amené à rechercher une cause unique pour expliquer d'une seule manière tous les phénomènes psychologiques, alors que les phénomènes psychologiques n'ont sans doute pas une essence commune et admettent plusieurs explications distinctes. Il y a polysémie du concept d'explication : Wittgenstein fait appel au pluralisme des jeux de langage pour établir une sorte de principe de tolérance entre les deux explications concurrentes d'une conduite, celle de l'agent par le motif conscient et celle du psychanalyste par le motif inconscient :

Mais dans les mêmes circonstances, l'explication du psychanalyste pourrait également être correcte. Il y a là deux motifs — le conscient et l'inconscient. Les jeux que l'on joue avec ces deux motifs sont absolument différents. (Var. : Ce sont des choses absolument différentes qui se font, selon que l'on énonce le motif conscient ou le motif inconscient.) Les explications pourraient être contradictoires en un sens et cependant être toutes deux correctes (Amour et Haine)²⁵.

Qu'en est-il de la conception du rêve (mais aussi du récit de rêve, des libres associations à propos des éléments du rêve, de l'exploitation des rêves dans la poésie, etc.) comme *production psychique* ? Il y aurait en nous un « appareil psychique », dont la fonction serait de produire de la pensée, normale ou obsessionnelle. Il serait le siège de « processus psychiques » soumis à l'influence constante, motivante ou inhibitrice, de certaines forces vitales (pulsions sexuelles), qui tendent spontanément à se manifester dans des actes et des mouvements corporels. Dès lors, interpréter le sens du rêve veut dire dévoiler ses causes psychologiques à base physiologique (encore inconnue).

A pareil réductionnisme Wittgenstein objecte que nulle expression ne

24. *Ibidem*, II, §. 37.

25. *Ibidem*, III, §. 19.

pourrait avoir de sens en soi et pour soi, de valeur propre ou absolue, de signification par rapport aux choses dont il s'agit. Tout le sens se ramènerait à l'enchaînement causal qui relie l'expression à l'être psycho-physiologique qui l'a produite. Mes seules expressions possibles sont-elles donc des cris ou des réactions exprimant mes états internes ?

On retrouve ici la confusion entre deux systèmes grammaticaux, celui du mot « raison » et celui du mot « cause ». Donner une raison d'agir, c'est faire part d'un raisonnement, d'une stratégie, d'un calcul, d'une règle de conduite ou d'un usage. Donner une cause, c'est forger une hypothèse, émettre une conjecture, qui doit se fonder sur une suite récurrente d'expériences antérieures, une régularité. On sait la raison, on conjecture la cause. Wittgenstein semble s'être persuadé que toute explication causale en psychologie résulte d'une confusion entre cause et raison. Nos discours et nos actions n'ont pas proprement des causes, mais des raisons. Ce sont les *événements* qui se produisent dans la nature, non les *actions* que nous faisons volontairement qui ont des causes. Toute la psychologie scientifique est dès lors une transgression grammaticale. La seule psychologie est la conversation ordinaire sur nos actions et nos raisons. Ce qui conduit au reclassement de la psychanalyse dans une autre catégorie : elle est une mythologie moderne.

(Freud) n'a pas donné une explication scientifique du mythe antique. Il a proposé un mythe nouveau, voilà ce qu'il a fait²⁶.

(Les explications de Freud) exercent la même attraction que les explications mythologiques, les explications qui disent que ceci est une répétition de quelque chose qui est arrivé antérieurement. Et quand les personnes acceptent ou adoptent une telle explication, certaines choses leur paraissent dès lors beaucoup plus claires et plus faciles²⁷.

Par ce changement de catégorie, ce qu'il y a à apprendre de Freud n'est pas une information nouvelle concernant les faits, mais la pluralité des motivations de l'assentiment aux opinions, doctrines ou explications : on peut adopter un langage nouveau parce que la nouvelle façon de voir les choses à laquelle ce langage est associé procure un soulagement à nos difficultés personnelles²⁸. Mais n'est-ce pas cela même que Wittgenstein recherche pour des difficultés qui n'ont pas ce caractère privé ? Il y a une véritable imitation de l'attitude psychanalytique par l'analyse du langage. Pour nous libérer des illusions du langage, laissons s'exprimer toutes les représentations qui nous viennent à l'occasion de l'emploi de telle ou telle expression ou groupe d'expressions linguistiques. L'accès à l'expression complète fait partie du traitement des illusions du langage :

26. Cf. *Conversations sur Freud*, op. cit., p. 104.

27. *Ibidem*, p. 91.

28. *Ibidem*, p. 104.

En philosophie on ne doit couper court (*abschneiden*) à aucune maladie intellectuelle. Elles doivent suivre leur cours naturel, et le plus important est que la guérison soit lente²⁹.

La différence avec la psychanalyse tient en cela : le fait même de s'attribuer des états mentaux est traité comme symptomatique d'un usage déréglé du langage, donc d'un trouble du comportement. Inconsciemment, les utilisateurs du langage que nous sommes se construisent, meublent en y installant tout un attirail d'objets et finissent par habiter un espace fictif « dans leur tête ». Dans cet espace, ils imaginent que se tient la source, la cause et le fondement de leur comportement manifeste : d'où la pratique si répandue de l'explication psychologique de soi à autrui. La psychanalyse a fourni un langage pour ce genre d'échanges « en profondeur ».

Wittgenstein apparaît donc plus dévastateur que Freud : son analyse du langage défait la psychologie elle-même. Toute notre psychologie n'est qu'une métaphore prise à la lettre. Médecin positiviste, Freud a conservé la référence à une substance du psychique : les pulsions ne sont plus seulement symboles pour autre chose, mais elles constituent la base de réalité de tout le psychologique. Wittgenstein procède à une désubstantialisation plus radicale : renoncer à référer le psychologique à un fondement stable ; rendre l'illusion à son peu de réalité, afin que d'elle-même elle se dissipe. L'illusion liée à l'usage du langage, c'est peut-être en définitive le voile de Maya, instrument magique de la sagesse divine pour l'hindouisme (pour remonter de Freud à Schopenhauer).

V. CRITIQUE DES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

La critique des théories psychologiques par Wittgenstein vise beaucoup moins Freud que les doctrines ayant un statut académique officiel : W. James (plutôt que les behavioristes, dont on l'a rapproché, mais qu'il ne cite jamais et auxquels il se défend d'être assimilé) et la psychologie de la Forme de W. Köhler. A cet égard, les manuscrits de la dernière période mettent à rude épreuve la bonne volonté du lecteur (sauf s'il est adepte de la musique répétitive), parce qu'ils contiennent des centaines de remarques philosophiques sur la critique du rôle des sensations cinesthésiques dans l'action volontaire (en rapport à James), des centaines sur la critique de l'interprétation köhlerienne des formes visuelles réversibles. En revanche, pas une seule remarque sur Freud ou sur l'interprétation psychanalytique des symptômes psychopathologiques, des rêves, etc. Le but de ces critiques est de montrer qu'il n'y a pas lieu de postuler l'existence d'un substrat mental ou cérébral à l'action ni à la perception, en dehors de la grammaire des verbes d'action ou de perception.

29. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, op. cit., II, § 641.

Cet argument (l'antipsychologisme grammatical) peut être vrai ou faux, mais il semble qu'il s'applique, par delà James et Köhler, et quelle que soit l'évolution de la psychologie depuis Wittgenstein, à toute entreprise de description de notre esprit, comme objet de science : si notre esprit est une métaphore grammaticale, il n'est pas objet d'étude scientifique. La psychologie est donc sans objet — à moins qu'on ne trouve la parade à l'antipsychologisme grammatical.

Wittgenstein dégage le principe de la psychologie empirique, met en évidence une contradiction fondamentale entre ce principe et la condition linguistique de notre vie mentale, et en tire la critique de tous les prétendus phénomènes de la psychologie : ils ne tiennent qu'à la méconnaissance des conditions linguistiques. Le principe de la psychologie est :

Sensation — c'est ce qu'on tient pour concret et immédiatement donné, ce qu'on a seulement besoin d'observer pour connaître ; ce qui est vraiment là. (La chose, pas son délégué.)³⁰

Il observe que toute cette conception de la sensation, considérée comme base de la vie mentale depuis Locke et Hume, enferme cette vie mentale dans la métaphore optique : il y a là quelque chose qui est à *voir*. Le principal effet de cette métaphore est d'éliminer le langage de la vie mentale. Inversement, rétablissons la dimension linguistique, et l'idée d'un contact visuel avec un donné est mise en doute : il faut envisager l'éventualité qu'il n'y a peut-être aucune chose mentale, aucune substance psychique, qui serait là « sous » le langage, comme un objet physique est sous les yeux.

