

**UNIVERSITE DE YAOUNDE I**

\*\*\*\*\*

**CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES  
HUMAINES, SOCIALES  
ET ÉDUCATIVES**

\*\*\*\*\*

**UNITÉ DE RECHERCHE  
ET DE FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

\*\*\*\*\*

**DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**



**THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I**

\*\*\*\*\*

**RESEARCH CENTER FOR DOCTORAL  
FORMATION IN HUMAN, SOCIAL AND  
EDUCATIVE SCIENCES**

\*\*\*\*\*

**RESEARCH UNIT FOR DOCTORAL  
FORMATION IN HUMAN AND SOCIAL  
SCIENCES**

\*\*\*\*\*

**DEPARTMENT OF PHILOSOPHY**

**LANGAGE ET VÉRITÉ DANS LE *TRACTATUS*  
*LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN :  
ESSAI D'ANALYSE HISTORICO-CRITIQUE**

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ ET SOUTENU LE 16 JUIN 2022, EN VUE DE  
L'OBTENTION DU DIPLÔME DE MATER EN PHILOSOPHIE**

**SPÉCIALITÉ**

**ÉPISTÉMOLOGIE ET LOGIQUE**

**Par**

**Ghislain Nicolas OUMAROU YOBANG**

**MATRICULE 15K905**

**LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE**

**JURY**

**QUALITE**

**PRESIDENT :**

**RAPPORTEUR :**

**MEMBRE :**

**NOMS/PRENOMS**

**Émile KENMOGNE, Pr**

**Roger MONDOUÉ, Pr**

**Thomas MINKOULOU, M.C.**

**UNIVERSITE**

**YAOUNDE I**

**DSCHANG**

**YAOUNDE I**



**UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I**

\*\*\*\*\*

CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES  
ET ÉDUCATIVES

\*\*\*\*\*

UNITÉ DE RECHERCHE

ET DE FORMATION DOCTORALE  
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

\*\*\*\*\*

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



**THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I**

\*\*\*\*\*

RESEARCH CENTER FOR DOCTORAL  
FORMATION IN HUMAN, SOCIAL AND  
EDUCATIVE SCIENCES

\*\*\*\*\*

RESEARCH UNIT FOR DOCTORAL  
FORMATION IN HUMAN AND SOCIAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LANGAGE ET VERITÉ DANS LE *TRACTATUS*  
*LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN :  
ESSAI D'ANALYSE HISTORICO-CRITIQUE**

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ ET SOUTENU LE 16 JUIN 2022, EN VUE DE  
L'OBTENTION DU DIPLÔME DE MATER EN PHILOSOPHIE**

**SPÉCIALITÉ**

**ÉPISTÉMOLOGIE ET LOGIQUE**

**Par**

**Ghislain Nicolas OUMAROU YOBANG**

**MATRICULE 15K905**

**LICENCIÉ EN PHILOSOPHIE**

**JURY**

**QUALITE**

**PRESIDENT :**

**RAPPORTEUR :**

**MEMBRE :**

**NOMS/PRENOMS**

**Émile KENMOGNE, Pr**

**Roger MONDOUÉ, Pr**

**Thomas MINKOULOU, M.C.**

**UNIVERSITE**

**YAOUNDE I**

**DSCHANG**

**YAOUNDE I**

## SOMMAIRE

<b>DÉDICACE .....</b>	<b>ii</b>
<b>REMERCIEMENT .....</b>	<b>iii</b>
<b>RÉSUMÉ .....</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>v</b>
<b>ÉPIGRAPHE .....</b>	<b>vi</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU RAPPORT LANGAGE ET VÉRITÉ DE L'ANTIQUITÉ À RUSSEL .....</b>	<b>6</b>
<b>CHAPITRE 1 : LE DÉBAT DÉMOCRITEO-PLATONICIEN SUR LE LANGAGE ET LE RÉEL .....</b>	<b>7</b>
<b>CHAPITRE 2 : L'APPORT D'ARISTOTE DANS LE RÉALISME LANGAGIER ....</b>	<b>20</b>
<b>CHAPITRE 3 : LANGAGE ET VÉRITÉ DANS LE POSITIVISME ET LE LOGICISME DE BACON À RUSSELL .....</b>	<b>36</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE : LA DÉFENSE DU PRAGMATISME LANGAGIER PAR WITTGENSTEIN DANS LE TRACTATUS .....</b>	<b>55</b>
<b>CHAPITRE 4 : L'ESSENCE LANGAGIÈRE DE L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE</b>	<b>56</b>
<b>CHAPITRE 5 : NATURE ET FONCTION REPRÉSENTATIVE DU LANGAGE .....</b>	<b>69</b>
<b>CHAPITRE 6 : DISCOURS ET SENS : LA DÉFENSE DU LANGAGE VÉRIFICATIONNISTE COMME LANGAGE DE VÉRITÉ .....</b>	<b>80</b>
<b>TROISIÈME PARTIE : LA THÉORIE DU LANGAGE TRACTATUSÉENNE ENTRE RÉALISME CRITIQUE, INSUFFISANCES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET IMPACTS PRATIQUES .....</b>	<b>93</b>
<b>CHAPITRE 7 : ÉLOGE DU RÉALISME EXPÉRIMENTAL PROMU PAR LE TRACTATUS .....</b>	<b>94</b>
<b>CHAPITRE 8 : LES DÉRIVES DU TRACTATUS : INSUFFISANCES D'UN SCIENTISME LANGAGIER .....</b>	<b>108</b>
<b>CHAPITRE 9 : LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THÉORIE WITTGENSTEINIENNE DU LANGAGE-VÉRITÉ .....</b>	<b>127</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>146</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>150</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>156</b>

À  
Nicky Sarah Harold

## REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont d'abord à l'endroit de notre Directeur de Mémoire, Roger Mondoué, Professeur titulaire des universités, pour toute la disponibilité dont il a fait montre pendant la conduite de cette recherche.

Nous remercions également le Dr Philippe Nguemeta qui a en quelque sorte joué un rôle de codirecteur dans cette recherche.

Qu'il nous soit permis d'affirmer aussi notre reconnaissance à l'ensemble des enseignants du Département de philosophie de la FALSH de l'université de Yaoundé I pour leurs enseignements et leurs conseils si précieux dont nous espérons avoir tenu le plus grand compte. Nous exprimons particulièrement notre reconnaissance au Pr Issoufou Soulé Mouchili Njimom qui nous a initié à la lecture de notre auteur Ludwig Wittgenstein en nous désignant au cours d'un devoir de classe comme chef de groupe d'un exposé.

Nous nous en voudrions de ne pas mentionner Henri Monga, Salamatou Nawel Linjouone Youmndi et surtout de Roméo Yacwa qui se sont donnés la peine de jouer leur rôle d'ainés académiques par des échanges fructueux au sujet de notre travail. Aussi, nous ne pouvons ne pas remercier sa Majesté Arsène Mboé qui aura anticipé sur ce travail en nous faisant photocopier des dictionnaires et des livres sur l'histoire de la philosophie depuis la première année. Ceux-ci ont influencé le choix de notre thème et contribué à son développement.

Nous ne saurons clore cette page de remerciements sans mentionner notre profonde gratitude à l'endroit de Soulé Oumarou, d'Honoré Ningaye et Suzanne Memgba She pour leur soutien financier pendant cette période consacrée à notre recherche.

Nous témoignons aussi notre gratitude à l'endroit des amis et nombreux critiques qui, à travers leurs suggestions ont contribué à la réalisation de ce travail.

## RÉSUMÉ

Ce travail de recherche porte sur le langage et la vérité dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Il s'inscrit dans le vaste mouvement de la philosophie analytique. C'est un texte de cent quarante-neuf pages, reparté en trois grandes parties. Plus précisément, il s'intéresse à la question des conditions de validité du langage. L'enjeu ici est d'analyser l'importance du langage-vérité en tenant compte de l'apport du positivisme logique et de ses écarts scientistes. Alors, repenser les notions de référence, du monde et du contexte du discours, peut s'avérer déterminant pour lutter contre le culte du mensonge et du dogmatisme qui sont un véritable fléau au développement des sociétés africaines en ce XXI<sup>e</sup> siècle. Ainsi, en référence à la théorie wittgensteinienne du langage développée dans le *Tractatus*, l'occasion est offerte pour se pencher sur la question suivante : dans quelle mesure le langage est-il expression de la vérité ? Autrement dit, quels éléments permettent-ils de dire d'un discours qu'il exprime la vérité, contrairement à un autre qui serait mensonger ? Qu'est-ce que le langage de vérité ? Comment le rapport entre langage et vérité a-t-il été perçu dans l'histoire des idées jusqu'à la consécration du logicisme ? Comment repréciser les enjeux de ce logicisme langagier en corrigeant les lacunes pour promouvoir le langage de vérité en Afrique ? Pour venir à bout de cette préoccupation cruciale, le recours à la démarche historico-critique est capital pour rendre compte tout d'abord de la question du rapport langage et vérité de l'Antiquité à Russel, ensuite de la défense d'un pragmatisme langagier par Wittgenstein dans le *Tractatus*, et enfin de discuter de la pertinence de cette théorie en y établissant les limites ou les insuffisances épistémologiques et impacts pratiques, notamment en contexte africain. Au final, la thèse principale est la suivante : le langage de vérité doit être la représentation de la réalité conventionnelle ou contextuelle des utilisateurs du discours. Ainsi, le scientisme langagier aussi bien que le mensonge (le déphasage vis-à-vis de la convention des utilisateurs d'un système de langage) n'est pas à même d'assurer le déploiement correct de l'humain en société. Par conséquent, le langage doit être compris et exposé dans la multiplicité de ses codes conventionnels et culturels.

**Mots-clés : langage, monde et référence, proposition, sens et signification, vérité.**

## ABSTRACT

This research work focuses on language and truth in Ludwig Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*. It is part of the vast movement of analytical philosophy. It is a text of one hundred and forty-nine pages, divided into three main parts. More precisely, he is interested in the question of the conditions of validity of language. The challenge here is to analyze the importance of truth-language taking into account the contribution of logical positivism and its scientific gaps. So, rethinking the notions of reference, of the world and of the context of the discourse, can prove to be decisive in fighting against the cult of lies and dogmatism which are a real scourge to the development of African societies in this twenty-first century. Thus, with reference to the Wittgensteinnian theory of language developed in the *Tractatus*, the opportunity is offered to consider the following question: to what extent is language the expression of truth? In other words, what elements do they have to say of a speech that expresses the truth, to accept another which would be false? What is the language of truth? How was the relationship between language and truth perceived in the history of ideas until the consecration of logicism? How to re-specify the stakes of this language logicism by correcting the gaps to promote the language of truth in Africa? To come to terms with this crucial concern, recourse to the historical-critical approach is capital to first take into account the question of the relationship between language and truth from Antiquity to Russel, then the defense of a linguistic pragmatism. by Wittgenstein in the *Tractatus*, and finally to discuss the relevance of this theory by establishing the epistemological limits or inadequacies and practical impacts, especially in the African context. To come to terms with this crucial concern, recourse to the historical-critical approach is capital to first take into account the question of the relationship between language and truth from Antiquity to Russel, then the defense of a linguistic pragmatism. by Wittgenstein in the *Tractatus*, and finally to discuss the relevance of this theory by establishing the epistemological limits or inadequacies and practical impacts, especially in the African context. In the end, the main thesis is the following: the language of truth must be the representation of the conventional or contextual reality of the users of the discourse. Thus, linguistic scientism as well as lying (the out of step with the convention of users of a language system) is not able to ensure the correct deployment of the human in society. Therefore, language must be understood and exposed in the multiplicity of its conventional and cultural codes.

**Keywords : language, world and reference, proposition, meaning and significance, truth.**

**« L'essence de l'activité philosophique consiste à opérer l'herméneutique de la vérité à travers un effort de conceptualisation et de systématisation de la pensée. »**

P. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Plon, 1989, p. 28.



## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

S'il y a bien une chose qui distingue l'homme des autres animaux, c'est l'usage du langage articulé, et spécialement l'écriture. Cette spécificité provient, sur le plan matériel, de la disposition de son cerveau. Le cerveau de l'homme tient sa spécificité humaine du développement des aires qui ont été qualifiées d'associatives. Elles occupent plus de deux tiers de la partie superficielle (appelée cortex) du cerveau, notamment dans sa région antérieure ou frontale. Dans ces aires associatives, sont situés des milliards de neurones qui ont des prolongements qui ne quittent jamais cette partie superficielle (cortex). Ces prolongements assurent la connexion entre les milliards de neurones du cortex. Cette spécificité cérébrale permet au sujet humain de manifester la pensée, l'intelligence, la cognition. « La différence au plan anatomique entre le cerveau du chimpanzé et celui de l'homme tient surtout au nombre plus élevé des cellules nerveuses et à la richesse de leurs interconnexions chez ce dernier. »<sup>1</sup> Avec un cerveau spécifiquement humain, l'homme développe des manières de vivre supérieures à la conditionnalité instinctive de l'animal. Par exemple, pour le cas du langage, Jean-Didier Vincent fait remarquer qu'« il n'existe pas de langage naturel, pas même à l'état d'esquisse chez aucun singe connu. »<sup>2</sup> En biologiste averti, il montre que le langage comme spécificité de l'homme n'est pas un hasard du développement, mais une donnée naturelle (il parle d'une nature instinctive du langage<sup>3</sup>) déjà présente chez les plus lointains ancêtres de l'*homo sapiens*.

En vertu de cette disposition, l'homme (non-atteint de déficiences mentales) cherche à formuler des idées sur ce qui l'entoure et sur ce qu'il vit au plus profond de lui. En se découvrant, il se pose des questions, et par le langage cherche à formuler des réponses. C'est ce qui fit dire à Aristote : « Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. »<sup>4</sup> La recherche et le partage des savoirs constituent ainsi des éléments particuliers de la vie de l'homme. La notion de partage suppose des relations quotidiennes dans la cité, avec en prime la confrontation des formulations émises par les uns et autres. Chacun cherche à avoir raison. De cette confrontation, jaillissent les notions de vérité et de mensonge : celui qui dit la vérité aura raison, et celui qui ment aura tort. L'enjeu reste alors de savoir à quelles conditions on doit reconnaître que telle formulation langagière exprime la vérité afin de ranger l'autre dans l'ordre du mensonge.

---

<sup>1</sup> J.-D. Vincent, « Fabrique de l'homme », in L. Ferry et J.-D. Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, 2000, p. 159.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 166. Voir aussi Steve Pinker, *L'instinct du langage*, Paris, Odile Jacob, 1999.

<sup>4</sup> Aristote, *Métaphysique* (Steve Pinker/CL), *Le langage*, Paris, Odile Jacob, 1998.

<sup>4</sup> Aristote, *Métaphysique* (Ive s. av. J.-C.), liv. 1, chap. 1, 980 a, trad. Victor Cousin, 1838.

À l'évidence, les concepts de langage et de vérité ont toujours entretenu une étroite affinité, qui fonde le champ même de notre pensée et de notre agir quotidiens. C'est pourquoi il importe d'en saisir les diverses significations.

En général, le langage est une « faculté propre à l'homme d'exprimer ou de communiquer sa pensée par un système de signes vocaux (parole) ou graphiques (écriture) »<sup>5</sup>. On peut ajouter les signes gestuels. Le langage est donc le moyen d'expression de la pensée et de la transmission d'un message à autrui et au monde (étant donné qu'on peut communiquer avec les animaux et même des entités inobjectivables). Il est abstrait et ne se voit pas, mais par lui les hommes se rapprochent mutuellement les uns des autres. Le langage, est sans doute l'un des moyens par lesquels l'homme entre en relation avec ses semblables ; il lui permet d'exprimer ses émotions, ses pensées et même de poser des actes. L'homme n'est certes pas le seul à posséder un système de communication, ce qui peut se concevoir aisément, puisqu'il ne se trouve pas isolé dans les lignées de l'évolution. Et pourtant, malgré le fait que certains animaux aient des facultés par le dressage de répéter des mots, ils ne sont pas capables de formuler des phrases construites, logiques et cohérentes. Cet état de chose hisse l'homme au rang d'être supérieur par rapport aux animaux. Descartes affirme à propos que « c'est parce que l'homme possède la raison qui est un instrument universel qu'il peut employer le langage. »<sup>6</sup> Cette faculté (la raison) qui permet à l'homme de s'exprimer est absente chez l'animal, dont l'agir est commandé par l'instinct. Mais de manière plus rigoureuse, on pourrait parler de langage instinctif chez l'animal.

Qu'à cela ne tienne, le langage a une dimension sociale. On peut considérer que « le langage est la condition nécessaire et suffisante pour l'entrée dans la patrie humaine. »<sup>7</sup> Élément d'identification et de singularisation de l'espèce humaine, au-delà des caractères morphologiques et physiologiques, il incorpore le domaine du psychisme à travers la représentation symbolique. En effet, « le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symboliser. Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par le signe et de comprendre le signe comme représentation du réel, donc d'établir un rapport de signification entre quelque chose et quelque chose d'autre. »<sup>8</sup> C'est pour cela qu'il appartient à ceux qui sont en communication de savoir reconnaître ce qui a été établi comme normes à respecter. C'est en effet cela qui justifie l'importance de la vérité.

---

<sup>5</sup> B. Cerquiglini, J.-M. Olle (dir.), *Petit Dictionnaire Larousse*, Paris, Larousse, 2010, p. 709.

<sup>6</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode (1637)*, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 34.

<sup>7</sup> G. Gusdorf, *La parole*, PUF, 3e éd., 2013, p. 6.

<sup>8</sup> E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1969, p. 3.

Étymologiquement, le mot latin *veritas*<sup>9</sup> a donné les termes français « vérité », « vrai ». Pendant longtemps, par facilité ou par paresse intellectuelle, il était courant de faire référer la notion de vérité à un être transcendant, supposé garant de la vie et de l'ordre social. Ce chemin de la vérité personnifiée fut celui des grandes religions, qui persistent encore aujourd'hui dans cette voie, malgré les avancées des sciences. Par la suite, les philosophes ont émis des avis divergents, attribuant tantôt la vérité à l'être, tantôt au sujet (notamment avec le relativisme de Protagoras). Il y a alors l'opposition entre la vérité ontologique (la vérité est ce qui est) et la vérité de l'intellect (la vérité est ce que je pense). La vérité des choses s'oppose à la vérité dans l'intellect. « La vérité propriété transcendante, est convertible avec l'être. Toutefois, elle ajoute au concept de l'être l'idée de sa rationalité et de son intelligibilité.»<sup>10</sup>

Or, avec Copernic, Galilée et Newton, le langage comme instrument de connaissance va être déplacé par les mathématiques et la méthode scientifique. À la conception d'un Dieu qui est Logos, Parole, va succéder l'idée d'un Dieu mathématicien dont la signature ne peut résider que dans une équation ou un rapport chiffré. Cette révolution des idées se traduit par cette boutade attribuée au physicien anglais Paul Dirac : « *God is a mathematician.* ». Désormais, pour découvrir l'organisation de l'univers, on ne cherchera plus des réponses dans le langage abstrait ou religieux – qu'il s'agisse du mythe ou de la métaphore : ce paradigme est dépassé. La vérité commence à prendre une connotation scientifique : est vrai ce qui est observable empiriquement et expérimentalement. Il faut donc pour cela formuler des discours logiques, conformes aux faits.

Cette orientation logique de la vérité met le langage au centre. La vérité devient une caractéristique des propositions. Il se trouve que le langage courant fait souvent équivaloir « vrai » et « réel », aussi bien en français qu'en anglais. Par exemple, sur l'étiquette d'un pot de chocolat, on peut lire « réel/vrai chocolat ». De même, employons-nous les adverbes « vraiment » et « réellement » comme des synonymes. On peut supposer que la formulation des mensonges ou des propositions erronées fonde la légitimité d'une réflexion mettant en rapport le langage et la vérité. Il est indéniable que la langue offre des dizaines de termes pour désigner l'action de mentir (tromper, calomnier, dissimuler, insinuer, duper, mystifier...). Pourtant, elle n'en a guère pour le fait de « dire la vérité », sauf sous la contrainte : avouer, reconnaître, admettre...d'où l'expression « passer aux aveux » On comprend par-là que la vérité est inhérente au langage et constitue pour le locuteur l'équivalent de l'air qu'il respire tout naturellement, au point que celui-ci n'en a même plus conscience. D'où la tension

<sup>9</sup> F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Paris, Hachette, 2005, p. 1688.

<sup>10</sup> *Ibid.*

presque toujours engendrée par le mensonge délibéré et que les fabricants de détecteurs se font fort de pouvoir mesurer.

En plus, il arrive parfois que le langage, parce que navigant dans les généralités, ne soit pas clair. Il est important de maîtriser les possibilités qu'a le langage de coïncider avec ce qui est. Cela a fait dire Aristote que « le langage dit et ne dit pas la chose comme elle est, dit et ne dit pas l'évènement tel qu'il se produit, répète et ne répète pas les mots de la tribu. »<sup>11</sup> Le langage est donc parfois imprécis dans ses termes et équivoque dans les expressions. Comme le souligne John Langshaw Austin, « la précision du langage rend plus clair ce qui est dit — le sens de ce qui est dit — ; et le caractère explicite rend plus claire la valeur de l'énonciation. »<sup>12</sup>

S'il y a un philosophe contemporain qui a largement attiré l'attention sur la rigueur du langage, c'est bien Ludwig Wittgenstein. Bien qu'il ait été beaucoup plus logicien, on peut extraire une certaine philosophie du langage (champ dans lequel se situe notre recherche) de l'ensemble de son œuvre philosophique. Cela est remarquable en particulier dès son premier ouvrage, intitulé *Tractatus logico-philosophicus*. La question du langage y est abordée dans le sens d'une défense de la conception scientifique de la vérité. La rédaction de cet ouvrage est motivée par la volonté exprimée par Wittgenstein de sortir la philosophie des méandres de l'abstractivité et de la spéculation oiseuse. Il veut résoudre une fois pour toutes les problèmes de la philosophie. Il fait alors le constat selon lequel ces problèmes proviennent du langage. Dès l'introduction, il prévient son lecteur : « Le livre traite de problèmes de philosophie et, comme je le crois, montre que la formulation de ces problèmes repose sur un malentendu de la logique de notre langage. »<sup>13</sup> Il suggère alors de déplacer le foyer de la philosophie vers l'analyse logique du langage.

On peut comprendre cette perspective wittgensteinienne au regard du contexte épistémologique dans lequel émerge le *Tractatus*. Le début du XX<sup>e</sup> siècle est en effet marqué par deux grands événements. Dans le domaine des sciences humaines, et en particulier de la linguistique, il y a un changement dans la formulation du problème de la connaissance. Avec l'émergence de la théorie du signe, il ne s'agit plus de savoir comment connaît-on, mais plutôt que voulons-nous dire lorsque nous parlons. Le problème de la connaissance devient ainsi une affaire de signification. Dans le domaine des sciences de la matière, l'émergence de nouvelles mathématiques fait en sorte que ces disciplines se subsument sous la Logique : les mathématiques deviennent un cas particulier de la Logique. C'est ainsi que la logique et la

---

<sup>11</sup> Aristote, *Le langage*, trad. A. Cauquelin, Paris, PUF, 1990, p. 25.

<sup>12</sup> J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 93.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), « Avant-propos », trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1986, p. 27.

théorie de la signification serviront d'ingrédients épistémologique ayant aiguisé la réflexion de Wittgenstein.

Ce n'est donc pas sans intérêt qu'il nous apparaît important de redécouvrir la pensée de Wittgenstein dans le *Tractatus*, afin de cerner les modalités possibles d'une philosophie du langage portée sur la vérité, tout en dégageant les perspectives pour notre temps. En cherchant ce qui peut rapporter langage et vérité, nous voulons savoir en quoi consiste le langage de vérité. C'est pourquoi nous posons le problème des conditions de validité du langage. Dans quelles mesures le langage est-il expression de la vérité ? Il s'agit pour nous de porter un regard critique sur la philosophie analytique, en revisitant les principales thèses qui s'affrontent. Pour ce faire, par une méthode historico-analytique, il sera utile de revisiter tout d'abord les apports des auteurs qui ont précédé Wittgenstein au sujet du rapport entre le langage et la vérité. Ensuite, à travers une méthode analytique, nous tenterons de cerner la thèse de Wittgenstein développée dans le *Tractatus*, que nous pouvons qualifier de pragmatisme langagier. Enfin, par une dialectique critique, nous dégagerons les problèmes de pertinence d'une philosophie fondée sur la thèse du « parallélisme logico-physique ».

**PREMIÈRE PARTIE**

**LA QUESTION DU RAPPORT LANGAGE ET VÉRITÉ DE L'ANTIQUITÉ À  
RUSSELL**

Quelles sont les principales théories portant sur le rapport entre langage et vérité et qui ont influencé l'élaboration de la thèse de Wittgenstein dans le *Tractatus* ? Cette question, qui nous introduit aux fondements de la pensée de notre auteur, est celle qui nous préoccupe dans cette première partie. Une réflexion sur le rapport entre le langage et la vérité sous la lumière de Wittgenstein, ne saurait se faire sans tenir compte des théories qui ont précédé la sienne. L'enjeu est de mieux cerner l'angle sous lequel il prend position et les dynamiques de sa pensée. On le sait, la philosophie, aussi vieille que l'humanité, a une tradition faite d'influences et de contre-influences. Les auteurs se succèdent. À chaque époque, les contemporains s'inspirent de leurs devanciers, soit pour les suivre, soit pour s'en écarter, soit pour les approfondir, soit pour les dépasser. Il est indéniable que cela a été aussi le cas de Wittgenstein. Toutefois, il avertit dès la Préface de son ouvrage :

*Il se peut que ce livre ne soit compris que par celui qui aura lui-même déjà pensé les pensées qui y sont exprimées – ou des pensées analogues [...]. Jusqu'à quel point nos efforts concorderont-ils avec ceux des autres philosophes, je ne chercherai pas à le déterminer [...] et par conséquent je n'indiquerai pas de sources, parce qu'il m'est indifférent de savoir si ce que j'ai pensé l'a déjà été par un autre avant moi. Je mentionnerai seulement que c'est aux œuvres considérables de Frege et aux travaux de mon ami Bertrand Russel que je dois, en grande partie, d'avoir été stimulé dans mes pensées.<sup>14</sup>*

On comprend alors que pour l'auteur, l'inscription dans une tradition de pensée est indéniable, mais il ne veut pas explicitement mentionner les théories de ses devanciers, à l'exception de Frege et Russel, même s'il les reprend dans son ouvrage. Et d'ailleurs, s'agissant des deux nommément cités, ce n'est que brièvement qu'il aborde leurs pensées dans l'ouvrage. L'une des raisons principales est que le *Tractatus* ne se présente pas comme un livre académique classique où on voit une argumentation analytique ou dialectique. Wittgenstein écrit plutôt à la manière des présocratiques, ou d'un Pascal, en énonçant des propositions qui se lisent comme des phrases détachées. Puisqu'il ne fait pas d'analyse ni de contre-analyse argumentative classique, c'est au lecteur de faire l'effort de relever la trame théorique de ses prédécesseurs qui plane en filigrane dans sa pensée. Nous attelant à cette tâche, nous avons pu relever l'influence de certains philosophes majeurs qui se sont intéressés à la question du discours de vérité, dans le cadre de la logique. Pour ne pas sortir de notre sujet, nous nous sommes concentrés sur les principaux auteurs, notamment Démocrite et Platon d'une part (1), Aristote d'autre part (2), et enfin Bacon, Newton, Frege et Russell (3).

---

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, « Avant-propos », *op. cit.*, pp. 31-32.



## CHAPITRE 1 :

### LE DÉBAT DÉMOCRITEO-PLATONICIEN SUR LE LANGAGE ET LE RÉEL

Quelles sont les éléments théoriques présents dans les pensées de Démocrite et de Platon sur la question du langage et de la vérité ? Il est question de savoir ici en quoi est-ce que ces socratiques ont nourri la réflexion sur le langage élaboré par le philosophe autrichien. En respectant l'ordre chronologique, nous verrons que cela se situe dans le fait que Démocrite se montra favorable à un discours rationnel sur le réel (1.1), et Platon aura suscité une opposition de Wittgenstein en développant la thèse du langage ontologisé (1.2).

#### 1.1. Démocrite et la nécessité d'un discours rationnel sur le réel

##### *1.1.1. La matière expérimentable, objet du discours de la raison*

Si Démocrite peut être considéré comme un inspirateur de la conception positiviste du langage développée par Wittgenstein, c'est d'abord en raison de sa promotion d'un atomisme onto-logique. Contemporain de Socrate, Démocrite se mit dans le sillage des premiers *phusicoï*. Dans ce contexte de balbutiements scientifiques, il fallait se ranger du côté de ceux qui se réfèrent aux dieux pour expliquer le réel (les spiritualistes), soit du côté de ceux qui optent pour l'observation et qui interprètent les faits avec leur raison (les empiristes). Contre Socrate et Platon, Démocrite refuse de se prononcer sur ce qui n'est pas accessible à la raison. Il se range du côté de son maître Leucippe, et promeut une philosophie atomiste. Celle-ci se situe dans le prolongement des théories des *phusicoï*. Les physiologues ioniens avaient essayé, malgré les moyens rudimentaires qu'ils avaient, de trouver une explication au cosmos sans recours aux entités spirituelles. Ils constataient la diversité du sensible, et se demandaient quel pouvait être l'élément de base à cette diversité, parmi l'air, l'eau, la terre et le feu. Leur faisant suite, les atomistes vont se concentrer sur une explication plus scientifique de la matière.

Sur le plan de la logique, l'apport de Démocrite se situe alors au niveau de la catégorisation spécifique de l'objet du discours de la raison. Il élude le débat sur les dieux et sur les spéculations métaphysiques, préférant parler de ce qui peut être connu par la raison. En cela, il se range derrière son maître à penser Leucippe, principal fondateur de l'atomisme. Ce dernier, faisant fi des discours métaphysiques sur l'Être, se contentait de parler de l'étant visible qu'est le *cosmos* (en grec) ou le *mundum* (en latin). Pour le fondateur de l'atomisme, ceux qui suivent cette manière de penser se représentent la totalité de l'étant « à la façon d'un

tas de pièces d'or séparés »<sup>15</sup>. En effet, pour rendre compte de ce qui apparaît empiriquement et de leur mouvement, l'idée de séparation entre les particules atomiques qui constituent l'étant leur paraissait nécessaire (discontinuité de ce qui est), soit l'idée d'un vide.

En restant sur le terrain de la logique, on comprend alors qu'en bon atomiste, Démocrite défendait un discours rationaliste, un rationalisme empirique. Il refusait tout principe qui transcende la causalité naturelle. De par ses multiples compétences en sciences, l'abdéridien épuraient son discours de toute référence dogmatique spiritualiste ou non rationnelle, comme avait l'habitude de le faire la plupart des Présocratiques. Comme tout atomiste, il part des constatations expérimentales, car la raison ne peut parler de manière rationnelle de ce qu'elle ne constate pas objectivement. Et les constats expérimentaux dérivent des informations perçues par les sens. Le raisonnement a une valeur rationnelle s'il part des faits empiriques. C'est ce que fait Démocrite pour valider la thèse du vide. En observant le cosmos, il constate le mouvement des étants. Rationnellement, il faut alors trouver une explication à ce mouvement. Pour ce faire, il note que pour qu'un corps se déplace d'un point à un autre, il faut un espace qu'il va occuper, et tout en l'occupant, il laissera un autre espace vide. Ainsi, le cosmos n'est pas plein, il est vide, car cela est nécessaire pour que les objets soient en mouvement. Démocrite se justifie davantage lorsqu'il fait appel à trois autres observations empiriques : les exemples de resserrement et de tassement que fournit l'expérience ; les augmentations qu'on peut constater lorsqu'un corps vient à s'infiltrer dans un autre (comme la nourriture dans le corps vivant) ; « le témoignage de ce qui arrive quand la cendre reçoit une quantité d'eau égale à celle du vase vide »<sup>16</sup>. Autant de faits observables sur lesquels le discours se greffe. Il en sera de même pour Lucrèce qui résume fort bien par une analogie linguistique le caractère empiriste de l'atomisme. Près de quatre siècles après Démocrite, le Romain remarque que, de même que les lettres de l'alphabet sont les mêmes que l'on utilise pour composer les divers chants poétiques, « par le seul changement de leur ordre », ainsi, « les mêmes atomes qui forment le ciel, la mer, les terres, les fleuves, le soleil, forment également les moissons, les arbres, les êtres vivants »<sup>17</sup>.

Certes, la notion atomiste de causalité (le vide qui cause le mouvement) est discutable aujourd'hui, mais il s'agit là d'un autre débat, d'ordre ontologique. Ce qui nous importe, sur le plan logique, c'est le fait que dans son raisonnement Démocrite se sert des observations objectives, au lieu de se contenter des spéculations et des dogmes spiritualistes. Pour lui, les

---

<sup>15</sup> Leucippe, cité par J. Salem, *Atomisme antique : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, LGF, 1997, p 21.

<sup>16</sup> Démocrite, cité par J. Salem, *op. cit.*, p. 23.

<sup>17</sup> Lucrèce, *De la nature*, I, 817-829, cité par J. Salem, *Ibid.*

discours sur la connaissance doivent se baser sur la raison, et les perceptions des sens. La raison s'intéresse et ne peut parler que de ce que les sens peuvent percevoir et dont elle reçoit les informations pour discourir. Ce qui conduit Démocrite à distinguer deux formes de connaissance. Il écrit en substance :

*Il est deux formes de connaissance, l'une légitime, l'autre bâtarde. De la bâtarde relèvent tout ensemble la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. En revanche, la légitime en est distincte. Puis je donne la raison de préférer la légitime à la bâtarde : vient un moment où la bâtarde n'est plus à même ni de voir ce qui est devenu trop petit pour elle, ni de l'entendre, ni de le sentir, ni de le goûter, ni de le percevoir par le toucher, et où il faut faire appel à une investigation plus subtile ; c'est alors qu'intervient la légitime, qui possède un instrument permettant une connaissance plus fine.<sup>18</sup>*

Il en résulte que Démocrite accorde une primauté chronologique à l'expérience empirique et lui attribue un rôle essentiel. Mais tout en s'y référant, la raison, instrument de la connaissance légitime, permet d'affûter le savoir élaboré. La connaissance légitime rectifie en quelque sorte les erreurs possibles, voire même renverser les premières informations qui ont été délivrées par les sens. Bien que donnée par les sens, la connaissance n'en dérive donc pas. Il y a intervention de la raison. La sensibilité est la « raison obscurcie », tandis que la raison est la sensation éclairée ». L'équation de la connaissance est donc une mise en relief de matière, sens et raison. C'est là la base de tout discours dénué de spéculations arbitraires et déconnectées du réel. Le langage se doit donc d'être atomistique.

### ***1.1.2. Le langage, code conventionnel pour représenter le réel atomique***

La deuxième grande raison qui fait de l'atomisme démocritéen un prélude à la pensée de Wittgenstein sur le langage et la vérité, c'est la théorie naturelle du langage. À ce niveau, Démocrite montre davantage son refus de tout idéalisme spiritualiste, en promouvant une origine non divine du langage. En effet, selon Démocrite, tout est arrivé naturellement, par une sorte de convention de la nature. Il exclut les mythes, la téléologie d'inspiration divine, qui fait de l'homme un être supérieur ayant été doté de l'instinct pour la socialité. Son discours se veut le plus possible en phase avec l'observation des faits. C'est dans sa pensée anthropologique que l'atomiste d'Abdère nous livre sa thèse sur l'origine du langage. Sans faire digression, résumons les grands traits pour ressortir ce qui nous intéresse.

---

<sup>18</sup> Démocrite, cité par J. Salem, « Le rationalisme de Démocrite », in *Laval théologique et philosophique*, 55 (1), p. 77. <https://doi.org/10.7202/401216ar>. Voir aussi Jean Brun, *Les présocratiques*, PUF, Paris, 1968, p. 46.