Toute psychologie empirique se présente non comme un usage particulier du langage (« jeu de langage »), mais comme « description », « explication », ou « interprétation », comme discours dérivé sur des phénomènes qui, eux, sont primitifs. Or il y a peut-être un préjugé dogmatique à renverser dans l'idée de cette hiérarchie entre phénomènes psychologiques et langage psychologique. Quoi qu'il en soit, il est libérateur et stimulant pour le philosophe de reconsidérer les choses dans l'autre sens :

Regarde le jeu de langage comme premier (« das Primäre ») ! Et les sentiments, etc., comme un mode de considération, une interprétation, du jeu de langage !³¹

Quel aperçu inédit procure ce renversement de perspective ? Un aperçu sur la naïveté de renvoyer à « un sol primitif solide, plus profond que toutes les méthodes et jeux de langage spéciaux »³². Or les phénomènes psychologiques se donnent comme des éléments d'expérience au-delà de toutes les méthodes et jeux de langage spéciaux. Or l'idéal de toute « science naturelle de l'esprit » fut de parvenir, comme dit James, à restituer « les apparences

30. Cf. *op. cit.*, I, § 807.

31. Cf. *Philosophische Untersuchungen*, I, § 656.

32. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, *op. cit.*, I, § 648.

naturelles de notre vie mentale pour un homme qui n'a aucune théorie »³³. Cette tendance de la science psychologique à s'oublier elle-même en tant que méthode, comme usage spécial du langage, est justement ce que Wittgenstein combat en rapportant la prétendue donnée d'expérience de la psychologie au langage de cette psychologie. Aucune méthode ne transgresse la sphère des méthodes, sa catégorie d'origine. Quand on est dans le méthodologique, le technique, le linguistique, le conceptuel (le grammatical), on ne peut plus faire retour aux choses mêmes, aux faits, à la donnée primitive. Par-delà toute méthode il n'y a qu'une poussière de cas particuliers : rien à voir avec un sol d'expérience solide constituant la base réelle de notre vie psychique.

Mais, si c'est le cas, à quoi renvoient les jeux de langage et les pratiques qui composent notre vie psychique, s'ils ne renvoient pas à des données empiriques ?

Ce qu'il faut accepter, le donné — pour ainsi parler — sont des formes de vie (ou : des faits de la vie)³⁴.

Wittgenstein semble préconiser une autre attitude que celle de l'explication scientifique : déterminer un donné, quelque chose de réel, qui est là. Son attitude revient-elle au « holisme romantique », stigmatisé par Köhler dans son mémoire d'inspiration physicaliste de 1924 sur *Les formes physiques au repos et en état stationnaire*³⁵ ? Le holisme romantique pose que « tous les états et processus (des systèmes physiques) ne sont réels que dans le contexte du monde total (*nur im totalen Weltzusammenhang*)³⁶. Ce qui implique un monde partout homogène, puisque nulle part les influences causales du contexte universel ne sont crues susceptibles d'être contrebalancées par celles du contexte interne au système local. Conception qui se perd dans le sentiment indéterminé de l'unité du monde, faute de pouvoir embrasser du regard la totalité elle-même. Conception, souligne Köhler, qui manque le phénomène de l'émergence des formes (dont relève toute la psychologie), partout où l'influence du contexte universel se trouve en fait neutralisée par celle des forces du contexte intérieur à un certain système physique.

Toute la différence avec le holisme de Wittgenstein est que celui-ci impute au seul contexte d'usage du langage — à l'exclusion de toute influence de la part d'événements ou processus internes — les structures phénoménologiques de l'expérience psychologique. Le champ mental et cérébral, abstraction faite de nos jeux de langage, ne présenterait effectivement, selon lui, qu'une morne homogénéité, ou des différences nécessairement indifférentes

33. Cf. JAMES (W.), *The Principles of Psychology*, vol. I. Cambridge, Mss., Harvard UP, 1981, III.

34. Cf. *Philosophische Untersuchungen*, II, p. 226 d.

35. Cf. KÖHLER (W.), *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Erlangen, Phi. Akad., 1924.

36. *Ibidem*, § 130.

au point de vue de ces jeux de langage. Persuadé qu'il n'y a rien à découvrir du côté interne, il se tourne donc vers un type de contemplation de la vie humaine comme un vaste tapis d'usages et de pratiques, toujours plus ou moins saturées de langage, et dans lequel des motifs se reproduisent à l'infini, quoique toujours avec des variations sensibles. Ces motifs, ou plutôt leurs variantes, remplacent les phénomènes de la science psychologique. Leur émergence n'a pas d'explication physique, nous les dessinons nous-mêmes en employant nos concepts et catégories grammaticales, de sorte que toutes les régions de stabilité qui apparaissent dans notre expérience sont relatives au jeu de langage que nous jouons. Changez de jeu de langage, vous verrez changer votre expérience psychologique.

VI. CRITIQUE DE WILLIAM JAMES

La critique des phénomènes psychologiques vise principalement James et ce que Wittgenstein lui impute — assez injustement — comme son élémentarisme psychologique. La psychologie serait sans objet, la vie mentale irréelle, si l'on ne postulait pas l'existence de certains *éléments* ou atomes mentaux. Wittgenstein prend le contre-pied de cette idée. Il met en doute la réalité des images mémorielles des sensations cinesthésiques (SK), bases réelles de la vie mentale d'après James, en particulier, substance psychologique de nos actions volontaires, en dehors des mouvements corporels :

Se souvenir d'une certaine impression cinesthésique — se souvenir de l'image visuelle d'un mouvement. Fais le même mouvement avec le pouce droit et avec le pouce gauche, et juge si les impressions cinesthésiques sont les mêmes !³⁷

D'après James, la condition pour qu'un mouvement observé soit volontaire est que l'image mémorielle de la SK correspondante ait été présente à l'esprit de l'agent et ait elle-même été voulue, proposée comme but d'action ou comme objet de désir. Pour qu'une telle condition soit satisfaite, il faut que ce qu'on appelle « image mémorielle d'une SK » soit un objet suffisamment individué pour autoriser l'*identification*, la *réidentification* dans le temps, et la mise en *corrélation* avec un objet physique tel qu'un mouvement corporel.

Or par comparaison avec les objets physiques, SK et images mémorielles de telles sensations sont des entités ou entièrement privées d'individualité, ou qui ne remplissent que partiellement les conditions normales de l'individuation. On n'est pas sûr de se référer à un objet bien déterminé lorsqu'on se réfère à « une certaine » (*bestimmt*) SK, a fortiori à l'image mémorielle de celle-ci. On n'est pas sûr de pouvoir se référer à une SK unique et identique chaque fois qu'on parle du même mouvement corporel. On n'est pas sûr de pouvoir rétro-référer dans le passé à une SK unique et identique lorsqu'on a exécuté une deuxième fois un mouvement antérieur.

37. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, op. cit., I, § 382.

Impossible, dans ces conditions, d'établir une corrélation (relation d'équivalence) entre des classes d'objets qui n'ont pas le même degré d'individuation : à chaque mouvement corporel ne correspond pas une unique SK et à chaque SK un unique mouvement. Les SK ne sauraient donc servir d'indices pour les mouvements corporels au niveau mental (*mental cues*): elles ne sont pas la réalité ou cause psychologique de nos mouvements. Or James présume que nos images mémorielles de SK possèdent le degré d'individuation maximal qui est celui des objets comptables :

Pour un million de mouvements volontaires différents, nous aurions besoin d'un million de processus distincts dans le cortex cérébral (chacun d'eux correspondant à l'idée ou image mémorielle d'un certain mouvement)³⁸.

Pour Wittgenstein, les SK sont des entités parasites à l'égard des sensations visuelles, acoustiques, tactiles — pour James elles sont inter-substituables, donc de même rang. Les sensations externes ne s'imposent en définitive comme corrélats mentaux des mouvements corporels que pour des raisons d'utilité pratique.

En quoi est-il important qu'il y ait une image représentative du mouvement visuel et rien qui lui corresponde pour le « mouvement cinesthésique » ?

« Fais un mouvement qui ressemble à *ceci* ! » — « Fais un mouvement qui produise *ce son* ! »

« Fais un mouvement qui produise *cette SK* ! »

Reproduire correctement la SK signifierait dans ce cas répéter correctement le mouvement d'après son *apparence visuelle*³⁹.

Les SK ne peuvent pas être les *critères* pour nos mouvements. Pour la psychologie (pour James), ce qui caractérise nos mouvements volontaires (par opposition aux réflexes), c'est qu'ils sont voulus à l'avance. Or, au point de vue empirique, notre esprit n'est pas doté du pouvoir de prédire l'avenir. Rien dans notre esprit qui n'ait été auparavant dans nos sens. Un mouvement ne peut être voulu avant d'être réalisé que si c'est un mouvement qu'on a antérieurement effectué et qui a laissé dans notre esprit une « idée », une image mémorielle, laquelle peut alors se proposer comme un but pour la volonté. Les idées de mouvement (SK) doivent informer notre esprit sur la position du corps, ainsi que sur les mouvements possibles. Les SK nous sont indispensables comme guides pour la mise en route et l'accomplissement de nos mouvements : James parle de *guiding sensations*.

Objection de Wittgenstein : les SK sont chargées d'un rôle qu'elles ne peuvent pas remplir. Une image de sensation de mouvement dans l'esprit d'un agent qui veut faire un certain acte ne peut pas servir à déterminer pour

38. Cf. *The Principles of Psychology*, vol. II, p. 1109.

39. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, op. cit., I, § 385.

cet agent quel acte particulier il veut faire, comme le demande James : « *a mental conception made up of memory-images of these sensations, defining which special act it is, must be there* »⁴⁰.

D'après Wittgenstein, James tend à attribuer aux SK la valeur d'un critère de jugement pour un esprit qui n'aurait d'autre rapport à ses mouvements volontaires que la connaissance théorique du fait qu'il les a accomplis. Du moins Wittgenstein force-t-il l'analyse de James dans le sens : SK = critères de jugement des mouvements volontaires. Or les SK ne satisfont pas aux exigences d'un véritable critère. Il suffit d'appliquer systématiquement les SK comme critères de mouvement, avec toutes les implications logiques habituelles de cette notion de *critère*, pour en démontrer l'absurdité. Le traitement des SK comme critères est un emploi abusif de nos concepts de mouvement et de sensation — un abus de langage.

Les SK ne sont pas *ce par quoi* nous jugeons de notre attitude ou de nos mouvements⁴¹. James s'appuyait sur le cas du patient anesthésique du Pr. Strümpell⁴². Ce malade, privé de la sensation de ses membres, n'a, si on lui bande les yeux, aucune idée des mouvements qu'on lui fait faire, et un contrôle très déficient sur ceux qu'il fait. Cela prouve seulement que (en l'absence de sensations visuelles) les SK sont *nécessaires* à la connaissance de nos mouvements, non qu'elles suffisent à leur connaissance, encore moins à leur accomplissement volontaire dans les cas normaux⁴³.

Pour que la sensation puisse servir à l'identification du mouvement, il ne suffit pas qu'on puisse distinguer des degrés d'intensité de sensation diffé-

40. Cf. *The Principles of Psychology*, vol. II, p. 1104.

41. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, op. cit., I, § 698 : « Mais qu'en est-il de mon idée, que nous ne jugeons pas réellement des positions et des mouvements de nos membres d'après les impressions que ces mouvements nous donnent ? Et pourquoi devrions-nous juger ainsi des qualités de surface des corps, si nous ne pouvons pas dire cela de nos mouvements ? — Quel est en général le critère de ce que c'est notre *impression* qui nous apprend cela ? »

§ 404 : « Supposé que quelqu'un dise qu'il juge de combien il a plié son bras par la force de la sensation de pression dans son coude. Cela veut pourtant bien dire que si une certaine force est atteinte, il reconnaît par là que son bras est plié de *tel* degré. Ou sinon, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire, qu'il juge du degré de la flexion d'après celui de la sensation de pression ? »

§ 406 : « Maintenant, si tu dis qu'il est nécessaire pour cela que quelqu'un puisse déclarer : ' Lorsque la pression est de *telle* force, alors mon bras est fléchi de 90° ', en ce cas le *telle* de la force doit pouvoir être précisé. Dans le cas contraire, que l'on juge de la flexion d'après la sensation de pression veut dire, tout au plus, qu'on *ne peut pas* juger de la flexion quand on n'éprouve aucune sensation de pression (ou seulement une sensation extrêmement faible). (Donc, éventuellement, lorsqu'on est anesthésié.) »

42. Cf. *The Principles of Psychology*, vol. II, XXVI.

43. Cf. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, op. cit., I, § 407 : « Donc il y a plusieurs cas. Quelqu'un peut *dire* qu'il juge de la flexion d'après la pression, ou la sensation de douleur, et peut en cela, pour ainsi dire, dresser l'oreille à cette sensation ; mais, pour le reste, sans pouvoir préciser de quelque façon que ce soit le degré de cette sensation. Ou encore il peut y avoir deux indications indépendantes, l'une du degré de la sensation, l'autre du degré de la flexion. » Cf. § 408.

rents, de même que l'amplitude du mouvement a des degrés angulaires. Il faudrait encore que la sensation soit une grandeur scalaire, graduée en fonction de l'unité de mesure du mouvement. Or il n'existe pas une loi de projection des sensations sur les mouvements. L'agent volontaire ne consulte pas ses SK pour savoir les mouvements qu'il fait, comme on consulte le thermomètre pour connaître la température⁴⁴.

Ce qui fait défaut à la corrélation sensation-mouvement, c'est l'*univocité* : chaque mouvement ou position du corps n'est pas caractérisé par une unique sensation, qui manquerait dans une position contraire⁴⁵.

Les SK ne sont pas *ce par quoi* nous jugeons de notre pouvoir d'agir⁴⁶. Les SK ne sont pas *ce sur quoi* nous guidons nos mouvements⁴⁷. Les SK ne sont pas la mesure de nos *efforts*⁴⁸. Les SK ne sont pas le critère de *succès* des mouvements⁴⁹. Les SK échappent à toute possibilité de justification épistémologique⁵⁰. Les SK ne constituent pas une *base empirique* pour nos actions volontaires parce qu'une base empirique en général doit être ou observationnelle ou déductive, alors que le savoir de nos actions n'est pas

44. § 391 : « Pour pouvoir dire que la sensation m'apprend où est à présent mon bras, ou avec quelle amplitude je le meus, on devrait avoir mis en corrélation réciproque les sensations et les mouvements. On devrait pouvoir dire : 'Quand j'ai la sensation.... alors l'expérience m'apprend que mon bras est là.' Ou encore : on devrait avoir un critère de l'identité des sensations en dehors de celui du mouvement qu'on a accompli.' ...Mais donner à quelqu'un ou à soi-même la sensation qui soit caractéristique de la flexion de son bras de 30°, sans cependant plier le bras, cela on ne le peut pas.

Replier légèrement le bras ! Qu'éprouves-tu ? — Une tension, ou quelque chose comme cela, ici et là, et surtout le frottement de ma manche. Fais-le encore une fois ! La sensation était-elle la même ? *A peu près*. A peu près aux mêmes endroits. Cette sensation accompagne-t-elle toujours ce mouvement, peux-tu dire cela ? Non. »

45. § 798.

46. § 843 : « Comment pourrais-je me prouver que je puis mouvoir volontairement mon bras ? Peut-être en me disant : 'Je vais maintenant le mouvoir' et qu'alors il se meuve ? Ou bien dois-je dire : 'Simplement en le mouvant' ? Mais comment sais-je que je l'ai fait, et qu'il ne s'est pas mu par hasard ? Est-ce qu'en fin de compte je ne le sens pas ? Et si mon souvenir d'impressions antérieures me trompait, et si ces impressions n'étaient nullement les bons critères ? (Et quels sont les bons ?)... — Et que sens-tu alors dans ton bras ? 'Eh bien, comme d'habitude.' Il n'y a rien d'anormal dans mes impressions, mon bras n'est, p. ex., pas insensible (comme lorsque j'ai une ankylose). »

47. § 797.

48. § 769 : « La sensation n'est-elle pas la mesure de l'effort ? C'est-à-dire que quand je dis : 'A présent je tire plus fort', est-ce que je remarque cela au degré de la sensation ? Et qu'y a-t-il à dire contre cela ? On ne dit pas à quelqu'un : 'Fais plus d'efforts !' afin qu'il éprouve plus, mais afin qu'il réalise plus. »

49. § 390 : « Toujours est-il que la vue peut m'apprendre si j'ai accompli correctement le mouvement voulu, p. ex., si j'ai atteint la position que je voulais atteindre ; cela la *sensation* ne le peut pas. Sans doute je sens que je me meus, je peux donc aussi juger à peu près *comment* d'après la sensation, — mais je *sais* tout simplement quel mouvement j'ai fait, sans qu'on puisse parler d'une *donnée sensorielle* du mouvement, d'une image interne immédiate du mouvement. Et quand je dis : 'Je *sais* tout simplement...', 'savoir' veut dire ici quelque chose comme 'pouvoir dire' et n'est pas, disons, une nouvelle sorte d'image interne. »

50. § 790 ; § 794.

une prédiction fondée sur l'observation ou sur la déduction à partir d'observations (cf. § 712) : « Je ne me rapporte pas à mes actions par l'observation. »

Une identification systématique des SK n'a pas d'intérêt dans la vie quotidienne, mais plutôt, par exemple, dans un laboratoire de psychophysio-physiologie, où un chercheur peut éventuellement se proposer un programme expérimental comportant des observations et des déductions sur les bases physiologiques de ces SK⁵¹. Ces observations ne sauraient être significatives que dans un contexte spécial de communication, et ne nous informent pas sur la genèse psychologique de nos actions volontaires dans les circonstances habituelles de la vie. Comment nous rapportons-nous normalement à nos actions volontaires ? De deux façons principales : nous avons l'*intention* de les faire, ou quelqu'un nous donne l'*ordre* de les faire. Or, d'une part, l'intention qu'on a de faire quelque chose n'est ni une observation, ni une déduction à partir de SK⁵² ; d'autre part, obéir à un ordre n'est pas prédire un mouvement sur la base d'une SK⁵³. La fonction dans le langage de l'énoncé d'intention n'est pas la même que la fonction de l'énoncé enregistrant une sensation. Ce dernier renvoie, extra-linguistiquement, à un état actuel de l'agent accompagnant son action. Le premier fait seulement partie du répertoire de nos modes d'expression usuels en rapport à l'action : d'ordinaire ce qu'on fait, on a l'intention de le faire⁵⁴.