Selon Démocrite, avant l'organisation des cités, l'homme était tout aussi instinctif que les animaux. Les hommes étaient disséminés, dans une vie « désordonnée et sauvage »<sup>19</sup>. Ils n'avaient ni demeure, ni vêtement, ni feu, ni nourriture appropriée. Étant confrontés naturellement à la dangerosité des animaux, ces hommes « se vinrent mutuellement en aide et à l'école de la nécessité, sous l'effet de la crainte qui les réunissait, ils en vinrent peu à peu à reconnaître leur forme mutuelle. »<sup>20</sup> Ceci signifie que les hommes se sont reconnus mutuellement comme semblables pour vivre ensemble. Démocrite utilise comme bon atomiste la métaphore naturelle, car tout est arrivé par la motion de la nature des choses. Le semblable a rejoint mécaniquement le semblable : de même que le mouvement constamment recommencé de la vague a pour effet de ranger « les galets oblongs au même endroit que les galets oblongs, et les galets ronds au même endroit que les galets ronds, tout se passant comme si la ressemblance qui se trouve dans les choses comportait un principe de leur rassemblement », de même les animaux se rassemblent avec les animaux de même espèce, « les colombes avec les colombes, les grues avec les grues »<sup>21</sup>, les hommes avec les hommes. Ce qui prédispose chaque être à communiquer avec son semblable. Puis, apprenant progressivement à prévoir, ce fut le cas avec nos ancêtres qui « macèrent les fruits susceptibles de se conserver. »<sup>22</sup>

Par une nécessité naturelle, les hommes développèrent alors, étant au contact entre semblables, le langage, la technique et autres : tout naquis par degré, sans intervention des dieux. Pour Démocrite, le progrès est un processus naturel : le besoin ou la nécessité est seul agent du progrès. Démocrite ne parle pas de hasard, comme certains ont voulu le faire croire, notamment Aristote. Il utilise le mot *khreia*, qui signifie besoin, et exprime l'idée de la nécessité, comme le mot qui désigne « hasard ». Mais le besoin dont parle Démocrite est une disposition naturelle, et non un fait dénué d'explication naturelle, pour que l'on parle de hasard. Car chez lui, tout a une cause : « Rien ne naît de rien, et tout s'enchaîne nécessairement. »<sup>23</sup> Dans la pensée démocritéenne, le hasard n'est qu'un nom ou un sobriquet pour exprimer l'idée de l'universelle nécessité. Ainsi, les arts ou techniques seraient nées de l'observation, puis de l'imitation de la nature et les conduites instinctives de certains animaux notamment des araignées, des hirondelles, etc., qui ont été, à cet égard, particulièrement

---

<sup>19</sup> Démocrite, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, 1,7-8 ; cf. *Présocr.*, p. 840, cité par J. Salem, « Le rationalisme de Démocrite », *op. cit.*, p. 81.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Démocrite, *Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens*, VII, 116-117, cité par J. Salem, *op. cit.*, p. 887.

<sup>22</sup> Démocrite, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, cité par J. Salem, *op. cit.*, p. 840.

<sup>23</sup> *Ibid.*

instinctives pour les premiers hommes. S'il est dit que le langage est né « au hasard », c'est pour signifier qu'il est né par nécessité naturelle.

De là, le besoin de se comprendre a conduit à un langage conventionnel. Ainsi, si le fait du langage est né spontanément, l'usage du langage à travers la création et la manipulation des mots, est pure convention, un artifice des hommes. Autrement dit, les mots n'existent pas par nature, ils sont artificiels. En effet, pour Démocrite, en dehors des atomes et du vide (principes premiers de l'univers), tout le reste n'est que simple pensée. Il écrit alors : « Convention que la couleur, écrit-il, convention que le doux, convention que l'amer ; en réalité il n'y a que les atomes et le vide »<sup>24</sup>. Pour l'atomiste, ce sont les atomes qui seraient même à l'origine des idées, une idée que les neurosciences actuelles tendent à vouloir valider. Les mots que nous utilisons dans notre langage ne sont que des codes conventionnels pour parler de ce qui est. Démocrite soutient que les noms « existent par convention » comme le prouvent quatre arguments de la polysémie, la synonymie, la métonymie et l'anonymie. Autrement dit, le nom, le signe, le symbole et l'image dans leur conception intelligible définiraient ensemble le rapport de l'homme au monde, peu importe que ces constituants du langage soient conventionnels ou donnés.

Par conséquent, le langage ne peut pas dire la réalité des choses, autrement dit des étants atomiques. En effet, d'après sa théorie de la connaissance que nous avons vue précédemment, la connaissance pour Démocrite débute par la sensation et la perception. Ce qui signifie que ce qui est discourt est issu d'un processus de représentation de ce qui a été senti ou perçu. De son étymologie latine « *représentatio* », c'est-à-dire action de mettre sous les yeux, la représentation peut se définir comme : « acte par lequel l'esprit se rend présent quelque chose ; fait et ou état résultant de cet acte ; ce qui est présent à l'esprit. »<sup>25</sup> Bien plus, pour André Comte Sponville, elle signifie « tout ce qui se présente à l'esprit, ou que l'esprit se représente : une perception, une image, un souvenir, une idée, un fantasme »<sup>26</sup>.

Le langage en tant qu'un système de signes se présente comme l'expression de cette représentation. Dès lors, comment est-ce que Démocrite conçoit-il cette représentation en rapport à la vérité? L'on ne doit pas perdre de vue que le mot, le signe, le symbole et leur ensemble dans un système qui constitue le langage rendent compte d'une réalité qui n'est pas vérifiable dans ces mots, signes et symboles en soi. Cependant, l'on ne peut non plus nier qu'à travers ces constituants du langage ou de leur système, il est convaincu d'une réalité. Chez

<sup>24</sup> Démocrite, cité par J. Salem, *L'atomisme antique...*, op. cit., p. 20.

<sup>25</sup> J. Russ, *Dictionnaire de philosophie. Les concepts, les philosophes*, 1850 citations, Paris, Bardas, 1991, p. 248.

<sup>26</sup> A. Comte Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF., 2013, p. 794.

Démocrite, voir consiste à recevoir l'impression visuelle en provenance des objets vus : l'impression visuelle étant la forme réfléchiée sur la pupille, tout comme sur les autres corps translucides.<sup>27</sup> Selon Sextus Empiricus, Démocrite enseignait que si toute représentation est vraie, il sera aussi vrai qu'aucune représentation ne l'est, puisqu'on s'appuierait en l'affirmant, sur une représentation ; par suite, dire que toute représentation est vraie sera faux.<sup>28</sup>

Si pour Démocrite il est impossible de connaître la nature réelle de chaque chose, c'est en raison de l'impossibilité pour nous d'être en contact direct avec les atomes. La médiation de la représentation pour les dire, indique que ce que nous connaissons, ce sont les impressions que les choses laissent en nous et que nous codifions par le langage. L'atomiste souligne en ce sens que « nous ne savons rien, car la vérité est enfouie dans l'abîme »<sup>29</sup> et les paroles sont des images parlantes. Le langage est alors une représentation de la réalité.

Cette représentation qui est une construction intelligible est un langage intérieur qui traduit l'extérieur, un langage du dedans rendant compte du dehors, permettant de se s'imaginer le monde et de se l'approprier. Démocrite désigne cette représentation par le mot grec « *fantasia* » qui renvoie non pas à l'idée ou « *idea* » mais à l'image que l'on se représente. Le langage n'a de sens que pour l'homme, il ne saurait avoir du sens que s'il est conçu et usité par lui. L'homme serait donc, comme le pense Démocrite, le concepteur, le promoteur et le principal bénéficiaire de cet instrument. Dire que le langage est représentation, c'est dire qu'il est le fruit de l'esprit de l'homme. Autrement dit, c'est affirmer qu'il est un construit de l'homme. Dès lors, il doit pouvoir être ordonné pour être correct selon les codes conventionnels : d'où la logique.

### ***1.1.3. De l'atomisme ontologique à la fondation de la proposition logique***

En s'opposant aux idéalistes, Démocrite s'en prend également aux sophistes. Ceux-ci niaient l'existence d'une vérité universelle. C'est en voulant établir le rapport entre l'observation des atomes et le langage conventionnel, que Démocrite soutient que la vérité objective existe. Selon lui, cette vérité objective est fondée sur trois principaux critères : la sensation parfaite, qui est la perception objective du divers sensible ; la raison parfaite, qui est l'usage méthodique et logique de notre raison ; et la pratique sensible, qui est l'application ou

<sup>27</sup> Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur le traité de sens d'Aristote*, cité par J. Brun, *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968, p. 46.

<sup>28</sup> Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 389, cité par R. La Borderi, « Des présocratiques à quelques autres, balade autour d'une idée » in *Spirale. Revue de recherches en éducation*, hors-série n°2, 1997, pp. 65-74.

<sup>29</sup> Démocrite, cité par J. Brun, *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968, p. 105.

la vérification de la connaissance dans la vie quotidienne. En d'autres termes, la vérité est possible parce que les phénomènes assurent la perception des corps indivisibles des atomes, parce que la raison peut réfléchir pour trouver les concepts conventionnels correspondant aux phénomènes, et parce que ce qui est dit peut être vérifié dans l'observation courante. La vérité universelle ou objective est ainsi une vérité conventionnelle, puisqu'elle dépend du langage conventionnel. Mais le plus important ici est de suivre un raisonnement logique.

Démocrite se montre fidèle à l'atomisme. De même qu'il soutient l'idée de l'indivisibilité de l'atome, il recherche ce qui peut conférer de l'indivisibilité à la pensée, des fondamentaux inébranlables de sorte qu'en les suivant, tout discours parvienne à la vérité objective. Par-là, il découvre que le discours a aussi un atome, autrement dit un indivisible. Il s'agit de la proposition simple, composée d'un sujet et d'un prédicat. Lorsque plusieurs propositions sont mises en relief, le discours devient plus dense, exactement comme lorsque les atomes entrent en interactions pour former les corps. Le discours atomistique veut que la proposition simple soit composée d'un nom (sujet) et d'un verbe (prédicat). La liaison entre les deux éléments de la proposition, tout comme les atomes du monde, ne relèvent pas de l'arbitraire ou du hasard.

Lorsqu'il veut montrer à partir des faits la raison d'être du mouvement par l'existence du vide, c'est par un raisonnement de propositions simples que Démocrite procède. Le schéma logique peut être restitué ainsi :

Soit les deux propositions  $p$  : [tout est plein] et  $q$  : [le mouvement existe]. Leurs contraires sont  $\text{non-}p$  et  $\text{non-}q$ . On veut savoir si  $p$  est vrai.

Si  $p$  est vraie, alors  $q$  est vrai ;

Or, c'est plutôt  $\text{non-}q$  qui est vrai (dans la nature, on observe le mouvement)

Alors, c'est  $\text{non-}p$  qui est vrai (tout n'est pas plein, donc tout est vide).

Car si tout est plein, le mouvement sera impossible ; or on constate que le mouvement est possible, par conséquent, l'espace n'est pas plein mais au contraire le vide existe. C'est une véritable révolution qu'opéra donc Démocrite, en valorisant le raisonnement par des propositions logiques au lieu de spéculer avec des énoncés ontologiques. Le langage qu'il promeut se veut centrer sur les faits, un langage qui ne parle pas de l'être, mais qui traite de l'ensemble des liaisons rationnelles par lesquelles le sujet parvient à interpréter les perceptions et représentations, en vue de les expliquer ou les comprendre. Le mérite de

Démocrite dans la fondation de la logique est reconnu par Alexandre Makovelski en ces termes :

*Démocrite fut le fondateur du premier système de logique dans la Grèce antique [...]. C'est à Démocrite que remonte la conception du jugement considéré comme la liaison entre le sujet et le prédicat, comme leur conjonction ou disjonction suivant que les choses sont réunies ou disjointes dans la réalité même.*<sup>30</sup>

La proposition chez Démocrite doit pouvoir mettre en lien un sujet factuel et un prédicat perceptible par les sens et connaissable par la raison. Le discours de vérité est celui qui dit ce qui est constatable par tous, et en cela réside son universalité. Les propositions doivent alors pouvoir être en accord avec les faits pour prétendre à la vérité. Démocrite s'est montré partisan de la forme logique de la proposition. Qu'en est-il chez Platon ?

## 1.2. Platon et l'ontologisation du langage

### 1.2.1. Le mot et la chose : entre naturalité (identité) et imitation

Le débat sur la nature des mots a fait couler beaucoup d'encre. Dans le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*, est mis aux prises Hermogène, Cratyle et Socrate. Les deux premiers protagonistes ne parviennent pas à trouver un terrain d'entente. Pour le premier, les noms sont les produits d'une convention ; pour le second, ils sont modelés sur la nature des choses. L'arbitrage de Socrate qui s'inscrit du côté de Cratyle ne réussit cependant pas à réconcilier les deux. D'emblée, Platon, à travers le personnage de Socrate, se range du côté de la thèse de la naturalité des mots, qui seraient identiques aux choses, donc qui seraient vraies par nature. Contre Hermogène, Platon soutient que « l'on ne peut parler véritablement qu'autant que l'on dit des choses comme la nature veut qu'on les dise et qu'elles soient dites. »<sup>31</sup> En ce sens dans le nom il domine l'essence de la chose qu'il doit exprimer. Nommer est une opération effectuée dans l'usage de la parole, pour l'usage de la parole. Parler, c'est accomplir un acte, qui doit avoir ses conditions de stabilité. Alors il y a une rectitude des noms. Cette rectitude consiste à représenter la chose telle qu'elle est. Nommer c'est donc effectuer un art. L'art des noms doit être selon Platon exercé par les législateurs, qui doivent être assistés par le dialecticien.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> A. Makovelski, *Histoire de la logique*, trad. G. Dupond, Moscou, éditions du Progrès, 1978, p. 63.

<sup>31</sup> Platon, *Cratyle*, trad. Victor Cousin, in *Œuvre complète*, Paris, Flammarion, 2008, 78e.

<sup>32</sup> A. Gigandet, « La signification d'une science platonicienne du langage selon Jean-Toussaint Desanti dans son cours inédit « Être et relation chez Platon », in *Interférences* [En ligne], mis en ligne le 11 décembre 2014, consulté le 17 Juin 2021 à 09h45. URL : <http://journals.openedition.org/interferences/4645> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/interferences.4645>.



Cependant, son avis est nuancé, car il ne conclut pas vraiment et estime que le mot peut être vrai ou faux, sans lui enlever sa naturalité. Lisons un extrait de leur conversation<sup>33</sup> :

*Socrate : Y a-t-il quelque chose que tu appelles dire vrai ou dire faux ?*

*Hermogène : Oui*

*Socrate : Il y aurait donc un discours vrai et un discours faux ?*

*Hermogène : Certainement.*

*Socrate : Celui qui dit les choses comme elles sont est vrai, et celui qui les dit comme elles ne sont pas est faux ?*

*Hermogène : Oui*

*Socrate : Il est donc possible de dire par le discours ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas ?*

*Hermogène : Certainement*

*Socrate : Mais le discours vrai, est-il vrai dans son entier, tandis que ses parties ne sont pas vraies ?*

*Hermogène : Non, ses parties sont vraies aussi*

*Socrate : Est-ce que les grandes parties sont vraies et les petites non ou bien est-ce qu'elles le sont toutes ?*

*Hermogène : Toutes, je pense*

*Socrate : Et maintenant, selon toi, y a-t-il partie plus petite que le nom ?*

*Hermogène : Non, c'est la plus petite*

*Socrate : Alors le nom qui fait partie du discours vrai s'énonce aussi*

*Hermogène : Oui*

*Socrate : Est-il vrai selon toi ?*

*Hermogène : Oui*

À partir de cet extrait, on comprend que pour Platon, le nom est la plus petite partie du discours. Cette partie est susceptible d'être vraie ou fausse, de même que le discours. Il admet en ce sens qu'en plus des phrases, leurs constituants (noms, verbes, adjectifs, etc.) peuvent être vrais ou fausses. Mais l'argumentation de Platon n'est pas très claire. Socrate dans ce extrait joue avec les mots. Pour lui, dire que le nom est vrai, revient à dire que le nom d'un objet est vraiment le nom de cet objet. Pourtant, l'énoncé peut s'entendre de deux manières : soit on veut signifier que l'on ne peut échanger les noms des objets pour le plaisir de le faire,

---

<sup>33</sup> Platon, *Cratyle*, *op. cit.*, 97c.

soit on indique que les noms sont rattachés aux objets de manière naturelle. Cela se justifie d'autant plus que dans la suite du texte, Socrate donne plusieurs exemples (avec des noms propres) pour montrer que chaque individu porte un nom propre qui exprime ses propriétés essentielles. Le nom dit la vérité de chaque être.

Plus loin, en se penchant sur les noms communs, Platon continue d'établir un lien ontologique entre les noms et les objets. Il soutient que le nom est une imitation des objets par la voix, et cette imitation se fait au moyen des lettres et des syllabes. Il met dans la bouche de son personnage Socrate, des exemples assez surprenant autant que la thèse en elle-même. L'un d'eux concerne le mot *rhein*, qui se traduit par « couler ». Pour Platon, la chose exprimée (le mouvement) est identique au mot, car le son de la lettre r semble propre par ses vibrations à exprimer le mouvement, pendant que la voyelle i exprime la légèreté.

Toutefois, cette argumentation semble bien légère et naïve, car il est remarquable que les mêmes objets ou les mêmes actions sont désignés par des mots différents dans différentes langues. Pour que le r exprime effectivement cette idée de mouvement, il faudrait que cela soit dans toutes les langues ; de même le verbe correspondant à « couler » devrait contenir la lettre et le son r dans toute les langues. Or cela est loin d'être le cas : le mot « couler » lui-même ne contient pas le son r ! Ainsi, même s'il est vrai que dans chaque langue, certains mots (une minorité) ont une certaine ressemblance avec l'idée qu'ils évoquent, on ne saurait s'appuyer sur cela pour décréter la naturalité des mots et leur identité avec la chose.

Heureusement, dans la suite de l'entretien avec Cratyle, Socrate modère sa thèse. Platon ne soutient plus que les mots sont le pur miroir des choses, car il peut avoir des cas où les mots contiennent des lettres qui ne ressemblent pas à la chose signifiée. Par-là, Platon conclut que les mots ne ressemblent aux choses que par un caractère distinctif et non en totalité, car, selon lui, si c'était en totalité, il n'y aurait aucune distinction entre le mot et la chose. Ce qu'il importe de retenir, c'est qu'il se joue dans cette scène le thème de la représentation, qui retiendra l'attention de Wittgenstein. Avec Platon, il y a donc eu préfiguration théorique de la thèse du langage, miroir de la réalité de la réalité qui sera défendue par l'auteur des *Investigations philosophiques*.

### ***1.2.2. Sujet et prédicat : fondement ontologique de la proposition logique dans le mélange des genres***

Dans un autre ouvrage majeur, intitulé *Le sophiste*, Platon met en scène quatre interlocuteurs autour du thème de la prédication. Les protagonistes sont Théodore, Socrate, L'Etranger d'Elée (disciple de Parménide et de Zénon d'Elée) et Théétète. Dans leur débat, il

s'agit de savoir ce qui constitue l'essence du langage ou du discours. Y a-t-il continuité entre le nom d'une chose et la réalité ontologique de cette chose ? Y a-t-il identité entre l'Un et le Multiple ? Qu'est-ce qui assure le fondement du discours ? Autant de questions concernant le langage, parmi celles discutées.

Dès l'entame du dialogue, la question de base est posée, celle de savoir comment le discours peut englober à la fois l'un et le multiple. C'est L'Étranger qui invite à la réflexion : « Disons donc de quelle manière nous pouvons désigner par une pluralité de noms la chose, la même chose, qui est chaque fois en question. »<sup>34</sup> Lorsque Théétète lui demande d'être plus précis et explicite, il indique qu'il s'agit de

*tous cas dans lesquels, ainsi que des milliers et milliers d'autres, nous ne nous bornons pas à dire [d'un homme] qu'il est homme, mais en outre nous disons qu'il est bon, sans parler d'une infinité d'autres qualifications ; et c'est, selon la même façon de parler que, pour le reste, après avoir ainsi admis l'unité de chaque [sujet], en revanche nous le disons plusieurs et nous l'affectons d'une pluralité de dénominations.*<sup>35</sup>

Tous sont d'accord, et il faut alors savoir les éléments linguistiques à utiliser pour ce type de discours. L'Étranger fait savoir qu'il y a deux manières différentes de faire référence à la réalité, soit par le verbe (référence aux actions), soit par le nom (ceux qui accomplissent les actions). Et tous sont d'avis qu'on ne peut avoir d'énoncé s'il y a simplement une succession de noms (du genre « Cheval, chat, cerf ») ou de verbes (du genre « mange, boit, dors »). Tous les verbes qui existent, mis en file, ne constituent pas un seul énoncé. « Car dans un cas comme dans l'autre, les paroles proférées ne font référence ni à une action ni à une absence d'action, ni à la réalité d'un être ou d'un non-être, tant qu'on n'a pas mêlé les noms et les verbes. »<sup>36</sup> En conclusion, L'Étranger fait savoir que les énoncés ne sont possibles que par la mise en relief de deux éléments : le nom et le verbe. Sans cela, on est dans l'acte de nommer, ou d'énumérer, mais pas de discourir. L'énoncé le plus simple est alors constitué d'un nom et d'un verbe, comme dans l'exemple « Le chat miaule ».

Sur la question de la formulation de l'un et du multiple, à travers ses personnages Platon critique la thèse de la nomination (chère aux sophistes), qui se contente d'aligner des mots sans rapport avec la réalité. Dans leur registre, il est impossible que l'un soit le multiple. C'est pour parer cette position que Platon opère un passage du privilège de la nomination à une problématique de l'énoncé ou de la proposition. C'est pourquoi il fait une véritable leçon de grammaire pour montrer que l'expression a une forme canonique. Le nom et le verbe

<sup>34</sup> Platon, *Le Sophiste*, op. cit., 251 a.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

interviennent comme les deux éléments distincts constitutifs d'une telle forme canonique : ils sont les deux façons distinctes de « faire référence à la réalité », selon la parole de l'Étranger. On le voit donc, Platon se positionne d'abord contre le nominalisme pour soutenir le réalisme langagier.

Cependant, un tournant ontologique va s'opérer au moment de trouver un fondement à la proposition. Qu'est-ce qui rend possible le discours ? Platon opère un revirement ontologico-idéaliste, en posant la possibilité du langage sur l'existence des genres. La question de l'un et du multiple dans le langage, ouvrant la possibilité de l'énoncé et la problématique de la prédication, se trouve fondée dans la théorie du mélange des genres, c'est-à-dire de l'un et du multiple dans l'intelligible.<sup>37</sup> En effet, dans la logique platonicienne les genres sont un, mais dans leur interrelation, ils rendent possible le multiple, et cela se communique dans le discours intelligible. L'unité de chaque sujet est corrélée à une multiplicité de dénominations. Il appuie la proposition sur le principe ontologique selon lequel l'Être se dit de plusieurs manières : « Nous supposons que chacune est une chose et, en même temps, nous l'énonçons comme multiple par le moyen de plusieurs noms »<sup>38</sup>. Cette formule sera reprise par Aristote. Mais de quelle manière les genres fondent-ils la proposition ?

Dans la théorie du mélange des genres, Platon en distingue cinq : le Même, l'Autre, le Mouvement, le Repos et enfin l'Être ou le non-Être. Ce sont des entités immuables, éternelles, absolues, uns. Ce sont des entités idéelles (véritables réalités selon Platon) qui ont la capacité de communiquer dialectiquement entre elles. C'est dans cette communication que réside le fondement du discours. Les propositions consistent à associer entre elles les essences premières des choses. Le jugement ou la proposition a donc pour spécificité de mettre en évidence sous la forme intelligible la liaison entre les essences. Platon passe ainsi du réalisme à l'idéalisme propositionnel.

Dans la suite du dialogue, Platon fait une typologie des propositions. Selon la structure, il distingue la proposition simple et la proposition complexe. La proposition simple est telle que nous l'avons déjà indiqué, constituée d'un nom et d'un verbe, alors que la proposition complexe est constituée d'un nom et de plusieurs verbes. Les exemples que l'apologète de Socrate utilise sont : « Théétète est assis. » (proposition simple) ; « Théétète, avec qui en ce moment je m'entretiens, vole en l'air. »<sup>39</sup> (proposition complexe). Du point de vue de la

---

<sup>37</sup> I. Frédérique, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », in *Archives et documents d'épistémologie des sciences du langage*, seconde série, n°10, 1994, pp. 3-34. doi : <https://doi.org/10.3406/hel.1994.3391> ; [https://www.persee.fr/doc/hel\\_0247-8897\\_1994\\_num\\_10\\_1\\_3391](https://www.persee.fr/doc/hel_0247-8897_1994_num_10_1_3391)

<sup>38</sup> Platon, *Le Sophiste*, in *op. cit.*, 263 e.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 262 d, 263 a.

qualité, Platon distingue la proposition affirmative et la proposition négative. Selon l'articulation, la proposition peut être soit articulée (représentation imaginative, mentale), soit non articulée (jugement). Enfin, relativement à la logique, la proposition est vraie ou fausse.

Dans la théorie platonicienne du langage, la proposition est à la fois une imitation des essences ou idéalités et une représentation de l'être même des choses. C'est pourquoi on parle de proposition ontologico-logique. Elle est à la fois fondée sur l'ontologie, et vise un but logique, qui est de dire la vérité, dire la connaissance universelle de ce qui est. Mais la priorité accordée aux genres (ontologie) autorise à dire que sa théorie est beaucoup plus ontologique. Malgré tout, avec le fondateur de l'Académie, on entre bel et bien dans une problématique du « dire quelque chose d'autre de quelque chose ». Contre la sophistique, Platon est quand-même mû par un souci de réalisme : « Quand il y a discours, ce doit être un discours qui porte sur quelque chose »<sup>40</sup>. Mais pour autant que le vocabulaire devenu technique de la prédication, qu'élaborera Aristote, n'est pas encore présent. En élaborant ce vocabulaire, Aristote essaiera à sa manière d'épurer le langage de la tendance ontologique chère à Platon.

---

<sup>40</sup> Platon, *Le Sophiste*, in *op. cit.*, 262 d, 263 a.

## CHAPITRE 2 : L'APPORT D'ARISTOTE DANS LE RÉALISME LANGAGIER

En quoi Aristote a-t-il contribué au réalisme langagier qui sera approfondie par Wittgenstein ? Comme on l'a vu à la fin du chapitre précédent, Platon avait déjà dessiné dans les grandes lignes, dans le moment réaliste de sa théorie, ce qu'Aristote, son disciple, développera sur la question de la proposition. Dans le prolongement des travaux de son maître, Aristote développera une théorie du langage propositionnel plus authentique (basée spécifiquement sur le discours), intégrée à un plus vaste ensemble logique. Si Démocrite avait déjà posé les jalons de la logique, Aristote est celui qui en a assuré un développement systématique. C'est pourquoi beaucoup l'ont toujours considéré comme le fondateur de la logique classique et de la philosophie occidentale du langage. Kant écrivait notamment en son temps : « La logique actuelle provient de l'analytique d'Aristote. Ce philosophe peut être considéré comme le père de la logique. »<sup>41</sup> Chez Aristote, il est impossible de dissocier langage et logique, tant les deux sont intimement liés. Ils s'intègrent dans une vaste organisation des savoirs. Heidegger reconnaissait en ce sens que « c'est à Aristote lui-même qu'on doit une interprétation métaphysique plus distincte de logos conçu comme la proposition. [...] Cette conception de l'essence du logos est devenue exemplaire et normative ultérieurement pour la constitution de la logique et de la grammaire. »<sup>42</sup> Les divers textes d'Aristote portant sur la logique et le langage ont été regroupés en un vaste corpus et intitulé *Organon*. Il est composé de six traités : *Catégories*, *De l'interprétation*, *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Topiques* et *Réfutations sophistiques*. Nous essaierons de ressortir les aspects concernant le langage, sans verser dans une digression de la logique pure. Pour ce faire, nous scruterons la construction du réalisme langagier chez Aristote à travers sa critique de l'idéalisme platonicien (2.1) et la délimitation des principes du réalisme langagier (2.2).

### 2.1. Critique de l'ontologisme langagier de Platon

#### 2.1.1. Un accord de principe : la nécessité de la prédication dans le langage

En s'opposant à la thèse de la nomination, Platon a ouvert la voie à la problématique de la prédication. En rappel, la prédication est le fait d'attribuer un prédicat à un sujet, à un nom. Pour les sophistes, les noms se suffisent à eux-mêmes, et on ne peut dire l'un et le multiple.

<sup>41</sup> E. Kant, *Logique (1800)*, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1997, p. 20.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 69.

Platon montre, comme nous l'avons vu, que sans prédicats, le langage, le discours est impossible. D'où sa fameuse formule « dire quelque chose d'autre de quelque chose ». C'est cette formule de principe que partagera et approfondira son disciple Aristote.

Dans la *Métaphysique*, le stagirite écrit : « Il n'y a, en un sens, qu'une seule énonciation de chaque chose, c'est celle de sa quiddité, mais, en un autre sens, il y en a plusieurs, puisqu'il y a identité, en quelque façon, entre la chose elle-même et la chose affectée d'un attribut, par exemple entre Socrate et Socrate musicien. »<sup>43</sup> Contre les sophistes, Aristote assume la position de Platon : la désignation propre des sophistes est une simple définition, c'est-à-dire une énonciation de quelque chose par son énoncé même ; tandis que le discours consiste en une prédication : énoncé chaque chose par l'énoncé d'autre chose.

Pour Aristote, la prédication, c'est-à-dire l'acte d'attribution d'une chose à une autre chose, est l'acte fondamental à la fois du langage et en logique classique. C'est la combinaison du sujet et du prédicat qui rend possible une proposition. Par exemple : Socrate est sage est la proposition qui attribue la qualité de sagesse au sujet Socrate. Ainsi, tout comme Platon, Aristote estime que les sophistes n'émettent pas des propositions, tant qu'ils se bornent à des nominations. La prédication permet de dire le réel. Comme son maître, Aristote estime que la prédication a une double dimension logico-linguistique et ontologique. À la suite de son maître, il défend la multivocité de l'être : l'être se dit de plusieurs manières. Le discours propositionnel a pour but d'exprimer des significations. Il existe en ce sens deux types de significations : les significations lexicales et les significations ontologiques (en soi) des propositions. Ces dernières naissent de l'assemblage des termes, dans une combinaison signifiante. C'est à ce niveau que se situe la dimension ontologique, car la signification issue de la prédication (lien entre sujet et prédicat) est celle qui est mise en rapport avec les différentes significations de l'être. Le langage qui a un versant linguistique et un versant réel selon Aristote, devient le socle de la constitution des savoirs. Pierre Pellerin dira alors que « l'Organon devient le lieu où se constitue l'épistémologie aristotélicienne »<sup>44</sup>.

D'après ce qui précède, il y a une filiation entre la conception ébauchée par Platon et celle systématiquement élaborée par Aristote. Malgré cet accord de principe, Aristote ne manque pas de se séparer de son maître sur le contenu de la théorie, notamment au sujet du réalisme des idées et de l'identité entre langage et Être.

<sup>43</sup> Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 1953, livre delta, 29, 1024b.

<sup>44</sup> P. Pellegrin, « Introduction », in Aristote, *Organon I-II*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 34.

### 2.1.2. Rejet du réalisme des idées

Aristote s'est émancipé de son maître, précisément en lui reprochant la conception réaliste des idées. Notre propos n'est pas de revenir sur le versant ontologique de cette critique<sup>45</sup>, mais d'examiner l'enjeu langagier qui s'y joue. Dans sa théorie des genres, Platon estime en effet que les genres sont des idéalités immuables ayant une existence en soi. Ces idées sont donc réelles, et seraient la vraie réalité. Les objets sensibles ou empiriques sont pures illusions. Pour Platon, les concepts sont des idées qui constituent la réalité véritable. Ainsi, lorsqu'on dit Socrate est un homme bien, l'idée de bien appartenant au genre de l'Être, est une réalité qui existe vraiment, et sa manifestation en Socrate est l'aspect sensible qui est illusion. C'est en cela que le discours est imitation du réel.

Or pour Aristote, les genres ne sauraient être des substances comme le prétend Platon, mais simplement des attributs ou des prédicats. En ce sens, les attributs ne peuvent avoir de réalité ou de signification en dehors de ce pourquoi ils sont attributs. Ils ne peuvent exister en soi, alors qu'ils sont intrinsèquement reliés à des éléments sensibles. Certes, Aristote n'est pas contre le statut ontologique des idées, mais il est opposé à la possibilité de leur existence en dehors des réalités empiriques auxquelles elles sont prédiquées. Il écrit en ce sens :

*Ainsi, il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence des idées, ou d'une unité séparée de la multiplicité, pour rendre possible la démonstration. Ce qui est cependant nécessaire, c'est qu'un même attribut puisse être affirmé de plusieurs sujets : sans cela, il n'y aurait pas d'universel, il n'y aurait pas de moyens ni par suite de démonstration. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'un qui soit affirmé de la multiplicité des individus, d'une manière non-équivoque.*<sup>46</sup>

Les universaux sont les attributs nominaux reliables à tout sujet. L'universel est toujours prédicat d'un sujet. Pour Aristote, ces concepts ne sont pas des idées ayant une existence ontologique propre ou pure. Il s'agit de prédicats universels, toujours accolés à un sujet ou à plusieurs sujets d'où leur universalité. Comme le dit Émile Bréhier, selon Aristote, « l'illusion de Platon est d'avoir considéré ces réalités stables comme séparées des choses sensibles »<sup>47</sup>. Dans le même sillage, Jean Brun estime que de l'avis d'Aristote, Platon aurait eu tort de séparer les Idées des réalités sensibles, et donc de leur accorder un statut ontologique autonome ou indépendant.<sup>48</sup>

On comprend alors que le réalisme aristotélicien se démarque nettement de celui de Platon. L'originalité d'Aristote est de ne pas se fonder sur une dimension spiritualiste de

<sup>45</sup> Pour Aristote, il n'existe qu'un seul monde. Cf. Aristote, *Métaphysique*, trad. Victor Cousin, livre A.

<sup>46</sup> Aristote, *Organon IV, Seconds Analytiques*, I1b, 11, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p.p. 59-60.

<sup>47</sup> E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 171.

<sup>48</sup> J. Brun, *Aristote et le lycée*, Paris, PUF, 2004, p. 28.



l'existence pour en faire l'unique réalité que doit traduire le discours. Il fait preuve de réalisme, en s'arrimant à la vie concrète, en considérant que les prédicats ne sauraient avoir de réalité sans les sujets, sans les entités concrètes. Le langage évoquant le prédicat ne peut avoir de sens que s'il les applique à des sujets. Platon a ainsi oublié que les attributs s'appliquent à des sujets, et que sans sujet, on ne saurait parler de prédicat, car les sujets de base sont des particuliers. Plus grave encore, en plus de séparer ontologiquement les prédicats des sujets, Platon commet trois erreurs d'objectivité. Il leur confère un degré de réalité supérieure en les logeant dans un monde séparé.

Pourtant, dans la réalité, les sujets, qui sont traditionnellement les particuliers, ont plus de valeur que les universaux. Car un particulier est un sujet ayant une existence spécifique, et ne saurait être attribué à un autre. Alors que les universaux, les concepts, sont applicables à des multiplicité de particuliers. Les particuliers ont donc plus d'éminence. L'existence des universaux dépend des particuliers, aussi bien ontologiquement que linguistiquement, car sans particuliers, on ne peut attribuer des idées. En clair, les universaux ont une réalité, mais elle est inséparable de celle des particuliers. Le fait que l'universel signifie une chose ne n'implique pas qu'il constitue une réalité séparée des choses particulières.<sup>49</sup>

Au lieu de privilégier une métaphysique idéelle (le réalisme des idées), Aristote opte pour le réalisme des sujets, des particuliers. L'universel est toujours prédicat d'un sujet, mais seul un sujet particulier est le substrat de la réalité. Le monde intelligible platonicien ne saurait avoir de réalité détachée du monde sensible, encore moins d'ordre supérieur. La vraie substance, c'est celle des particuliers. Or elle ne peut être, selon Aristote, de nature prédicative. Inversement, le prédicat ne saurait être identifié à la substance des particuliers, car ces derniers sont le substrat de la réalité.

La constitution des savoirs sur le réel, par le langage, est une juxtaposition de particuliers et d'universaux. Pour Aristote, il n'y a de science que du général, et seuls les particuliers possèdent une existence réelle. Ainsi, les discours sur la connaissance consistent à généraliser, à assigner des universaux à des particuliers, à construire des classes d'entités. Concrètement, il s'agit de définir les espèces et des genres. Aristote opère la jonction entre linguistique et métaphysique. La linguistique permet donc de construire des propositions pour l'étude des attributs de l'Être.

---

<sup>49</sup> Aristote, *Seconds analytiques*, I, 24.

### 2.1.3. *Rejet de l'identité entre langage et Être : le langage comme outil*

Dans son idéalisme, Platon soutenait que le langage est une imitation du réel. Pour lui, il y a une continuité ontologique entre le langage et l'être des choses. Autrement dit, les mots ont une identité avec ce qu'ils signifient. Contrairement à cette conception, Aristote opère une fois de plus une critique réaliste. Il réfléchit sur la relation entre le langage et l'être des choses, et sur le lien entre le sens des mots et la substance des entités en termes de discontinuité. Il théorise alors une distance entre le langage et son objet. Il estime que le langage n'est pas une imitation du réel, tout en admettant que le langage est le seul instrument qui nous permet d'analyser le réel.

Chez Aristote, le langage est l'outil qui permet de dire les attributs de l'Être. Les multiples manières de dire l'être sont ce qu'il nomme les catégories. On peut y voir les diverses acceptions de l'être, selon le titre de l'ouvrage de Franz Brentano<sup>50</sup>, relativement à la thèse aristotélicienne approfondissant celle de Platon, selon laquelle l'Être se dit en plusieurs sens.<sup>51</sup> Pour dire l'être à l'aide des catégories, il faut bien connaître l'outil qu'est le langage. Parce qu'il ne coïncide pas ontologiquement avec les choses, le langage présente des risques, notamment des homonymes, des synonymes et des paronymes. Qu'est-ce à dire ?

Du point de vue d'Aristote, les homonymes et les synonymes sont le plus souvent les objets (des entités et non des mots) qui n'ont de commun que le nom. Il importe alors de ne pas confondre la signification du nom avec la réalité de l'objet en lui-même. Le nom correspond à ce qui signifie la chose, à ce qui indique la signification d'une chose. Pour se faire comprendre, Aristote présente l'homme et le bœuf comme des synonymes : ces particuliers sont tous désignés par le mot animal. L'homonymie ou la synonymie est en langage aristotélicien, le fait que deux objets sont désignés par des termes qui se rangent sous le même hyperonyme.

En ce qui concerne les paronymes, Aristote les considère comme des mots du langage. Ils sont caractérisés par une relation de parenté morpho lexicale. Autrement dit, pour Aristote il s'agit de mots qui ont une même forme lexicale, mais ne sont pas de même nature grammaticale. Par exemple, orage et orageux sont des paronymes. Pourtant, même si les mots sont des paronymes, Aristote les range parfois dans les mêmes catégories de pensée en fonction de leurs catégories lexicales. Autrement dit, les catégories de pensée ne sont pas fonction des catégories lexicales. Ainsi, les mots évoquant l'idée de qualité peuvent être de champs lexicaux différents. C'est le cas de « courage » (nom) et « courageux » (adjectif), qui

<sup>50</sup> F. Brentano, *Aristote, les diverses acceptions de l'être*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>51</sup> Aristote, *Métaphysique*, liv. 1, chap. VII.

désignent tous deux la même qualité. Cette précision d'Aristote n'est pas anodine. En fait, il prend les précautions nécessaires pour ne pas confondre les mots avec les objets, et les objets homonymes avec leurs substances (deux objets peuvent être homonymes sans pour autant avoir la même substance).

Le réalisme aristotélicien se perçoit davantage dans la considération qui est faite du verbe être. Conscient de la multifonctionnalité de ce verbe, le fondateur du Lycée évite soigneusement de donner une valeur d'existence à toutes les significations qu'il indique en fonction de son emploi. Ainsi, ce verbe peut être une copule, c'est-à-dire l'élément qui opère la liaison entre un sujet et un prédicat. Par exemple, dire Socrate est sage, revient à employer le verbe être dans le sens de copule. Dans un autre sens, le verbe a une valeur existentielle, en tant qu'il signifie l'état ontologique d'un sujet. Par exemple on dirait dans ce cas « Socrate est ». Commentant Aristote, Pierre Aubenque rapporte qu'il s'agit de faire la distinction entre « être telle chose » et « être absolument ».<sup>52</sup> Cette différence entre la fonction copulative et la fonction existentielle du verbe être, renforce la thèse aristotélicienne d'une discontinuité ontologique entre le mot et la chose. Aristote adopte le conventionnalisme, considérant qu'il y a la chose en tant qu'idée ou mot (qui traduit l'idée de la chose), et la chose concrète (la chose telle que donnée dans le réel. La chose-idée et la chose-empirique sont différentes, la première est une convention langagière pour dire la seconde. Par rapport à la chose, les mots sont conventionnels. Ainsi, contrairement à Platon qui cherche la vérité dans le mot, Aristote la trouve dans les propositions, car une chose n'est vraie que lorsqu'elle est utilisée dans une proposition. Chez Platon, le langage c'est la somme des mots, tandis que chez Aristote, c'est la proposition qui compte et non les mots en soi.

La préférence pour la proposition se justifie par le fait que c'est dans la proposition que le langage joue son rôle essentiel, être un outil pour l'analyse de l'être, sans coïncider avec l'être. En tant qu'outil, le langage a une double utilité logique et métaphysique, et ce sont d'ailleurs les deux raisons pour lesquelles Aristote s'y intéresse. Il existe aussi une relation étroite entre langage et logique d'une part, et les structures de l'être d'autre part ou, plus exactement, les manières de concevoir l'être, car la pensée et les affections de l'âme ne sont exprimables que par le discours (qui est prioritairement oral, secondairement écrit). Il en ressort que concevoir l'être, c'est aussi le dire. Or comme nous l'avons vu, il s'avère que le langage recèle des pièges, comme celui de la plurivocité. Les structures morphologiques ne sont pas isomorphes des objets qui constituent le réel, et cela pour plusieurs raisons. La

---

<sup>52</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, pp. 140-143.

principale raison est relevée par Aristote en ces termes : « Les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre »<sup>53</sup>. En d'autres termes, il existe davantage d'objets à décrire que de noms. Et de ce fait, l'économie exige qu'un même nom puisse s'appliquer à divers objets particuliers de la même classe. Les imperfections du langage, des mots, parce que n'étant pas des réalités naturelles, autorisent donc à les dissocier de l'Être, tout en les utilisant pour en dire les acceptions.

## 2.2. Prédication, catégories et propositions : principes du réalisme langagier

### 2.2.1. Les fonctions de sujet et prédicat : la prédication comme fondement de la proposition

La théorie aristotélicienne de la proposition repose sur l'opposition fonctionnelle entre sujet et prédicat. Le prédicat a une fonction attributive (il dit quelque chose de quelque chose), le sujet a une fonction nominale (il est ce dont est dit quelque chose). Le prédicat peut avoir plusieurs genres. Il peut dire ce qu'est le dit, il peut aussi énoncer une propriété d'un sujet. Dans le premier cas il s'agit de ce qui « se dit d'un substrat [sujet] ». Le second genre d'attribut est ce qui est « dans un substrat [sujet] ». Ceux qui sont dans un sujet sans être affirmés d'un sujet sont dépendants de ce sujet (ne peuvent exister sans lui, comme la blancheur par exemple quand on pense à celle qui est dans la neige), ceux qui sont affirmés d'un sujet sans être dans un sujet sont des termes universels, comme homme par exemple, qui peut être prédiqué de tout homme particulier. Voici en réalité ce qu'écrit Aristote :

*Parmi les êtres les uns se disent d'un substrat déterminé, sans être le moins du monde dans un substrat : ainsi homme se dit d'un substrat, d'un homme déterminé, sans être le moins du monde dans un substrat ; d'autres sont dans un substrat sans se dire le moindre du monde d'un substrat : j'entends par être dans un substrat ce qui existe dans un substrat, sans en être une partie, et qui ne peut être sans être dans ce quoi il est [...] ; d'autres encore se disent d'un substrat et sont dans un substrat [...] ; d'autres enfin ne sont dans un substrat ni ne se disent d'un substrat*<sup>54</sup>

« Homme » a pour substrat un homme déterminé (empirique) : c'est en voyant un homme déterminé que l'on désigne « homme ». Mais « homme » n'est pas dans « cet homme » empirique : « Homme » n'est pas un sujet, c'est « l'homme empirique » qui est substrat. En d'autres termes, « homme » n'a aucune subsistance séparée ou individuelle, mais représente une espèce : il se dit de tel homme déterminé. Ce qui est dans un substrat n'a

<sup>53</sup> Aristote, *Organon VI. Réfutations des sophistes*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977, 246a.

<sup>54</sup> Aristote, *Organon II. Les Catégories*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977, 2, 1a20-1b6.

aucune subsistance séparée mais est dans un substrat, c'est-à-dire n'a aucune subsistance séparée d'un substrat. Il faut un substrat réel et déterminé : ce substrat, c'est la substance et l'individu, la réalité singulière.

Au deuxième niveau, Aristote prend l'exemple des couleurs. Toute couleur est dans un substrat (un corps), car il n'y a pas l'être déterminé qui fait être la couleur. Autrement dit, la couleur ne se dit pas d'une couleur déterminé, elle est toujours contenue dans un sujet corporel.

Le troisième niveau de genre attributif concerne les êtres immatériels. Par exemple, la science est dans un substrat, l'âme : c'est l'âme qui connaît et produit la connaissance selon Aristote. En même temps, la science se dit d'un substrat, à savoir la grammaire. La grammaire est une science déterminée, donc de la grammaire on peut extraire la science (tout comme de l'homme déterminé, on extrait l'homme).

Enfin, le quatrième niveau du genre d'attribut concerne l'autonomie des sujets empiriques : ils ne sont pas dans un substrat, et ils ne se disent d'un substrat. Il en est ainsi d'un homme ou d'un cheval déterminés : chacun d'eux est déjà son propre substrat. C'est ce que Aristote appelle substance, comme nous allons le voir en analysant les catégories : « La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un substrat, ni dans un substrat : par exemple, tel homme déterminé ou tel cheval déterminé. »<sup>55</sup> Le substrat est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'autre chose.

L'opposition fonctionnelle entre sujet et prédicat se trouve dans la distinction capitale entre ce qui est dans le sujet et ce qui est dit d'un sujet. Ainsi, les termes ou expressions qui n'énonceront ni la catégorie fondamentale d'une entité (c'est-à-dire qui ne seront ni dans un sujet), ni l'une de ses propriétés (qui ne seront ni dits d'un sujet), feront nécessairement référence à des objets particuliers, individuels : ils seront automatiquement des sujets, différents de ceux-là qui sont chargés de la fonction prédicative.

Pris isolément, c'est-à-dire énoncés sans combinaison, le sujet et le prédicat ne sauraient faire proposition. Dire « homme » ou « marche » c'est énoncer sans liaison prédicative. La combinaison naît non pas simplement de la séquence de mots, mais du lien qui les unit. « Quand une chose est prédiquée d'une autre comme d'un substrat, tout ce qui est dit du prédicat sera dit du substrat »<sup>56</sup> Le lien fait ici l'assertion et fonde la proposition. « Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont

<sup>55</sup> Aristote, *Catégories*, *op. cit.*, 5, 2a11-14.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 3, 1b9-15.

aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément. »<sup>57</sup> Il faut donc nécessairement prédiquer un nom (combinaison) pour émettre une proposition. Aristote partage en ce point la thèse de Platon selon laquelle la proposition est la liaison d'un verbe à un nom ; et le discours minimal est constitué d'un nom et d'un verbe.

Cependant, le stagyrite apporte quelques précisions à l'encontre de son maître. Tout d'abord, il souligne que tout discours n'est pas une proposition. Pour lui, la proposition « est le discours dans lequel réside le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie, ni fausse. »<sup>58</sup>. Ensuite, en plus de la fonction de liaison purement syntaxique, comme on l'a vu le verbe a aussi une fonction prédicative. En effet, c'est lui qui fournit le prédicat au sujet. En plus, relativement à la séparation entre le langage et l'être, pour Aristote, la vérité ne concerne pas l'aspect ontologique du sujet discours. Il n'y a pas des noms vrais ou faux : « En eux-mêmes, les noms et les verbes sont semblables à la notion qui n'a ni composition ni division : tels sont l'homme, le blanc, quand on n'y ajoute rien, car ils ne sont encore ni vrais ni faux. »<sup>59</sup>. La vérité est vérité de la proposition, sur le plan logique. Enfin, pendant que chez Platon la prédication (ontologico-dépendante) se fait à partir de cinq genres, Aristote détermine dix grands ensembles formels qui rassemblent les modalités prédicatives, et qu'il appelle les catégories. Ce sont les termes pris hors combinaison, qui décrivent pour le dialecticien la structure logico-grammaticale d'un discours rigoureux, de sorte que ce qui est dit soit ouvert sur le monde extralinguistique, en ayant un référent qui ouvre la voie à la question de la vérité. Déjà présente chez Platon, la notion de vérité comme adéquation entre le dit et le réel, prend alors chez Aristote un sens résolument réaliste (empirique). Les catégories orientent le langage de vérité.

### 2.2.2. *Les catégories : structures logique du langage de vérité*

Les catégories sont selon Aristote d'ordre métalinguistiques et ontologiques à la fois, car elles offrent plusieurs manières de dire les structures de l'Être. Les dix catégories qu'il retient sont :

- l'essence ou la substance : exemple « homme », « cheval » déterminé ;
- la quantité/le quantifié : exemple « deux coudées » ;
- la qualité/le qualifié : exemple « rouge » ;
- la relation/le relatif : exemple « tiers », « moitié » ;

<sup>57</sup> Aristote, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, 2, 16a20-22.

<sup>58</sup> *Id.*, *Catégories*, 1b, 4, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.

<sup>59</sup> *Id.*, *De l'interprétation*, *op cit.*, 2, 21b.

- le lieu : exemple « au campus » ;
- le moment : exemple « hier », « le mois passé » ;
- la position : exemple « être assis », « être debout » ;
- la possession : exemple « être chaussé » qui signifie « avoir des chaussures » ;
- l'action : exemple « manger », « marcher » ;
- et le subir : exemple « être attaché », « être poussé ».

Les catégories se présentent comme les cadres qui orientent la prédication. Au sein d'eux, on peut placer différents prédicats ou attributs. En ce sens, il s'agit tout autant des manières de dire l'être que les classes de prédicats. À l'aide des catégories, il est possible de classer les entités de manière cohérente. C'est à ces classes d'entités que s'appliquent les concepts qui sont formés à la suite de l'expérience sensible. Si les entités sont regroupées par classe, c'est parce qu'on ne peut définir un individu donné isolément (hors combinaison). On ne peut définir que des ensembles d'individus possédant au moins un attribut commun. C'est en procédant à la combinaison des entités que l'on parvient à des affirmations, à un discours cohérent et logique. Surtout, c'est de cette manière que l'affirmation s'ouvre à la valeur de vérité. Une fois de plus, il ne s'agit pas de la vérité des noms, mais de celle contenue dans la combinaison sujet/prédicat.

En rangeant l'essence en première catégorie, Aristote reste cohérent au sujet du lien entre linguistique et ontologie, car c'est l'enjeu de la vérité de l'Être qui se joue. Si le terme substance (*ousia*) peut se dire en plusieurs acceptions, la première de celles-ci est le sujet ou substrat : ce qui n'est jamais prédicat tout en étant ce dont tout le reste s'affirme, l'avons-nous vu plus haut. Sans nous attarder sur l'ontologie, retenons qu'Aristote distingue les essences premières<sup>60</sup> et les essences secondes. Toutes les autres catégories, y compris la substance seconde, se disent d'un sujet ou sont en ce sujet, qui est prioritairement une substance première. L'essence est la catégorie qui est au plus près de l'Être, placée au sommet de la hiérarchie des catégories. Dans le cadre du langage, cela voudrait dire que c'est l'essence première qui a la fonction exclusivement subjectale. L'essence seconde et toutes les autres catégories ont des fonctions avant tout prédicatives. Les essences secondes peuvent aussi être sujettes, mais ce n'est pas leur vocation première. Ainsi, on peut dire que dans la logique aristotélicienne, on peut parler de sujets de base (essences premières) et sujets dérivés (essences secondes). De fait, l'essence première est ce à qui est attribuée la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le moment, la position, la possession, le faire et le subir.

---

<sup>60</sup> Il écrit notamment que « si les essences premières n'existaient pas, il serait impossible que quelque chose d'autre existe » : *Catégories, op cit.*, 5, 11e.

Exemples : Dans la proposition « Socrate est homme », le sujet « Socrate » (individu empirique) est substance première et le prédicat « homme » est substance seconde :

Par contre dans la proposition « L'homme est un animal », Le sujet dérivé « homme » est substance seconde.

Le lien entre ontologie et linguistique apparaît clairement : sans sujets de base, il n'est point de propositions de base, encore moins de sujets dérivés ni de propositions dérivées. Le discours est conditionné par le sujet de base : sans **sujets** de base, il n'y aurait rien à dire, rien à énoncer, car il n'y aurait pas d'être, tout simplement. Cela rejoint la démarcation faite entre universaux et particuliers : les universaux dépendent des particuliers, de sorte que sans eux, point de ceux-ci, et point de discours. Or, il s'agit toujours dans l'esprit aristotélicien de particuliers, sujets de base qui se donnent dans l'expérience empirique. Les substances premières mettent en avant les particuliers, qui sont des corps occupant par nature une position dans le champ spatiotemporel, c'est-à-dire sont localisables. Aristote reste fidèle au réalisme langagier. Ce sont des êtres déterminés qui sont à la base de tout discours, car c'est d'eux que sont dites les choses, en parlant d'eux, on parle ainsi de l'être. Et en parlant de l'être, on dit ce qui est, qui est la vérité. Pour Aristote, le lien entre sujet et prédicat permet à la proposition d'avoir une valeur de vérité. Dans son réalisme, il souligne que « selon que le fait dont on **parle** est ou n'est pas, c'est pour cela que l'on dit que le discours est vrai ou faux »<sup>61</sup>, car « sont vrais les énoncés qui sont en accord avec la réalité des choses »<sup>62</sup>. Ainsi, la proposition est vraie lorsque ce qu'elle énonce est conforme aux faits, donc à l'être même, et fausse dans le cas contraire.

Les neuf autres catégories constituent les propriétés accidentelles (non essentielles) des corps essentiels. Un corps pourra avoir une couleur ou un certain degré de solidité, par exemple ; il pourra aussi être quantifié, puisque, étant situé dans l'espace et possédant l'étendue, il aura forcément des dimensions ; sa localisation nécessaire dans un univers spatiotemporel entraîne les catégories du lieu (pour l'espace) et du temps ; s'il s'agit d'un corps animé doué de volonté, il pourra être impliqué dans un événement dynamique et en être l'instigateur, d'où la catégorie du faire, mais il pourra aussi en être la cible, d'où la catégorie du subir. Et à propos de la catégorie du relatif, celle-ci est due à la situation spatiotemporelle des entités particulières, et de l'univers lui-même. En effet, les entités situées dans un univers spatiotemporel sont nécessairement à un moment ou à un autre envisagées en référence à

---

<sup>61</sup> Aristote, *Catégories*, *op cit.*, 5, 21d.

<sup>62</sup> *Id.*, *De l'interprétation*, *op cit.*, 9, 19b.



d'autres entités de même nature. On pourra ainsi, par exemple, localiser tel corps comme étant à droite ou à gauche de tel autre qui sert de repère, ou alors on le quantifiera en relation avec un autre (plus que..., moins que...), dont la mesure sert également de repère. On voit ainsi que pour les particuliers de base, on voit bien que le relatif est en fait une conséquence de la nature spatiotemporelle de l'univers et des entités qui le peuplent.

Les catégories permettent ainsi d'exprimer la pensée de sorte que celle-ci soit en conformité avec le réel. C'est dans les structures des catégories que se construit la prédication. Le langage est une expression catégorielle, car il exprime la pensée qui est toujours d'ores et déjà catégorisée, en tant qu'expression d'une manière de se rapporter au monde. Par-là, le langage est l'expression d'une perspective sur le monde, par l'usage sémiotique des catégories. Le principe des catégories conduit naturellement à une classification des propositions par types.

### ***2.2.3. Typologie des propositions et valeur de vérité***

Les types de propositions sont arrimés aux catégories prédicatives. Une proposition ou déclaration peut être prononcée de plusieurs manières : selon la qualité, la quantité, la forme ou structure et le mode.

Ainsi selon la qualité, il y a d'après Aristote deux types : l'affirmation et la négation. Il écrit : « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose ; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose. »<sup>63</sup> Par exemple, lorsqu'on dit « L'herbe est verte », on rapporte la propriété (être vert) à un substrat (l'herbe). Et en disant « L'herbe n'est pas verte », on indique que la propriété est séparée de ce substrat. L'affirmation est dans la logique du lien entre sujet et prédicat, tandis que la négation ou séparation est une coupure de ce lien. L'affirmation ou la négation dépend du verbe. Pour Aristote, « sans verbe, on n'a aucune affirmation ni aucune négation. »<sup>64</sup> Le verbe est donc d'une plus grande importance, en tant que lieu du lien entre le sujet et le prédicat. C'est lui qui porte le lien qui fait qu'il y a affirmation ou négation. L'affirmation est confirmation du lien, la négation est rupture du lien, mais qui reste présent par le verbe. Mises en regard, l'affirmation et la négation forment une contradiction. La contradiction est en fait l'opposition d'une affirmation et d'une négation.

Relativement à la quantité, Aristote distingue trois types de propositions : l'universelle, la particulière et la singulière. D'une manière générale, est universel ce dont la nature est

---

<sup>63</sup> Aristote, *De l'interprétation, op. cit.*, 9, 17a, 6.

<sup>64</sup> *Ibid.*

affirmée de plusieurs sujets. Par contre, le singulier est celui dont la nature ne peut être affirmée de plusieurs sujets : ce qui est dit de lui, lui est propre. Le particulier pour sa part est ce dont la nature est affirmée de certains sujets à l'exclusion d'autres. En clair, on peut avoir les formules suivantes :

- L'universelle : *Toute herbe est verte*
- La particulière : *Quelque herbe est verte*
- La singulière : *Le ndolè est vert*

En mettant ensembles les catégories de qualité et de quantité, les propositions ci-dessus peuvent devenir négatives. En ce sens, on a :

- L'universelle affirmative : *Toute herbe est verte*
- L'universelle négative : *Nulle herbe n'est verte*
- La particulière affirmative : *Quelque herbe est verte*
- La particulière négative : *Quelque herbe n'est pas verte*
- La singulière affirmative : *Le ndolè est vert*
- La singulière négative : *Le ndolè n'est pas vert*

La singulière peut encore être dite indéfinie : *L'herbe est verte/L'herbe n'est pas verte* sont des propositions singulières indéfinies (on ne sait pas de quelle herbe il s'agit). Dans la proposition universelle, il est dit universellement d'un universel qu'une chose lui est attribuée. L'on sait qu'un universel est ce qui s'applique à tous les étants désignés par ledit universel et considérés individuellement. Herbe est universel car peut s'appliquer à toutes les herbes considérés individuellement. Ce qui est différent de cette herbe-ci ou l'herbe de tel arbre, qui est singulier. Dans l'universel, le quantificateur *tout* indique qu'une propriété peut être universellement attribuée, et son contraire *nul* indique universellement qu'une propriété n'appartient pas à un universel.

Entre les propositions comportant ces deux quantificateurs universels, il y a une opposition de contradiction (les contradictoires). Autrement dit, il y a contradiction lorsqu'une affirmation exprimant une prédication universelle sur un sujet universel s'oppose à une négation qui exprime la négation de cette prédication appliquée à un sujet particulier (non universel). C'est le cas des propositions :

*Toute herbe est verte vs Quelque herbe n'est pas verte*  
*Nulle herbe n'est verte vs Quelque herbe est verte*

Entre les propositions affirmant des situations universelles avec quantificateurs universels opposés, il y a une opposition de contrariété (les contraires). Ici, l'affirmation d'un sujet universel s'oppose à la négation de ce même sujet universel. C'est le cas avec :

*Toute herbe est verte vs Nulle herbe n'est verte*

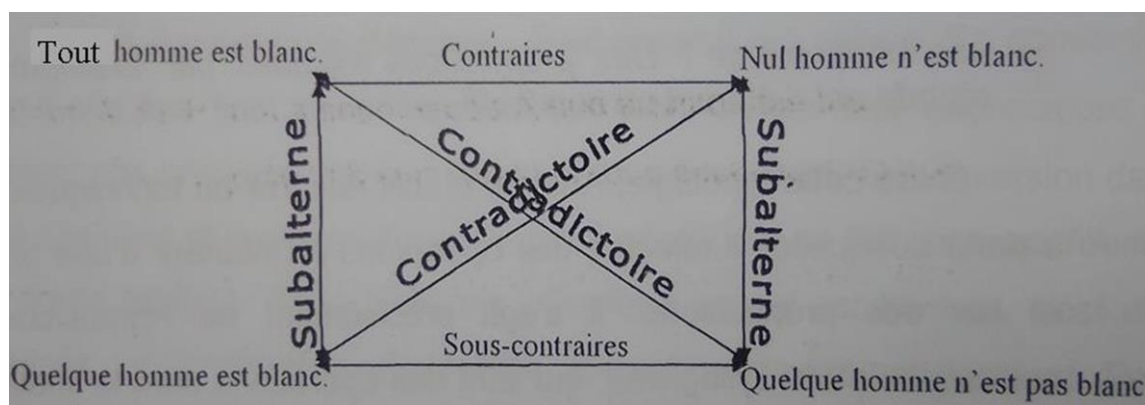
À partir de là, il apparaît aux yeux d'Aristote que le langage est vrai en fonction du rapport entre les propositions qualitatives (affirmatives et négatives) et quantitatives (universelles, singulières et particulières). De fait, dans le cas de la contradiction, les deux propositions en opposition ne peuvent pas être vraies au même moment. Il en va de même de leurs opposées, étant donné qu'il s'agit juste de les interchanger dans un couple. En effet, la proposition *Toute herbe est verte* et celle *Quelque herbe n'est pas verte* ne peuvent être vraies simultanément. De même, si *Nulle herbe n'est verte*, il ne peut être dit que *Quelque herbe est verte*, dans le même temps.

Dans le rapport de contrariété, on note aussi que deux propositions ne peuvent non plus être vraies en même temps. Effectivement, la proposition *Toute herbe est verte* ne peut pas être vraie en même temps que la proposition *Nulle herbe n'est verte*. Elles s'annulent mutuellement. En revanche, les opposées de ces propositions (donc les propositions particulières) peuvent être vraies (ou même fausses) simultanément. Soit donc :

*Quelque herbe est verte et Quelque herbe n'est pas verte*

Ces deux situations peuvent être en même temps, car ici il n'y a pas de généralisation : la proposition particulière n'est pas un absolu langagier, contrairement à la proposition universelle.

On comprend que pour Aristote, chaque affirmation correspond exactement à une négation, qui lui est opposée contradictoirement. Toute proposition possède une négation bien déterminée. Cette détermination des valeurs de vérité a donné dans l'histoire de la philosophie du langage la formulation du carré des oppositions, qui relève de la logique :



Du point de vue de la forme, le philosophe stagirite distingue la proposition simple et la proposition composée. La proposition simple est « une émission de voix possédant une signification concernant la présence ou l'absence d'un attribut dans un sujet, suivant les divisions du temps », tandis que « la proposition composée est une expression qui énonce une multiplicité et non un objet, dont les parties n'ont pas de lien. »<sup>65</sup>. C'est le cas de :

*L'homme est mortel/L'homme n'est pas mortel* : proposition simple, un seul attribut en présence ou en absence (dans la proposition négative)

*Cet homme est jeune et courageux/Cet homme n'est pas jeune et courageux* : proposition composée, il y a deux attributs en présence ou en absence.

Par le même jeu de combinaison des types, on peut avoir des propositions composées universelles affirmatives, composées universelles négatives, simples universelles affirmatives, simples universelles positives, etc.

D'après le mode, Aristote définit la proposition modale. C'est celle qui énonce la manière ou le mode dont le prédicat est lié au sujet par la copule. Autrement dit, la manière dont le verbe unit le prédicat au sujet, détermine le mode de la proposition. Quatre modes sont retenus par Aristote : l'impossibilité, la possibilité, la contingence et la nécessité. Ils se comprennent ainsi :

-l'impossibilité : il est impossible que cela soit (Exemple : *Aucun homme n'a deux cœurs*) ;

-la possibilité : il est possible que cela soit (Exemple : *Quelques hommes sont* ;

-la contingence : il est contingent que cela soit (Exemple : *Cet homme peut être enseignant ou musicien*) ;

-et la nécessité : il est nécessaire que cela soit (Exemple : *Tout homme doit respirer pour vivre*).<sup>66</sup>

Ici aussi, la valeur de vérité est éminemment présente. D'ailleurs, ces modalités ont une relation avec la valeur de vérité, car elles expriment ce qui peut être vrai et ce qui est nécessairement vrai. En tant que telles, elles permettent à l'énonciateur de se situer sur une échelle de probabilité ou d'exprimer son degré de certitude. Elles ont une valeur logique, ce qui est différent des vérités d'ordre pragmatiques et/ou déontiques qui concernent l'action (capacité ou possibilité physique, volonté, permission, obligation, etc.).

<sup>65</sup> Aristote, *De l'interprétation, op cit.*, 21b, 22a, 12.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Le langage de vérité concerne aussi les propositions déclaratives (non modalisées) portant sur des choses présentes ou passées. Elles sont nécessairement vraies ou fausses. Ce que l'on ne peut dire des propositions prédiquées au futur. En effet, un événement déclaré au futur pourrait ou pas avoir lieu. De ce fait, au moment de l'énonciation de la proposition, l'événement n'est pas encore l'objet possible d'une vérification. Ainsi, à ce stade il ne peut être dit vrai ou faux. Les propositions au futur ne sont donc ni vraies ni fausses. De même que l'on peut être certain de ce qui existe ou de ce qui a existé, on ne peut être sûr de la valeur de ce qui n'est pas encore, si tant est qu'il puisse d'abord être. Cette autre apport du réalisme aristotélicien invite à distinguer l'étant, l'ayant été et le probable. La philosophie du langage est donc redevable à Aristote pour avoir fait intervenir la notion de valeur de vérité en fonction de la conformité des propositions avec le réel. Un réalisme qui sera poursuivi par les adeptes du positivisme logique.

### CHAPITRE 3 :

## LANGAGE ET VÉRITÉ DANS LE POSITIVISME ET LE LOGICISME DE BACON À RUSSELL

Peut-on voir en certaines théories positivistes et logicistes modernes du langage une préfiguration du logicisme wittgensteinien ? Cette question nous plonge dans le contexte qui a façonné la conception philosophique de notre auteur. Ses prédécesseurs directs ont fait montre d'un certain positivisme dans la conception du langage. Quelques principales figures méritent une attention, notamment certains représentants de l'empirisme anglais qui ouvrent l'époque Moderne (3.1), et les contemporains dont il se réclame nommément dans son ouvrage (les seuls), à savoir Frege (3.2) et Russell (3.3).

### 3.1. Le positivisme langagier de Bacon et Newton

#### *3.1.1. Bacon et la conception artificialiste du langage*

Bacon s'est montré partisan d'une conception artificialiste du langage. Sa réflexion s'intéresse tout d'abord à la nature du langage. En s'inscrivant dans le prolongement d'Aristote, le philosophe anglais soutient qu'il n'y a pas identité entre les mots et les choses. Le langage ne traduit pas la réalité telle qu'elle, et ne donne pas accès direct à la chose même. Loin d'exprimer les choses, le langage traduit simplement les conceptions que l'homme se fait des choses. Les mots sont des artifices conventionnels, le langage est une convention sociale. Or les concepts sont présents à l'esprit, et les mots les traduisent pour les échanges. Puisque les concepts de l'esprit ne peuvent pas se mouvoir, il faut les mots pour véhiculer dans l'espace public. Bacon explique cela en recourant à une métaphore commerciale : « Les mots sont comme des pièces de monnaie ayant cours ; ils sont comme des "bons" pour les concepts, de même que les pièces sonnantes et trébuchantes sont acceptées pour des valeurs. Il est important que les gens sachent que les pièces de monnaie peuvent être autre chose que de l'or ou de l'argent. »<sup>67</sup> Cela signifie que les mots sont comme une monnaie d'échange. Ils n'ont de valeur que le temps que dure leur utilisation dans la vie sociale. Ils renvoient à des concepts dont ils sont les représentations. Pour Bacon, les mots ont donc un caractère conventionnel et arbitraire. En effet, dans sa comparaison, il montre que de même qu'on peut changer la valeur d'échange (par exemple au lieu d'utiliser l'argent, on opte plutôt pour de

---

<sup>67</sup> F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991, II, p. 181.

l'or ou le diamant), de même on peut changer les mots que l'on utilise, tout en conservant le principe conventionnel : le fait de renvoyer à une valeur, ou plus précisément un concept qui les fondent et sur lequel les esprits s'accordent. Les mots sont ainsi des bons pour les concepts, pour les notions de l'esprit.

Dans son ouvrage majeur, Bacon écrit : « Les mots sont les tessères des notions. »<sup>68</sup> Pour le comprendre, rentrons dans le contexte social de son époque. Du grec *terreres*, ce mot désignait d'abord des objets carrés, rectangulaires ou cubiques, qui servaient de jetons pour l'entrée dans les spectacles. Par la suite, les objets de toutes formes furent désignés ainsi, pourvu qu'ils avaient cette même fonction d'échange pour les spectacles. En comparant les mots aux tessères, Bacon voulait donc montrer que les mots ont pour fonction de signifier les concepts ou notions. Ils ne se rapportent pas aux choses, mais aux notions. Par conséquent, les mots sont proportionnés à la nature de l'entendement et non pas à la nature de l'univers. Les mots n'ont pas de valeur réelle, leur valeur se rapporte à la valeur des notions ou concepts. Bacon se justifie en ces termes : « C'est pourquoi, si les notions elles-mêmes (qui sont à la base de l'édifice) sont confuses et sont abstraites des choses de manière hasardeuse, on ne trouve rien de ferme dans ce qui est construit sur elles »<sup>69</sup>. Autrement dit, les notions de l'esprit proviennent du contact avec les choses, mais les mots pour les désigner se rattachent aux notions de manière arbitraire, sans qu'il y ait une logique naturelle. Il y a plutôt une logique conceptuelle : le langage est un processus arbitraire qui exprime la nature de la pensée, et non pas la nature des choses.

Par conséquent, il y a des risques de distorsion du langage par rapport à la réalité. Le langage de vérité est ce qui préoccupe ensuite Bacon dans sa réflexion sur les abus de langage. Tout comme il y a des faux jetons (fausse monnaie), il peut aussi avoir des mauvais langages. Il estime que les mots ont un caractère équivoque et note les risques de distorsion du discours par rapport à la réalité. D'emblée, il relève que « rares sont les mots qui ne soient pas rendus équivoques, par des contextes de paroles différents, ou par la diversité de la prononciation et du geste. »<sup>70</sup> En effet, la signification d'un texte peut être détournée par le contexte. Elle peut aussi être déformée, sciemment ou non. Pour mettre en garde contre les abus du langage et ses absurdités, Bacon dénonce ce qu'il appelle les idoles. En fait, il se rend compte que les esprits des hommes contiennent des obstacles qui freinent l'acquisition d'une connaissance rationnelle et de formuler des discours vrais. Il se propose donc de lutter contre

<sup>68</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, I, 14.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> F. Bacon, *Éléments du droit naturel et politique*, trad. Delphine Thivet, Paris, Vrin, 2010, p. 66.

ces obstacles afin de faire place à une connaissance digne de ce nom. Ces obstacles, Bacon les nomme « idoles ». Ces idoles peuvent selon lui, être importées ou innées. Il distingue quatre idoles, dangereuses pour l'esprit de l'homme :

- les idoles de la race qui ont leur fondement dans la nature humaine elle-même, dans la race, dans la souche des hommes :
- les idoles de la caverne : ce sont « les idoles de l'homme considéré individuellement. »<sup>71</sup>  
En effet, chacun a une sorte de caverne, qui brise et corrompt la lumière de la nature, par suite de différentes causes : la nature propre et singulière de chacun, l'éducation et le commerce avec autrui, la lecture des livres et l'autorité de ceux qu'on honore et admire, etc. ;
- Les idoles du forum (de la place publique) : ce sont des idoles qui naissent du rapprochement et de l'association des hommes entre eux ;
- Les idoles du théâtre : ce sont les idoles qui sont propagées par les systèmes des philosophies et aussi par les règles défectueuses des démonstrations. Car pour Bacon, « autant de philosophies reçues ou inventées, autant de fables mises en scène et jouées, qui ont créé des mondes fictifs et théâtraux. »<sup>72</sup>

Concernant le langage, Bacon s'appesantit surtout sur la dénonciation des idoles du forum. En effet, parce qu'elles naissent du commerce et de l'association des hommes, elles résultent pour l'essentiel de l'usage du langage. Selon l'auteur anglais, « elles se glissent dans l'entendement à la faveur de l'alliance des mots et des noms avec les choses »<sup>73</sup>. Dans l'espace public, le langage est utilisé de manière vulgaire, par les ignorants, ce qui l'entache de confusion et on croit que les expressions dites courantes ou communes sont des expressions de vérité. C'est pourquoi un langage vulgaire devient un obstacle lorsque celui doté d'un meilleur entendement veut communiquer ce qui est vrai, car il lui est difficile de modifier le sens du vulgaire sans risquer d'être incompris. Or ce langage vulgaire inonde l'esprit des enfants, si bien qu'il devient davantage difficile de répandre la vérité, puisque ces enfants sont les adultes futurs qui auront solidifié dans leur entendement les langages plein d'erreurs. Dans *Pensées et vues générales*, Bacon souligne en ce sens que

*les mots sont en effet des espèces de médailles qui expriment l'image et la domination du vulgaire : de fait ils associent et dissocient tout en fonction des notions et des acceptions populaires des choses, qui sont pour la plupart d'entre elles erronées et extrêmement confuses ; au point que quand les enfants apprennent à parler, ils sont obligés d'absorber une affligeante cabale d'erreurs ;*

<sup>71</sup> F. Bacon, *Novum organum*, op. cit., Livre II, 64, p. 111.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 65, p. 112.

<sup>73</sup> *Ibid.*, I, 59.