Quel est le but ultime de toute cette discussion critique du concept psychologique de SK ? Militer en faveur d'un changement radical d'attitude à l'égard de l'esprit humain : au lieu de concentrer l'attention sur quelque élément problématique du psychisme, Wittgenstein préconise une démarche opposée, *diffusionniste*, qui vise à rétablir la connexion entre telle expression isolée du langage psychologique et l'ensemble du contexte d'usage où elle prend son sens. Notre vie mentale serait ainsi à comprendre comme inséparable de l'usage de tout un réseau de concepts, *holistiquement*, et se refuserait par nature à l'approche de l'atomisme psychologique qui cherche à la fonder sur des données d'expérience. Inversement, les SK sont des entités fictives forgées par la concentration de l'attention du théoricien sur un segment non

51. § 399.

52. § 811 : « Peut-on dire : J'*infère* qu'il va agir comme il a l'*intention* d'agir ? » Cf. § 788.

53. § 452 : « Suppose que quelqu'un dise : ' Lève ton bras, et tu sentiras que tu lèves ton bras.' Est-ce une proposition d'expérience ? »

§ 714 : « Si je dis à quelqu'un : ' Maintenant tu vas lever ta main ', cette prédiction peut être une raison suffisante de sa non-réalisation ; à moins qu'elle ne soit un ordre, et que l'autre ne le respecte. »

54. § 831 : « Quand je prépare mon café, j'ai l'intention de le boire. Si je le préparais sans avoir cette intention, est-ce qu'alors un accompagnement de cette action MANQUERAIT ? Est-ce qu'au cours de l'action normale il se passe quelque chose qui caractérise celle-ci comme action dans cette intention ? Mais si l'on me demandait si j'ai l'intention de le boire, et si je répondais ' bien sûr ! ', est-ce que j'exprimerais quelque chose au sujet de mon état présent ? »

détachable de la vie psychique, et auxquelles rien de particulier ne correspond dans nos actions volontaires habituelles : « Entend-t-on jamais dire : ' Je me représente vivement la SK liée à ce mouvement de la main ' ? » (§ 383) ; « As-tu une image mémorielle de la SK en marchant ? » (§ 382).

La plupart de nos actions ordinaires : marcher, parler, manger, etc. sont des actions volontaires dans la mesure où nous les accomplissons dans les circonstances habituelles. Ces actions n'éveillent pas de SK particulières et nous ne sommes amenés à y associer systématiquement des SK que si nous nous trouvons dans des circonstances inhabituelles, où, justement, le caractère volontaire de nos actions devient problématique. Là où il y a action volontaire il n'y a pas de SK — là où il y a éventuellement des SK présentes dans notre esprit, il n'y a plus d'action volontaire, ou nous sommes moins sûrs qu'il y en ait.

Contextualisme de la volonté : ce que nous appelons notre volonté, en tant que faculté mentale, ou en tant que caractéristique psychologique de nos actions volontaires, ne ressort pas en fait du domaine de l'enquête empirique sur les faits psychologiques. On parle de volonté et d'action volontaire pour renvoyer à tout un contexte où cette action s'insère. Contre-épreuve : le prédicat « volontaire » n'est pas applicable à une action isolée : « Si une seule personne avait une seule fois fait un mouvement corporel, la question se poserait-elle de savoir s'il était volontaire, ou s'il était involontaire ? » (§ 897).

Ce qui caractérise une action comme volontaire n'est pas à rechercher du côté où l'on cherche en psychologie : du côté des SK qui pourraient tenir lieu de mobiles conscients de l'action dans l'esprit de l'agent. Est volontaire l'action habituelle, l'action décaractérisée, celle qui s'insère normalement dans tout le réseau, pas seulement intra-psychique, mais également communicationnel, linguistique et plus généralement pratique, interactionnel, qui compose la vie humaine. Déjà, une action volontaire est indissociable des intentions, du savoir, des efforts, du jeu de physionomie, des mouvements, etc. de l'agent (§§ 776, 841, 901-2, 1066-7). Mais elle n'est pas moins indissociable du discours de l'agent, du témoignage des témoins, du récit de l'histoire antérieure (§ 631), des conclusions que l'agent lui-même ou d'autres pourront éventuellement en tirer (§ 850). Une vie psychologique à son intériorité en dehors de soi-même : telle est la condition linguistique de notre esprit. Si la psychologie empirique ne peut faire autre chose que replonger cette extériorité dans une expérience privée fictive, la psychologie empirique fait fausse route !

VII. CRITIQUE DE KÖHLER

La critique des mécanismes psychologiques vise essentiellement Köhler et sa théorie physicaliste de l'émergence des formes signifiantes, non seulement

des formes perceptives, mais également des formes d'expression linguistique. Pour Köhler ces formes sont des états stationnaires du « champ somatique » cérébral. Elles sont les résultantes ordonnées durables de l'interaction désordonnée et transitoire des forces électriques élémentaires au niveau des cellules du cortex cérébral. Là, chaque événement local ignore mécaniquement l'autre, mais « sait quelque chose dynamiquement » de l'autre. Leur véritable origine est donc « la dynamique (non la mécanique) élémentaire du système nerveux ». Les stimulations de l'environnement sur notre organisme n'exercent qu'une contrainte externe et globale sur la topologie du champ somatique cérébral. Quant au langage, il hérite ses significations d'une sorte de grammaire « sémio-physique » (de « méréologie ») des caractères gestaltistes des états cérébraux : les concepts de « bord », « début », « fin », « morceau », « partie », « trou », « perturbation », « événement », etc., n'ont de sens que par rapport à une *Gestalt*. Enfin les lois de constitution des formes sont universelles et s'appliquent aussi bien à la zone de radiation d'un corps radioactif qu'à la forme ronde d'une goutte d'eau dans l'huile, ou au phénomène des figures visuelles réversibles :

La psychologie de la forme soutient que c'est précisément la ségrégation originelle d'ensembles délimités qui rend possible le fait que le monde sensoriel apparaisse si totalement imprégné de signification au regard des adultes ; avec sa pénétration graduelle dans le champ sensoriel la signification suit les lignes tracées par l'organisation naturelle. D'où il conclut : « La ségrégation des choses vues est indépendante du savoir et de la signification⁵⁵. »

Wittgenstein prend le contre-pied de cette thèse : « C'est — contrairement à Köhler — précisément une *signification* que je vois » (§ 869).

Il revient d'une manière quasi-obsessionnelle sur la figure du lapin-canard de Jastrow pour montrer que le « voir comme... », quand on voit cette figure tantôt comme un lapin, tantôt comme un canard ne s'explique pas par les propriétés objectives (psycho-physiques) de la figure, mais dépend du contexte d'usage linguistique et des concepts mis en œuvre dans notre langage.

Mais Wittgenstein ne se contente pas d'opposer à Köhler des contre-exemples, il remet en discussion les propres exemples de Köhler, afin de montrer que leur interprétation ne justifie pas ses conclusions. Ainsi l'exemple de la carte marine de la Méditerranée⁵⁶. En jetant les yeux sur une telle carte on peut ne pas reconnaître d'emblée l'Italie, en dépit du fait que le contour de la péninsule soit inchangé. La théorie de Köhler implique

55. KÖHLER (W.), *Psychologie de la forme*, tr. S. Bricianer. Paris, Gallimard, 1964, p. 140-1.

56. *Ibidem*, p. 182-3.

l'existence de *deux* formes en compétition dans notre champ cérébral, l'une correspondant à la péninsule italienne, l'autre à l'Adriatique, la mer Tyrrhénienne, etc. Ces formes « donnent forme » à notre champ visuel d'une manière exclusive l'une de l'autre. Quand la Méditerranée « a une forme », l'Italie n'en a pas, et réciproquement. Cette alternance n'ôte rien au caractère objectif des formes en question. Simplement, elle répond à des processus de stabilisation et de déstabilisation des états électriques stationnaires du champ cérébral. Mais ces états eux-mêmes existent réellement, comme états d'auto-organisation du système cérébral en réaction aux stimulations visuelles.

C'est précisément ce que nie Wittgenstein (§ 1035). Pour lui (il prend d'ailleurs l'exemple dans l'autre sens : on ne reconnaît pas la Méditerranée) « cela ne montre pas qu'il y a ici *réellement* un autre objet visuel ». Là-dessus, il introduit le thème « langage » : « Cela pourrait donner tout au plus une raison plausible pour un certain *mode d'expression* (terme souligné) ». Quel « mode d'expression » a-t-il en vue ? La suite de la remarque oppose, effectivement, deux modes d'expression pour décrire cette situation. Le premier, semble-t-il, est celui que l'usage habituel sanctionne : « Cela montre qu'ici on voit réellement de deux manières différentes ». Cette façon de parler n'autorise pas les conclusions réalistes et physicalistes de Köhler (élimination des pseudo-entités par adverbialisation des substantifs). L'autre est le nouveau mode d'expression substitutif introduit par le doctrinaire de la *Gestalt theorie*, mode qui se dénonce comme abusivement substantialiste : « Dans ces conditions il vaudrait mieux parler de 'deux objets visuels différents' ».

Pour Wittgenstein, il y a pourtant quelque chose dans l'idée de Gestalt, quelque chose qu'il ne faut pas abandonner aux psychologues. Car en effet notre pensée n'est pas un état interne — elle est doublement externe : d'une part en tant qu'aspect des choses, d'autre part (ce qui a échappé à Köhler) en tant qu'aspect des choses sélectionné par l'usage d'un langage commun.

Si notre pensée est en rapport avec la signification de nos énoncés linguistiques, notre pensée ne peut pas consister (ou ne peut pas consister uniquement) en un processus psychologique. Parce qu'un processus psychologique n'est que la suite des états du fonctionnement d'un cerveau et ne renvoie à rien en dehors de l'être qui possède ce cerveau.

Pour redéfinir notre pensée en fonction du langage il faut lui trouver une définition non-psychologique. Définition qui mette entre parenthèses l'individu pensant, comme pour n'importe laquelle des réalités objectives, dont on peut parler sans avoir à tenir compte de celui qui parle. Toutefois une chose n'est pas « pensée » dans le même sens qu'elle est rouge ou verte, légère ou pesante. Une chose a une couleur parce qu'elle réfléchit les ondes lumineuses d'une certaine longueur ; une chose est pesante parce qu'elle a une certaine masse et que des forces d'attraction gravitationnelle s'exercent sur elle au voisinage d'une autre masse (la Terre).

Dans quelle mesure une chose est-elle « pensée » ? Quel genre de propriété objective la pensée est-elle ?

Frege avait dit qu'une chose est pensée dans la mesure où elle est saisie sous un concept, ou éclairée sous un certain aspect par une proposition énoncée à son sujet. Ex. « L'Étoile du Matin est identique à l'Étoile du Soir ». L'objet désigné par « l'Étoile du Soir » et par « l'Étoile du Matin » est le même (la planète Vénus), mais il n'est pas donné de la même manière : en 1989 Vénus apparaît comme Étoile du Matin jusqu'en mars, comme Étoile du Soir à partir de mai. Dans le premier cas elle se montre juste avant l'aube et demeure visible en plein jour. Dans le second cas elle brille jusque tard dans la nuit.

Pour penser l'identité de l'Étoile du Matin et de l'Étoile du Soir, Pythagore devait déjà disposer des deux modes de donnée en établissant l'alternance régulière des deux conditions d'observation. Ces conditions sont objectives, elles sont dues à la rotation de Vénus autour du Soleil, qui détermine les dates d'observation ainsi que les phases de Vénus. Mais elles ne sont pas identiques à l'objet lui-même : l'étoile la plus brillante, la planète qui passe le plus près de la Terre, boule rocheuse complètement enveloppée d'une épaisse couverture de nuages de gaz carbonique, etc. De sorte que l'humanité a pu longtemps connaître Vénus comme Étoile du Matin et comme Étoile du Soir sans savoir que c'était la même planète. L'observant comme Étoile du Matin, on ne la reconnaissait pas comme identique à celle qu'on observait comme Étoile du Soir à une autre période de l'année. Et pourtant l'expression « l'Étoile du Matin » ne voulait pas seulement dire : l'apparence de Vénus le matin. C'est bien l'objet lui-même, non son apparence à tel moment de la journée, que l'on désignait par l'expression « l'Étoile du Matin », mais sous ce mode de désignation on n'appréhendait encore cet objet que d'une façon unilatérale. Le locuteur qui avait une connaissance suffisante pour comprendre le sens de cette expression, savait seulement d'un certain corps céleste qu'il est visible le matin, mais il n'en savait pas assez pour conclure qu'il doit être aussi visible le soir à un autre moment, donc que l'expression « l'Étoile du Soir » lui convient également.

Le sens d'une expression référentielle représente la façon dont le locuteur saisit l'objet désigné, dès lors qu'il connaît les modes de désignation de cet objet dans sa langue. Ce mode de saisie (*Auffassungsweise*) n'est pas une représentation du sujet. La représentation (*Vorstellung*) est une sensation ou une image mentale, un mode de l'esprit individuel. Deux personnes ont beau se représenter le même objet, chacune en a une représentation qui lui appartient en propre. En revanche, le sens d'une expression linguistique peut être la propriété de plusieurs personnes, car si des personnes différentes la prennent parfois dans des sens différents, rien n'empêche qu'elles ne la prennent dans le même sens. Ce qui peut être partagé, c'est le mode d'accès à l'objet : méthode d'observation astronomique, méthode de construction géométrique, méthode de calcul arithmétique, etc. Or la méthode ne dépend

pas entièrement de l'arbitraire du sujet, elle doit être adaptée à la façon dont l'objet est donné : dans la mesure où elle rend l'objet accessible, elle contient le mode de donnée (*die Art des Gegebenseins*) de l'objet.

Peut-on identifier la pensée à l'ensemble des aspects des choses déterminés par les expressions du langage ?

Ce qu'on voit dépend de la façon dont on l'interprète, et l'interprétation est fixée par ce qu'on en dit dans le contexte⁵⁷. On ne peut pas séparer la vue de l'objet de son interprétation, parce que pour faire cette distinction il faudrait qu'on dispose d'une *description directe* qui puisse restituer notre expérience immédiate antérieure à toutes les interprétations. Or nous ne savons pas comment faire pour nous rapporter à notre vécu d'une manière qui ne soit pas indirecte. Nous ne possédons pas un mode de désignation qui nous permette de décrire notre expérience sans passer par une interprétation (« rouge » – « la couleur du sang »). A défaut d'un mode de désignation non interprétatif et soustrait à l'influence de nos façons de parler, nous ne pouvons pas maintenir la prétention de posséder un accès direct aux choses, un contact sensible prélinguistique : les aspects des choses sont indistinguables pour nous de nos façons de parler⁵⁸.

Le changement d'aspect n'est pas une transformation physique, ni un phénomène physiologique, ni une expérience perceptive, ni une représentation ou un acte mental. Retour au lapin-canard :

- Qu'est-ce que c'est ?
- Une image de lapin.
- Qu'est-ce que c'est ?
- Je montre d'autres images de lapins, ou des lapins réels, je décris leur mode de vie, j'en fais une imitation.
- Qu'est-ce que c'est ?
- Maintenant je le vois comme une image de canard, ou : maintenant c'est pour moi un canard, je le vois tout à fait autrement, etc. (p. 309-310).

En quoi consiste la différence ? Physiquement la figure n'a pas changé. Les explications physiologiques ne répondent pas à notre problème, qui est de savoir « en quel sens » nous voyons un canard (resp. un lapin) : le sens dans lequel on emploie un verbe de perception relève d'une explication conceptuelle. Une explication physiologique consiste à introduire un nouveau

57. Ex. cf. *Philosophische Untersuchungen*, II, xi p. 308 : une figure de parallélogramme apparaissant à différents endroits dans un manuel : tantôt comme cube de glace, tantôt comme une boîte ouverte, tantôt comme un montage en fil de fer, tantôt comme trois planches ajustées en angle . P. 319 : une même figure de triangle, vue comme une ouverture triangulaire, comme un solide géométrique, comme un dessin géométrique ; ou encore comme reposant sur sa base, comme suspendu par son sommet ; ou encore comme une montagne, comme une cale, comme une flèche, comme un index, comme un objet renversé qui aurait dû reposer sur le petit côté de l'angle droit, comme un demi-parallélogramme, etc.

58. *Ibidem*, xi, p. 308.

critère, physiologique, pour la perception visuelle, et à recouvrir le problème initial, non à le résoudre : on parlera d'oscillations du globe oculaire et on fera l'hypothèse d'une alternance des schèmes oscillatoires⁵⁹.