*et bien que les sages et les savants essaient par des moyens divers de s'arracher à cet esclavage, en forgeant des vocables nouveaux, ce qui est difficile, en intercalant des définitions, ce qui est gênant, tous leurs efforts ne peuvent cependant secouer le joug et empêcher qu'il ne se produise des querelles de mots, même dans les discussions les plus subtiles, et ce qui est beaucoup plus grave, que ces misérables cachets des mots ne réfléchissent leurs rayons dans l'esprit et n'y laissent leurs empreintes, ce en quoi, ils sont non seulement gênants dans le discours, mais encore nuisibles pour le jugement et l'entendement.*

Par exemple, les enfants grandissent avec l'expression vulgaire « Le soleil se lève à l'Est et se couche à l'Ouest ». La fausseté de ce langage est proportionnel à sa résistance à quitter l'entendement, jusqu'à la vieillesse, car il est plus facile de le dire que d'employer dans l'échange quotidien sur l'espace public l'expression véritable qui est « La terre présente sa face Est au soleil et pour ceux qui sont sur cette face il fait jour ; et au même instant elle présente sa face Ouest à la lune, et pour ceux qui sont sur cette face il fait nuit ; et ainsi de suite ». L'entendement de l'enfant ne peut supporter pareil langage, et dans la communication publique ce serait difficile et gênant. Même les esprits qui parviennent à comprendre parfaitement cela sont obligés, pour se faire comprendre, d'employer l'expression commune/vulgaire et de réserver les expressions véritables au cadre restreint des cercles de recherche ou les livres y relatifs.

Bacon met un accent prononcé sur les conséquences théoriques et gnoséologiques des idoles, qui font obstacle à l'interprétation de la nature, donc qui ne traduisent pas la vérité des choses. À ses yeux, les idoles du forum sont constitutives et hantent tous les discours. En fait, elles sont innées et connaturelles dans la mesure où le langage est une aptitude humaine constitutive. Ces idoles sont donc les plus tenaces, les plus résistantes, si bien que pour Bacon le mal est quasi incurable. Toutes les idoles sont tenaces aux yeux de Bacon, mais il trouve que celles du forum sont « de toutes les plus incommodes »<sup>74</sup>. La raison est toute simple : pour corriger le langage erroné, pour critiquer, il faut encore utiliser le langage, communiquer avec les mots. Or, cela requerra de se servir des mots du sens commun, ce qui fait que la dénonciation ou la critique devra à son tour être dénoncée. Et on s'installe alors dans un cercle vicieux, dans une régression à l'infini. Une difficulté que remarque Bacon dans un ouvrage postérieur, lorsqu'il écrit qu'

*il faut avouer qu'il n'est pas possible de divorcer de ces faussetés et de ces fausses apparences, parce qu'elles sont inséparables de notre nature et des conditions imposées à notre vie ; néanmoins le fait de se prémunir et de prendre précaution contre elles (car toutes les mises en garde comme il a été dit, ne sont*

---

<sup>74</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, op. cit., I, 59.

*que précautions) a une très grande influence sur la juste conduite du jugement humain.*<sup>75</sup>

Pour ne pas faire des erreurs de jugement, il convient donc de se montrer prudent à l'égard du langage. Cette posture précautionneuse permet d'appliquer les deux remèdes que préconise Bacon pour alléger le langage du poids des idoles :

*La seule chose qui reste à faire consiste alors à les indiquer, à dénoncer, et à confondre cette violence insidieuse de l'esprit ; de manière à éviter que, par suite d'une mauvaise complexion de l'esprit, la destruction des anciennes erreurs ne fasse pousser et pulluler aussitôt de nouveaux surgeons, et qu'ainsi les erreurs ne soient pas extirpées, mais seulement remplacées.*<sup>76</sup>

Les deux remèdes consistent ainsi en l'indication et la dénonciation : indiquer et dénoncer les idoles qui obscurcissent le langage. Face à la ténacité des idoles, il faut faire une sorte de tri, pour les isoler. Au temps de Bacon, on dirait une mise en index, pour les séparer du reste afin de ne pas tomber dans le piège d'un langage erroné. Encore que, cette remédiation est fonction du type d'idoles en présence. Dans le développement de sa pensée, Bacon distingue deux types d'idoles du forum. La première provient de l'existence de noms de choses qui n'existent pas, la seconde provient de l'existence de noms confus mal déterminés et abstraits de choses qui existent. Pour chaque type, un remède différent. En ce qui concerne les noms des choses qui n'existent pas, Bacon propose qu'il est possible de proscrire leur emploi. À ce sujet il écrit : « Les idoles de ce genre sont les plus aisément chassées, car on peut en finir avec elles, en reniant et abrogeant résolument ces théories. »<sup>77</sup> La négation par exclusion du langage courant à travers les procédés d'abnégation et d'abrogation, se présentent alors comme des moyens pour juguler les idoles provenant de l'existence des noms de choses inexistantes. On voit comment Bacon se montre positiviste dans le langage : on doit évacuer du langage, les mots qui n'ont pas de rapport avec la réalité. Pour ce qui est de la seconde sorte d'idoles de forum, la situation est plus complexe. En fait, ici les idoles sont profondément enracinées. De la sorte, s'en libérer devient difficile, encore que leurs noms renvoient à des choses qui existent bel et bien. Comment éviter l'équivoque avec les noms qui ont plusieurs sens, qui s'écartent parfois extrêmement du sens originel et premier ? Bacon propose deux solutions. La première consiste, comme pour la première sorte d'idoles *fori*, de ne plus en faire usage, les renier tout simplement. Bacon demandent aux

<sup>75</sup> *Id.*, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, op. cit., II, p. 176.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>77</sup> *Id.*, *Novum Organum*, II, 4, p. 189.

hommes « qu'ils s'imposent pour un temps de renier leurs notions »<sup>78</sup>. Malgré son pessimisme quant à un résultat palliatif probant, il propose en second lieu de faire recours au modèle mathématique pour taire les obscurités et les vaines controverses liées au langage confus. Ce modèle consiste à fournir dès le départ les définitions des mots et des termes afin qu'un accord avec les autres soit possible, comme procèdent les mathématiciens.<sup>79</sup> Une autre solution positiviste, bien que Bacon semble ne pas croire en ses probabilités de réussite.

De fait, le fait que l'on doive toujours recourir aux mots, même en suivant l'exemple des mathématiciens, constitue une gageure. On demeurerait en effet dans le champ des mots, et on ne toucherait pas aux choses-mêmes. Bacon estime alors que bien que les mathématiciens peuvent ramener les controverses à l'ordre par des définitions conventionnelles, « cependant ces définitions pour les choses naturelles et matérielles ne peuvent guérir ce mal, puisque les définitions elles-mêmes sont composées de mots et que les mots engendrent les mots ; en sorte qu'il est nécessaire de revenir aux instances particulières, à leurs séries et à leurs ordres. »<sup>80</sup>

Dans ce contexte, on se trouve bien obligé de quitter les mots afin de revenir aux choses mêmes. Pourtant, il n'y a pas de science (de définitions conventionnelles possibles) sans langage. Bien que conscient de cela, Bacon estime que le pouvoir de la raison est assez limité pour pouvoir remédier aux abus. La raison est toute simple et liée à la dynamique des interactions sociales : les idoles sont sans cesse en train de naître et se reflètent quasi automatiquement dans l'entendement. Dès lors, le seul espoir réside de procéder à une induction vraie, en considérant les choses telles quelles, sans la médiation de la raison, car il semble que les idoles sont la chose la mieux partagée par les esprits. Face aux errements du langage, Bacon ne donne pas beaucoup de crédit à la mathématisation du langage, et opte davantage pour une interprétation de la nature et l'invention d'une grammaire philosophique qui serait un antidote à la confusion des langues. Dans cette grammaire, « l'on observerait avec soin, non l'analogie des mots entre eux, mais l'analogie qui règne entre les mots ou les choses et la raison. »<sup>81</sup> Il faut alors veiller à une corrélation exigüe entre les choses, les concepts et les mots, au lieu de poser des définitions au style numéraire. Contre la raison-calcul des mathématiciens, Bacon semble préférer une grammaire du nom en phase avec les choses. Et c'est à ce niveau que le positivisme de Bacon sombre dans un réalisme absolutiste

---

<sup>78</sup> Francis Bacon, *Novum organum*, I, 36.

<sup>79</sup> F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, II, p. 176.

<sup>80</sup> *Id.*, *Novum Organum*, I, 59.

<sup>81</sup> *Id.*, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, VI, p. 262.

et difficile, tant que les choses ne sont pas dotées de langage. Un réalisme qui deviendra mathématisme sous la plume de Newton.

### *3.1.2. Newton et la mathématisation du langage*

Comme nous le disions dès l'introduction, la vérité est très souvent confondue au réel. On croit que ce qui se donne à nous dans la réalité (et que nous recevons selon notre perception humaine) est la vérité. Raison pour laquelle de manière positiviste, on considère un langage vrai lorsqu'il est en accord avec les faits réels. Précédé d'un siècle par Bacon, Newton sera de ceux qui vont apporter une connotation scientifique à la notion de vérité. Mais il convient tout d'abord de cerner le contexte dans lequel s'inscrit sa théorie.

Newton opère ses travaux scientifiques dans une période post-médiévale, qui avait connu la quasi domination du paradigme spiritualiste. Le langage était marqué par les dogmes et diktats de l'Institution religieuse de l'époque, emportée dans une interprétation littérale assez erronée des écrits bibliques. Dans cet Occident chrétien, l'exigence de vérité avait été bâtie sur une entité extérieure qui est supposée régir la vie individuelle et sociale, entité abstraite qui a été nommée Dieu. C'est ce fondement qui avait été inculqué aux locuteurs, et l'enseignement dogmatique (la scholastique) était abondamment mis à contribution pour cette fin. À partir des textes bibliques, les citoyens sont encouragés à croire que Dieu est parole de vie, vérité éternelle, principe de toute parole de vérité. Dieu est ainsi posé comme l'origine du langage et de la vérité par conséquent. Et comme le sens commun est plus prompt à croire qu'à penser, cela rentra sans éclat dans les pratiques. Plus qu'un devoir social, l'exigence de vérité devenait une condition indispensable pour être en accord avec Dieu et avec soi-même. L'homme en vient même à être presque diabolisé comme un menteur par essence, selon la sentence de Paul : « Dieu doit être reconnu comme véridique et tout homme comme menteur. » (Bible, Rm. 3,4). D'Augustin à Luther, en passant par Thomas, les théologiens et philosophes chrétiens vont accentuer l'identité entre vérité et Dieu. La vérité se trouve alors être transcendante, n'ayant rien à voir avec le monde direct qui se donne à notre expérience sensible.

C'est dans ce contexte que vont se situer les révolutions apportées par Copernic, Galilée et Newton, qui feront du langage un instrument de connaissance. Place aux mathématiques et à la méthode scientifique. Il y a une substitution du Dieu Parole par un Dieu mathématicien. Il parle avec les chiffres et les figures, par des équations. Avec Newton et ses compères, l'organisation de l'univers, soit la vérité sur le réel, n'est pas à chercher du côté du langage mythique ou religieux, ainsi le champ de la vérité se réduit au réel visible. La tradition

attribue d'ailleurs cette célèbre formule déjà citée au physicien anglais Dirac : « *God is a mathematician* »<sup>82</sup>. De manière plus explicite, Galilée déclarait la mathématisation de la nature, et par ricochet du langage qui devrait l'exprimer :

*La philosophie est écrite dans ce grand livre qui se tient constamment ouvert devant nos yeux, je veux dire l'univers. Mais elle ne peut se saisir si tout d'abord on ne se saisit point de la langue et si on ignore les caractères dans lesquels elle est écrite. Cette philosophie, elle est écrite en langue mathématique. Ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquelles il est impossible de saisir humainement quelque parole, et sans lesquelles on ne fait qu'errer vainement dans un labyrinthe obscur.*<sup>83</sup>

C'est cette voie que suit et développe aussi Newton. La tendance de la modernité est donc, comme le dit Newton dès la Préface de ses *Principia*, de rapporter le réel aux lois mathématiques, en rejetant les formes substantielles et les qualités occultes. Il affiche son ambition positiviste : « On s'est proposé dans ce Traité de contribuer à cet objet [rappeler les phénomènes naturels à des lois mathématiques], en cultivant les Mathématiques en ce qu'elles ont de rapport avec la Philosophie naturelle. »<sup>84</sup>

Newton considérait que son travail scientifique rentrait dans le cadre de ce qu'il appelât la « philosophie naturelle ». Il se montre néoplatonicien, à travers une conception des mathématiques comme moyen d'expression de la vérité et la réalité du monde qui transcende les apparences. Mais en même temps, il ne manquait pas d'afficher son aristotélisme, repérable dès le titre de son ouvrage majeur : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Il suit les pas du réalisme qui veut qu'une théorie vraie soit un discours en parfaite correspondance avec le monde. Préférant les faits aux conjectures a priori, il écrit : « je ne fais pas d'hypothèse ». Le discours mathématiques, parce que reposant sur les grandeurs et mesures de la nature, devient alors à ses yeux le seul capable d'exprimer le réel et de dire par conséquent la vérité. L'usage des codes mathématiques permet de produire un discours scientifique vrai, caractérisé par les termes universels ayant une portée existentielle, la vérité-correspondance, l'universalité, la nécessité et la connaissance de la cause. C'est aussi dans ce sillage que se construit l'anti-psychologisme de Frege.

<sup>82</sup> Voir à ce propos D. Robert, « Mathématiques et Physique : le langage de la Nature est-il mathématique ? », Publications du Laboratoire de Mathématiques Jean Leray, Université de Nantes [En ligne].

<sup>83</sup> Galilée, *Saggiatore*, cité par D. Robert, « Mathématiques et Physique : le langage de la Nature est-il mathématique ? », *art. cit.*, [En ligne].

<sup>84</sup> I. Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, éditions Jacques Gabay, 1990, p. xiv.

### 3.2. Frege et l'anti-psychologisme langagier : logicisme, sens et vérité-référence

#### 3.2.1. Du logicisme à la question du sens et la référence

La réflexion de Frege sur le langage émerge dans un contexte de systématisation de la logique analytique. On le sait, il s'est montré hostile au langage naturel ou langage parlé (celui de la place publique), en raison de ses nombreux défauts et erreurs. Sa préoccupation est avant tout de trouver une langue adéquate qui assure la rigueur requise par une démonstration mathématique. C'est ce qui le conduisit à proposer l'idéographie comme théorie logique. Il exprime cela dans la préface de cet ouvrage initial de sa production philosophique :

*Ma démarche était de chercher d'abord à réduire le concept de succession dans une suite à la conséquence logique, puis à progresser vers le concept de nombre. Pour que, ce faisant, quelque chose d'intuitif ne puisse pas s'introduire de façon inaperçue, tout devait dépendre de l'absence de lacunes dans la chaîne de déductions. Tandis que je visais à satisfaire cette exigence le plus rigoureusement, je trouvai un obstacle dans l'inadéquation de la langue ; malgré toutes les lourdeurs provenant de l'expression, plus les relations devinrent complexes, moins elle laissa atteindre l'exactitude que mon but exigeait. De ce besoin résulta l'idée de l'idéographie dont il est question ici.*<sup>85</sup>

En fait, on peut constater que Frege aborde les questions relatives au langage de deux manières différentes. D'un côté, il critique fortement la capacité des langues naturelles à exprimer de manière rigoureuse les contenus scientifiques. D'un autre côté, il réfléchit à un langage scientifique (soit un langage parfait), autrement dit une langue adaptée à la rigueur requise par toute science. Il écrivait en effet : « Les sciences abstraites ont besoin, ce besoin est ressenti de plus en plus vivement, d'un moyen d'expression qui permette à la fois de prévenir les erreurs d'interprétation et d'empêcher les fautes de raisonnement. Les unes et les autres ont leur cause dans l'imperfection du langage. »<sup>86</sup> Cette imperfection du langage, pense-t-il, réside dans l'absence de signes graphiques formels et précis qui permettent de traduire fidèlement la pensée et les savoirs scientifiques. La persistance des défauts du langage conduit Frege à développer une logique idéographique. Mais nous ne saurons nous y arrêter, car ce qui nous préoccupe est le destin du langage en lien avec la vérité.

À ce sujet, il faut noter que la logique élaborée par Frege le conduit à une réflexion sur le processus de désignation d'un nom vers sa référence. Il le fait en s'intéressant aux noms propres et aux nombres. Contrairement à l'usage linguistique ordinaire, pour Frege, le nombre

<sup>85</sup> G. Frege, *L'idéographie*, trad. Paris, Vrin, 1999, p. 6.

<sup>86</sup> *Id.*, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1994, p. 63.

est un objet qui appartient à un concept, et il ne saurait être lui-même un concept. En ce sens, les signes qui permettent de désigner les nombres sont des noms propres. Frege souligne en effet :

*Quand on dit "le nombre un", l'article défini a pour effet de désigner un objet défini particulier, susceptible d'une étude scientifique. Il n'y a pas différents nombres un, il n'y a qu'un seul. 1 est un nom propre, en tant que tel il n'admet pas plus le pluriel que "Frédéric le Grand" ou "l'élément chimique or". Ce n'est ni par hasard ni par exactitude qu'on écrit 1 sans indice distinctif.<sup>87</sup>*

En abordant la question du langage, Frege est donc mû par le souci de formuler des expressions dont la sémantique est aussi exacte que possible, à partir des signes mathématiques. Les nombres lui apparaissent comme les objets permettant de remplir ce critère. Il a une conception du nom qui est loin de la simple linguistique, pour revêtir la catégorie de la signification logique. Au-delà de leurs apparences linguistiques, les noms propres sont caractérisés par la saturation, autrement dit le fait pour une expression de ne comporter « aucune place vide »<sup>88</sup>, de désigner un objet précis, d'avoir une référence claire. C'est en réfléchissant sur les moyens d'exprimer les contenus mathématiques et sur l'essence des énoncés arithmétiques que Frege s'interroge ainsi sur la sémantique du langage. Pour lui, le langage doit être précis, les expressions (propositions) doivent désigner des objets déterminés. À ce niveau de ses recherches, Frege retient l'objet (la référence) comme composante déterminant la vérité du langage. Mais par la suite, il se rendra compte de la nécessité d'adjoindre le sens à la référence.

### **3.2.2. La distinction entre le sens et la référence comme condition du langage vrai**

Après la rédaction de *L'Idéographie* (1879) et *Les fondements de l'arithmétique* (1884), Frege évolue dans sa théorie sur le langage. Dans l'article tant commenté « Sur le sens et la référence » (1892), il opère la distinction entre les deux notions en titre. Tout part de sa précédente étude sur les énoncés d'identité de type «  $a = a$  » et «  $a = b$  ». Dans *L'Idéographie*, Frege pensait que ces énoncés n'ont qu'un seul sens, et que celui-ci coïncide avec leur référence. Mais dans l'article « Sur le sens et la référence », il remet en question sa position initiale et constate que les énoncés de ce type posent quelques problèmes. L'un d'eux porte sur la valeur informative de ces énoncés. En effet, les énoncés de type «  $a=a$  » revêtent une seule information a priori, car le principe logique d'identité y est parfaitement exprimé. Contrairement à ces énoncés, ceux de type «  $a=b$  » peuvent fournir plus d'informations.

<sup>87</sup> G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1969, p. 166.

<sup>88</sup> *Id.*, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 92.

L'autre difficulté est liée à la valeur sémantique de « a » et de « b » lorsqu'on considère certaines propositions introduites par « que ». Par exemple, considérons les noms « Stève Tchami » et « Fingon Tralala ». L'individu à qui réfèrent ces deux concepts peut se rendre dans une banque pour percevoir une somme d'argent. En ce moment-là, s'il est vrai de dire que « Serge Tchami a perçu une somme d'argent », il n'en sera pas autant pour « Fingon Tralala a perçu une somme d'argent ». Les deux concepts renvoient à la même personne, mais ils n'ont pas le même sens.

L'analyse de ces problèmes informatif et sémantique conduit Frege à établir une distinction entre sens et référence, l'enjeu étant de rendre le discours le plus véridique possible. Deux énoncés peuvent avoir la même référence sans avoir le même sens. En ce sens, considérant deux noms coréférentiels a et b, les énoncés qui les relient sont identiques dans le cas où on est sûr que les deux sont vrais. Ce qui conduit Frege à écrire : « Si maintenant nous voulions voir dans l'identité une relation entre ce à quoi les noms "a" et "b" font référence,  $a = b$  semblerait ne pas pouvoir se différencier de  $a = a$ , à condition bien sûr que  $a = b$  soit vraie. En ce cas, on exprimerait une relation d'une chose avec elle-même »<sup>89</sup>. Autrement dit, c'est la manière dont l'identité est affirmée qui détermine la différence essentielle, et non ce qui est affirmé. Pour bien percevoir cette difficulté qui rend nécessaire la distinction entre sens et la référence, Frege considère les propositions suivantes :

P1 : L'étoile du matin est un corps illuminé par le soleil.

P2 : L'étoile du soir est un corps illuminé par le soleil.

Les noms « étoile du matin » et « étoile du soir » réfèrent tous deux à l'objet « Vénus » : on a bien une équivalence des noms du style «  $a = b = \text{Vénus}$  ». Dans ce cas, les deux propositions sont censées avoir d'emblée le même contenu conceptuel. En l'état, les deux propositions qui voient une substitution des noms de référence devraient avoir le même contenu conceptuel. Les deux noms devraient d'ailleurs être substituables dans n'importe quel énoncé et ces énoncés devraient conserver la même valeur de vérité.

Cependant, le choix arbitraire des signes « étoile du matin » ou « étoile du soir » ne va pas de soi, car les deux propositions n'ont pas le même contenu conceptuel. Autrement dit, les deux propositions ne disent pas la même chose, pour la simple raison qu'une partie de chaque expression a un sens différent de l'autre. En effet, le « soir » est différent du « matin ». À partir de là, Frege résout la difficulté en scindant le contenu conceptuel des propositions. Désormais, il faut considérer deux éléments, à savoir le sens et la référence : deux

---

<sup>89</sup> G. Frege, « Sur le sens et la référence », in *Kleine Schriften*, Hildersheim, trad. Georg Olms AG, 1990, p. 102.



propositions peuvent avoir la même référence sans avoir le même sens. Tout en signifiant quelque chose de différent, deux propositions peuvent avoir la même valeur de vérité (la référence). L'identité de référence consiste pour les propositions à désigner la même chose. La différence de sens consiste pour deux propositions qui désignent la même chose, de dire deux choses différentes. « L'étoile du matin » et « l'étoile du soir » désignent Vénus, mais « l'étoile du *matin* » a un sens différent de « l'étoile du *soir* », en raison du contenu conceptuel de la catégorie temporelle. D'ailleurs, comme le souligne De Rouilhan, « le fait que l'étoile du matin soit illuminée par le soleil est une chose, le fait qu'il en soit de même pour l'étoile du soir en est une autre, les deux énoncés ne sont pas logiquement, c'est-à-dire analytiquement équivalents »<sup>90</sup>. Si jusqu'ici, pour Frege la vérité du discours dépend de la référence, il opérera une précision de cette dépendance en valorisant le langage contextuel.

### 3.2.3. *Phrase, sens et vérité-référence : principe de contexte et circonstances*

Frege est soucieux de se départir du psychologisme langagier. Il adopte une posture logiciste. Le psychologisme consiste à attribuer aux mots des représentations subjectives, sans lien avec la réalité. Alors que pour le logicien qu'il est, il faut que les mots aient plutôt des références, afin que le langage soit vrai. De cette manière, le concept (qui est psychologique) ne doit pas être confondu à l'objet, et les mots doivent avoir des significations en fonction de leur contexte. Frege résume sa position dès la préface de ses *Fondements de l'arithmétique* : « Voici les principes auxquels je me suis attaché dans cette recherche. Il faut nettement séparer le psychologique du logique, le subjectif de l'objectif. On doit rechercher ce que les mots veulent dire non pas isolément mais pris dans leur contexte. Il ne faut jamais perdre de vue la différence entre concept et objet. »<sup>91</sup>

Les trois principes ainsi énoncés sont liés de manière intrinsèque. Le lien intime est assuré par le second, le fameux principe propositionnel de contexte. En effet, c'est ce principe qui est la plaque tournante de la théorie frégréenne du langage. Il permet non seulement de ne pas donner des significations psychologiques aux mots et ne pas ainsi faire la séparation entre le psychologique et le logique. De même, c'est en tenant compte du contexte que la distinction du concept et de l'objet est possible, puisque le sens du concept et de l'objet dépendent des contextes d'émergence. On voit donc comment le principe de contexte assure la charnière centrale du discours, en facilitant le respect des deux autres principes. Parlant du rôle de ce principe contextualiste, Frege écrivait en ce sens que « si l'on néglige le second

<sup>90</sup> Ph. de Rouilhan, *Frege. Les paradoxes de la représentation*, Paris, Minuit, 1988, p. 29.

<sup>91</sup> G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, op. cit., p. 122.

principe, on est conduit presque nécessairement à donner aux mots pour signification des images ou des événements intérieurs à l'âme individuelle : et l'on se heurte de nouveau au premier principe »<sup>92</sup>. Autrement dit, le langage conserve sa pureté logique, et donc sa vérité, si on conçoit chaque mot dans le contexte de la proposition dans laquelle il s'inscrit.

Le langage doit être épuré des éléments psychologiques. Ceux-ci sont arbitraires et éloignent de la référence réelle des mots. Frege combat le recours à la représentation dans l'exercice du jugement. Il écrit : « La pensée nous fait souvent transgresser les bornes du représentable sans que nos jugements perdent pour autant toute matière. Même si, comme il semble, l'homme n'est pas capable de penser sans représentations, leur rapport à l'objet de la pensée peut être extrinsèque, arbitraire et conventionnel. »<sup>93</sup> L'esprit humain se représente les choses. Lorsqu'on pense, il se produit en notre esprit une schématisation des objets. Mais il nous faut marquer une nette différence entre la signification des mots et l'image interne que l'on a. Pour ce faire, il ne faut pas considérer les mots de manière isolés, mais relativement au contexte propositionnel de leur emploi. Frege précise en ce sens :

*Que le contenu d'un mot ne soit pas représentable, il n'y a là aucune raison pour lui refuser une signification ou en exclure l'usage. L'illusion contraire vient de ce que nous considérons les mots pris isolément et cherchons la signification de chacun d'eux, et à procéder ainsi on prend une représentation pour la signification cherchée. Nous croyons qu'un mot n'a pas de contenu si aucune image interne n'y correspond. Mais il faut toujours faire porter l'attention sur une proposition complète. C'est là seulement que les mots veulent proprement dire quelque chose.*<sup>94</sup>

Cela veut dire que les mots n'ont de référence que dans le contexte de la proposition. Celle-ci est un tout dont le mot fait partie, et dont la signification dépend. Pour Frege, ce n'est que dans le contexte des propositions qui expriment un jugement que les mots peuvent avoir une signification et un contenu. Le principe de contexte apparaît comme un principe méthodique ayant pour but de prévenir de toute analyse psychologique. Frege en fait une condition suffisante et martèle : « Il suffit qu'une proposition prise comme un tout ait un sens : ses parties reçoivent par là même un contenu. »<sup>95</sup> Le rôle méthodique de ce principe consiste à dire que c'est au sein d'une proposition que l'on peut attribuer une signification

---

<sup>92</sup> G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, op. cit., p. 122.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 186-187

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>95</sup> *Ibid.*

(référence) et un contenu aux éléments qui constituent la proposition. Par exemple, soit les propositions :

P1 : Le Président et la première dame résident au Palais d'Etoudi.

P2 : Le Président félicite la première dame de l'Ascension du Mont Cameroun.

Dans ces deux propositions, l'expression « première dame » pourtant constitué des mêmes mots, a une signification et un contenu selon le contexte de la proposition. Dans le premier cas, il s'agit de l'épouse du Président, dans le second cas, il s'agit de la vainqueur de la compétition. Or, si de manière a priori le psychologisme fait appliquer une représentation de « première dame » dans les deux propositions, il y aura erreur de jugement.

Frege approfondira davantage cette différence entre sens et référence dans l'article éponyme, qu'il écrit longtemps après *Les fondements*, dans l'âge de la maturité. Son anti-psychologisme devient plus vigoureux. Il définit le sens comme l'accès épistémique à la référence. Il évacue ainsi la connotation simplement linguistique. Il a une aversion pour le langage vernaculaire, car la grammaire ordinaire est un lieu de confusion du psychologique et du logique. Le contexte est davantage déterminant car il peut rendre opaque le sens des mots. C'est pour cela que Frege estime qu'« il faut s'estimer heureux là où seulement le même mot a toujours le même sens dans le même contexte »<sup>96</sup>. Cette fonction déterminante du contexte le conduit à déterminer trois niveaux d'analyse du sens et de la référence. Il s'agit des niveaux du mot, des expressions et des phrases complètes. Le principe de contexte refait son apparition au niveau des phrases : c'est lui qui permet de déterminer le sens et la référence de la phrase, et derechef le vrai ou le faux.<sup>97</sup> Frege signale ainsi que le changement d'un mot dans la phrase par un mot de même référence mais ayant un sens différent conduit à la modification du sens de la pensée exprimée par la phrase. Plus encore, une phrase n'a de **sens** que si tous les mots de la phrase ont chacun une référence. Si un seul mot n'a pas de référence, alors la phrase en est dépourvue. L'attribution d'une référence à une phrase requiert la considération de chacun des composants dans le contexte de la phrase. Idée qui était déjà prégnante dans *Les fondements*.

Une nouveauté du Frege de la maturité est la valeur qu'il accorde aux circonstances dans lesquelles une phrase est pensée ou énoncée. La référence ou la valeur de vérité d'une phrase dépend aussi des circonstances spatiotemporelles. En tant qu'une condition de détermination du sens de la phrase, ces circonstances sont relatives au cadre d'expression de la pensée. De ce fait, s'il faut reconnaître que « le contenu d'une phrase déborde la pensée qui

<sup>96</sup> G. Frege, « Sur le sens et la référence », *art. cit.*, p. 55.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 62.

est exprimée en elle », il faut admettre que « l'inverse se produit aussi souvent, à savoir que la simple lettre qui peut être fixée par l'écriture ou le phonographe ne suffit pas à l'expression de la pensée »<sup>98</sup>. Autrement dit, pour exprimer la pensée, il faut tenir compte des éléments extra-sémantiques. Frege fait allusion aux « circonstances qui accompagnent la parole, et qui, dans ces cas, sont employées comme des moyens de l'expression de la pensée »<sup>99</sup>. Lorsqu'il analyse les indexicaux, Frege se montre plus précis. Il s'agit des outils linguistiques que sont « aujourd'hui », « ici », « là » et « je ». Pour que la pensée soit exprimée de manière complète et véritable, il faut ajouter les indexicaux qui précisent les circonstances. Tels sont les éléments extra-sémantiques qui rentrent dans la détermination d'un langage vrai, ou d'une pensée correcte du point de vue du sens et de la référence. Frege explique cela par l'exemple suivant :

*La lettre de l'énoncé "cet arbre a un feuillage vert" ne suffit pas à elle seule à remplir la fonction d'expression, car le temps auquel la parole est proférée en fait partie aussi. Sans la détermination temporelle qui est donnée par-là, nous n'avons pas de pensée complète, c'est-à-dire pas de pensée du tout. Seule la phrase complétée par la détermination de temps et complète à tout point de vue exprime une pensée.*<sup>100</sup>

Au contexte propositionnel, il faut donc allier le contexte extra-sémantique (extérieur). En suivant les pas de Frege, Russell défendra la thèse de la vérité-correspondance.

### **3.3. Le positivisme langagier de Russell : vérité-correspondance et relation de signification**

#### ***3.3.1. Revalorisation de la vérité-correspondance***

De tous les attributs dont on l'indexait, Bertrand Russell a toujours réclamé celui de « positivisme logique », le seul qu'il admettait volontairement. Il a développé ce qu'il a lui-même appelé la « philosophie de l'atomisme logique », tout en évoluant au cours de ses réflexions vers un logicisme simplement formel, non réductionniste sur le plan ontologique. Il s'est quelque peu écarté de l'idéographie de Frege. Sur le plan du langage en lien à la question de la vérité, cette posture l'a conduit à développer la théorie de la vérité-correspondance.

Pour Russell, la vérité est une notion définie relativement à la correspondance entre le langage et le monde. Il ne partage pas l'idée frégréenne d'une entité primitive servant de référence. Selon Russell, un langage logique idéal est celui dont les énoncés présentent par

<sup>98</sup> *Id.*, « La pensée. Une recherche logique », p. 99.

<sup>99</sup> G. Frege, « La pensée. Une recherche logique », p. 100.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 121.

leur formulation « au premier coup d'œil » la structure du monde.<sup>101</sup> Dans notre rapport au monde, nous attestons de la complexité objective en allant du simple vers le complexe. Et en l'état, « la perception du plus simple étant présupposée dans la compréhension du plus complexe ». De la même manière, un langage idéal doit satisfaire une condition de simplicité des mots. Il faut qu'un tel langage comporte « un mot et pas plus pour tout objet simple, et que tout ce qui n'est pas simple soit exprimé par une combinaison de mots, [...] combinaison dérivée [...] des mots pour les choses simples qui y entrent [...] ». <sup>102</sup> Autrement dit, de même que dans l'expérience quotidienne nous percevons les choses du monde en les comprenant du plus simple vers le plus complexe, de même notre langage doit procéder par les mots simples qui correspondent aux réalités simples du monde. Russell justifie ainsi l'objectivité logique du langage par la fidélité de la structure du langage à la structure objective du monde.

Russell établit une relation stricte entre le langage et le monde. C'est pour cette raison qu'il promeut une limitation de l'usage des entités abstraites en même temps qu'il se soucie de la caractérisation des structures. Les expressions doivent avoir un rapport au monde, en cela réside leur signification. Ainsi, il faut considérer les structures qui existent dans le monde, et non pas créer des entités auxquelles on accrédite une existence mondaine. La structuration logique consiste dans le rapport logique du simple au complexe. Ce rapport doit constituer les énoncés élémentaires, de sorte que ce n'est pas le langage qui fonde la signification des termes usités et la vérité du langage qui les comportent. C'est dans la correspondance au monde que la logique langagière trouve son fondement. Ce n'est pas au monde de s'arrimer aux mots, mais aux mots de s'arrimer au monde, car le monde précède le langage. Mais il se trouve que le monde nous est donné selon des contraintes liées aux expériences. D'où l'intérêt russellien pour le lien entre langage (vrai), faits et signification.

### ***3.3.2. Phrases (énoncés), faits et signification***

Russell établit un lien intrinsèque entre le langage et la notion de fait. Notre rapport au monde est caractérisé par un ensemble continu de faits vécus. Nous disons le monde lorsque nous disons les faits, et cela est vérité. Russell écrit : « Un fait est la sorte de chose qui est exprimée par une phrase [...]. Nous exprimons un fait, par exemple, quand nous disons qu'une certaine chose a une certaine propriété, ou qu'elle a une certaine relation à une autre chose. [...] Les faits appartiennent au monde objectif. »<sup>103</sup> Les faits ici sont donc des

---

<sup>101</sup> B. Russell, *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969, p. 17-19.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

événements ou des propriétés portant sur les choses du monde ou qui surviennent dans le monde. Ils peuvent fournir des vérités particulières ou générales. Ainsi, Russell signale qu'il existe un grand nombre de « sortes différentes de faits ». Ce faisant, répertorie trois grandes classes de faits : les faits particuliers, les faits généraux et les faits complètement généraux. Les faits particuliers concernent des choses considérées dans leur singularité. Par exemple, un fait particulier est rapporté par la phrase du genre « Ceci est blanc ». Les faits généraux sont des vérités qui s'appliquent universellement à un groupe de choses. Par exemple, la phrase « Tous les hommes sont mortels » exprime un fait général. Les faits complètement généraux sont des vérités universelles de logiques, qui ne concernent pas des choses ni particulières ni générales, mais ce sont des principes logiques qui ont valeur de vérité de manière universelle. Comme l'écrit Russell, ce sont des faits « où il n'y a aucune mention de quelque constituant que ce soit du monde actuel, aucune mention de quelque chose particulière ou qualité particulière ou relation particulière, en fait vous pouvez dire strictement aucune mention de quoi que ce soit »<sup>104</sup>. Et il donne comme exemple de fait complètement général l'énoncé suivant : « Si une classe est une partie d'une autre, un terme qui est un membre de l'une est aussi un membre de l'autre ». Cela est en effet complètement général que si A est contenu dans B, alors tout élément de B appartient aussi à A. Un autre exemple d'un fait complètement général : la partie d'un tout est inférieure au tout. Dans ce genre de phrase, il n'y a pas de choses ou d'entités désignées de manière spécifique. La vérité ainsi formulée est complètement générale pour toutes les entités à qui on veut l'appliquer.

Toutefois, il faut noter que dans l'itinéraire heuristique de Russell, la notion de vérité a connu une évolution. Dans son ouvrage *Principia mathematica*, la vérité et la fausseté sont des valeurs des propositions. Plus tard, il opère donc une transposition des propositions vers les faits. La notion de fait était absente dans les *Principia*. Mais surtout, était absente la notion de correspondance entre fait et énoncé : Les faits revêtent le statut de signification des énoncés. Ils sont ce que les énoncés signifient. Sans les faits, les phrases n'ont pas de contenu signifiant. Ainsi, au-delà du fait que de manière logique les énoncés peuvent être dits vrais ou faux, c'est dans la correspondance entre faits et énoncés que l'on doit parler de vérité. Pour Russell, la vérité est la manière pour un énoncé de correspondre à un fait, soit le fait d'avoir une signification. La relation de correspondance entre les mots et ce qu'ils signifient est ainsi caractérisée par Russell comme une « relation de signification ». Cette relation de signification se comprend au sens pluriel, en fonction des types logiques auxquels les mots se

---

<sup>104</sup> B. Russell, *Signification et vérité*, op cit., pp. 17-19.

rapporentent. Le philosophe anglais souligne ainsi qu'« il n'y a pas une seule relation de signification entre les mots et ce dont ils tiennent lieu, mais autant de relations de signification, chacune d'un type logique différent, qu'il y a de types logiques parmi les objets pour lesquels il y a des mots »<sup>105</sup>. Deux éléments sont donc déterminants : la relation de correspondance entre un énoncé et un fait est une relation de signification ; la vérité se rapporte à la relation de correspondance caractéristique de la signification des énoncés. Ces deux éléments fondent l'idée que la vérité et la fausseté concernent la signification des énoncés plutôt que les énoncés en soi. Il se dégage un lien étroit entre langage, vérité et logique chez Russell. Il se présente ainsi : le langage exprime les faits à travers les phrases, et le fait exprimé est vrai si l'expression est bien formulée. Le langage selon Russell doit donc s'intéresser à la signification. Nyitouek Amvene exprime bien cela en ces termes : « Bertrand Russell est convaincu que c'est la signification qui permet la vérification des faits et finalement l'établissement de la vérité. »<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 17-19.

<sup>106</sup> E. Nyitouek Amvene, *Langage et logique dans Signification et vérité de Bertrand Russell*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 14.

Au terme de cette première partie, il se dégage que la question du rapport entre langage et vérité a préoccupé les philosophes bien avant Wittgenstein. Ce dernier s'inscrit effectivement dans une tradition de pensée qui a évolué au fil des siècles. Dès l'Antiquité, Démocrite posait la nécessité d'un discours rationnel sur le réel. Pour lui, le discours doit avoir pour objet la matière expérimentable, le langage constituait un code conventionnel pour représenter le réel atomique, et on pouvait alors passer de l'atomisme logique à la fondation de la proposition logique. Une thèse à laquelle s'opposait Platon qui préférait en idéaliste l'ontologisation du langage. Il poursuit avec le thème de la représentation qu'il situe ontologiquement entre le mot et la chose. De même, pour lui la proposition a un fondement ontologique. Son disciple Aristote ouvrira une autre perspective en fondant le réalisme langagier. Il le fait d'abord en rejetant l'ontologisme langagier de son maître. Pour cela, il affirme la nécessité de la prédication dans le langage, rejette le réalisme des idées ainsi que l'identité entre langage et Être. Par la suite, le fondateur du Lycée fixe les principes du réalisme langagier. Cela repose sur le fondement de la proposition dans la prédication, la systématisation des catégories comme structures logiques du langage de vérité, et la typologie et la valeur de vérité des propositions. De manière plus proche, le débat sur le langage et la vérité se modernise avec le positivisme de Bacon et Newton. Bacon propose une conception artificialiste du langage et Newton défend une mathématisation du langage. À leur suite, Frege milite pour un anti-psychologisme langagier. Son logicisme le conduit à poser la réflexion sur le sens et la référence, à les distinguer comme conditions du langage vrai, en tenant compte enfin du principe de contexte et des circonstances de l'énonciation des phrases. Pour sa part, Russell prône un positivisme langagier qui valorise la notion de vérité-correspondance et la relation de signification entre les phrases et les faits. Ces développements préparent la pensée de Wittgenstein. Contemporain de Frege et Russell, il a su s'inspirer d'eux tout en prenant ses distances. Il a aussi su entrer en dialogue avec les théories des philosophes de l'Antiquité, sans toujours les nommer. Le chemin étant ainsi déblayé, il nous faut dès lors analyser le contenu de la théorie de Wittgenstein sur le langage et la vérité.



**DEUXIÈME PARTIE :**

**LA DÉFENSE D'UN PRAGMATISME LANGAGIER PAR WITTGENSTEIN DANS  
LE *TRACTATUS***

En quoi consiste le pragmatisme langagier qui se trame dans le *Tractatus* au sujet de la vérité ? Cette question requerra notre attention dans cette deuxième partie. Il s'agira d'extraire les éléments du premier ouvrage majeur de Wittgenstein qui se rapportent à la question du rapport entre langage et vérité. Comme nous l'avons déjà observé, il est difficile de dire si le philosophe autrichien a développé une théorie du langage au sens strict du terme. D'ailleurs, le style rédactionnel aphoristique du *Tractatus* ne permet pas d'y voir un traité en tant que tel, c'est-à-dire une démonstration rationnelle et logique d'un ensemble de vérités. Wittgenstein semble ne pas vouloir laisser place au débat, et écrit de manière sentencieuse, par des formules qui sont censées, de son point de vue, s'imposer comme éléments de vérité. Aussi, en sera-t-il venu à considérer son ouvrage comme le point terminal de la philosophie. À la fin de son « Avant-Propos », tout en faisant preuve de prudence sur la qualité de son ouvrage, il n'hésite pas à écrire : « En revanche, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. J'estime donc avoir résolu définitivement les problèmes, pour ce qui est de l'essentiel. »<sup>107</sup> Nous explorerons la pertinence d'une telle ambition.

Sans être philosophe de formation, le natif de Vienne s'intéresse à la question du langage en philosophie. Il se montre fortement préoccupé par l'usage du langage et son destin dans les philosophies de son époque. Et il entend s'y investir pour résoudre une fois pour tout le questionnement philosophique. S'il y a une chose qu'il veut mettre en exergue dans le *Tractatus*, c'est l'inéluctable ruine des entreprises philosophiques qui sont structurées par un langage abstrait. En s'y opposant, Wittgenstein présente les conditions d'un langage véritable. C'est de là qu'on peut extraire une possible théorie du langage chez lui. Celle-ci porte une fixation centrale sur le monde, mieux, sur les faits qui se déroulent dans le monde. En cela, Wittgenstein va donner sa touche personnelle au concept de représentation relativement au langage de vérité, concept déjà présent dans l'Antiquité comme nous l'avons vu. Au fond, la question du langage chez Wittgenstein peut être perçue comme un examen langagier du rapport de l'homme au monde. Dans le *Tractatus*, la vérité se trouve au carrefour de la philosophie, du langage et du monde. Pour en avoir une idée plus nette, nous allons présenter le destin langagier qu'il assigne à la philosophie (4), d'où découlent la nature et la fonction mondaines du langage (5), ainsi que le vérificationnisme qui encadre la relation discours et sens (6).

---

<sup>107</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 28.

## CHAPITRE 4 : L'ESSENCE LANGAGIÈRE DE L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE

En quoi le langage constitue-t-il l'essence de la philosophie selon Wittgenstein ? Cette question nous introduit dans la pensée de Wittgenstein proprement dit. Il est question de circonscrire les bases du rapport qu'il établit entre langage et vérité. L'auteur commence ainsi par recentrer l'activité philosophique sur le langage. Il convient alors de le suivre dans son processus de réorientation langagière de la philosophie (4.1), puis sa caractérisation scientifique du discours philosophique à travers la correspondance intrinsèque entre le langage et le monde (4.2).

### 4.1. Réorientation langagière de la philosophie par Wittgenstein

#### *4.1.1. Mise en évidence des défauts du langage philosophique traditionnel*

Le langage constitue à la fois l'âme de la communication philosophique, mais aussi son talon d'Achille. Les philosophes ont toujours eu des difficultés pour adopter un langage clair. Lorsque les sophistes haranguaient les foules avec des discours rhétoriques, Platon s'en offusquait et dénonçait leurs simulacres discours. Le langage pour dire la réalité était assez confus : l'usage des termes comme être et non-être n'étaient pas accessibles à tous, en plus de manquer de cadres objectifs. À l'époque médiévale, la querelle des universaux est l'épisode qui manifeste avec plus d'éclat les dédales du langage en philosophie, quand de son côté, pour peu qu'il ait une bonne maîtrise du mot « parfait », Descartes en venait à penser avoir prouvé l'existence de Dieu. À cela, les débats interminables sur les questions de métaphysique, avec un usage de concepts tous aussi spéculatifs les uns que les autres viennent comme pour couronner la mise en évidence d'un problème crucial en philosophie, celui du langage. Cela interpelle sur ce qu'il faut dire ou pas en philosophie, pour être crédible. Comme nous l'avons signalé dès l'introduction générale, Wittgenstein fait le constat d'une origine langagière de tous les problèmes de philosophie. Ce malentendu est d'après l'auteur lié à la confusion ontologique entre les idées abstraites et la réalité du monde. Car pour Wittgenstein, le langage parle du monde. Il faut donc d'abord savoir ce qu'est le monde afin de savoir ce que doit être le langage qui dit le monde.

De ce fait, dès les premières lignes du *Tractatus*, il s'oppose à la tradition philosophique : « Le monde est tout ce qui a lieu. Le monde est la totalité des faits, non des

choses. »<sup>108</sup> Ces deux premières propositions de l'ouvrage sont déterminantes pour comprendre le destin que Wittgenstein assigne au langage. En effet, il fait comprendre que le monde est identifié à la totalité des faits. Les faits ici sont ce qui se produit effectivement. Le monde n'est pas la totalité des choses, car ici, il peut avoir des choses non encore réalisés. Wittgenstein invite ainsi à ne pas confondre la réalité effective avec la réalité potentielle. Le renversement de perspective se situe d'abord au niveau du concept utilisé par Wittgenstein pour définir le monde. À la différence de ses prédécesseurs, il n'utilise pas le concept « être », il ne dit pas « Le monde est tout ce qui est ». Ainsi, il ne souhaite pas retomber dans le langage abstrait, tout en évitant les faux problèmes liés à l'usage du mot « être ». On le sait, cela a suscité de vives controverses entre spiritualistes et matérialistes, entre essentialistes et empiristes. Wittgenstein opte pour une représentation dynamique et non statique du monde. « Ce qui a lieu » évoque des faits qui se produisent dans l'univers, et non des entités fixes ou immuables.

Wittgenstein s'oppose ainsi au langage philosophique classique utilisé pour parler du monde. Il se détourne des concepts qui nous renferment dans des abstractions. Il lui paraît inutile de pérorer sur l'être, son statut et ses catégories. Réfléchir sur le statut des choses primitives, sur les essences, sur leur nature (spirituelle ou matérielle) constitue à ses yeux une réflexion qui n'a pas de sens.

*La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?<sup>109</sup>*

En cela, le philosophe autrichien se positionne en critique de certains champs philosophiques traditionnels : en premier lieu la métaphysique. De la même manière que le langage philosophique doit être épuré des concepts comme « l'être » et les réflexions qui s'y rapportent, il doit bannir tout ce qui a trait aux recherches sur le terme « non-être ». Pour Wittgenstein, savoir en quoi consiste le statut ontologique de ce qui n'est pas, est une quête insoluble : alors à quoi bon s'y adonner ! Le langage ne peut pas dire ce qu'est l'être, ce qu'est par exemple l'être du beau ou du bien ; mais il ne peut qu'exprimer ce qu'il est possible d'être, conformément aux réalités empiriques possibles. Selon Wittgenstein, les métaphysiciens confondent la nature du langage : ils croient que le langage exprime l'être,

<sup>108</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), suivis de *Investigations philosophiques* (1948), trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1986, 1 et 1.1.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 4.003.

pourtant il n'exprime que le possible. La définition que Wittgenstein donne du monde ouvre pour lui une perspective qui éloigne la philosophie de ce qu'il considère comme des ratiocinations ontologiques vides de sens. Il s'agit par exemple de ce que fait Platon dans *Le Sophiste*, où il examine le statut ontologique du contenu des discours des sophistes. Pour Platon, les discours des sophistes sont faux. Cependant, il réfléchit au sujet de la question de savoir comment une représentation fautive peut-elle en même temps ne pas être (puisque l'énoncé est faux) et être (puisque ce qui est dit a des effets sur le public qui écoute les sophistes). Platon finit par admettre, contrairement à Parménide, que le non-être peut aussi avoir une forme d'être. Le discours métaphysique souffre d'une absence de vérification empirique possible. Lorsqu'Aristote parle du premier moteur, cela ne renvoie à rien de possible dans le cours des faits historiques observables.

S'agissant des discussions sur le beau ou la mort, la tendance du langage métaphysique-esthétique est de considérer ces phénomènes comme des objets, des substances à part entières, propres à un quelconque monde intelligible, alors qu'on ne peut en parler sans référence à un objet particulier. « L'image sous laquelle on se représente la réalité est que la beauté, la mort, etc., sont les substances pures (concentrées), alors qu'elles sont présentes dans un objet beau comme ingrédient. »<sup>110</sup> Autant de subtilités évitées par la définition que Wittgenstein donne du monde. À partir de cette conception, il oriente le langage sur ce qui est objectivable. Il faut donc reléguer la métaphysique aux oubliettes, et Guillaume Pilote estime que Wittgenstein a planté « un autre clou dans le cercueil de la métaphysique »<sup>111</sup>.

Avec la même verve, Wittgenstein reproche à l'éthique d'opérer une confusion sur la fonction du langage. Pour lui, le langage ne saurait exprimer ce qui doit être. Tout discours sur le devoir-être est voué à l'échec. Autrement dit, le moraliste croit que par le langage il peut exprimer autre chose que ce qui est possible, mais il serait dans l'erreur selon l'auteur du *Tractatus*. La forme logique du langage ne permet que d'exprimer ce qui est possible, car il n'est pas possible de dire ce qui n'a pas lieu, hors ce qui doit être n'a pas lieu.

L'aversion pour le langage vide de sens monte d'un ton lorsque Wittgenstein traite des énoncés religieux. Ceux-ci ne représentent rien. Le mot « Dieu » ne désigne aucun fait empirique possible. Wittgenstein regrette ainsi que « dans notre langage est déposé toute une

---

<sup>110</sup> L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, 1967, [En ligne] URL : [https://doi.org/10.3406/drlav.://booksgoogle.cm/books?id=xWBql3586rsC&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://doi.org/10.3406/drlav.://booksgoogle.cm/books?id=xWBql3586rsC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false), p. 242.

<sup>111</sup> G. Pilote, « Résumé et critique de la position de Wittgenstein sur le langage dans le *Tractatus logico-philosophicus* » in *Phares*, Université Laval, n°, p. 28.

mythologie »<sup>112</sup>. C'est la nature humaine qui est habitée par certaines tendances, en même temps que le langage lui-même est chargé d'un certain symbolisme qui éloigne de la réalité. En ce sens, Wittgenstein fait le constat selon lequel la magie repose toujours sur l'idée du symbolisme et du langage. En analysant la tendance humaine à attribuer des pouvoirs magiques à la relation occulte établie entre un nom et l'objet qu'il désigne (par exemple talisman), il note que les conceptions philosophiques du langage sont toujours apparentées à la magie. De là, dans une formule qui rappelle l'état théologique de l'esprit humain de Comte<sup>113</sup>, le natif de Vienne remarque que « toutes les théories enfantines (infantiles), nous les retrouvons dans la philosophie actuelle »<sup>114</sup>.

En quelque sorte, la philosophie est ainsi invitée à revoir son contenu linguistique, car c'est cela qui conduit à tourner en rond sur les mêmes questions depuis l'Antiquité jusqu'à son époque, estime l'auteur du *Tractatus*. Toute sa critique peut être résumée dans cette séquence :

*On entend toujours à nouveau la remarque selon laquelle la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient les Grecs nous occupent encore. Mais ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle cela ne peut pas ne pas être ainsi. Elle est que notre langage est resté identique à lui-même et nous entraîne toujours à nouveau vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe "être", qui donne l'impression de fonctionner comme "manger" et "boire", tant qu'il y aura des adjectifs "identique", "vrai", "faux", "possible", tant qu'il sera question d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes se heurteront toujours à nouveaux aux mêmes difficultés énigmatiques et auront les yeux fixés sur quelque chose qu'aucune explication ne semble pouvoir éliminer.<sup>115</sup>*

Les confusions linguistiques vont maintenir la philosophie dans la redondance problématique au fil des âges. La situation devient de plus en plus une gageure lorsqu'un mot du langage ordinaire est employé de plusieurs manières différentes. Or selon Wittgenstein, un usage scientifique du langage consisterait à assigner à chaque mot une seule correspondance, comme cela est le cas dans le langage mathématique. Le refus de procéder à une scientification du langage conduit à des mots et instaure une élasticité du langage qui plonge dans les mêmes débats, car chacun veut dire les choses selon sa perception et son usage subjectif du langage. On reconnaît là chez Wittgenstein l'ambition d'un Kant qui reprochaient déjà aux métaphysiciens de demeurer dans l'abstraction, tout en comparant la métaphysique à

<sup>112</sup> L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, op. cit., p. 142.

<sup>113</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive*, édition Florence Khodoss, 2008, pp. 26-30.

<sup>114</sup> L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, op. cit., p. 246.

<sup>115</sup> *Id.*, *Carnets* (1914-1918), suivis de *Notes sur la logique* (sept. 1913), de *Notes de dictées à G.E. Moore* (avril 1914) et de *Extraits des lettres de Wittgenstein à Russel* (1912-1920), trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 55-56.

une rixe où les adversaires brillent par des spéculations oiseuses.<sup>116</sup> Pour Wittgenstein, toutes les difficultés s'originent dans le langage. Jacques Bouveresse rapporte en ce sens : « C'est l'origine linguistique des problèmes philosophiques qui explique, aux yeux de Wittgenstein, à la fois leur profondeur, leur difficulté particulière, leur nature tout à fait différente de celle des questions scientifiques et leur persistance. »<sup>117</sup> Pour surmonter la difficulté, le natif de Vienne propose de convertir la philosophie en critique du langage.

#### ***4.1.2. La définition de la philosophie comme critique du langage***

Si l'on ne trouve pas chez Wittgenstein une doctrine, une théorie du langage, c'est en raison de son dédain pour tout ce qui pouvait avoir l'allure d'une thèse (argumentativement parlant), mais aussi et surtout c'est peut-être parce que le viennois avait une conception non savante de la philosophie. Bien avant le *Tractatus*, alors qu'il est prisonnier en Italie durant la première Grande Guerre, il écrit dans ses *Carnets* qu'il partage l'avis de Kant selon lequel la philosophie n'est pas une connaissance<sup>118</sup>. Pour lui, la philosophie n'est pas une théorie. Elle est plutôt une activité exercée sur le langage. Dans sa logique, philosopher ne consiste pas à défendre des thèses. Pourtant, on peut considérer qu'il a laissé une certaine philosophie du langage dans le sens faible du concept, c'est-à-dire une relative définition du langage qui véhicule l'idée d'un système de signes, de communication, d'expression. On peut même encore considérer, dans une perspective radicale, consistant à analyser la philosophie de manière pessimiste et à chercher à formuler un système analytique afin de dissiper les illusions du langage ordinaire.

Si les partisans du Cercle de Vienne ont pris cette tangente, on ne peut pas dire que cela était totalement le cas pour Wittgenstein lui-même. De fait, ce dernier semble plutôt avoir de bout en bout prôné une conception forte de la « philosophie du langage », qui consiste à faire du langage la question essentielle de la philosophie. Il s'agit alors pour la philosophie d'interroger tout discours, afin de savoir ce qui est dit lorsqu'on émet des énoncés et quel en est la validité. De ce point de vue, la philosophie doit se comprendre comme impossibilité de discours théorique, et comme exploration des conditions de possibilités du langage. Dans une formule à l'accent criticiste kantien, Wittgenstein écrit : « Toute philosophie est critique du

<sup>116</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Préface », trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF/Quadrige (4ème édition), 1993, p. 14.

<sup>117</sup> J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Paris, éditions de l'éclat, 1991, p. 75.

<sup>118</sup> L. Wittgenstein, *Carnets* (1914-1918), suivis de *Notes sur la logique* (sept. 1913), de *Notes de dictées à G.E. Moore* (avril 1914) et de *Extraits des lettres de Wittgenstein à Russel* (1912-1920), trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.

langage. »<sup>119</sup> Dans la logique criticiste linguistique, la tâche de la philosophie consiste à examiner les conditions de l'expression d'une réalité et les conditions de l'impossibilité d'en exprimer le sens. Cette réalité, il l'appelle le monde ou la vie<sup>120</sup>. Comme le souligne Gilles Granger, « il ne faut pas interpréter la formule au sens psychologique d'une rectification de nos erreurs, en tant que dues au mauvais fonctionnement éventuel de notre appareil d'expression. Ce sont les conditions essentielles et *a priori* de toute expression qui sont en cause, et qui s'identifient aux conditions de la pensée. »<sup>121</sup> Sans écrire une « thèse » de philosophie du langage, Wittgenstein attire l'attention sur le langage tel qu'il est parlé par les hommes.

Il ne s'agit pas d'une étude linguistique (langage comme objet de science), mais il s'agit de faire du langage la question philosophique, puisque c'est l'imperfection du langage qui donne lieu à la philosophie. La raison de cette orientation langagière de la philosophie se trouve dans le fait qu'en philosophie, le langage a un traitement différent, spécifique, que ce qui est habituellement pratiqué dans la vie ordinaire et dans les autres sciences. Pour le philosophe, le langage ne sert pas qu'à la communication ; il est le lieu même de la signification, du sens de l'existence, de la vérité à laquelle il est en quête, dont il est amoureux. Alors il lui est difficile de se satisfaire d'un langage qui ne dit rien ou qui ne permet pas de saisir la vérité. Visscher ne s'éloigne pas de cette justification lorsqu'il écrit, commentant Wittgenstein, que

*le langage de la philosophie elle-même, si on le considère avec soin, y joue un rôle tout différent que dans les autres secteurs de la vie où il sert normalement à exercer une activité ou à répondre à des besoins. Le langage est comme "dérangé" dans la philosophie, il est suspendu en deçà de son usage normal. Quand le philosophe considère son langage avec attention, il s'aperçoit qu'il est fêlé, et c'est ce regard-là qui, par contraste, nous amène à mieux comprendre le langage dans son fonctionnement normal, quand il nous aide à distinguer le langage vrai, naturel, d'un fonctionnement à vide, d'une machine qui tourne sans but.*<sup>122</sup>

En mettant le langage à la racine de la philosophie, Wittgenstein rappelle qu'en philosophie, on ne parle pas pour parler. Pour le philosophe, en plus de sa fonction communicatrice, le langage a avant tout une fonction épistémique. Alors, un énoncé doit toujours conduire vers la vérité, de manière claire. On comprend pourquoi dès la préface de

<sup>119</sup> *Ibid.*, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, 4.0031.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 6.14.

<sup>121</sup> G. Granger, « Sur la conception du langage dans le *Tractatus* de Wittgenstein », in *Word*, 23 : 1-3, p. 197. DOI: 10.1080/00437956.1967.11435475.

<sup>122</sup> L. Fontaine-De Visscher, « Le langage à la racine de la philosophie », in *Revue philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, t. 83, n°60, 1985, p. 573.



son premier ouvrage majeur, Wittgenstein martèle que « tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder silence. »<sup>123</sup> On peut bien produire des énoncés, mais ils n'ont pas tous une valeur philosophique. La philosophie ne se contente pas de véhiculer des mots ; elle énonce des phrases ayant un contenu bien signifiant.

Dans cette perspective, le but est de tracer « une frontière à l'acte de penser, ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). »<sup>124</sup> L'attention philosophique doit ainsi se porter sur l'expression des pensées. L'on ne peut s'appesantir sur l'acte de penser, car on tomberait dans l'absurde. En effet, pour faire la distinction entre ce qui doit être pensé et ce qui ne se peut penser, il faut au préalable penser aux deux ; or comment penser à ce qui ne se peut penser ?! Autrement dit, on ne peut pas examiner les conditions de ce qui est impensable sans déjà y penser ! On ne pourra s'empêcher d'y penser. C'est pourquoi il faut porter le regard sur le langage, car on peut aisément tracer la frontière entre ce qui peut être dit et ce qui ne se laisse pas dire. On peut faire la distinction entre un discours sensé et un discours insensé. Et Wittgenstein d'ajouter : « La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens. »<sup>125</sup> On peut mettre en exergue ce qui ne peut pas être dit et effectivement ne pas le dire.

Certes, l'on ne peut porter un regard critique sur le langage sans critiquer aussi la mise en œuvre dudit langage, c'est-à-dire le raisonnement ou la pensée. Dans le sillage wittgensteinien, la philosophie est bien l'acte d' « élucidation logique de la pensée » ; « elle n'est pas une doctrine, mais une activité, » et son résultat ne consiste pas en « propositions philosophiques », mais en ce que les propositions deviennent claires.<sup>126</sup> Mais ce que Wittgenstein veut dire, c'est que le but fondamental, l'essence de la philosophie, est d'abord d'ordre langagier, car c'est le langage qu'il s'agit de clarifier en distinguant de manière rigoureuse les deux bords de la frontière. Ainsi, s'il y a critique des conditions de la pensée, c'est parce qu'on veut effectuer une critique des conditions de l'expression, en vue de la clarifier. Cette clarification passe par un travail de symbolisation.

---

<sup>123</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, « Avant-propos », *op cit.*, p. 28.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*, 4.112.

#### 4.1.3. *Le langage symbolique comme expression philosophique de la pensée*

Wittgenstein ne cache pas son désir de rendre le langage philosophique scientifique. Pour lui, c'est la seule option possible, à l'heure où il écrit le *Tractatus*, pour corriger la philosophie et le langage des erreurs et confusions de toutes sortes. De son point de vue, le langage véritable est celui qui du point de vue scientifique doit parler de « ce qui a lieu ». C'est ce genre de langage qui peut être reconnu comme sensé. Or comme nous venons de le voir, la tâche qu'il confère désormais à la philosophie est de clarifier l'expression de la pensée. Et justement, c'est pour que la pensée soit bien véhiculée, conformément à « ce qui a lieu », que le langage doit être le plus clair possible. Or, il se trouve que le langage ordinaire est très souvent une obstruction à la pensée. Wittgenstein remarque cela dans cette analogie : « Le langage travestit la pensée. Et notamment de telle sorte que d'après la forme extérieure du vêtement l'on ne peut conclure à la forme de la **pensée** travestie ; pour la raison que la forme extérieure du vêtement vise à tout autre chose que permettre de reconnaître la forme du corps. »<sup>127</sup> Autrement dit, de même manière que le manteau empêche de voir le corps, de même le langage ordinaire empêche de formuler la pensée de manière véritable. En fait, le langage scientifique se veut épistémique. Or le langage quotidien sert à autre chose qu'à connaître, il sert à communiquer, comme nous l'avons dit. Le langage ordinaire ne peut donc pas constituer le meilleur moyen pour formuler des énoncés scientifiques. Pour énoncer les propositions scientifiques, il faut un langage qui épouse la forme logique de la pensée, et tel n'est pas le cas du langage quotidien. Cette posture de Wittgenstein dans le *Tractatus* est ce qui lui permet de défendre la promotion d'un langage symbolique. L'expression a besoin de se calquer sur la forme logique de la pensée, et cette forme est selon l'auteur du symbolisme logique.

Cela étant, notre propos n'est pas de rentrer les méandres de la logique. Il nous suffit de voir en quoi le symbolisme logique constitue pour Wittgenstein le langage idéal, le langage scientifique par excellence qui vaille comme langage philosophique. Et les raisons sont toutes simples.

D'une part, le symbolisme logique a le mérite d'avoir une seule manière de désigner un même objet. À la différence du langage ordinaire, on ne verra pas un même terme désigner plusieurs objets, ce qui crée les confusions, comme souligné plus haut. Selon Wittgenstein, le symbolisme logique permet ainsi d'éviter les « confusions fondamentales (dont toute la philosophie est remplie) »<sup>128</sup>. Par exemple, dans le langage ordinaire, dire « Il compte » est

<sup>127</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4.002.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 3.324.

utilisé un langage ambiguë, car on ne sait s'il s'agit du verbe « compter » (« Il effectue un calcul ») ou du substantif « compte » (« Il a de la valeur, de l'importance »). Ou encore, comme l'illustre Wittgenstein, le verbe « être » est utilisé parfois comme copule, parfois comme signe d'égalité, parfois comme expression d'existence<sup>129</sup>. Pourtant, avec le symbolisme logique, chaque emploi d'un terme (chaque sens) a un signe unique et distinct.

D'autre part, le langage symbolique est conforme à la définition du monde. Sa grammaire est logique, ce qui fait qu'il ne peut qu'exprimer « ce qui a lieu », et parler de ce qui est possible d'arriver. La grammaire logique est structurée en fonction des données empiriques. Le langage logique ne comporte pas les styles comme le langage ordinaire, il est précis et fournit des signes qui représentent de manière logique les objets du monde et les rapports qui les lient. Ainsi, dans une formule logique, on ne peut que mettre des symboles de ce qui existe effectivement et qui peut donc arriver selon le constat empirique préalable. De cette manière, il y a un lien étroit entre le langage et le monde, et la philosophie devient le langage scientifique au sujet du monde.

## 4.2. Le discours philosophique comme langage scientifique sur le monde

### 4.2.1. *La structure du monde comme condition de possibilité des propositions*

Dans les premières lignes du *Tractatus*, Wittgenstein montre sa parenté épistémologique avec la philosophie de Démocrite. Il partage le regard atomiste selon lequel c'est le monde qui conditionne les contenus du langage. Toutefois, le viennois a une conception particulière de ce qui dans le monde conditionne le langage. Comme nous l'avons vu, sa définition du monde s'écarte de l'atomisme classique (ensemble des choses) qui avait une connotation fixiste. Pour Wittgenstein le monde est caractérisé par son dynamisme, lequel correspond mieux à la possibilité langagière. Il nous faut donc à présent entrer en profondeur dans la compréhension du monde comme ensemble de faits. Qu'entend Wittgenstein par faits ?

L'auteur du *Tractatus* écrit : « Le monde est déterminé par les faits, et par ceci qu'ils sont tous faits. Car la totalité des faits détermine ce qui a lieu, et aussi ce qui n'a pas lieu. »<sup>130</sup> Dans sa logique, un fait n'est pas une chose. Un fait est l'existence d'un état de choses, c'est-à-dire la manière dont les objets sont configurés. En d'autres termes, le monde est constitué de la relation entre les choses. La corrélation des choses constitue l'essence du monde. Pour qu'il y ait un monde, il faut que les choses soient en corrélation. Par exemple, en elle-même, la

<sup>129</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3.323.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 1.1 et 1.11.

« table » est un objet. En soi, cet objet n'est pas un fait, encore moins un état de choses. Le fait ou l'état de choses est plutôt « la table à manger est au salon ». Ici, il y a une relation entre les objets « table », « manger » et « salon ». L'énoncé exprime ainsi un "état" de choses, une situation possible des choses en inter-action. Cet état de choses devient un fait lorsque de manière empirique, le rapport décrit par l'énoncé est constaté. Par exemple, si l'observation nous permet de voir une table à manger au salon, alors l'état de choses exprimé dans l'énoncé est aussi un fait. Le monde est donc constitué de situations précises qui sont les rapports entre les choses. Cette structure conditionne la possibilité des propositions. C'est donc une structure logique qui est reconnue au monde, car les états de choses (définition du monde) constituent des liaisons logiques. C'est pourquoi on parle chez Wittgenstein de l'atomisme logique, position qui rejoint celle de l'un de ses maîtres, à savoir Russell. Cela diffère donc de l'atomisme cosmologique démocritéen.

Mais en se démarquant de Russell, Wittgenstein va encore plus loin, en formulant une conception logique des choses ou objets constituant les faits. Fidèle à l'atomisme classique, il les considère comme des éléments simples, indécomposables. Pour lui, en effet, « l'objet est simple », les objets constituent la substance du monde. C'est pour cette raison qu'ils ne peuvent pas être des composés »<sup>131</sup>. Wittgenstein n'explique pas ce qu'il entend par substance du monde, au sujet des objets. Mais il serait difficile d'y voir un aspect cosmologique. La substance ici se comprendrait au sens logique, relativement à la définition du monde comme ensemble des états de choses. Les choses comme substances signifient alors qu'elles sont les porteuses de pouvoir de liaison logique afin de constituer les faits du monde. D'ailleurs, Wittgenstein ajoute que « les objets contiennent la possibilité de toutes les situations »<sup>132</sup>. Il ne s'agit pas de substrats matériels indécomposables. Ce que Wittgenstein appelle objet ne correspond pas aux éléments matériels que l'on peut atteindre par l'expérience sensible.

C'est pourquoi Wittgenstein adjoint à la considération de simplicité propre à l'atomisme classique un aspect logique : les objets ne sont pas des éléments empiriques, mais des signes logiques du langage. C'est dans le cadre de l'analyse que le philosophe viennois parle d'objets simples. Leur simplicité ici signifie qu'ils sont inanalysables. Car ils ne sont liés à rien, tout en étant doté du pouvoir logique de liaison entre eux pour constituer les faits. En fait, les objets simples sont considérés d'un point de vue logique et non empirique. Ce qui fait qu'un objet est simple, ce n'est pas sa nature, mais sa place dans la proposition. C'est pourquoi l'objet est défini par ce que Wittgenstein appelle la "forme logique". Comprenons mieux de

---

<sup>131</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.02 et 2.021.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 2.014.

quoi il est question avec un exemple. Soit la proposition suivante : « La Terre tourne autour du Soleil ». Dans la logique de Wittgenstein, les mots « Terre » et « Soleil » constitue ici non pas des choses empiriques, mais des signes simples qui sont en rapport. La préoccupation de Wittgenstein n'est pas de savoir si l'objet empirique « Terre » (masse volumineuse en mouvement dans l'espace) et l'objet empirique « Soleil » (énorme boule de feu qui éclaire les planètes du système solaire) sont des réalités objectives. Son souci est de considérer les objets logiques qui permettent de dire cet état de choses. Pour décrire cet état de choses (donc le monde), il faut alors des signes logiques simples, de sorte que le langage puisse avoir un sens. Les entités physiques peuvent être décomposées à l'infini, en théorie. Par contre, les objets logiques simples ne le peuvent pas être. Si « Terre » et « Soleil » sont des noms, ils sont du point de vue de la proposition, deux objets simples. En tant que tels, ils sont des signes uniques qui permettent d'exprimer l'état de choses selon lequel « La Terre tourne autour du Soleil ». Ces signes sont indécomposables, de sorte que sur le plan formel on peut les remplacer par des lettres T et S, et dès lors l'énoncé sera « TrS ». Le signe r ici va désigner le rapport entre les deux objets simples, à partir duquel un état de choses est dit. On comprend donc que pour Wittgenstein, le monde est l'ensemble des états de choses logiques exprimés par les signes du langage.

Comme on le verra plus loin, c'est la nature du langage qui permet d'avoir cette conception du monde, car la stabilité de la structure du monde repose sur le postulat de l'existence d'objets qui ne peuvent pas être décomposés par l'analyse. Le sens des propositions repose en effet sur les objets simples qui les constituent. Ici, les objets « Terre » et « Soleil ». Si les objets simples n'existaient pas, alors il fallait chercher le sens des propositions dans leur dépendance mutuelle. De cette sorte, il fallait décomposer les propositions de manière infinie. Or l'on ne peut faire l'analyse de décomposition régressive à l'infini, logiquement il doit bien avoir des propositions élémentaires qui se suffisent à elles-mêmes, et qui de ce fait sont constituées de substances logiques indécomposables et indépendantes des autres objets simples. Ainsi, Wittgenstein développe une cosmologie logico-linguistique : le monde a une structure propositionnelle, c'est-à-dire qu'il est ce qui est dit par la proposition. Autrement dit le contenu sémantique de la proposition est le monde. C'est pourquoi les objets du monde sont des objets propositionnels, c'est-à-dire des objets élémentaires des propositions.

#### 4.2.2. *Le langage scientifique comme médium entre le sujet et le monde*

Bien que Wittgenstein préfère taire ses sources et ne cite nommément que Frege et Russell, l'on ne saurait évoquer l'influence de certains linguistes et scientifiques de son époque. À ce sujet, il faut retenir la thèse de Fritz Mauthner, car c'est contre elle que Wittgenstein aura réagi pour établir le lien entre le langage et le monde avec au centre le sujet connaissant. Mauthner estime que les mots n'ont qu'une valeur pragmatique, car ils sont des construits sociaux. Par ce fait, ils n'ont pas de contenu conceptuel fixe, ils évoluent avec les considérations sociales. Par conséquent, tout discours de connaissance établie une fois pour toute est voué à l'échec, car les réalités sociales sont changeantes. Ce scepticisme épistémologique se résume dans la formule par laquelle il conclut : « La connaissance du monde à travers le langage est impossible. »<sup>133</sup> Une telle idée suscitera la critique de Wittgenstein. Pour lui, le langage est un médiateur par lequel le sujet représente le monde. Il est donc possible d'avoir une connaissance représentative du monde par le langage.