D'autre part, l'expression du changement d'aspect diffère d'un compte rendu de perception habituel. Quand on voit un lapin, on ne dit pas « Maintenant c'est un lapin » mais « C'est un lapin » ; de même, cela n'aurait aucun sens de dire à table « Maintenant c'est un couteau et une fourchette », personne ne comprendrait. L'aspect variable ne peut pas davantage être une image mentale, parce qu'une copie exacte de notre impression visuelle avant et après le changement d'aspect serait vraisemblablement identique. D'ailleurs, notre concept de l'image interne est contradictoire, parce qu'à la fois il prend modèle sur notre concept de l'image « externe », et que cependant l'emploi que nous faisons des mots pour ces concepts est tout à fait différent.

Enfin, si l'on conçoit l'« organisation » (Köhler) des lignes et des points de l'image comme constituant l'aspect variable, et qu'on attribue au sujet percevant l'introduction de cet élément dans la figure, on le traite à la fois comme appartenant et comme n'appartenant pas à la même catégorie que les autres éléments.

La seule solution est qu'aussi bien les aspects des choses que notre capacité de voir une chose sous un certain aspect, relèvent de la logique de nos concepts, c'est-à-dire des ressemblances et des différences entre les contextes d'usage de nos mots.

Pas d'aspect qui ne soit pas (aussi) une conception (*Auffassung*). (§ 518)

L'expression de l'aspect est l'expression d'une conception (donc d'un mode de traitement (*Behandlungsweise*), d'une technique) ; mais employée comme description d'un état. (§ 1025)

Wittgenstein propose donc du phénomène de l'aspect une interprétation conceptuelle et contextuelle : ce phénomène attire l'attention sur le paradoxe très général de l'usage du langage. Nous prétendons nous servir d'expressions linguistiques pour décrire les choses et pour rendre compte de notre expérience des choses. Mais qu'en est-il de l'aspect des choses décrites et de l'aspect de l'expérience dont il est rendu compte ? Nous sommes tentés de croire qu'il doit correspondre du côté des choses comme en nous à quelque état qui devrait être accessible indépendamment du langage — dans l'expérience. Et cependant nous sommes obligés d'avouer que nous ne connaissons aucun autre moyen d'accès à un tel aspect en dehors des expressions linguistiques que nous employons. Dans la mesure où nous employons un mot ou une expression conformément aux règles d'un certain système de langage, nous réinsérons la chose correspondante dans un nouveau contexte. Dans ce contexte, cette chose présente des ressemblances et des différences

59. *Ibidem*, xi, p. 339.

significatives avec certaines autres choses. Si on change de système de langage, le contexte change, les termes de comparaison également. Le changement est seulement d'un système de langage à un autre : il est limité à la grammaire logique des concepts. Aucun changement n'a lieu. Aucun événement de changement. L'aspect n'est pas une propriété empirique de la chose, mais une relation logique qui s'instaure entre cette chose et d'autres choses, en raison du système de langage adopté.

Voir l'image comme un lapin, c'est la rapprocher d'un ensemble de choses : autres images de lapins, lapins réels, attitudes, modes de vie des lapins, etc., et l'éloigner d'un autre ensemble de choses : images de canards, canards réels, etc. « Selon la fiction dont je l'entourne, je peux le voir sous différents aspects ».⁶⁰

Nous avons établi que penser consiste à saisir le sens des expressions linguistiques, que la saisie du sens des expressions linguistiques implique tout un mode de conception, la maîtrise de tout un système de concepts, ou le maniement habituel des expressions correspondantes ; et que le phénomène de l'aspect faisait apparaître cette condition linguistique comme un état réel des choses, ou une phase vécue de l'expérience. Réciproquement, nous avons montré que même les aspects visuels se ramenaient à des modes de conception et à des modes d'emploi des signes, donc qu'il n'y a pas (si l'on en croit Wittgenstein) d'aspect des choses qui ne revienne au langage. Faut-il en conclure que, de même que la pensée ne renvoie à rien dans les choses, de même elle n'a aucun répondant dans l'expérience du sujet ? Le mode d'organisation imposé aux choses, aux données de l'expérience, par notre usage d'un certain système de langage, peut-il être complètement autonome *a parte subjecti* ?

VIII. AMBIGUÏTÉ DE LA THÈSE D'AUTONOMIE DU LANGAGE

Il n'y a pas crime de lèse-majesté à avouer que nous ne voyons pas encore assez clairement quelle est la signification ultime de cet anti-psychologisme dévastateur de Wittgenstein. J'ai pourtant tenté de l'introduire dans un cadre rationnel, par le biais de Frege. Écartant sans discussion la lecture apaisante de Ryle, du behaviorisme logique de l'École de Vienne et du physicalisme éliminatif australien : selon eux, le combat de Wittgenstein a les mêmes cibles que le behaviorisme, donc il est un behavioriste. Si l'on revient à l'hypothèse du holisme thérapeutique comme auto-analyse cathartique, elle éclaire la situation jusqu'à un certain point, mais elle soulève à son tour la question : pourquoi le langage devrait-il s'appréhender comme systématiquement trompeur ? Il convient sans doute de résister à la tentation d'interpréter Wittgenstein dans le sens de la mystique négative du bouddhisme, chez ce fidèle lecteur de Schopenhauer, de peur de s'engager dans une

60. *Ibidem*, vi, p. 336.

fantaisie spéculative sans bases textuelles. Mais s'il n'y a pas d'autre alternative, il faudra bien céder à la tentation. D'ici là, on peut toujours explorer une possibilité de lecture rationalisante que suggère la raison contemporaine, avec les récents développements dans les neurosciences, en psychologie et dans les sciences de la signification : rapprocher l'autonomie du langage selon Wittgenstein des théories de l'information, de l'émergence de l'ordre à partir du chaos et de l'autonomie fonctionnelle des programmes mentaux par rapport à la machinerie cérébrale.

Pour commencer, rassemblons ce qui tient, une fois qu'on a liquidé, du même mouvement, toutes les théories psychologiques, qu'elles soient d'orientation atomistique ou holistique, avec leurs phénoménologies, et les mécanismes internes qui étaient censés les expliquer. Désormais, « l'esprit humain », dépouillé de toute fioriture psychologique, ne désigne rien d'autre que les conditions minimales de la référence aux choses et de la communication avec autrui. Quelles sont les conditions de la référence et de la communication ? Le fait que nous employons les *formes d'expressions* d'un système de langage commun.

Mais, sans doute, notre « emploi des formes d'expression » contient autre chose et plus que des suites de phonèmes, ou de signes d'écriture. Quand j'emploie une expression linguistique, il y a 1) ce que je dis : l'expression elle-même ; 2) ce que j'ai envie de dire : images ou idées associées, comparaisons, rapprochements (et distinctions) suggérés, métaphores, tentations de, inclinations à, velléités d'en dire plus... Mon problème, si je veux cerner ce concept de l'usage, c'est que les seules expressions effectivement énoncées ne suffisent pas à garantir la compréhension, la signification, ou le sens. Toute expression peut s'entendre d'une infinité de manières différentes. Et si je renvoie à ce que j'aimerais dire au-delà pour me faire mieux comprendre, j'aurais certes parfois de la chance, mais très souvent je m'apercevrai avoir été induit en erreur par des expressions trompeuses. Les images qui me viennent peuvent être opposées à celles de l'autre. Je peux moi-même être tiraillé entre des tendances contradictoires, etc.

La thérapie de Wittgenstein recommande de nous en tenir fermement aux expressions, comme si c'était notre seul sol stable. Quant à nos irrépressibles tentations d'en dire plus, ne les refoulons pas pour autant, au contraire, laissons-les s'exprimer — et s'exprimer *toutes* sans exception. Ainsi leurs contradictions éventuelles seront-elles mises au jour : seule manière de nous en délivrer, ou au moins de relativiser leur influence. La méthode d'analyse linguistique issue de là impose au discours une division systématique, sous des fausses apparences d'anti-systématisme :

1) D'abord le stock (très limité) des expressions effectivement usitées dans les circonstances ordinaires de la vie : là réside notre certitude.

2) Puis une zone floue tout autour (illimitée), celle des autres façons possibles de s'exprimer. De celles-ci, on ne pourrait s'abstenir complètement sans que quelque chose ne grippe dans notre usage du langage. Comme

mouvement, l'usage d'une expression possède aussi son « erre », sa vitesse acquise, qui fait qu'on peut « continuer sur sa lancée » et que le discours s'enchaîne avec naturel. Si chaque nouvelle expression énoncée avait à réamorcer le discours, on n'aurait pas un discours, mais un ridicule et fastidieux égrènement d'expressions linguistiques. Cela étant, il est préférable de ne pas prendre ces expressions interstitielles du tissu discursif trop au sérieux (au sens propre, substantiellement). Elles composent, si l'on veut, le filet de sécurité des expressions effectivement dotées de signification, qui demeurent les expressions d'usage : leur réseau fait leur solidité d'ensemble, mais forcez sur les mailles particulières de ce filet, vous les rompez avec la plus déconcertante facilité. Sans que les mystères de la signification en soient le moins du monde éclaircis.