Wittgenstein consolide l'idée de la valeur représentative du langage en s'inspirant de deux autres contemporains, des physiciens de son époque. Le premier, Hertz, les concepts ont une importance pour comprendre la nature et les limites de la mécanique. L'élucidation de la structure des concepts rend évident la compréhension des lois de la mécanique, donc du monde.<sup>134</sup> Le second physicien, Boltzmann, fournit à Wittgenstein l'idée de modèle entre les objets de la pensée (les concepts) et les choses, lorsqu'il écrit notamment :

*Nos pensées entretiennent avec les choses le même rapport que les modèles avec les objets qu'ils représentent. L'essence de ce procès consiste à attacher à chaque chose un concept ayant un contenu défini, mais sans impliquer qu'il y ait une complète similarité entre la chose et la pensée ; car naturellement nous ne savons pas grand-chose de la ressemblance de nos pensées aux choses auxquelles nous les attachons. La ressemblance qu'il y a réside principalement dans la nature de la connexion, la corrélation étant analogue à celle qui s'établit entre la pensée et le langage, le langage et l'écriture, les notes sur la partition et les sons musicaux, etc.*<sup>135</sup>

À partir de là, Wittgenstein va se convaincre qu'il existe une relation interne de représentation entre le langage et le monde. En cela, il se positionne dans la tradition de la pensée occidentale depuis les Grecs Antiques. Le langage reflète la structure du monde, dans la mesure où ce que dit le langage est vérifiable dans le monde. En d'autres termes, il y a correspondance entre le langage et le monde. La tâche de la philosophie est donc de décrire la

<sup>133</sup> F. Mauthner, cité par I. Vodoz, « Wittgenstein : un refus de la métalangue », in *Documentation et recherche en linguistique allemande contemporain-Vincennes*, n°32, 1985, p. 34. doi : <https://doi.org/10.3406/drlav.1985.1020>.

<sup>134</sup> I. Vodoz, *art. cit.*, p. 35.

<sup>135</sup> Boltzmann, cité par D. Lecourt, *L'ordre et les jeux*, Paris, Grasset, 1981, p. 156.

structure du monde en formulant un langage qui reflète cette structure. La philosophie est un langage scientifique sur le monde. Wittgenstein se montre explicite :

*La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui peut se dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie – et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes de ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre – il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons la philosophie – mais elle serait la seule rigoureusement juste.<sup>136</sup>*

Pour dire ce qui peut se dire, il faut adopter un langage image de la réalité.

---

<sup>136</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 6.53.

## CHAPITRE 5 : NATURE ET FONCTION REPRÉSENTATIVE DU LANGAGE

Quels sont les contenus qui déterminent le langage de vérité ? Dans ce chapitre, nous posons la question de savoir quels sont les éléments du langage qui le rendent favorables à l'énoncé de la vérité. Si la philosophie consiste en l'énoncé d'un langage scientifique de ce qui a lieu, alors il faut savoir comment se réalise cet énoncé d'après Wittgenstein. La réalisation de l'expression invite à réfléchir sur la nature du langage (5.1) et sa fonction représentative (5.2).

### 5.1. Nature du langage selon Wittgenstein

#### 5.1.1. Définition du langage

Écrivant en langue allemande, Wittgenstein emploie le mot *sprache* pour désigner la réalité du langage. Les traducteurs ont retenu le mot « langage » comme correspondant à *sprache*. Cette traduction correspond relativement à l'écriture allemande de Wittgenstein, qui comprend le mot *sprache* dans un sens large, car il traite à la fois de la langue, du langage (au sens linguistique) et de la parole. Tout cela renvoie à l'univers du langage, en tant que corpus d'énonciation ou d'expression. On trouve ainsi sous la plume de Wittgenstein : « La totalité des propositions est le langage. »<sup>137</sup> Ici, il ne transparait pas l'idée d'un système de règles et d'éléments, mais un corpus, ce à quoi renvoie la notion de totalité. Cela rentre en droite ligne avec la définition du monde vue précédemment (ensemble des faits). Le langage est alors considéré par Wittgenstein comme un sous-ensemble de faits. Le corpus qu'est le langage est en tant que sous-ensemble de faits, le sous-ensemble qui est l'expression des faits du monde. Le langage est une mosaïque de faits à l'échelle microcosmique, mosaïque dont le fait est l'expression des faits du monde qui eux sont d'ordre macrocosmique.

Pour Wittgenstein, l'essence du langage se trouve dans l'unité de sens qui caractérise ses éléments constitutifs que sont les propositions élémentaires. L'articulation de la proposition selon les règles de la forme logique caractérise fondamentalement le langage. De ce fait, le langage selon Wittgenstein peut ne pas être vocal, il peut ne pas être scriptural (ne pas reposer sur l'articulation entre les noms). S'il admet qu'en vertu de sa forme et de son contenu, le langage a une double articulation : celle des propositions élémentaires et celle des

---

<sup>137</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4.001.



noms, le philosophe viennois ne retient que l'articulation des propositions pour caractériser le langage à la base. Et ceci en raison du fait que la proposition est ce qu'il appelle l'unité de sens. Tout langage est une expression propositionnelle. Le langage est bel et bien la totalité des propositions. Dans ce sens, le langage peut avoir des formes logiques diverses, pourvu que ces formes constituent des propositions. Par exemple, Wittgenstein estime que l'écriture hiéroglyphe est l'archétype qui permet de comprendre l'essence de la proposition : « Pour comprendre l'essence de la proposition, pensons aux hiéroglyphes qui représentent les faits qu'ils décrivent. »<sup>138</sup>. La notion de représentation est essentielle, car le contenu sémantique en dépend. Nous verrons plus loin en quoi la forme et le contenu du langage (les noms et les propositions) s'y rapportent. Restons pour l'instant au niveau de l'idée générale du langage, et constatons que Wittgenstein applique aussi le thème de la représentation à l'alphabet qui découle des hiéroglyphes, considérant qu'elle en est dérivée « sans perdre ce qui est essentiel à la représentation »<sup>139</sup>.

Langage graphique et langage oral sont donc distincts, chacun a ses règles qui constituent sa forme logique. Le langage graphique n'est pas pour Wittgenstein la transcription du langage oral. Pendant que les linguistes font des différences entre langage, langue et parole, le natif de Vienne propose d'autres distinctions. Il marque la différence entre langage usuel et langage formel, et entre le symbole et le signe.

### ***5.1.2. Distinction entre signes et symboles***

Les signes sont les éléments constitutifs de la langue, ils en sont la matière. Wittgenstein adopte la conception linguistique du signe. Le signe est l'élément sensible qui renvoie à la réalité évoquée par le langage. Tout en étant distinct du symbole, il lui est lié. Wittgenstein écrit : « Le signe est ce qui, dans le symbole, est perçu par les sens. »<sup>140</sup> Le symbole s'apparente alors pour le philosophe Autrichien aux usages, aux réalités représentées par le signe. De manière concrète, dans le langage graphique, le signe renvoie aux schémas (dessins ou calligraphie), et dans le langage oral, le signe renvoie au son : ils sont perçus par les sens. Les symboles correspondent aux contenus significatifs, aux réalités référentielles. Ce sont les différentes manières ou classes d'usage auxquels renvoient les signes. C'est ainsi qu'un même signe peut correspondre à plusieurs symboles, dans le langage usuel. « Deux symboles différents peuvent avoir leur signe en commun (écrit ou parlé, etc.) – ils dénotent alors de

---

<sup>138</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4.016.

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, 3.32.

manières différentes. »<sup>141</sup> De manière triviale, on peut dire que le symbole est ce à quoi on pense en esprit lorsqu'on perçoit le signe. Par exemple, soit un homme du nom de Black ou une demoiselle du nom de Blanche. Si on dit, les concernant, « Black is black » et « Blanche est blanche », alors on a une situation d'énoncé où un signe correspond à deux symboles dans chaque phrase. Les signes « Black » et « Blanche » correspondent aux symboles des noms propres de personne (classe d'usage). Et les mêmes signes « black » et « blanche » se rapportent à la classe d'usage qu'est la couleur. Un même signe peut donc désigner **un** ou plusieurs symboles ou se retrouver dans plusieurs symboles à la fois.

Dans son premier ouvrage, Wittgenstein porte davantage l'attention sur le symbole. Dans le discours, ce sont les symboles qui sont exprimés. La forme logique de l'expression est rendu manifeste par les relations mutuelles entre les symboles. Dans les exemples précédents, on a justement une mise en relation entre les symboles « personne du nom de Black/Blanche » et « couleur black/blanche ». Les discours tiennent leur sens des symboles, car ces derniers **sont** chargés des significations des signes. Wittgenstein souligne en ce sens : « Pour reconnaître le symbole dans le signe, il faut avoir égard à l'usage qu'on en fait dans des expressions pourvues de sens. »<sup>142</sup> Lorsqu'une expression est dotée d'un sens manifeste, il devient possible de dégager le symbole des signes utilisées dans la proposition, simplement en se référant leur signification selon l'usage qui en est fait. La distinction entre signe et symbole est liée à la distinction entre langage usuel et langage formel.

### ***5.1.3. Distinction des types de langages et adoption du langage logique comme langage philosophique***

Fidèle à sa logique, Wittgenstein montre que les confusions fondamentales qui pullulent en philosophie viennent de cette équivocité des symboles. C'est pour cela qu'il convient, de son point de vue, de distinguer les types de langues afin d'identifier celle qui est adéquate pour exprimer l'univocité symbolique. Aussi, après avoir identifié les confusions, écrit-il dans l'aphorisme 3.325 : « Pour éviter ces erreurs, il nous faut employer une langue symbolique qui les exclut, qui n'use pas du même signe pour des symboles différents, ni n'use, en apparence de la même manière, de signes qui dénotent de manières différentes. Une langue symbolique donc qui obéisse à la grammaire logique – à la syntaxe logique. »<sup>143</sup> Sans entrer dans le développement de logique qui est fait à la suite de cet aphorisme, il nous suffit de

<sup>141</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3.321.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 3.326.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 3.325.

remarquer que l'auteur du *Tractatus* donne dans cette formule la définition de la langue formelle : elle n'utilise pas du même signe pour représenter des symboles différents ; elle n'utilise non plus des signes de manières identiques alors qu'en réalité ils ont des différents modes de significations. Par exemple, dans l'exemple ci-dessus, les signes « Blanche » et « blanche » sont apparemment identiques mais ont des modes de significations différents. Or un langage formel ne ferait pas un usage aussi confus de ce signe. Le langage formel se distingue alors du langage usuel. Leur point de divergence n'est pas la nature des relations symboliques, car dans les deux types de langues cette relation est logiquement la même. Pour Wittgenstein, le désaccord se situe dans le fameux rasoir d'Occam qui consiste à raser du langage tout signe qui ne signifie rien. Ainsi, à chaque signe, sa signification, dans le langage formel : « Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification. Tel est le sens de la devise d'Occam. (Si tout se passe comme si un signe avait une signification, c'est qu'alors il en a une.) »<sup>144</sup>

Contrairement au langage formel, le langage usuel ne joue pas selon la même rigueur logique. Ceci tient d'abord à ce que c'est un langage qui n'est pas soumis aux canons de la logique formelle. Il est acquis d'emblée par la disposition humaine, c'est le langage naturel, qui se pratique comme un mécanisme réflexe sans réflexion logique. Wittgenstein souligne ainsi : « L'homme possède la capacité de construire des langues par le moyen desquelles tout sens peut être exprimé, sans qu'il ait une idée de ce que chaque mot signifie, ni comment il signifie. De même aussi l'on parle sans savoir comment sont produits les différents sons. »<sup>145</sup> Cet état de choses s'observe particulièrement dès l'enfance, où le nouveau-né commence à émettre des sons, qui traduisent pour lui certains besoins signifiants. Plus l'humain grandit, plus il se familiarise avec la langue usuelle de son milieu, sans que le besoin de savoir comment il fait pour s'exprimer ne constitue une préoccupation particulière. La langue usuelle épouse alors au fil de l'évolution de chaque homme les complications de la vie humaine, car cette langue est utilisée pour l'expression quotidienne avec ses complications. D'où cette précision de Wittgenstein : « La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. »<sup>146</sup> Cette langue est tellement compliquée que, ajoute-t-il, « Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique de la langue. »<sup>147</sup> Autrement dit, il est impossible d'en tirer sa forme. De ce fait, c'est un langage qui est chargé de sous-entendus multiples, qui peuvent occasionner des malentendus. En effet,

---

<sup>144</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3.328.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 4.002.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ibid.*

le langage usuel peut ne pas coïncider avec la pensée, donc il ne manifeste pas l'essence de l'expression, ce qui est tout le contraire du langage formel.

Pourtant, Wittgenstein ne rejette pas le langage usuel de manière radicale. D'une part, en raison du fait que c'est grâce à ce langage que la philosophie est possible. Comme nous l'avons vu, ce sont les imperfections du langage ordinaire qui invite à opérer une « critique du langage ». Le langage formel est déjà un langage philosophique (il est clair et uni-sensé), donc ce serait un pléonasme que de vouloir lui appliquer la réflexion philosophique. C'est parce que le langage usuel colporte des ambiguïtés que la philosophie comme critique du langage est possible. Dans la logique de Wittgenstein, on n'aurait pas besoin de philosophie si les hommes communiquaient uniquement avec le langage formel. D'autre part, le langage usuel comporte lui aussi du sens, bien que plurivoque. Ce langage dispose aussi d'un agencement logique. En ce sens, le langage usuel comporte du sens, et c'est cela qui permet la communication entre les hommes. Depuis sa prison de guerre, le philosophe Autrichien écrivait déjà : « Les propositions dont les hommes font exclusivement usage ont, telles quelles, un sens, et n'attendent pas d'avoir été postérieurement analysées pour en avoir un. »<sup>148</sup> Malgré les tournures de styles et de sens qui encombrant le langage usuel, il suit une certaine logique, bien que sa forme soit difficilement extraite des propositions. De manière interne, les propositions du langage usuel ont un certain ordre, une logique. De fait, « toutes les propositions de notre langue usuelle sont effectivement, telles quelles, parfaitement ordonnées du point de vue logique. »<sup>149</sup> Ainsi, tout comme le langage formel, le langage usuel véhicule du sens. Il a sa part d'utilité, malgré les parures et déguisements qui le structurent et nuisent à la saisie du sens. Les deux types de langages sont conditionnés par les règles de l'expression, au niveau général. Ce qui fait dire à Gilles-Gaston Granger : « Bien que dépouillés des déguisements et des parures, les propositions qui composent les langages formalisés n'ont cependant aucun privilège essentiel par rapport à celles du langage usuel, car les unes et les autres dépendent des mêmes conditions générales de l'expression. »<sup>150</sup>

Cela étant précisé, Wittgenstein ne cache pas sa volonté de clarifier le langage usuel, c'est-à-dire de lui donner la forme logique du langage formel. C'est en cela que constitue le travail de critique du langage. Selon lui, cette forme universelle du langage est une nécessité pour la description du monde. Ce qui veut dire qu'il faut éliminer du langage les formules qui ne renvoient pas aux faits du monde. Il faut également supprimer les éléments qui n'ont pas

<sup>148</sup> L. Wittgenstein, *Carnets*, *op.cit.*, p. 123.

<sup>149</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op.cit.*, 5.5563.

<sup>150</sup> G. Granger, « Sur la conception du langage dans le *Tractatus* de Wittgenstein », *art. cit.*, p. 201.

de référence ou de correspondance à « ce qui a lieu ». Le signe pour sa part doit être épuré de ce qui est arbitraire. De cette manière, seule la forme logique, forme universelle du langage, forme essentielle de toute expression, orientera les usages linguistiques. Un tel langage est alors adéquat pour représenter le monde.

## 5.2. Le langage comme image logique du monde

### 5.2.1. *Forme et contenu généraux du langage*

À la suite de Frege et Russell, Wittgenstein attribue un qualificatif logique à la forme du langage. Il n'y a de langage véritable que le langage logique. La logique du langage est ordonnée à la logique des faits du monde. Les règles du langage sont les mêmes que celles qui régissent l'organisation des faits. Ces règles sont les conditions de toute pensée, ou encore de toute expression. Ces conditions sont celles auxquelles le monde se conforme et que le langage applique. Et comme on l'a vu, le monde chez Wittgenstein est organisé selon les noms et les propositions. Ceux-ci sont alors les éléments formels concernés par les règles du langage logique.

De manière générale, l'échafaudage logique du langage suit l'organisation suivante : les noms, qui en relations forment des propositions, qui à leur tour constituent le langage. Le nom renvoie à un « objet ». Lorsque dans un énoncé deux noms sont en relation, on obtient une proposition élémentaire. Pour Wittgenstein, toute proposition est une description d'un état de choses, soit un fait du monde. Lorsqu'un énoncé met en relation plusieurs propositions élémentaires, on obtient la proposition en général, c'est-à-dire l'énoncé de plusieurs états de choses. Comme élément formel du langage, la proposition élémentaire « consiste en noms. Elle est une connexion, un enchaînement de noms [...] : Le nom n'apparaît dans la proposition que dans le contexte de la proposition élémentaire. »<sup>151</sup> Cela rejoint la définition du discours proposé par André Lalande, entendu comme « expression et développement de la pensée par une suite de mots ou de propositions qui s'enchaînent. »<sup>152</sup> Nous pouvons dire que le discours est constitué de noms et de propositions.

Ainsi, concernant la forme logique du langage, Wittgenstein identifie deux principales composantes : d'un côté le système des connecteurs entre noms, propositions élémentaires et propositions générales, et d'un autre côté les règles qui orientent a priori la construction des propositions élémentaires. Il écrit notamment : « Le signe propositionnel et les coordonnées

<sup>151</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4. 22 et 4. 23.

<sup>152</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2016, p. 238.

logiques : voilà le lieu logique. »<sup>153</sup> On retient donc que pour Wittgenstein la forme du langage est de nature logique, ce qui signifie que le langage est organisé selon la relation des objets et selon la combinaison des états de choses.

De là, le langage est une image, en ce sens que par sa nature, il reflète l'organisation a priori des relations entre objets ainsi que celle des combinaisons possibles d'états de choses. C'est en tant que reflet de l'organisation a priori des combinaisons possibles d'états de choses, que le langage est considéré par Wittgenstein comme la syntaxe universelle. Elle se présente comme un système de liaisons et de constantes logiques, avec les diverses lois et règles de syntaxes. Le langage a une forme logique et un contenu signifiant. Le langage est dit logique en tant qu'image du monde, c'est-à-dire parce qu'il exprime les situations possibles en général, de manière universelle, situations qui mettent en exergue les objets du monde mis en relation par les propositions élémentaires. Et la condition fondamentale du contenu signifiant est la référence qui est le support du sens. Wittgenstein précise alors : « Toute proposition possible est légitimement construite, et si elle n'a pas de sens, ce ne peut être que parce que nous n'avons pas assigné de référence à certains de ses éléments. »<sup>154</sup> C'est l'élément de référence qui assure en dernier ressort la fonction d'image ou de représentation du monde. C'est pourquoi il faut savoir ce que chaque signe signifie : « Les règles de la syntaxe logique doivent aller de soi si seulement l'on sait comment chaque signe signifie. »<sup>155</sup> La syntaxe du langage porte sur les signes qui eux, ont une référence. De ce fait, le langage image exprime non pas lui-même, mais le monde, les références. Et Wittgenstein de souligner : « Aucune proposition ne peut énoncer un jugement portant sur elle-même, car un signe propositionnel ne peut être contenu en lui-même. »<sup>156</sup> Le langage parle du monde, il ne porte pas sur lui-même. Du point de vue wittgensteinien, par le langage on ne peut parler du langage en tant que tel, encore moins de l'expression ou de la pensée, mais seulement du monde. Les contenus du langage (noms et propositions) représentent le monde. Qu'est-ce à dire de manière détaillée ?

### ***5.2.2. Noms et représentation du monde***

Le nom, encore appelé signe ou mot est défini chez Wittgenstein comme ce qui désigne, ce qui montre un objet. Il est donc compris comme ce qui représente un objet dans la communication verbale. On part d'un objet pour avoir un signe. Il y a comme une sorte de

---

<sup>153</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3.41.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 5.4733.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 3.334.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 3.332.

primauté du réel sur le langage, car on ne peut signifier que ce qui existe. Ainsi, puisque « le nom signifie l'objet. L'objet est la signification du nom. »<sup>157</sup> Seul l'objet représenté peut nous donner de saisir la pleine signification d'un mot. Cependant, notons qu'avec Wittgenstein, le réel et le mot ne se ressemblent pas. Le lien entre eux est culturellement appris, puisqu'il dépend des conventions linguistiques. Le réel « livre », par exemple, n'a pas de relation intrinsèque avec le mot français « livre ». Dans une autre langue, son signe pourrait être « book » (Anglais) ou « Buch » (Allemand). Il en va de même pour les références des noms. Par exemple, depuis le 29 juillet 2006, le mot « Pluton » ne réfère plus à « Planète du système solaire ».

Dans un discours, le mot est ce qui rend possible la proposition, en ce sens que la proposition se révèle comme un enchaînement de mots. La manière dont la proposition se présente, sa « configuration », est la résultante de la manière dont les mots sont reliés en elle. « À la configuration du signe simple dans le signe propositionnel correspond la configuration des objets dans l'état des choses. »<sup>158</sup> De là, nous retenons deux caractéristiques des signes. D'une part, ils sont ce en quoi la proposition s'analyse en dernière instance, ses éléments simples, ses atomes : ils sont les substances de la proposition. Comme tels, ils sont, d'autre part, la possibilité de la proposition, c'est-à-dire la possibilité de la structure qui fait apparaître la configuration de la proposition. Ils sont le principe même de cette configuration par lequel nous construisons la proposition ou, dit autrement, sa forme. La forme entendue ici comme « la possibilité de la structure »<sup>159</sup> de la proposition. À ce niveau, les mots sont comme la condition d'existence de toute proposition.

Par ailleurs, les signes et plus précisément les noms ne sont pas des entités isolées des propositions, ils leur sont intimement liés. Pour Wittgenstein, les signes ne peuvent être séparés de la proposition s'ils veulent signifier quelque chose car, « La proposition seule a un sens ; et ce n'est que dans le contexte d'une proposition qu'un nom a une signification. »<sup>160</sup> Nous comprenons donc que pris isolément, le mot n'a aucun sens. Il n'a de sens que lorsqu'il est employé dans une proposition.

Cependant, si du point de vue du sens, le mot n'est rien sans la proposition, de la connaissance des mots qui composent une proposition dépend celle de la proposition qui les contient. Car connaître la proposition, c'est connaître la signification des différents mots qui la composent, c'est-à-dire connaître leurs référents. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre

---

<sup>157</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3. 203.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 3. 21.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 2. 033.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 3. 3.

Wittgenstein lorsqu'il affirme : « Dès que tous les objets sont donnés, tous les états de choses possibles sont également donnés. »<sup>161</sup> Puisque les mots sont les représentants des objets dans la proposition, la saisie des significations de tous les mots permet de connaître le sens de toutes les formes de description du monde. Ceci s'explique par le fait que les noms ou les mots ont chacun une référence. Ils renvoient à des « objets » du monde. De la sorte, et en vertu du caractère référentiel des noms, la proposition qui les lie devient une image de la réalité, en tant qu'elle en est la projection. Qu'en est-il concrètement de la conception wittgensteinienne de la proposition ?

### 5.2.3. Propositions et représentation du monde

Dans son *Tractatus*, Wittgenstein définit la proposition en ces termes :

*Je conçois la proposition – ainsi que Frege et Russell – comme fonction des expressions contenues en elle.*<sup>162</sup>

*La proposition est une image de la réalité. La proposition est une transposition de la réalité telle que nous la pensons.*<sup>163</sup>

*La proposition est la description d'un état de choses.*<sup>164</sup>

Ces définitions mettent en relief la nature référentielle de la proposition. En clair, la proposition est ce grand miroir à partir duquel nous établissons une connexion entre le mot et la chose, entre l'esprit et la chose, entre l'état de choses et la chose. Dans cette visée, la proposition est l'expression de notre représentation du monde. Le père du *Tractatus* le reconnaît fort bien lorsqu'il affirme : « (La proposition elle-même est une expression.) L'expression est tout ce qui étant essentiel pour le sens de la proposition constitue ce que les propositions peuvent avoir de commun. L'expression caractérise une forme et un contenu. »<sup>165</sup>

Comprendre la proposition comme « expression » nous donne de repérer une autre de ses natures. Il s'agit de la nature linguistique. La proposition est langage. Cela signifie que la proposition permet d'exprimer de manière universelle la réalité, pour que tous ceux qui usent du même langage la saisissent et se comprennent. L'on ne peut parler de langage dans la sphère subjective. Toute expression qui ne se peut communiquer et comprendre par l'ensemble de la communauté humaine, n'est pas un langage. Étant le reflet du monde, le langage doit être accessible à tous, par un ensemble de règles communes et universelles. Cela

<sup>161</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, op cit.*, 2. 0124.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 3. 318.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 4. 01.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 4. 023.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 3. 31.



explique la préférence de Wittgenstein pour le positivisme langagier. Nous convenons avec Roger Mondoué et Philippe Nguemeta sur ce point :

*De fait, si la proposition est langage, c'est parce qu'elle est capable d'exprimer de façon cohérente et compréhensible pour tous un fait ou un état de choses. Pour Wittgenstein, une proposition ne joue pleinement son rôle que lorsqu'elle est accessible à tous les sujets en situation de communication et élimine, ce faisant, les considérations subjectives ou métaphysiques. L'auteur résout ainsi du même coup la question du discours privé. Tout discours étant propositionnel, il va sans dire qu'il serait maladroit de chercher à exprimer les faits sur le mode de la subjectivité [...]*<sup>166</sup>

En plus des natures référentielle et linguistique, Wittgenstein assigne encore à la proposition une troisième nature qui est la nature formelle et purement logique. L'essence logique de la proposition explique à la base les deux natures référentielle et linguistique. Seule la logique est image du monde et énoncé langagier. « En d'autres termes, la proposition n'est langage et image que parce qu'elle est logique. »<sup>167</sup> Pour pouvoir certifier de la réalité ou de l'irréalité du contenu propositionnel, ainsi que sa fausseté ou sa véracité, on se réfère à son symbolisme logique. Comme on l'a vu, l'énoncé logique est composé de signes et symboles univoques, aussi bien sur le plan linguistique que référentiel. En vertu de cela, la proposition logique est dotée du pouvoir de description du monde :

*La réalité doit être déterminée par la proposition soit par « oui », soit par « non ».*

*Pour cela, il faut qu'elle soit intégralement décrite par la proposition.*

*La proposition est la description d'un état de choses.*

*Tel on décrit un objet d'après ses propriétés externes, tel la proposition décrit la réalité d'après ses propriétés internes.*

*La proposition construit un monde à l'aide d'un échafaudage logique et c'est pourquoi on peut reconnaître à la proposition comment se comporte tout ce qui est logique, quand elle est vraie. On peut tirer des conclusions d'une proposition fausse.*<sup>168</sup>

On comprend que pour l'auteur des *Investigations philosophiques*, la proposition revêt par sa forme logique la disposition ou l'aptitude à construire la réalité, à la décrire. Et cela s'explique par le fait que par sa forme logique, la proposition est une forme générale de représentation. On peut d'ailleurs considéré que pour le positivisme wittgensteinien du *Tractatus*, le monde ne peut être représenté et exprimé qu'au moyen de la proposition. Il y a

---

<sup>166</sup> R. Mondoué et P. Nguemeta, *Vérificationnisme et falsificationnisme. Wittgenstein vainqueur de Popper ?*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 20.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4. 023.

un lien intrinsèque, consubstantiel, entre l'essence de la proposition et l'essence du monde. Le philosophe Autrichien ajoute ainsi :

*La forme générale de la proposition est l'essence de la proposition. Indiquer l'essence de la proposition c'est indiquer l'essence de toute description, donc l'essence du monde. La description de la forme de proposition la plus générale est la description du seul et unique signe primitif général de la logique.*<sup>169</sup>

Comme abordé précédemment, la forme générale à laquelle notre auteur fait allusion ici, c'est la « proposition élémentaire ». La proposition est dite élémentaire en raison de son statut de vérité élémentaire, c'est-à-dire qu'elle décrit un état de choses simple, atomique. De cette manière, la vérité des propositions est fonction de la proposition élémentaire. C'est pourquoi pour Wittgenstein, la proposition est dite élémentaire car elle est fonction de vérité des autres propositions, toutes les propositions composées étant construites à partir des propositions élémentaires.

Dans son écriture logique, chaque proposition doit décrire un état de choses. La formule de la proposition doit dire dans sa signification verbale, quelque chose du genre : « Voici comment les choses sont », ou bien « Il en est ainsi », ou encore « Les choses se présentent de telle ou telle façon. »<sup>170</sup>. La structure logique de la proposition a ainsi une valeur descriptive. « On peut décrire, non pas dénommer des états de choses. »<sup>171</sup> La forme logique subsume la dimension référentielle et linguistique de la proposition. La forme logique met en lien les signes linguistiques et chaque signe représente la réalité. Sans la forme logique, point de représentation, point de description du monde.

De ce qui précède, force est de constater que la proposition a chez le philosophe autrichien une triple nature : référentielle, linguistique et logique. Elle désigne la forme primitive de toute proposition possible. Qu'en est-il de la signification d'un discours ?

---

<sup>169</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 5. 471; 5. 4. 711 et 5. 472.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 3.144.

## CHAPITRE 6 :

### DISCOURS ET SENS : LA DÉFENSE DU LANGAGE VÉRIFICATIONNISTE COMME LANGAGE DE VÉRITÉ

Étant donné que le langage est une image logique du monde, alors il importe de savoir les modalités sémantiques qui permettent de confirmer cette fonction représentative. On en vient ainsi à s'interroger sur les modalités sémantiques du langage de vérité. Pour ce faire, Wittgenstein propose la théorie du vérificationnisme, dans laquelle sens et vérité se confondent. Voyons ce qu'il en est en examinant les principes de base du vérificationnisme (6.1) ainsi que ses critères (6.2).

#### 6.1. Principes de base du vérificationnisme langagier

##### *6.1.1. Essence de la signification et principe de contexte comme condition de vérité de la proposition*

Le vérificationnisme repose en premier lieu sur la détermination de la signification. Nous le savons, en tant que **philosophe** atomiste, Wittgenstein défend la thèse de l'atomisme logique. En rappel, l'atomisme est la doctrine qui affirme l'existence d'objets simples, primitifs, non analysables. L'atomisme logique quant à lui est la doctrine selon laquelle l'existence des signes simples peut être prouvée par l'analyse du langage. En ce sens, il ne doit pas avoir d'ambiguïté pour la signification. Pour Wittgenstein en effet, la signification doit être déterminée, c'est-à-dire, que la saisie cognitive de la signification d'une expression donnée doit nous permettre de savoir comment appliquer cette expression dans tous les cas particuliers. La signification des mots doit être fixe et univoque. Ainsi, il n'y aura pas de place pour l'ambiguïté et le vague. Les signes simples doivent signifier de façon déterminée.

Ce faisant, à l'aphorisme 3.23, Wittgenstein affirme que « requérir la possibilité des signes simples, c'est requérir la détermination du sens. »<sup>172</sup> Un lien étroit semble donc exister entre le fait d'admettre que le sens a un caractère déterminé et celui d'admettre l'existence d'atomes linguistiques. Pour notre auteur, le nom ne saurait être fractionné en éléments par une définition, puisqu'il est un signe primitif.<sup>173</sup> Les noms n'ont donc pas de sens, mais seulement une dénotation. C'est seulement à ce titre qu'on peut leur accorder une signification. Ils signifient des objets simples.

---

<sup>172</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 23.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 3. 26.

Il est donc évident que pour Wittgenstein, le véhicule premier de la signification soit le mot. Mais il peut sembler aussi que certaines de ses affirmations aillent à l'encontre de cette interprétation. Wittgenstein n'admet-il pas le principe de contextualité ? Comme Russell, le philosophe viennois suggère que c'est seulement dans le contexte d'une proposition que le mot a une signification : « La proposition seule a un sens ; et ce n'est que dans le contexte d'une proposition qu'un nom a une signification. »<sup>174</sup> Cette affirmation laisse comprendre que la signification des mots aurait pour origine la signification de certains énoncés. Ainsi, le principe de contextualité définit la signification d'un mot comme sa contribution aux conditions de vérité d'une proposition entière.

Une proposition n'est pas un agrégat de mots. Elle est une entité structurée. Il faut donc rendre compte de la signification d'un mot relativement au rôle qu'il joue au sein des propositions. C'est un peu comme si les mots, en tant qu'atomes, désignaient des pièces dans un jeu de puzzle. Cela n'a de sens que dans le contexte d'une proposition qui signifie une image complète (un puzzle complété). La pièce du puzzle peut en même temps montrer un objet à elle seule, tout en étant une pièce du puzzle. C'est donc à ce jeu que ressemble le principe de contextualité défendu par Wittgenstein. Il faut interpréter le principe de contextualité comme un principe affirmant que même si la signification des mots leur est associée individuellement, ces mots ne peuvent exercer pleinement leur fonction signifiante que dans un contexte propositionnel. Même si les mots ont une dénotation en tant qu'atome linguistique, ils ne peuvent exercer leur fonction sémantique de dénotation que dans le contexte d'une contribution aux conditions de vérité des énoncés. Le fait que les mots aient une référence ne dépend pas du fait que d'autres mots ont eux aussi une référence ; mais s'ils ont une référence, c'est parce qu'ils sont appelés à contribuer à une image complète exprimée par une proposition. À la base, le vérificationnisme repose donc sur la dénotation signifiante du nom, qui est au service de l'aptitude sémantique de la proposition. À partir de là, le langage de vérité repose en second lieu sur le sens des propositions, constituées des mots signifiants.

### ***6.1.2. Sens des propositions comme indice du langage de vérité***

Au sujet du sens, Wittgenstein distingue les propositions douées de sens, les propositions vides de sens et les propositions dénuées de sens. C'est à juste titre qu'on peut parler d'une tripartition sémantique. De manière générale, la notion de sens se confond avec

---

<sup>174</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3. 3.

celle de vérité, et revêt une orientation épistémologique, relative à la connaissance objective de la réalité. Il écrit : « Le sens de la proposition est son accord et son désaccord avec les possibilités de l'existence et de la non-existence d'un état de choses. »<sup>175</sup> La proposition en elle-même est neutre sur le plan sémantique ou de la vérité. C'est pourquoi Wittgenstein précise que le sens de la proposition est à chercher à l'extérieur d'elle, et toujours dans le parallélisme avec le monde. Il ajoute ainsi que le sens de la proposition ne fait pas partie de la proposition, de la même manière que « le sens du monde doit se trouver en dehors du monde. »<sup>176</sup>. En lui-même, le monde est muet. C'est le langage qui exprime son sens, raison pour laquelle il en est l'image logique. En lui-même, le langage est muet : ce sont les faits du monde qu'il exprime qui lui confèrent un sens. La proposition a un sens si et seulement si elle indique un état de choses possible. En langage kantien, on dirait que le monde sans le langage est aveugle, et le langage sans le monde est vide. Alors, en tant que représentation de la réalité, la proposition peut l'exprimer positivement ou négativement. Roger Mondoué et Philippe Nguemeta expliquent justement :

*Le sens de la proposition est positif (vrai) lorsque la réalité qu'elle exprime existe. Lorsque la réalité qu'elle exprime n'existe pas, son sens est dit négatif (faux).*

*Autrement dit, affirmer que la proposition montre son sens, c'est reconnaître qu'elle ne contient pas la vérité en elle-même, qu'elle décrit un état de choses. Lorsque cet état de choses existe, nous accordons à la proposition la valeur de vérité. La proposition ne peut par elle-même dire son sens.<sup>177</sup>*

En vertu de ce principe, toute proposition ne peut donner lieu à un sens. C'est ainsi que Wittgenstein distingue les trois types de propositions du point de vue sémantique. Pour lui, il est clair que « certaines propositions seulement sont pourvues de sens (*sinnvoll*). D'autres, par contre, qui sont en fait des pseudo-propositions sont, soit vides de sens (*sinnlos*), soit dénuées de sens (*unsinnig*) »<sup>178</sup>.

En se positionnant dans le sillage des positivistes, l'auteur du *Tractatus* range uniquement les propositions des sciences de la matière dans la catégorie des propositions douées de sens. La description du monde, élément premier du langage-image, se trouve de manière rigoureuse dans les sciences de la matière. Il prend l'exemple sur la mécanique, et dévoile l'influence de Newton sur sa pensée :

*La mécanique de Newton, par exemple, donne à la description du monde une forme unifiée. [...] La mécanique détermine une forme de la description de*

<sup>175</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., 6. 41.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 6. 42.

<sup>177</sup> R. Mondoué et P. Nguemeta, op. cit., p. 26.

<sup>178</sup> *Ibid.*

*l'univers, du fait qu'elle dit : Toutes les propositions de la description de l'univers doivent être obtenues d'une manière donnée à partir du nombre de propositions données – les axiomes mécanistes. Par-là, elle fournit les pierres pour la construction de l'édifice de la science et elle dit : quelque édifice que tu veilles construire, il faudra que ce soit toujours d'une manière quelconque, au moyen de ces pierres-là et seulement au moyen de ces dernières.*<sup>179</sup>

Le langage de la mécanique repose sur des axiomes universels et applicables par tous dans la fluidité et l'unicité sémantique. Ces propositions sont douées de sens car elles décrivent ce qui a lieu, en utilisant les symboles qui signifient ce qui est décrit. Ce langage rigoureusement descriptif de la mécanique conduit Wittgenstein à conclure : « La Mécanique est une tentative pour construire selon un plan unique toutes les propositions vraies dont nous avons besoin pour la description de l'univers. »<sup>180</sup> Aux yeux de Wittgenstein, la mécanique newtonienne est un essai de description du monde, c'est-à-dire avec des propositions sensées. L'appareillage logique de la mécanique parle des objets du monde. Et cela d'une manière générale, car la description qui est faite ne concerne pas des points matériels déterminés, mais des points quelconques, ce sont donc des propositions d'ordre général, qui disent les faits avec certitude (au sens cartésien, universels).

Cependant, Wittgenstein tient à préciser que la certitude que nous avons dans les sciences de la matière ne dépend pas de l'induction. Contrairement à certains empiristes de son époque, il considère l'induction non pas comme une propriété des choses, mais comme une disposition psychologique. En cela, il rejoint Hume. Il s'explique en ces termes :

*Le processus de l'induction consiste dans le fait que nous admettons la loi la plus simple qui puisse être mise en accord avec nos expériences.*

*Or, ce processus n'a pas de fondement logique, mais seulement psychologique. Il est clair qu'il n'y a pas de raison de croire que dès lors se produirait réellement le cas le plus simple.*

*Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse ; c'est-à-dire que nous ne savons point s'il se lèvera. La nécessité selon laquelle une chose devrait se produire parce qu'une autre s'est produite n'existe pas. Il n'y a qu'une nécessité logique.*<sup>181</sup>

L'induction n'est pas une certitude des faits. Car avant qu'un fait a lieu, on ne peut prévoir sa survenance simplement parce qu'il a déjà eu lieu selon notre « perception » habituelle. Pour Wittgenstein, il vaut mieux fonder l'explication des phénomènes sur les lois logiques comme la causalité, la conservation, la moindre action, le plus petit effet. Ces lois

<sup>179</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 6. 341.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 6. 343.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 6. 363 ; 6. 3631 et 6. 37.

concernent les relations entre les propositions. Elles permettent d'exprimer le monde, ce que ne font pas les lois dites naturelles, psychologiques ou divines. Et Wittgenstein de fustiger les erreurs de ses prédécesseurs :

*Toute la conception moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois naturelles constitueraient les explications des phénomènes naturels. C'est ainsi que les modernes s'arrêtent devant les lois naturelles comme devant quelque chose d'intangible, de même que les anciens devant Dieu et le destin.*<sup>182</sup>

Selon le natif de Vienne, le monde est indépendant de la volonté. Or les lois psychologiques ou divines dépendent de la volonté. Les lois naturelles pour leur part ne peuvent pas être voulues par nous, raison pour laquelle l'on ne peut considérer ces lois comme quelque chose de divin, car il n'y a aucune loi transcendantale qui, révélée à ma volonté, serait le fondement explicatif du monde. De fait, Wittgenstein souligne qu'« il n'y a aucune interdépendance *logique* entre le vouloir et le monde, qui garantirait qu'il en soit ainsi, et l'interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir. »<sup>183</sup> Le monde ne peut qu'être décrit par les lois logiques, par des propositions logiques douées de sens. Pour ce faire, il ne peut avoir de propositions transcendantales, psychologiques qui soient dotées de sens. Un discours vrai est celui qui a un sens, c'est-à-dire qui décrit le monde. Toutefois, bien que les lois logiques sont au cœur de la signification du monde, ce ne sont pas toutes les propositions logiques qui sont les plus authentiques ou les plus certaines. C'est pourquoi il faut distinguer les propositions vides de sens.

Pour faciliter la compréhension de la notion de proposition vide de sens, Wittgenstein donne la définition de la tautologie et de la contradiction. Il examine pour ce faire les conditions de la contradiction de la proposition élémentaire. Ces conditions sont celles de sa véracité ou de sa fausseté. Le philosophe autrichien écrit :

*Parmi les possibles groupes de conditions de vérité, il y a deux cas extrêmes. Dans le premier cas, la proposition est fausse pour la totalité des possibilités de vérité des propositions élémentaires. Nous disons que les conditions de vérité sont tautologiques. Dans le second cas, la proposition est fausse pour la totalité des possibilités de vérité : les conditions de vérité sont contradictoires. Dans le premier cas, nous nommons la proposition une tautologie, dans le second cas une contradiction.*<sup>184</sup>

Une proposition est vide de sens lorsqu'elle ne décrit rien de mondain. Cela peut être une tautologie, qui n'a aucune condition pour être vraie. Par exemple, soit la phrase : « L'eau

<sup>182</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 6. 371 et 6. 372.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 6.374.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 4. 46.

est mouillée ». On ne peut savoir à quelle condition une « eau » est « mouillée », car « le fait de mouiller » est une disposition reconnue empiriquement et logiquement à « l'eau ». De manière inconditionnelle, une eau est toujours mouillée, et c'est donc une tautologie que de le dire, d'où la proposition vide de sens. Pour le cas de la contradiction, on peut noter qu'aucune condition ne peut lui permettre d'être vraie. Par exemple, si on dit « Il s'est séché avec de l'eau », il n'y a aucune condition possible pour que le fait de « se sécher » puisse être effectué « avec de l'eau », car logiquement et empiriquement, l'eau « ne peut sécher un tiers », mais plutôt « elle mouille ». Il y a alors contradiction, soit un vide de sens dans la proposition. Il y a donc chez Wittgenstein une nette différence entre la proposition logique qui est « *fonction de vérité* » et la proposition tautologique ou contradictoire. Il explique davantage :

*La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien. La tautologie n'a point de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie ; et la contradiction n'est vraie sous aucune condition. La tautologie et la contradiction sont vides de sens (sinnlos). (Comme le point à partir duquel deux flèches divergent en des directions opposées.)*<sup>185</sup>

Si les tautologies et les contradictions ne décrivent pas des états de choses (ce que signifie le fait qu'elles « ne disent rien »), comment comprendre alors que dans la Logique, on retrouve des propositions de ce genre ? Wittgenstein admet lui-même :

*Les propositions de la logique sont des tautologies. Les propositions de la logique par conséquent ne disent rien. (Elles sont les propositions analytiques [au sens où Kant l'entendait]). Que les propositions de logique soient des tautologies, voilà qui montre les propriétés formelles - logique du langage, du monde.*<sup>186</sup>

C'est ici que se joue la différence avec les propositions de la mécanique. Pendant que celles-ci sont descriptives, celles de la logique sont monstratives. En effet, pour Wittgenstein, les propositions de la logique ont un sens logique qui se montre, elles ne sont pas à même de décrire ou de représenter. Les propositions de logique ont déjà un sens en elles-mêmes, en tant qu'elles sont déjà image du monde. Elles sont déjà le sens, qui appelle à être exposé dans les propositions descriptives. C'est pour cela que les propositions des sciences de la matière décrivent le monde à l'aide du symbolisme intra-sémantique des propositions de la Logique. Car comme on l'a signalé plus haut, le langage a son sens en dehors de lui-même, tout comme le monde. Raison pour laquelle les propositions de logique, ayant déjà un sens interne, ne peuvent plus avoir de sens en dehors, et sont donc vides de sens, c'est-à-dire ne décrivent rien, ne traitent rien d'extérieur. Selon Mondoué et Nguemeta, cela justifie la vision logiciste du monde développée par Wittgenstein dans le *Tractatus*. Ils expliquent :

<sup>185</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4. 461.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 6. 11 et 6. 12.



*On peut donc clairement expliquer pourquoi la vision wittgensteinienne du monde est logiciste : les propositions représentent l'image du monde, aussi elles ont un sens. Toutefois, ce sens qui est proprement logique se montre. La proposition qui n'est que monstration ne peut être élevée au même rang que celle qui représente, décrit. C'est pourquoi les propositions de logique, qui n'apprennent rien sur le monde, ne peuvent avoir un sens : elles sont vides de sens.*<sup>187</sup>

Néanmoins, il faut distinguer les propositions vides de sens de celles qui sont non-sens ou dénuées de sens. Pour Wittgenstein, le fait que les propositions de Logique soient vides de sens, n'induit pas qu'elles n'ont aucune utilité. Il se justifie en ces termes : « *La tautologie et la contradiction [...] ne sont pas des non-sens (unsinnig) ; elles appartiennent au symbolisme, tout comme le "O" au symbolisme arithmétique.* »<sup>188</sup>

L'intérêt des propositions logiques est d'ordre symbolique (au sens logique du terme). Elles permettent de fournir des symboles qui servent à signifier les choses du monde. La logique symbolique, sans décrire les états de choses comme le fait la logique mécanique, élabore tout de même les constituants logiques du monde, ce qui justifie la notion de l'image du monde. Wittgenstein souligne encore :

*Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt, elles le représentent. Elles ne « traitent » de rien. Elles présupposent que les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens : et c'est là leur connexion avec le monde. Il est clair que le fait que certaines combinaisons de symboles – qui ont essentiellement un caractère déterminé – soient des tautologies, doit indiquer quelque chose concernant le monde. C'est là ce qu'il y a de décisif.*<sup>189</sup>

Ce qui est tout le contraire des propositions dénuées de sens, qui n'ont aucune valeur dans le langage. Ces propositions sont celles que l'on retrouve dans la philosophie classique, la métaphysique, l'esthétique, les discours religieux, etc. Nous avons longuement épilogué sur la critique qu'adresse Wittgenstein à ce langage classique et quotidien, qui n'ont aucun lien avec la réalité. Raison pour laquelle la nouvelle philosophie se doit d'élucider les propositions.

Pour Wittgenstein, tout langage doit se limiter aux propositions ayant un sens. « Malheureusement, cette exigence n'est pas souvent respectée, puisque le langage cherche toujours à déborder l'univers du dicible, de la pensée pour embrasser celui de l'indicible. »<sup>190</sup> D'où l'intérêt d'élaborer les critères du sens, pour délimiter les contours du langage de vérité.

<sup>187</sup> R. Mondoué et P. Nguemeta, *op. cit.*, p. 30.

<sup>188</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, 4. 4611.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 6. 124.

<sup>190</sup> R. Mondoué et P. Nguemeta, *op. cit.*, p. 32.

## 6.2. Critères du sens ou critères du langage de vérité

### 6.2.1. La vérifiabilité

Wittgenstein établit un rapport étroit entre la réalité et le langage. Selon la théorie du langage-image, les mots sont les représentants des objets dans la phrase, leur saisie ne peut venir que de l'expérience. Autrement dit, le langage doit pouvoir se vérifier, ce qui est dit doit pouvoir être perçu dans la nature comme fait. Rappelons en substance ce qu'il écrit : « La proposition est une image de la réalité. La proposition est une transposition de la réalité telle que nous la pensons. »<sup>191</sup> Ainsi, si je dis, par exemple : « Il y a un cahier là-haut sur l'étagère » ; et qu'après avoir regardé sur l'étagère, je vois autre chose qu'un cahier ou même, je ne vois aucun cahier, alors je ne peux pas avoir voulu dire quelque chose avec cette proposition. En d'autres termes, le sens d'un énoncé dépend de la possibilité de sa vérification empirique. Il y a comme une sorte de nécessité de correspondance entre l'énoncé et ce qui a lieu. La véritable proposition, celle qui est sensée, exprime toujours un état de choses possible<sup>192</sup>, vérifiable. Pour que la proposition soit dite vraie, il faut que l'état de choses qu'elle décrit corresponde à la réalité, autrement dit à une configuration de choses réalisée dans le monde.

Il est opportun de constater que ce premier critère indique que ce qui rend la proposition sensée, ce n'est donc pas sa véracité, ou le fait qu'elle soit vraie. En fait, pour que nous puissions statuer qu'une proposition est fautive, il faut la comprendre et avoir vérifié qu'elle ne correspond pas à la réalité. Ainsi, la proposition est sensée lorsqu'elle décrit un état de choses possible, vérifiable. L'énoncé a alors une forme scientifique. Ce qui signifie que tout énoncé qui ne décrit pas une configuration de choses possible est nécessairement un énoncé insensé, soit un énoncé dont on ne peut dire s'il est vrai ou s'il est faux.

C'est précisément ce qui disqualifie par exemple les énoncés religieux de la sphère du langage et les condamne au silence. Les énoncés religieux ou théologiques sont dépourvus de sens car ils ne satisfont pas aux conditions de signification de tout énoncé. Ils ne sont pas des tableaux de faits, ils ne peuvent représenter une relation empirique et logique entre des objets. Ces énoncés ne représentent donc rien, ce qui les rend invérifiables, donc insensées (*unsinnig*). Tout comme les énoncés religieux, les discours métaphysiques, éthiques et esthétiques sont inintelligibles, car n'ayant aucune portée empirique vérifiable.

<sup>191</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4. 01.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 4.023.

Pour pouvoir assurer la correspondance avec la réalité, c'est-à-dire posséder un sens, l'image doit avoir la même forme logique et la même multiplicité logique que l'état de choses. En d'autres termes, le nombre de signes simples dans la proposition et le mode de leur connexion doit correspondre au nombre d'objets dans le fait et le mode de leur connexion. Ainsi, le langage parle du monde, le monde est son objet. Pour Wittgenstein, un langage qui ne parle pas du monde n'a pas d'objet et par voie de conséquence doit garder le silence. La vérifiabilité constitue ainsi un critère essentiel du langage sensé.

Wittgenstein se situe dans la tradition positiviste et empiriste, avec les nuances de sa posture, comme nous l'avons vu. Il rejoint Locke qui avait déjà fait remarquer que le langage courant et philosophique surabonde d'expressions obscures, incertaines et indéterminées. Ces expressions sont en déphasage avec les faits de la réalité. C'est pourquoi, opérant un lien entre langage et expérience, Locke écrivait : « Celui qui se sert des mots sans leur donner un sens clair et déterminé, ne fait autre chose que se tromper lui-même et induire les autres en erreur ; et quiconque en use de propos délibérés, doit être regardé comme ennemi de la vérité et de la connaissance ». <sup>193</sup> Il ne fait aucun doute pour lui que le langage qui établit le lien entre le sujet et l'objet doit pouvoir se vérifier dans la nature.

Le critère de vérifiabilité a aussi été partagé par David Hume, père de l'empirisme moderne. Pour lui, « nous n'avons d'idées parfaites que de perceptions. » <sup>194</sup> Autrement dit, les perceptions des sens, provenant du contact avec la matière, sont le fond de nos pensées et de notre langage. Les idées que nous émettons tiennent leur crédibilité du fait qu'elles ont des référents vérifiables dans le monde.

La vérifiabilité concorde aussi avec le principe comtien de conformité des propositions aux faits. Le référent empirique occupe chez Comte une importance capitale. La règle fondamentale qu'il propose est que nos énoncés se rapportent nécessairement aux faits, pour une raison simple :

*Toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible [...] Quel que soit d'ailleurs le mode, rationnel ou expérimental, de procéder à leur découverte, c'est toujours de leur conformité, directe ou indirecte avec les phénomènes observés que résulte exclusivement leur efficacité scientifique.* <sup>195</sup>

Avec le positivisme, la véracité et le sens de la proposition dépendent de son contenu factuel. Le langage positiviste est celui qui dit les faits.

---

<sup>193</sup> J. Locke, *Essai concernant l'entendement humain*, tr. M. Coste, 5<sup>ème</sup> édition, édité par Emilienne Naert, Paris J. Vrin, 1983, p. 7.

<sup>194</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, t. 1, 1973, p. 324.

<sup>195</sup> A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1844, p. 11.

Dans la tradition, après Comte, c'est de Russell que l'on peut rapprocher Wittgenstein. La vérifiabilité garde des affinités avec la théorie des descriptions du philosophe anglais dont l'autrichien se réclamait nommément. Promoteur de *La méthode scientifique en philosophie*<sup>196</sup>, Russell s'oppose au psychologisme et à la métaphysique. Pour lui, les énoncés qui n'ont pas de référent empirique sont à bannir du langage philosophique. En prenant l'exemple phare de la proposition « Scott est l'auteur de Waverley »<sup>197</sup>, le maître de Wittgenstein montre que la validité sémantique d'une proposition tient de ce que les noms qu'elle renferme renvoient à des objets externes. La théorie des descriptions repose ainsi sur la correspondance entre concepts et objets empiriques. On peut aussi évoquer un contemporain, Alfred Jules Ayer qui a formulé un « principe de vérification », qui consiste à exiger, pour toute proposition, un critère de vérité. Ce critère n'est valable que s'il ne dépasse pas le cadre, c'est-à-dire les méthodes de la science à laquelle appartient la proposition en question. Toute proposition qui ne dispose pas d'un tel critère est déclarée sans signification (*meaningless*).<sup>198</sup>

Constatant cette filiation entre Wittgenstein et ses prédécesseurs, Roger Mondoué et Philippe Nguemeta notent à bon droit : « Comme ses prédécesseurs, Wittgenstein situe son analyse du langage dans la facticité. Pour lui, l'activité philosophique vise à débarrasser l'homme des pièges du langage qui doit en réalité être la représentation des faits. »<sup>199</sup> La proposition doit, pour être vraie, dépeindre un état de choses correspondant à la réalité. La vérifiabilité langagière va alors de paire avec la vérifiabilité épistémologique, car ce qui est dit est un contenu de connaissance. Ainsi, toute connaissance formulée doit être accessible par des méthodes empiriquement vérifiables.

Cependant, la thèse de l'isomorphisme du langage et de la réalité, soutenue par le critère de vérifiabilité, ne trouve pas encore sa pleine réalisation. L'usage désordonné du langage courant est un fait qui conduit Wittgenstein à ériger un deuxième critère, que l'on peut baptiser critère de l'usage correct des mots.

### **6.2.2. L'usage correct des mots**

On a vu précédemment que les signes ne pouvaient avoir un sens hors des propositions. Ce principe de contexte a une conséquence au niveau des critères du sens. En effet, un usage

<sup>196</sup> Titre d'un de ses ouvrages de référence : B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie*,

<sup>197</sup> B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. George Allen Auclair, Paris, Gallimard, 1961, p. 93.

<sup>198</sup> A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd ed., London, V. Gollancz, 1946, p. 35. Trad. franc., Paris, Flammarion, 1956, p. 42.

<sup>199</sup> R. Mondoué et P. Nguemeta, *op. cit.*, p. 61.

des signes hors du contexte rend le discours insensé. Autrement dit, une expression est insensée quand elle fait un usage incorrect des signes. Plus explicitement, il s'agit du principe selon lequel le sens d'un énoncé réside dans la méthode par laquelle cet énoncé est validé. La méthode utilisée ici est celle de la syntaxe logique du langage. Ceci signifie que toute proposition doit pouvoir être justifiée. Pour cela, il suffit que le langage dans lequel elle s'exprime soit logiquement correct. Si un signe est utilisé dans un contexte où il ne peut pas apparaître, l'expression est dépourvue de sens. Ainsi, l'expression « Towa mange un livre » est une proposition insensée, puisque le signe « livre » ne peut se combiner avec le verbe « manger ». Par contre, dans un usage correct, la combinaison est possible avec les verbes tels que : lire, apporter, arranger, acheter, offrir, déchirer ... Pour cette raison, Wittgenstein estime qu'« il me faut avoir déterminé en quelles circonstances j'appelle « p » vraie, et par là je détermine le sens de la proposition. »<sup>200</sup>

La théorie de Wittgenstein est cependant subtile. Des signes peuvent être en relation sans composer une proposition douée de sens. Dans le contexte de la proposition, le mode d'agencement des signes détermine le sens ou la vérité de la proposition. De fait, soit la proposition : « Un morceau de manioc mange Towa ». Elle n'est pas douée de sens. Pourtant, on peut mettre en relation les signes « un », « morceau », « de », « manioc », « mange » et « Towa ». En tenant alors compte de la signification des mots, l'arrangement donne : « Towa mange un morceau de manioc », qui est une proposition sensée, pouvant être vérifiée. Ce qui compte chez Wittgenstein, c'est la façon dont se combinent les signes.<sup>201</sup> Même si certains ne peuvent jamais entrer en connexion, pour d'autres, il suffit que la connexion obéisse à certaines contraintes pour que l'énoncé ait du sens.

En établissant un parallèle entre le monde et le langage, Wittgenstein insiste sur l'usage correct des mots pour la description des états de choses. Sachant que c'est le nom qui est l'unité de base de l'atomisme, alors il est impérieux que l'agencement soit bien réalisé pour que la proposition soit sensée. L'usage des noms est alors intrinsèquement lié à leur signification. En effet, on le sait, une proposition dont les noms ne renvoient pas à des objets est reconnue par Wittgenstein comme une pseudo-proposition, elle n'a pas de sens.

Cependant, l'idée que le nom veut dire l'objet n'est pas à comprendre comme au sens de l'immédiateté : ni l'objet, ni le nom ne peuvent être appréhendés directement. En conséquence ce n'est que théoriquement que « le nom veut dire l'objet »<sup>202</sup>. La signification d'un nom est

<sup>200</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4. 063.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 3. 327.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 3. 203.

en fait l'usage de ce nom, usage qui se manifeste dans les propositions dans lesquelles il peut se trouver. C'est pourquoi on peut lire cette injonction : « Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification. »<sup>203</sup>.

L'usage correct des signes se fait en fonction de leur signification. Cette signification prend tout son sens dans l'agencement correct des signes dans la proposition. On comprend pourquoi Wittgenstein soutient à la suite de Frege le principe de contextualité qui considère que la signification d'une expression se résume à sa contribution à la signification de la phrase. Il dit à cet effet que la signification d'un mot est sa contribution aux conditions de vérité d'une proposition entière.<sup>204</sup> Une proposition n'est pas qu'un simple agrégat de mots. Elle est une entité structurée. Il faut donc rendre compte de la signification d'un mot relativement au rôle qu'il joue au sein des propositions. C'est un peu comme si les mots, en tant qu'atomes, désignaient des pièces dans un jeu de puzzle. La pièce n'a de sens que dans le contexte d'une image complète (un puzzle complété).

Il faut donc interpréter le principe de contextualité comme un principe affirmant que même si la signification des mots leur est associée individuellement, ces mots ne peuvent exercer pleinement leur fonction signifiante que dans un contexte phrastique. Même si les mots ont une dénotation en tant qu'atome linguistique, ils ne peuvent exercer leur fonction sémantique de dénotation que dans le contexte d'une contribution aux conditions de vérité des énoncés. Ils doivent donc être utilisés correctement, relativement à leur signification et leur référence avec les choses du monde. Donc, même si les noms qui composent la proposition dénotent, représentent un fait de la réalité, il n'est pas toujours garanti d'obtenir des propositions sensées. Une proposition est insensée lorsqu'elle fait un usage incorrect des signes. Lorsqu'un signe est utilisé dans un contexte où il ne peut pas figurer, la proposition est dépourvue de sens. Corrélativement à l'usage correct des mots, l'univocité référentielle est aussi un critère pour se prémunir du langage insensé.

### ***6.2.3. La fidélité ou l'univocité référentielle***

Le troisième principe wittgensteinien du sens est le principe de la fidélité dans le langage ou l'univocité référentielle. Selon ce principe, on ne peut attribuer à un même mot deux valeurs de suppléances différentes. Autrement dit, un mot ne peut avoir à lui seul plus d'un référent. Le référent également ne peut être représenté par plus d'un mot. En effet, parler de la fidélité dans le langage revient à parler de la relation étroite entre un mot et son symbole.

<sup>203</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 3.328.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 4. 431.

Nous nous rappelons que la multiple référentialité compte parmi les maladies du langage ordinaire et philosophique classique, truffé de confusions et d'erreurs.

Pour l'auteur du *Tractatus*, un symbolisme parfait devrait avoir deux noms différents pour deux objets à désigner. Cette idée trouve sa légitimité dans l'aphorisme 5. 53 qui soutient que deux objets soient distincts devrait être exprimé par le fait qu'ils ont deux noms différents. Réciproquement, à des noms différents devraient aussi correspondre des objets différents. « Des expressions de la forme "a = b" ne sont donc que des expédients de représentation ; elles n'affirment rien quant à la signification des signes "a", "b". »<sup>205</sup>. Ces expressions expriment qu'un certain objet a deux noms, par conséquent le symbolisme est imparfait. Cette position sévère de Wittgenstein au sujet du symbolisme situe ainsi la fidélité entre le mot et l'objet comme condition de possibilité du langage sensé. En choisissant un nom pour chaque objet, la signification devient facile à disséquer parmi tous les objets existants dans l'état de choses.

Pour Wittgenstein, le langage quotidien fait très fréquemment usage d'un même mot qui dénote deux objets différents ou de deux mots qui dénotent un même objet. C'est cette pratique qui constitue, à ses yeux, la source des différentes confusions dans nos langages quotidiens. Afin d'échapper à ces erreurs, il propose d'« utiliser un langage de signes qui les exclut, en n'utilisant pas le même signe en différents symboles, ni extérieurement de la même manière les signes qui désignent de manière différente. »<sup>206</sup> C'est pour dire en clair que, pour qu'un énoncé soit sensé, il faut que chacun des mots qui le composent ait un seul référent et que chaque référent ait à son tour un seul mot. Wittgenstein interdit en ce sens l'usage des homonymes et des synonymes. Nous rappelons une fois de plus ce passage où il exprime cette posture : « Ainsi apparaît le mot "est" en tant que copule, en tant que signe d'égalité et en tant qu'expression d'existence. [...] Dans la proposition « le Vert est vert », le premier mot est un nom propre, le dernier un adjectif. »<sup>207</sup> Voilà ce qui, selon lui, occasionne les confusions fondamentales dont la philosophie est remplie. Il est donc impérieux d'adopter un langage rigoureux pour pouvoir décrire les états de chose. Ceci est urgent d'autant plus que l'homme est celui à qui s'impose la responsabilité de dire le monde. À cette condition, le langage, la philosophie reprendraient ses lettres de noblesse en tant que produit le plus éminent de l'esprit humain.

---

<sup>205</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 4. 242.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 3. 325.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 3. 323.

Cette deuxième partie a consisté à examiner la pensée de Wittgenstein sur le langage dans le *Tractatus*. Il en ressort que le logicien viennois se situe dans la tradition des logicistes et empiristes, défendant un atomisme logique. Sur le problème du rapport entre le langage et la vérité, cet atomisme logique promeut un pragmatisme langagier dans lequel le langage de vérité est un discours positif/scientifique sur le monde. L'élaboration de cette thèse passe d'abord par une caractérisation langagière de l'activité philosophique. Wittgenstein donne une orientation langagière à la philosophie, en mettant en exergue les défauts de la philosophie traditionnelle, en donnant une définition nouvelle comme critique du langage, en en faisant du langage symbolique l'expression de la philosophie. De cette manière, le discours philosophique se constitue comme un discours scientifique sur le monde, car ce discours est rendu possible par la structure du monde, ce qui fait que le langage scientifique est le point médian entre le sujet et le monde. Avec ce nouvel horizon tracé pour l'activité philosophique, Wittgenstein situe ensuite la nature et la fonction représentative du langage. Selon sa nature, le langage a une définition large et relative aux faits. Ce faisant, il est constitué de signes et symboles qui sont distincts, aussi distincts que les types de langage, parmi lesquels le langage logique constitue le langage philosophique par excellence. En vertu de cette nature, le langage se spécifie fonctionnellement comme image logique du monde. La théorie du langage image indique une forme et un contenu généraux du langage, dont les constituants (noms et propositions) sont des images de la représentation du monde. À la théorie du langage image, vient se greffer celle du vérificationnisme langagier, qui occupe en troisième instance la thèse du langage en rapport avec le monde chez Wittgenstein. À ce sujet, on peut retenir que deux principes de base fondent le vérificationnisme. D'un côté, on a l'essence nominale de la signification et le principe de contexte, de l'autre on a le sens des propositions comme indice du langage de vérité. Ces éléments permettent de circonscrire les critères du sens, qui indiquent le contenu véridique du langage : la vérifiabilité, l'usage correct des mots et la fidélité ou l'univocité référentielle. Avec Wittgenstein, du moins dans le *Tractatus*, seul le langage scientifique, langage qui décrit le monde, est considéré comme langage philosophique. Seul ce langage est capable d'exprimer la vérité. Quelle peut être la validité d'une telle thèse ?



**TROISIÈME PARTIE :**

**LA THÉORIE DU LANGAGE TRACTATUSÉENNE ENTRE RÉALISME  
CRITIQUE, INSUFFISANCES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET IMPACTS PRATIQUES**

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein se montre ardent défenseur de l'empirisme logique. En prêchant l'évangile du logicisme, il développe un isomorphisme en ce qui concerne le rapport entre langage et vérité. La vérité est contenue/dite uniquement dans/par le langage-image, et selon les principes du vérificationnisme. La notion de sens s'identifie à celle de vérité, revêtant ainsi une portée épistémique, car le langage doit avoir un contenu relatif aux faits du monde. Le langage de vérité, le langage sensé, est celui qui correspond à une référence empirique, vérifiable. La tâche de la philosophie consiste uniquement à critiquer le langage qui n'est pas logique/vérifiable pour le rendre tel, et si cela n'est pas possible, le taire. Cette thèse a trouvé un écho très favorable auprès de nombreux philosophes, en particulier les fondateurs et partisans épistémologiques du fameux Cercle de Vienne. Cependant, des études moins idolâtres ont pu y déceler des inconsistances, à commencer par Wittgenstein lui-même. Ce dernier s'est opposé à ses principales positions développées dans le *Tractatus*. On peut **donc** y voir un dépassement du philosophe par lui-même. S'il est accepté que le langage ne doit plus être soumis aux diktats d'un idéalisme abstrait, il n'est non plus autorisé de prôner un dogmatisme scientifique dans le langage, en oubliant que l'Homme est un être dont l'expérience de vie ne se limite pas à l'expérimentable. De cette approche différenciée l'on en vient à s'interroger sur la pertinence du logicisme langagier pour dire la vérité, et surtout de la pertinence d'une vérité réduite à un langage vérificationniste. Les théories du langage-image et du vérificationnisme peuvent-elles se constituer sur ce plan en modèle de discours comme le prétend leur auteur ? Nous sommes ainsi en plein dans la partie critique de notre réflexion. Dans un mouvement dialectique, nous allons **tout d'abord** faire l'éloge du réalisme expérimental des thèses wittgensteiniennes (7), pour ensuite fustiger les dérives d'un scientisme langagier (8), et terminer par une valorisation de la complémentarité entre langage logique ou vérifiable et langage existentiel (9).

## CHAPITRE 7 :

### ÉLOGES DU RÉALISME EXPÉRIMENTAL PROMU PAR LE *TRACTATUS*

La conception tractatuséenne du langage de vérité se présente comme une valorisation d'un réalisme expérimental qui manque encore dans le langage ordinaire et le langage philosophique classique depuis l'Égypte pharaonique. En ce sens, Le *Tractatus* nous invite à opter pour une posture objective dans nos discours (7.1), tout en leur donnant une consonance épistémique (7.2).

#### **7.1. Les visées d'une philosophie objective fondée sur l'adéquation entre le langage et le monde**

##### ***7.1.1. Sortir la philosophie de l'abstractivité***

Depuis l'Égypte antique, les réflexions philosophiques ont connu une certaine domination de la métaphysique spiritualiste. On peut comprendre cet état de choses par le fait que les sociétés humaines progressent comme l'esprit humain individuel. Au contact du monde matériel, l'émerveillement ou l'étonnement conduit d'abord à donner une explication spiritualiste aux phénomènes, en se basant sur son impuissance et sa finitude naturelle. La conscience d'être fragile et éphémère fait d'abord recourir à des entités suprêmes qui seraient toutes puissantes et au-dessus de nous, car nous sommes conscients de ne pas être la cause de ce que nous trouvons dans le monde. En même temps que nous ne savons pas pourquoi nous sommes là, nous ne savons pas non plus quelle fin oriente notre existence. Mais en nous et autour de nous, nous faisons l'expérience de la finitude, de la fragilité, de la fugacité : calamités naturelles, désir de survivre, maladies, mort, etc. Dans cette disposition, il est très aisé de s'en remettre à des êtres dont nous pensons être les causes de notre venue à la vie. Les sociétés commencent donc par des pensées spiritualistes, ce qui les pousse naturellement à développer des réflexions d'ordre métaphysique, adossées sur leur spiritualisme. Ce n'est qu'au fur et à mesure que le contact avec le monde matériel nous permet de déceler son système, que nous avançons dans le raisonnement critique en cherchant à voir derrière la matière mouvante du monde, des causes que l'on peut maîtriser et à partir de là, nous organiser. On accède ainsi à la science. C'est ce processus que Comte a résumé par sa fameuse loi des trois états : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait et l'état scientifique ou positif.

On comprend pourquoi même à l'époque de Socrate, le scientifique Démocrite n'a pas été considéré comme le fondateur de la philosophie occidentale, car il était plus aisé d'écouter Socrate parler des dieux que d'écouter Démocrite parler des atomes. Le discours philosophique occidental a ainsi été caractérisé par des réflexions portant davantage sur les questions métaphysiques et religieuses que sur les questions de science expérimentale. Les premiers philosophes occidentaux ne traitaient pas toujours de ce qui est matériel, du monde qui nous entoure. Les courants spiritualistes étaient dominants : idéalisme socratique/platonicien, rationalisme cartésien, etc. Le langage philosophique, censé conduire à la vérité ou la sagesse, était plutôt truffé d'abstractions, n'ayant très souvent rien à voir avec l'existence concrète. Surtout que le dogmatisme religieux de la période médiévale avait laissé des empreintes non négligeables. Face à cela, la philosophie de Wittgenstein constituait une aubaine pour réveiller les consciences.

Avec la théorie du langage-image et le vérificationnisme, on comprend que le philosophe autrichien veut sortir la philosophie de l'abstractivité. Il est temps qu'on cesse de prendre les philosophes pour des rêveurs, des déconnectés de la société. Ils doivent se résoudre à parler de ce qui se passe dans le monde, dans un langage sans équivoque. Pour être véritablement le langage de la vérité, la philosophie doit consister en des discours qui correspondent à des états de choses. Il ne s'agit plus de verser dans l'abstraction des débats sur l'être, mais de parler de ce qui est. Wittgenstein attire l'attention sur la vacuité et l'infertilité épistémique de la volonté de dire ce qu'est le monde en parlant de l'être et de l'en soi, des origines et des fins, etc. Ce sont là des préoccupations qui ne concernent pas le déroulement des faits mondains. Il invite à donner la valeur centrale à ce qui a lieu, à décrire ce qui se passe véritablement. Avec Wittgenstein, le langage philosophique se veut objectif. Pour être vrai, il doit porter sur les faits. La vérité doit apparaître clairement pour tout le monde, il n'y a pas de place pour le relativisme.

### ***7.1.2. Éviter le subjectivisme langagier en philosophie***

L'ambition de purifier le langage ordinaire de ses scories est d'un apport significatif dans l'évolution des idées philosophiques. Wittgenstein attire l'attention sur le lien qu'il y a entre la vérité et le réel. Il donne ainsi une orientation opératoire de la notion de vérité des énoncés langagiers. La philosophie du « penser par soi-même » tant défendue par la tradition ne permet pas toujours au langage d'être vrai. Et cela est vérifiable, bon nombre de pensées autonomes se trouvent être de pures élucubrations éloignées de la réalité objective. De fait, pour avoir valeur philosophique, il faut que ce que l'on dit soit suffisamment clair et objectif

pour que tout le monde y consente. Cela nous éloigne du subjectivisme langagier des courants relativistes. Il s'agit principalement de la philosophie rhétorique développée par Protagoras. Les autres relativistes comme Nietzsche ont juste prolongé leurs vues. Sur la question du langage et de la vérité, en quoi est-ce que Wittgenstein a raison de nous prémunir contre leurs systèmes ?

En remontant à Protagoras, on peut rappeler sa maxime célèbre : « L'homme est la mesure de toutes choses : de ce qu'elles sont, pour celles qui sont ; de ce qu'elles ne sont pas, pour celles qui ne sont pas. »<sup>208</sup> En son temps, Protagoras marquait ainsi son *veto* à l'égard du dogmatisme religieux et spiritualiste, qui tendait à vouloir faire reposer la vérité sur les entités divines et les réalités d'un monde immatériel. Il rappelait alors que c'est l'homme qui détermine la réalité des choses, donc leur vérité dépend de lui. Si du point de vue de l'opposition au dogmatisme, Wittgenstein aurait trouvé un bon allié épistémologique, la solution d'une conception relativiste de la vérité ne pouvait guère l'enchanter. Pour Protagoras, chaque homme est libre de définir ce qui est vrai pour lui, peu importe s'il est en accord avec la réalité objective, c'est-à-dire ici celle qui ne dépend pas de lui pour être. Seule compte sa rhétorique, la cohérence syntaxique de son discours, peu importe sa conformité sémantique avec les faits. Les partisans de la rhétorique sont improprement qualifiés de « sophistes » par les commentateurs. Alors qu'un sophiste est un savant, eux n'en n'étaient pas. On devrait plutôt les appeler des rhéteurs ou des paroliers, car ils n'étaient pas intéressés par la connaissance de la vérité, mais plutôt par la bonne manipulation du langage pour séduire l'auditoire et la gagner à leur cause, tenant ainsi pour l'avoir convaincu. Ces rhéteurs poursuivaient le succès de cité en cité, recevant de l'argent contre de beaux discours et l'explication des techniques pour convaincre et défendre une thèse sans se préoccuper de la vérité. Préférant la séduction du verbe à la vérité, ils s'intéressaient moins au contenu de leurs idées qu'à leur succès. C'est ainsi qu'avec eux, était affirmé le principe anti-philosophique selon lequel « à chacun sa vérité ». C'est cette conception rhétorique de la vérité qui a suscité la philosophie du relativisme existentiel chez Nietzsche.