Application : en rapport avec l'« esprit humain » nous possédons deux types d'expressions :

1) le langage psychologique : Ex. : « Je pense que... », « Je crois que... », « Je veux que... », « Je veux dire (faire) que... », « J'ai l'intention de... », « Je vois... comme... », « Je fais... », « Je sens que... ». D'une manière générale, toute expression de la forme : « Je V-e (p) », composée d'un verbe ou d'un syntagme verbal à la première personne de l'indicatif présent actif et constituant un contexte pour une proposition p quelconque.

2) les expressions trompeuses associées : Ex. : « dans ma tête », « dans notre cerveau », « en moi(nous) », « sous un crâne », « dans mon esprit ».

Lorsque nous faisons usage de nos expressions psychologiques dans la communication, nous ne songeons pas spécialement à un *lieu* mental ou cérébral particulier, ni à ce qui peut bien se passer en un pareil lieu. Et ce n'est pas inadvertance de notre part : le langage ne nous oriente pas dans ce sens-là. Notre intérêt est ailleurs — sans pour autant que nous ayons en toutes circonstances un unique intérêt prédominant, (par exemple) un intérêt « pratique » (comme voudraient les pragmatistes). Nous nous intéressons, nous nous occupons à chaque fois de la « chose en question » dans notre discours, que ce soit l'*objet* du monde qui est le référent d'une expression, ou l'*état de chose* dont notre expression est vraie. « Je sais que la Terre tourne ». Dans « Je sais que p », c'est (le fait que) p qui m'intéresse. C'est seulement dans un commentaire sur notre discours spontané que nous nous mettons à imaginer quelque lieu spécial pour y placer le support ontologique du « Je sais que ». Mais aucune de ces localisations fictives n'est fondée dans l'usage effectif du langage psychologique lui-même. De pareilles fictions sont compatibles avec toutes les hypothèses. A ne consulter que sa seule signification, l'énoncé d'une phrase à expression psychologique peut avoir été émis par un homme normal, un génie ou un idiot, par un blanc, un noir, un jaune ou un peau-rouge, par un terrien ou un extra-terrestre, par un humain, un ange ou un dieu, et — pour terminer en évoquant le jeu de simulation d'Alan Turing — par un homme, une femme, ou un ordinateur.

La conclusion à laquelle cette énumération devait conduire serait qu'en

tant que locuteur, je ne sais pas si mon interlocuteur possède un cerveau. Plus précisément, la pensée qu'il possède un cerveau n'est ni exprimée, ni logiquement impliquée dans l'énoncé, ni nécessaire à concevoir par moi lorsque j'émet (ou reçois) l'énoncé pour que la communication soit réussie. Dans le cours ordinaire de la conversation, il est VRAI de dire que je comprends la signification des expressions de l'interlocuteur. Supposons qu'il passe brutalement de vie à trépas et qu'on procède aussitôt à l'autopsie de son crâne. On découvre qu'il est rempli de sciure de bois : que faut-il conclure ? Certainement pas qu'il était FAUX et non pas VRAI que nous comprenions ce qu'il disait auparavant. « Posséder un cerveau » ne fait décidément pas partie des conditions de l'usage ou de la signification des expressions linguistiques. Or, « comprendre ce qu'on dit », « vouloir dire », « entendre... en un certain sens », voilà les conditions de cet usage et de cette signification. Il n'est donc apparemment pas nécessaire (pas logiquement, en tout cas) de posséder un cerveau pour signifier. Cela accule-t-il à cet insoutenable paradoxe : si nous ne possédions aucun cerveau, nous penserions tout comme maintenant ?

Venons-en à la thèse d'autonomie de Wittgenstein : elle n'est pas argumentée, mais illustrée par une métaphore, et une métaphore qui l'obscurcit plutôt qu'elle ne l'éclaire : la graine et la plante :

Pourquoi cet ordre (lorsque je pense, que je parle ou que j'écris) n'émergerait-il pas du chaos ?

(Sa suggestion est que le système organisé d'impulsions périphériques corrélatif des pensées conçues tacitement, énoncées oralement, ou écrites sur le papier, pourrait ne pas avoir une source centrale, dans une configuration du cortex cérébral.)

Le cas serait semblable à celui de certaines espèces de plantes qui se reproduisent par des graines, de telle sorte qu'une graine produit toujours la même espèce de plante que celle dont elle est issue — mais que rien (*nichts*) dans la graine ne correspond à la plante qui en sortira ; de sorte qu'il est impossible de conclure (*schliessen*) des propriétés ou de la structure de la graine à celles de la plante qui en sortira — et que cela, on ne le peut qu'à partir de son histoire (*seiner Geschichte*). Ainsi à partir de quelque chose de tout à fait amorphe, un organisme pourrait advenir, sans cause ;... (§ 903)

Pourquoi n'y aurait-il pas une régularité psychologique à laquelle aucune (*keine*) régularité physiologique ne correspond ? Si cela renverse nos concepts de la causalité, il est temps qu'ils soient renversés. (§ 905)

Cette métaphore, avec les surprenantes croyances (épigénétiques ?) qu'elle suppose, n'apparaît pas une fois par hasard au détour d'un manuscrit. Elle a fait l'objet d'une sélection par Wittgenstein pour le *Zettel* (§ 608, 610), et elle revient dans les *Leçons sur la philosophie de la psychologie*, le 28 avril 1947, dans la discussion de l'idée que la mémoire consisterait en ce que la chose remémorée est « écrite dans le cerveau » :

C'est comme ceci : les graines de lys donnent des lys, les graines de roses donnent des roses ; mais, même au microscope, l'examen de la graine de rose ne nous fait voir aucune différence uniforme entre elle et la graine de lys (90).

Représentez-vous une espèce de plante. Toutes les graines de la plante se ressemblent. En regardant la graine, vous ne pouvez pas dire d'où elle provient ni ce qu'elle produira. Supposons qu'on emploie un microscope : en dépit des différences, cela n'y fait rien. — C'est ce qui arrive dans le cas des phénomènes psychologiques (220). (Var.)

En fait, métaphore à part, il semble que les choses ne soient justement pas comme cela. Premièrement, même à l'œil nu, les graines ont un *polymorphisme* considérable : énormes ou microscopiques, lisses ou velues, ailées, etc. Certaines espèces peuvent même donner des graines de forme très différente en fonction des conditions climatiques. Deuxièmement, comme la plante adulte, la graine renferme un organisme : l'*embryon*, plante miniature en dormance, avec ses réserves nutritives. C'est même, paraît-il, un caractère distinctif de la graine de rose que l'embryon la remplit presque entièrement. Troisièmement, on peut rattacher les *caractères morphologiques* de la graine à ceux de la plante adulte (et vice-versa) : elle contient une radicule, une plumule (bourgeon futur), un ou deux cotylédons (feuille). Quatrièmement, la graine a bien « quelque chose en elle » qui détermine la morphogenèse de la plante. Les biochimistes l'identifiaient pratiquement à l'époque où Wittgenstein faisait ce rêve schopenhauerien de soustraire la vie à la causalité : ce sont les molécules d'ADN des chromosomes des cellules de l'embryon, structures chimiques enchaînées en segments discrets (gènes) supports du programme génétique de l'espèce. De sorte que la graine, non seulement n'est pas « amorphe », ni privée d'influence sur la plante adulte, mais est *cause* et véhicule d'*information* pour « les propriétés et la structure » de cette plante adulte.

De cela il ne faut pourtant pas conclure que la structure interne de la graine soit à l'origine de *toutes* les propriétés et *tous* les détails morphologiques de cette plante. Même en admettant que toute l'information morphologique spécifique de la plante est contenue dans les gènes de l'embryon, les événements, les accidents, les conditions de l'environnement entrent en jeu dans la morphogenèse, de sorte que l'obtention d'une morphologie adulte normale dépend de l'intervention de mécanismes de compensation complexes durant la croissance de la plante. De même, des structures morphologiques différentes de la plante adulte sont souvent l'aboutissement de trajectoires de développement issues de parties de l'embryon apparemment indifférenciées, mais qui ont divergé à un certain moment. Ce qui restitue un rôle essentiel au temps, donc à l'histoire du développement de la plante dans l'explication de sa morphologie adulte. Et qui redonne de l'intérêt à la description phénoménologique de cette morphologie, dans la mesure où elle n'est pas réductible aux causalités biochimiques sous-jacentes. De toutes façons, la biologie ne permet pas la *déduction* des caractères morphologiques

adultes, tout au plus la classification en fonction de ces caractères, classification qui demeure largement arbitraire. Le biologiste peut bien faire remonter les caractères spécifiques aux gènes, aux chromosomes et à l'ADN de la graine, il ne peut pas et ne pourra jamais « lire » la morphologie de la plante adulte *dans* la composition chimique de la graine.

Quoi qu'il en soit, ici la botanique n'intéresse Wittgenstein que comme métaphore de la relation (ou absence de relation) causale et sémantique, entre *le cerveau* et les phénomènes psychologiques. L'exigence d'une telle relation est posée par Russell : pour lui, il doit y avoir une différence au niveau microscopique entre le cerveau de A et celui de B, si A sait parler français, tandis que B ne l'a pas appris. A la thèse de l'existence d'une pareille relation sémio-physique, Wittgenstein oppose l'argument – qu'apparemment il considère comme évident et définitif – de l'absurdité de l'idée même de la possibilité d'une « lecture cérébrale » :

Dieu, s'il avait regardé dans nos âmes (*Seelen*), n'aurait pas pu y voir de qui nous parlions⁶¹. (Version théologique)

Nous n'avons pas besoin de croire en quelque connexion causale entre l'état du cerveau et la pensée que vous pensez ; de sorte que théoriquement un parfait physiologiste pourrait diagnostiquer votre pensée⁶². (Version physicaliste)

Il y a contradiction entre la thèse d'autonomie et la thèse physicaliste, par exemple sous la forme d'une correspondance sémio-physique univoque entre les structures anatomiques ou les états physiologiques du cerveau et les phénomènes psychologiques avec leurs significations. Cette position était celle de Köhler, qui postulait l'isomorphisme des niveaux d'organisation de l'organisme humain. Face à la rigidité du parallélisme psycho-physique de Köhler, la revendication d'autonomie exprimée par Wittgenstein peut sembler le rapprocher des théories contemporaines de l'émergence des formes dans la nature physique et dans la cognition humaine. En particulier la psychologie computationnelle a rejeté le physicalisme de la psychologie behavioriste. Elle soutient que le fonctionnement de l'esprit humain n'est pas déterminé *univoquement* par la structure physique du cerveau.

L'exigence d'autonomie des phénomènes psychologiques exprimée par Wittgenstein est-elle satisfaite par le fonctionnalisme de la psychologie cognitive ? Pour y répondre il faut définir une lecture modérée de l'antiphysicalisme de Wittgenstein qui soit compatible avec le physicalisme modéré (fonctionnaliste). Les concepts de la cognition semblent pouvoir servir de pont entre le niveau cérébral et le niveau sémantico-pragmatique qui intéresse Wittgenstein. Mais quelles relations pouvons-nous postuler entre ces trois niveaux ?

61. *Ibidem*, xi, p. 348.

62. Cf. Wittgenstein's *Lectures on Philosophical Psychology*, *op. cit.*, p. 100.

SÉMANTICO-PRAGMATIQUE	COGNITIF	CÉRÉBRAL
usages, techniques	représentations	états
pratiques, jeux de langage	procédures	événements
modes d'expression	algorithmes	processus

Colin McGinn, se rangeant lui-même à un physicalisme modéré, avance une idée d'interprétation de la thèse d'autonomie qui pourrait servir de conciliation : les phénomènes psychologiques peuvent être indépendants des états du cerveau au point de vue *épistémologique*, sans l'être au point de vue *ontologique*⁶³. L'indépendance épistémologique exclut l'hypothèse de la « lecture cérébrale » que Wittgenstein semble avant tout vouloir écarter : personne ne pourra jamais lire dans notre cerveau la signification de nos expressions (ou de nos actions), si le critère ultime de la signification de nos expressions (ou actions) est l'*usage* que nous en faisons en contexte. Mais cela n'implique pas que notre usage normal des expressions pourrait se maintenir en cas de chaos cérébral. Il reste qu'il doit y avoir des états et processus, donc une organisation, quelle qu'elle soit, « du système », au niveau de notre cortex cérébral. Quand bien même la correspondance entre ces états et les phénomènes psychologiques ne serait pas univoque.

Sur la base de cette lecture épistémologique, la compatibilité de Wittgenstein avec le fonctionnalisme cognitiviste devient envisageable. On peut même surmonter les réticences de J. Fodor (*The Language of Thought*, 1975) à un Wittgenstein qu'il voit – à travers G. Ryle – comme behavioriste. Un ordinateur ne présente pas une correspondance fixe entre tel composant électronique et telle fonction. Selon le programme, une même structure peut calculer des fonctions différentes. Par analogie, souligne Fodor, selon les activités dans lesquelles l'organisme est engagé, une même structure neurologique peut remplir des fonctions psychologiques différentes. Une pareille latitude de fonctionnement requiert seulement que les prédicats psychologiques (pensée, perception, mémoire, imagination, volonté...) ne soient pas *coextensifs* aux classes d'événements physiques dans le cerveau. Si tel est le cas, la neurologie ne déterminera pas la classification des phénomènes psychologiques, la grammaire de nos expressions psychologiques. A partir de là, la pragmatique de l'usage a son rôle à jouer, par où l'on rejoint Wittgenstein, qui soutient que la mise en œuvre de nos concepts sélectionne – en toute autonomie par rapport à la structure de notre cerveau – les phénomènes pertinents dans notre vie psychologique.

Autonomie épistémologique comparable dans le fonctionnalisme de Ph. Johnson-Laird, qui a une conception (comparativement) « libérale » de l'esprit humain comme l'ensemble de tous nos programmes :

L'esprit humain peut être étudié indépendamment du cerveau. La psychologie

63. Cf. MCGINN (C.), *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and evaluation*. Oxford, Blackwell, 1984, p. 115.

(l'étude des programmes) peut être poursuivie indépendamment de la neurophysiologie (l'étude de la machine et du code machine)⁶⁴.

Toutefois, si les engagements de la psychologie de l'esprit humain à l'égard des causalités neuro-physiologiques étaient aussi peu contraignants pour la signification de nos concepts psychologiques, on ne comprendrait pas pourquoi Wittgenstein s'est cru obligé de guerroyer sans relâche contre les psychologues. S'il s'était vraiment agi pour lui d'épargner à la psychologie comme science la dictature de la biochimie du cerveau, il ne se serait pas autant acharné à contester aux psychologues leurs mécanismes explicatifs. Or l'anticausalisme de Wittgenstein enveloppe dans un même rejet toute hypothèse concernant des états et processus internes, qu'ils soient physiques ou mentaux. Son antiphysicalisme se double d'un antimentalisme si radical qu'on a pu le confondre avec l'antimentalisme physicaliste. McGinn en est bien conscient, qui n'avance l'autonomie épistémologique que comme la part de vérité dans la thèse de Wittgenstein, laquelle, prise dans sa radicalité, aurait des conséquences « très dures à avaler » : non seulement des phénomènes psychologiques dépourvus d'explication physique, mais également des usages linguistiques, c'est-à-dire des comportements extérieurs, donc des événements physiques, dépourvus d'explication physique (113). Cette thèse radicale lui paraît provenir d'une confusion de Wittgenstein entre la réelle indépendance épistémologique de nos concepts psychologiques par rapport aux processus cérébraux et leur impossible indépendance ontologique.

Mais est-il concevable que ce soit une simple inadvertance de la part de Wittgenstein, s'il a retiré aux phénomènes psychologiques — que nous nous attribuons en vertu d'habitudes de pensée aussi enracinées que l'usage linguistique — tout autre fondement que cet usage même ? Il n'est certes pas interdit qu'on tente de *rationaliser* Wittgenstein en le tirant du côté de l'épistémologie fonctionnaliste de la nouvelle psychologie cognitive⁶⁵. Mais on ne doit pas oublier, en ce qui concerne les orientations fondamentales de sa pensée, qu'elles vont clairement dans un autre sens. Même si sa règle du silence a filtré tout témoignage plus explicite sur ses options éthiques et métaphysiques dans ses remarques philosophiques, il règne une tonalité affective assez caractérisée dans son choix de lectures, dans sa stylistique littéraire, dans son esthétique, dans sa correspondance, dans son rapport aux autres et son attitude générale dans la vie. Son immatérialisme désubstantialisant pointe vers une sorte d'ascétisme bouddhiste — une quête de la désincarnation jusqu'à la lévitation sémantique, poursuivie par une horreur de toute dépendance du langage à l'égard du corps. Là finirait toute psychologie.

64. Cf. JOHNSON-LAIRD (Ph.), *Mental Models*. Cambridge UP, 1983, p. 9.

65. Cette perspective de lecture « rationalisante » n'est pas chez McGinn. Je l'ébauche dans un art. sur « Phénoménologie et science cognitive », *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n° 35, juil.-sept. 1990, p. 113-134.