Or, Protagoras et ses partisans oubliaient que le discours philosophique est loin d'être un discours de séduction. En son essence, le philosophe est celui qui aime la vérité et qui se met à la recherche de la vérité. Or, si une telle recherche peut se faire, alors il doit pouvoir avoir une vérité acceptée par tous, de manière objective. D'ailleurs, on ne comprend pas comment Protagoras et les siens pouvaient contrecarrer la première vérité qui éveille l'homme

---

<sup>208</sup> Protagoras, cité par Platon, *Théétète*, 152 a.

étonné : « Je sais que je ne suis pas auteur de mon existence », ou encore cette autre vérité : « Tout homme existant est issu de la rencontre d'un spermatozoïde et d'une ovule. » ? Comment au sujet de l'existence factuelle, chacun pourrait avoir « sa vérité » ? Ainsi, si sur le plan de la connaissance, l'homme est la mesure de toute chose, il faut admettre qu'il y a de l'objectivité qui s'impose à la mesure de tout discours singulier.

C'est ce que Wittgenstein met en exergue et en cela se trouve la pertinence de ses aphorismes. Le langage relativiste ne peut prospérer en philosophie, car il est anti-vérité. En opérant une identité entre la vérité et le réel matériel, Wittgenstein nous invite à tourner le dos au subjectivisme. D'une part, il y a des faits qui ne dépendent pas de nous, et qui par conséquent s'imposent à nous. Notre langage doit donc dire ces faits s'il veut être vrai. Wittgenstein appelle à développer une philosophie qui ne s'accommode plus des formules du genre « Je pense que... », « Selon mon point de vue... ». En effet, si l'on doit parler de la réalité factuelle, alors il doit pouvoir avoir un langage qui se réfère à cette réalité et qui soit compris par tous. Pour dire la vérité, le langage doit se détacher des ressentiments du sujet pour décrire ce qui a lieu dans le monde. Ce qui a lieu se donne à percevoir par tous, c'est pourquoi il doit être le contenu du langage.

Dans cette désobjectivisation de l'argumentation philosophique, il devient possible de ne plus voir perdurer les erreurs des pensées subjectives. En l'état, on éviterait ainsi de continuer à enseigner aux philosophes à soutenir des idées qui ne peuvent pas avoir de contenu objectif, au point d'en faire des thèses. Par le fait même, la philosophie académique ne consisterait plus à faire des commentaires sur les auteurs, et on gagnerait à orienter les apprenants à véritablement se mettre en quête de la vérité en portant leur attention sur des faits objectifs afin de voir comment le langage pourrait les dire sans confusion. Ainsi, au lieu de dire « Langage et vérité chez Wittgenstein », on dirait « Langage et vérité des énoncés des faits concernant les toilettes dans les universités du Cameroun ». On passerait ainsi d'un sujet d'étude subjectif (rapporter les pensées d'un sujet) à un sujet d'étude objectif (décrire un fait objectif par le langage logique).

Par la même occasion, Wittgenstein nous invite à nous départir de tout dogmatisme. À ce sujet, Juinet relève des intérêts philosophiques qui découlent de la différenciation et la qualification du langage wittgensteinien, par opposition aux dogmes idéologiques. Outre la démarcation, il montre l'importance de cette méthode dans la définition d'un savoir scientifique qui se veut vérificationniste. « À ce titre, il va contre le relativisme en montrant

que tous les savoirs ne se valent pas et ne peuvent être assimilés ou confondus ». <sup>209</sup> C'est dans ce sens que la philosophie de Wittgenstein demeure profondément originale. Il a le mérite de nous faire comprendre que la vérité ne devrait pas dépendre des pensées subjectives, mais du réel objectif tel qu'il se donne, et il appartient à la philosophie de décrire ce réel par le langage. Le langage philosophique doit porter sur l'expérimentable.

### ***7.1.3. Le langage de vérité comme langage de l'expérimentable***

Avec Wittgenstein, le langage philosophique gagne en opérativité, car on doit pouvoir expérimenter ce qu'il énonce. Il ne suffit plus d'aligner de belles paroles dans une syntaxe réussie. Pour qu'il soit conforme à l'activité de recherche de la vérité, il doit pouvoir révéler de la vérité. Et le moyen de s'en persuader est l'expérimentation. Avec le paradigme vérificationniste ou de la vérifiabilité, Wittgenstein sort le langage philosophique des divagations déconnectés de la réalité. Le philosophe doit énoncer ce qui peut être expérimenté. C'est pourquoi le natif de Vienne invite à adopter les propositions de type scientifique en philosophie. Car les énoncés scientifiques traitent de l'expérimentable. Ce que promeut Wittgenstein, c'est un langage philosophique axé sur la recherche empirique, car il en découle. On doit pouvoir susciter cela chez les interlocuteurs, comme le souligne Bouveresse : « *La signification est à la fois une incitation à vérifier et une directive pour la vérification* » <sup>210</sup>, étant entendu que cette vérification ne se conçoit qu'à travers un test expérimental.

Par exemple, soient les propositions suivantes :

P1 : Dieu a créé le monde.

P2 : Le monde est beau.

P3 : Il y a des animaux dans le monde.

On constate que P1 ne peut être expérimentée. Non seulement, on ne peut savoir qui est « Dieu », mais en plus, on ne peut imaginer qu'il apparaisse à tous les habitants de la terre au même moment pour leur dire qu'effectivement il est le créateur. On ne peut « vérifier », l'expérience du commencement nous est à jamais inaccessible. Il en va de même pour P2. Il n'y a aucune manière de savoir à quoi renvoie le mot « beau ». Dans l'expérience courante, il est admis que ce qu'un tel trouve beau, un autre le trouve laid. On ne peut vérifier la beauté du monde. Seule P3 peut être vérifié, car il suffit de se promener pour se rendre à l'évidence de

<sup>209</sup> P. Juinet, « Wittgenstein et les critères de la scientificité », in *Philosophie, science et société*, n° 4222, décembre 2015, pp. 65-75.

<sup>210</sup> J. Bouveresse, *La force de la règle*, Paris, Les Editions de Minuit, 1987, p. 83.

la présence ou non d'animaux, car les concepts ont des référents vérifiables. Avec Wittgenstein, on ne parle pas pour le plaisir de parler en philosophie, mais pour dire ce qui a une valeur empirique. Bebbé Njoh a donc raison de dire que

*conformément à la tripartition des énoncés établis par Wittgenstein, il y a les propositions des sciences de la nature, les seules qui puissent nous renseigner sur la réalité et dont les vérités sont synthétiques. Le propre de telles propositions, c'est d'inciter à recourir à l'expérience pour vérifier ce qu'elles affirment et c'est pourquoi les empiristes logiques identifient le sens de ces énoncés à la connaissance de leurs conditions de vérité ou fausseté. »<sup>211</sup>*

Aussi, soulignons qu'avec le Wittgenstein du *Tractatus*, la réalité est considérée comme une construction logique. La théorie de la description met l'accent sur un modèle d'élimination des noms propres apparents, des entités superflues dépourvues de tout référent empirique. La théorie des types repose quant à elle sur l'exigence d'empiricité et propose des réponses à la question : « À quoi le terme se réfère-t-il dans tel ou tel contexte ? »<sup>212</sup> C'est dans ce référentiel logico-mathématique d'inspiration sensorielle que Wittgenstein va puiser. Le symbolisme et la thèse logico-physique qu'il propose aux néopositivistes **est** l'arme efficace pour « commettre des actes de pyromanie »<sup>213</sup> contre les énoncés métaphysiques, dans le sens d'éviter au langage d'être désincarné. Wittgenstein donne ainsi au langage philosophique une consonance épistémique.

## **7.2. Les enjeux épistémologiques du langage-image et du vérificationnisme**

### ***7.2.1. Sur le plan méthodique : valorisation du langage en philosophie***

Nous l'avons vu, Wittgenstein assigne à la philosophie une tâche de purification du langage. La méthode philosophique consiste en une description logique des faits. De ce fait, Wittgenstein fait rentrer la philosophie dans les activités de l'homme, au lieu de la cramponner à une somme de savoirs. Avec lui, la philosophie devient une ascèse du langage, une forme de vie, une activité thérapeutique. Si l'atomiste logique s'est toujours défendu de faire de la philosophie du langage, il faut reconnaître qu'il a su attirer l'attention sur le langage tel qu'il est parlé, en vue d'en faire le centre de l'activité philosophique. Avec Wittgenstein, on redécouvre l'importance du langage, en tant qu'élément premier par lequel se fait tout discours sur le réel. Contrairement à la tradition égyptienne qui avait centré la réflexion philosophique sur la société et celle de la socratique qui avait fait de l'homme le

<sup>211</sup> E. Bebbé Njoh, *La rationalité scientifique aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 21.

<sup>212</sup> B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. Georges Auclair, Paris, Gallimard, 1961, p. 83.

<sup>213</sup> E. Bebbé Njoh, « *Mentalité africaine* » et *problématique du développement*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 207.



centre de la philosophie, Wittgenstein fait du langage l'âme de la philosophie tout en lui donnant une orientation descriptive.

L'importance de cette approche réside dans le fait que le langage est véritablement la condition de possibilité de la philosophie. En effet, sans langage, point de discours possible sur le réel. Et que l'on n'oublie pas que dans la perspective wittgensteinienne, le langage (*sprache*) englobe le sens le plus large possible. Si le langage est l'épicentre de l'activité philosophique, Wittgenstein fait bien de nous inviter à le clarifier et à le rendre logique. En tant qu'activité descriptive des faits, la philosophie érige le langage au rang de phénomène le plus éminent de l'humanité, car il est ce qui met l'homme en relation avec le monde. Cela rejoint la caractérisation de Lavelle, qui observe que « le propre du langage c'est d'établir entre le monde et l'homme une alliance vivante et de les mêler l'un à l'autre. »<sup>214</sup> Le langage unit l'homme au monde. La conception du langage-image véhicule bien cela. En valorisant un langage clair et étanche du point de vue des confusions, la philosophie tractatuséenne de la vérité invite à être précis. Et comme le souligne Austin, « la précision du langage rend plus clair ce qui est dit – le sens de ce qui est dit - ; et le caractère explicite rend plus claire la valeur de l'énonciation. »<sup>215</sup>

De manière plus significative, Wittgenstein valorise la fonction symbolisatrice du langage, et cette symbolisation a le mérite d'être pragmatique. Le langage logique symbolise le monde en le représentant. Wittgenstein remet l'activité langagière de l'homme au centre de la philosophie. Comme le précise Benveniste déjà cité dès l'introduction, le langage humain constitue un grand pouvoir de symbolisation. En faisant de la philosophie une critique du langage, Wittgenstein invite à travailler de manière profonde sur ce pouvoir de symbolisation, ainsi que sur la clarification. Si la philosophie est tentative de démythification du réel, et que le langage permet de décrire le réel, alors la philosophie peut bien être considérée comme une analytique du langage. De cette manière, la critique visera à établir la continuité entre pensée, monde et langage, et dans cette continuité réside la vérité du discours. Dans le respect de cette primauté du langage pragmatique, on peut convenir avec Ambroise que « le langage est censé être le porteur d'une pensée, qui est elle-même l'image du monde. »<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, Paris, FELIN, 2005, p. 59.

<sup>215</sup> J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, op. cit., p. 93.

<sup>216</sup> B. Ambroise, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 8.

### ***7.2.2. Sur le plan du contenu : la valorisation de la science comme objet du langage philosophique***

Avec le *Tractatus*, Wittgenstein nous invite à opérer une refonte de notre expression philosophique. La tripartition des types de langage qu'il propose, en fonction de leur contenu référentiel, invite à faire une distinction entre le dicible et l'indicible. Non seulement il attire l'attention sur le fait que tout n'est pas dicible, mais en plus il fait remarquer que ce n'est pas tout ce qui est dicible qui est philosophique. Avec le *Tractatus*, il devient important de faire attention aux contenus des assertions philosophiques. La notion de sens-référence, l'isomorphisme langage-monde est une orientation remarquable. On est tenté de reprendre les propos de Maurice Merleau-Ponty au sujet de cette orientation pragmatique du langage philosophique qui pensait déjà que philosopher c'est savoir ce que parler veut dire. Avec Wittgenstein, on note que parler en philosophie, c'est fournir par l'expression un contenu scientifique. Il ne suffit pas d'aligner une bonne syntaxe, il faut surtout que cela se suive d'une sémantique référentielle.

Wittgenstein n'est pas le premier à remettre en cause la métaphysique. Le *Tractatus* n'est pas le premier ouvrage qui renvoie la métaphysique aux calendes grecques. L'originalité du viennois est l'insistance sur la solution qu'il propose. En effet, les autres se contentaient de dénoncer le caractère oiseux et spéculatif de la métaphysique. Ce faisant, ils ne montraient pas la voie à suivre pour donner à la philosophie une expression objective. Wittgenstein se démarque en trouvant dans le langage l'origine des problèmes des argumentations philosophiques. De là, il opère une révolution en proposant de mettre sur pied un procédé langagier qui soit à même de rendre la philosophie véritablement scientifique. Le langage philosophique doit par conséquent adopter les propositions de type empirique, à l'exemple des sciences de la nature. Le langage philosophique deviendrait ainsi le langage de la science. Et précisément, il s'agit du langage logique, car il est vérifiable, clair et univoque.

Le contenu de la philosophie que promeut Wittgenstein est l'expression logique des faits. En ce sens, il nous invite à sortir des querelles de thèses contre thèses, dû aux langages qui manquent de clarté et d'univocité. L'usage d'un langage unique a le mérite de rendre les propositions philosophiques universelles. Ainsi, le mérite du *Tractatus* est de nous proposer la voie d'un langage universel en philosophie. Cela faciliterait la compréhension et les erreurs d'interprétation. De ce fait, au lieu que la philosophie évolue par contradiction de thèses entre les auteurs, elle doit progresser par une critique ou une purification permanente du langage, tout comme la science empirique évolue par amélioration des théories au gré des nouvelles découvertes. Le contenu de la philosophie suivrait alors le contenu des sciences empiriques.

La promotion d'un tel contenu a trouvé écho chez les fondateurs du Cercle de Vienne. Ceux-ci ont vu dans les idées de Frege, Russell, mais surtout celles du *Tractatus*, ce que doit être la véritable philosophie. À la suite des positivistes et de l'atomiste logique les membres du Cercle de Vienne montrent que la métaphysique traditionnelle doit être dépassée, afin que la philosophie se dote d'un contenu scientifique. L'un d'eux, Carnap, ne manqua pas d'exalter la nouveauté de la critique qui est adressée à la métaphysique, comme nous le soulignons ci-dessus. Ce fervent disciple du *Tractatus* reconnaît que « des sceptiques grecs aux empiristes du XI<sup>e</sup> siècle, les adversaires de la métaphysique n'ont pas manqué [...]. Grâce au développement de la logique moderne, il est devenu possible d'apporter une réponse nouvelle et plus précise à la question de la validité et de la légitimité de la métaphysique »<sup>217</sup>. Ainsi, la logique moderne hautement formelle et symbolique, va servir à « clarifier par l'analyse logique le contenu cognitif des énoncés scientifiques, et par là, la signification des mots figurant dans ces énoncés ou concepts »<sup>218</sup>. Dans la continuité de la critique wittgensteinienne, il relève que le « terme métaphysique » auquel font allusion les empiristes logiques est pris « au sens où on le prend habituellement en Europe, pour désigner ce domaine de la prétendue connaissance de l'essence des choses qui transcendent le champ de la science inductive et empiriquement fondée. La métaphysique ainsi comprise inclut des systèmes comme ceux de Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger »<sup>219</sup>. Ce dernier est d'ailleurs celui qui, par sa conférence de 1929 sur le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, a suscité la critique de Carnap à travers son article intitulé « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » paru pour la première fois dans la revue *Erkenntnis* en 1931<sup>220</sup>.

Dans la logique de la promotion d'un contenu scientifique à la philosophie, les partisans du Cercle de réflexion viennois ont pour projet de réfléchir sur le fondement et la nature de la connaissance scientifique, avec pour mot d'ordre l'éviction de la métaphysique. Ils veulent aussi fonder une philosophie rationnelle connectée à l'avancée fulgurante des sciences positives. En effet, le début du XX<sup>e</sup> siècle a connu des avancées spectaculaires dans les domaines de la logique, des mathématiques et la physique classique traverse une crise, car elle est ébranlée par la théorie de la relativité et par la naissance de la mécanique quantique. Du point de vue philosophique, il se produit une irruption de courants irrationalistes, contre lesquels s'insurge le Cercle viennois. Il est apparu nécessaire de développer une approche

---

<sup>217</sup> R. Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in A. Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985, p. 155.

<sup>218</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>220</sup> R. Milliere, « La métaphysique aujourd'hui et demain », inédits, ENS, Paris, octobre 2011, p. 3.

philosophique qui soit capable de comprendre et d'intégrer les nouveautés de la science. Pour les fondateurs du Cercle, la philosophie doit être l'alliée privilégiée de la science dont elle doit pouvoir décrire les procédés. En s'inspirant du *Tractatus* pour imprégner un contenu scientifique à la philosophie, les membres du Cercle de Vienne en ont fait pratiquement leur « livre saint ». Ce qui a fait dire à Malherbe : « "Bible" du positivisme logique, le *Tractatus* a également été considéré par certains comme une sorte de catéchisme scientifique qui règle définitivement la question de Dieu par une sorte d'amétaphysisme »<sup>221</sup>.

Cette manière de pratiquer la philosophie est une mise en valeur de la science d'observation. L'analyse logique issu du *Tractatus* encourage à redéployer le contenu du questionnement philosophique du point de vue de la possibilité observationnelle du discours. Celui-ci doit pouvoir satisfaire à l'exigence de signification. La conception de la vérité-référence du langage éloigne des imaginations qui inondent la métaphysique idéaliste. Wittgenstein se montre assez explicite : « La bonne méthode en philosophie est la suivante : si quelqu'un souhaitait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a donné aucune signification à certains signes dans ses propositions. »<sup>222</sup> En vantant la méthode de l'analyse logique, Russell saluait « un progrès comparable à celui que Galilée fit accomplir à la physique : la substitution de résultats partiels vérifiables à de vastes généralités non testées qui se recommandent seulement d'un certain appel à l'imagination. »<sup>223</sup> Substituer les contenus d'observations à ceux de l'imagination, voilà tout l'intérêt que l'on peut tirer en philosophie pour le discours de vérité. Car la vérité consiste d'abord en ce qui peut être observé. Les membres du Cercle de Vienne opèrent ainsi une identification entre signification et observation, comme le suggère le passage suivant qui fait écho à l'aphorisme 6.53 cité précédemment :

*Lorsque quelqu'un affirme : "Il y a un Dieu", "L'inconscient est le fondement originaire du monde", "Il y a une entéléchie comme principe directeur du vivant", nous ne lui disons pas : "Ce que tu dis est faux", mais nous lui demandons : "Qu'est-ce que tu signifies avec tes énoncés ?" Une démarcation très nette apparaît alors entre deux espèces d'énoncés : d'un côté les affirmations telles que les formules de la science empirique ; leur sens peut être constaté par analyse logique, plus précisément par le retour aux énoncés les plus simples portant sur le donné empirique. Les autres énoncés, parmi lesquels ceux que l'on vient de citer,*

<sup>221</sup> J.-F. Malherbe, « Athéisme scientifique et métaphysique de représentation », in *Revue théologique de Louvain*, n° 1, vol. 13, 1982, p. 32. Voir aussi J. Sebestik et A. Soulez, *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 321-322.

<sup>222</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., 6.53.

<sup>223</sup> B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde extérieur*, trad. P. Devaux, Paris, Payot, p. 28.

*se révèlent complètement dénués de signification quand on les prend au sens où l'entend le métaphysicien.*<sup>224</sup>

À partir du langage-image et du vérificationnisme, les perspectives épistémologiques d'une conception scientifique du monde se sont frayées un chemin révolutionnaire. Le ton prudent qui invite à questionner le contenu observationnel des propositions est d'un apport indéniable pour la caractériser la notion de vérité. Comme le dit Jacob, l'expression ou une suite de mots a la forme d'une phrase (ou une proposition) doué de signification si et seulement si « elle est reliée à certaines phrases observationnelles de telle sorte que sa vérité est déductible de la vérité de ces énoncés observationnels »<sup>225</sup>. Ainsi, « il est certain, écrit Carnap qu'une suite de mots n'a une signification que si on est en mesure de citer les relations de dérivabilités à partir d'énoncés protocolaires [énoncés observationnels]... »<sup>226</sup> C'est-à-dire si « on connaît un moyen de la vérifier ».

C'est pourquoi il est important de se départir d'un langage métaphorique en philosophie, du recours aux légendes, comme l'a fait Platon. Le langage philosophique a besoin de se faire comprendre par tous dès lors qu'il donne à voir ce qu'il dit. Le *Tractatus* se démarque par la promotion d'un langage formulaire idéal, universel, applicable en tout lieu et en tout temps. Comme le souligne Mondoué dans son article « La refondation de la logique moderne dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein », pour Wittgenstein en effet, la logique de notre langage veut que nous nous astreignions aux énoncés ayant un sens, c'est-à-dire à un langage formulaire, un langage de signes, mieux, un symbolisme capable de représenter fidèlement la pensée ou le monde. On est loin de cette tendance à voir la philosophie comme une enquête portant sur quelque chose de mystérieux devant nous révéler quelque chose sur le monde que nous ne pouvons apercevoir lorsque nous sommes dans nos moments non philosophiques. En clair, il n'y a pas de théorie à construire ; il n'y a pas de fait caché à découvrir, tout est là, ou comme dirait Norman Malcolm : « nothing is hidden. » La philosophie n'est pas affaire de découverte mais de compréhension. Elle réorganise clairement comme on range sa chambre quand on ne peut plus y vivre normalement ou comme on fait la vaisselle lorsqu'il n'y a plus de couverts propres.

---

<sup>224</sup> Société Ernst Mach, *Le Cercle de Vienne de la conception scientifique du monde*, p. 111.

<sup>225</sup> P. Jacob, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 142.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 143

### 7.2.3. Sur le plan téléologique : la quête d'une unité du savoir

Dans un ton lapidaire, Wittgenstein envisage de porter la philosophie à son point final et définitif avec le *Tractatus*. Pour ce faire, il propose de philosopher (c'est-à-dire décrire le monde) par un langage universel, accessible et facilement compréhensible par tous, sans risque d'équivocité, en tout temps et en tout lieu. Cette promotion d'un langage universel pour dire la vérité-référence vise alors l'unité de toutes les sciences. Si toutes les sciences visent la connaissance du monde matériel, alors elles doivent pouvoir formuler ces connaissances dans un langage qui les unit. Le langage universel devient ainsi le socle de l'unité des sciences. Le *Tractatus* se positionne de ce fait en défenseur d'une conception unitaire des savoirs. L'importance d'un langage formulaire favorise en effet l'indépendance de la science à l'égard des langues effectives. L'existence de plusieurs langues peut conduire à une formulation plurielle des réalités empiriques. D'un contexte à l'autre, on pourrait ainsi avoir des propositions différentes pour dire la même chose, ce qui empêche un rassemblement des sciences. Et de là, la communication universelle des découvertes scientifiques peut être endiguée.

Supposons par exemple que ce que nous appelons au Cameroun le « ndolè » en langue Duala, existe en Chine sous le nom « juan chin ». Imaginons à présent que dans leurs travaux, des scientifiques camerounais découvrent des propriétés thérapeutiques du « ndolè » contre le diabète. Ces scientifiques vont devoir publier leurs recherches pour une reconnaissance internationale et l'obtention d'un brevet. S'ils publient les résultats de leur étude en langue Duala, il faudrait alors tout un effort de traduction pour faire correspondre dans leur univers cognitif la notion de « ndolè » à ce qu'ils considèrent dans leur contexte comme la référence du « juan chin ».

D'ailleurs, même lorsque deux aires culturelles partagent la même langue, les systèmes de symbolisation varient et ne permettent pas de parvenir à l'unité souhaitée des savoirs. En effet, les mots et les manières de référer dans une même langue ne sont pas toujours les mêmes. Nous en avons pour preuve le cas de la langue française. Soit les propositions suivantes :

Propositions	Référence « français français »	Références « français canadien »	Références « français camerounais »
P1 : Ce verre contient des graines	Le symbole/mot « arachide » a pour	Le symbole/mot « arachide » a pour référence le « fruit de la plante	Identique au contexte

d'arachides.	référence une plante. Ici, c'est la « plante d'arachide » qui est la référence.  Dans ce contexte, la proposition P1 est une contradiction, elle est donc dépourvue de sens. En effet, il n'y a pas de référence pour « graine de plante d'arachides ».	d'arachide ». Et ce fruit se présente sous forme de « graines ».  Ainsi, dans ce contexte, la proposition P1 est scientifique/vraie, car vérifiable.	canadien.
P2 : Ce verre contient des graines de cacahuètes.	Le symbole/mot « cacahuète » a pour référence la « graine fruit de l'arbre arachide ».  Donc dans ce contexte, la proposition est vérifiable. Elle est scientifique/vraie.	Ici, le symbole/mot cacahuète n'a pas de référence.  La proposition est donc dépourvue de sens.	Identique au contexte canadien.

De ces exemples, on déduit que pour une même langue, des symboles/mots différents peuvent renvoyer à la même référence. Les études en sciences agronomiques sur les « graines de cacahuètes » seront exprimées différemment des études sur les « graines d'arachides », selon les contextes. Pourtant, si le langage était unique, on aurait la même manière de les exprimer, et la science gagnerait par le mécanisme langagier en unité et en universalité. Il en va de même pour les expressions comme « Manger du blé d'Inde » (Canada) et « manger du maïs » (Cameroun/France), et bien d'autres.

Dans d'autres situations, on peut avoir des mots/symboles identiques dans la même langue, mais qui ont des références différentes selon les contextes linguistiques. Le tableau suivant nous en donne une idée :

<b>Propositions</b>	<b>Référence « français français »</b>	<b>Références « français canadien »</b>	<b>Références « français »</b>

			<b>camerounais »</b>
P : Ce livre parle des différentes maladies des gosses.	Le symbole/mot « gosse » a pour référence un « enfant mineur ».  Dans ce contexte, P sera vérifiée en examinant si le livre parle de maladies d'enfants (probablement un livre de pédiatrie). Tel sera son sens-référence.	Le symbole/mot « gosse » a pour référence le « testicule ».  Ainsi, dans ce contexte P sera vérifiée en examinant si le livre traite de maladies de « l'organe testicule » chez les individus masculins.  On aura probablement affaire à un livre d'urologie.	Identique au contexte français.

On peut donc constater que la multiplicité des langues est un frein à l'unité des sciences. Avec le *Tractatus*, Wittgenstein nous invite à favoriser la réalisation de cette unité. Une fois de plus, il n'est pas le premier à y souscrire. Descartes avait en son temps appeler de tous ses vœux l'unité et l'universalité des sciences, mais les modalités qu'il proposait reposaient sur des éléments subjectifs qui mettaient à mal le projet : la raison subjective comme origine de la connaissance, la méthode de la *mathesis* qui ne s'applique pas à toutes les sciences.<sup>227</sup> L'originalité de Wittgenstein est de faire reposer cette unité sur le langage universel, qui pour lui est le langage logique. En écrivant chaque référence objective par un symbole/signe, on évite les pièges des significations particulières/contextuelles des langues. Ainsi, pour les cas ci-dessus, on pourrait désigner les références par des signes/symboles universels et intemporels, signes qui dès lors ne serviraient pour aucune autre référence : par exemple F(ar) pour « fruit de la plante d'arachide » et E(m) pour « enfant mineur ». On comprend dès lors pourquoi Wittgenstein prenait les hiéroglyphes comme exemple d'un langage universel et scientifique. Cette base langagière de l'unité des sciences a été défendue par le Cercle de Vienne, comme le note Ayer :

*À part la revue Erkenntnis, [...] le Cercle a publié une série de monographies avec le titre collectif Einheitswissenschaft (Science unitaire – c'était l'idée de Neurath : non seulement la philosophie devait être annexée à la science, mais aussi, il n'y a pas de différence de méthode entre les sciences de la nature et les sciences sociales) [...].*<sup>228</sup>

<sup>227</sup> Lire à ce propos la critique de J.-F. Revel, *Descartes inutile et incertain*, Paris, Stock, 1976, p. 34.

<sup>228</sup> A. J. Ayer, « Le Cercle de Vienne », in J. Sebestik et A. Soulez (dir.), *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986, p. 70.



Bien sûr, de telles ambitions sont à passer au crible de la critique, afin justement d'examiner leur vérifiabilité.

## CHAPITRE 8 :

### LES DÉRIVES DU *TRACTATUS* : INSUFFISANCES D'UN SCIENTISME LANGAGIER

Nonobstant sa contribution remarquable à l'évolution des idées philosophiques, le *Tractatus* fait montre d'un certain nombre de dérives. Ce chapitre nous permettra de les ressortir, sachant qu'elles se rapportent toutes à ce qu'on pourrait taxer de scientisme langagier. Trois principales dérives peuvent être dénoncées : la tendance scientiste à réduire la description/connaissance du monde aux énoncés des faits (8.1), la tendance à réduire la philosophie à un discours sur les symboles (8.2), et la tendance à réduire la scientificité ou le sens à ce qui est vérifiable expérimentalement (8.3).

#### **8.1. L'irréductibilité de la connaissance du monde aux énoncés des faits : le langage symbolique en procès**

##### ***8.1.1. L'oubli de la modalité du comprendre dans le langage sur le monde : importance des énoncés analogiques***

Tout au long de son analyse aphoristique dans le *Tractatus*, Wittgenstein opte pour une position radicale, consistant à montrer que les expressions qui ont de la valeur sont celles qui forment la connaissance des faits de manière logique. Les énoncés scientifiques sont considérés comme les seuls prégnants de connaissance, car ils sont vérifiables. Contre cette posture épistémologique, il est possible de trouver des formulations épistémiques dans des énoncés qui n'ont pas une forme logique. En examinant de plus près, on peut se rendre compte que la connaissance ne peut se réduire à l'ensemble des énoncés des faits à eux seuls. L'une des formes qui permet de s'en rendre compte est l'expression analogique.

Il va sans dire que Wittgenstein emploie le mot « connaissance » dans un sens purement logico-scientiste. Dès lors, il suffirait d'aligner des énoncés de faits pour se dire pourvu ou exprimant de la connaissance. Dans cette manière de voir, la réalité de la connaissance (le fait de connaître) est déconnectée du centre même de possibilité du discours des énoncés de connaissance, à savoir le sujet pensant. En effet, dans la logique du *Tractatus*, on pourrait mémoriser un ensemble d'énoncés de fait en vue de les réciter, comme cela se fait au primaire par les élèves. Est-ce pour autant qu'on posséderait de la connaissance ? Un élève du primaire serait alors un véritable savant. On pourrait appliquer la même remarque aux ordinateurs et autres systèmes automatisés d'information. On peut y emmagasiner un très grand nombre

d'énoncés de faits, sans que ces systèmes **soient** dits détenir la connaissance. Aujourd'hui, on ne saurait dire que « Google » ou « Wikipédia » « connaît » des choses, pourtant chaque plateforme regorge d'un nombre immense d'énoncés des faits.

Il convient alors de rappeler à l'auteur du *Tractatus* que la connaissance ne se limite pas à la formulation d'énoncés de faits. Elle prend en compte une modalité humaine centrale, celle du « comprendre ». De fait, il y a une différence entre emmagasiner des énoncés et comprendre. La disposition à comprendre se caractérise par la capacité à faire des liens entre les énoncés. Mettre en lien les propositions dans une perspective de compréhension est le propre de celui qui saisit leur sens. D'ailleurs, « comprendre » vient bien du latin *cum-prehendere* (« saisir ensemble/avec), et se situe en droite ligne de la notion « d'intelligence » (de *inter-ligere*, « faire des liens entre... »). Comprendre, c'est donc faire des liens entre des énoncés, et c'est en cela que constitue proprement le raisonnement.

Le *Tractatus* n'a pas tort de valoriser les énoncés logiques, car les liens établis entre les énoncés peuvent être de nature logique. Par exemple, un raisonnement logique peut lier les trois propositions suivantes :

P1 : Tout être humain possédant un utérus est une femme.

P2 : Castel Semenya possède un utérus.

P3 : Castel Semenya est une femme.

Le raisonnement de compréhension s'écrit : « Comme P1, et que P2, c'est pourquoi P3 ». Le troisième énoncé de fait résulte du lien entre les deux premiers.

Cependant, le problème du *Tractatus* est de réduire la connaissance/vérité à ce type de lien logique. Pourtant, lorsqu'on prend en compte la modalité du comprendre dans la formulation des énoncés, la notion de modélisation pour la compréhension apparaît, et c'est à ce niveau qu'intervient la forme analogique du discours de connaissance/vérité. Pour comprendre, on peut mobiliser ces liens analogiques. Par exemple, lorsqu'on explique à un enfant du primaire comment il est né, on sait bien qu'il n'est pas encore apte à saisir l'explication scientifique de la reproduction sexuée. Alors on prend un exemple qui ressemble à une reproduction qu'il peut comprendre car ayant déjà eu à le voir autour de lui. Cela peut être celui d'une graine enfouie en terre et qui donne une fleur. On lui dit alors ces successions d'énoncés liés dans un raisonnement analogique :

P1 : Papa est *comme* le jardinier.

P2 : Et le ventre de maman est *comme* la terre.

P3 : Papa a planté une graine dans le ventre de maman comme le jardinier plante la graine dans la terre.

P4 : Et quelques mois après, de même que la graine donne une plante qui sort du sol, la graine plantée dans le ventre de maman a donné la plante que tu es, et tu as commencé à grandir comme le papayer que voilà dans la cours.

L'enfant pourra alors mieux comprendre, à son niveau, comment il est venu à la naissance, et par la même occasion il se construit une image de ce qu'est la reproduction humaine sans toutefois connaître encore le processus véritable. L'analogie est donc un langage de connaissance. Comme son étymologie l'indique, *ana-logos* : de *ana* (au-dessus, en arrière), et *logos* (discours) : faire un lien entre deux types de discours qui se suivent, de sorte qu'on peut établir une similitude dans un mouvement de correspondance de bas vers le haut et de haut vers le bas, ou de l'avant vers l'arrière ou de l'arrière vers l'avant. Les deux états de choses ont des rapports de ressemblance, c'est pourquoi on fait ce mouvement pour se servir de l'un comme socle explicatif de l'autre.

Mais sur le plan logique, les deux états de choses n'ont aucun lien : ici, il n'y a pas de lien logique entre la germination et la reproduction humaine, car l'un ne cause ou ne détermine pas l'autre. L'analogie est un lien de compréhension entre un état de chose et un autre par le mouvement en arrière ou vers l'avant. Dans notre exemple, les états de choses sur la reproduction humaine subissent le mouvement (théorique) pour se rapporter aux états de choses concernant la germination. Germination et reproduction humaine sont ainsi en lien analogique, et cela pour la modélisation de la théorie scientifique en vue de sa compréhension. C'est ce qui est couramment utilisé dans les salles de classe. L'enseignant ne se contente pas d'énumérer des énoncés logiques. Il opère des analogies pour faire comprendre. On peut conclure avec Pilote : « L'expression de la connaissance ne prend son sens que si les énoncés de faits ne sont pas isolés les uns des autres mais reliés par un tissu d'énoncés analogiques qui les ramène à une unité. »<sup>229</sup> Outre les énoncés analogiques, on trouve aussi de la vérité/connaissance dans les énoncés éthiques.

---

<sup>229</sup> G. Pilote, « Résumé et critique de la pensée de Wittgenstein sur le langage », *art. cit.*, p. 32.

### 8.1.2. *L'oubli du rapport entre le sujet et les faits : le caractère sensé et fondamental des énoncés éthiques pour la production des énoncés de faits*

Dans son fanatisme pour la forme logique du langage de vérité, Wittgenstein du *Tractatus* évacue du champ de la philosophie les énoncés éthiques. Ceux-ci sont dits insensés car ils ne respectent pas l'essence logique du langage, c'est-à-dire ils expriment autre chose que ce qui est possible. Cette posture cache un oubli du rapport entre le sujet et les faits lorsqu'il s'agit de les dire, rapport qui est lui aussi rendu possible par la modalité du comprendre. En effet, les discours de vérité ou de connaissance ne s'énoncent pas au hasard, juste pour la forme. Il y a un élément éthique qui entre en jeu, à savoir la considération que le sujet a pour ce qui est dit au moment où cela est dit. Autrement dit, il y a un autre aspect de la notion de sens qui échappe au *Tractatus* : au-delà du sens logique des propositions, il y a le sens que le sujet a pour les faits qui sont énoncés. En d'autres termes, la proposition peut être sensée en soi, mais insensée pour le sujet. Pour que les faits énoncés aient un sens pour le sujet, ils doivent pouvoir être considérés comme étant quelque chose qui peut lui procurer un bien. Et par conséquent, le sujet se disposera à rendre les faits possibles. Or dès que la notion de bien entre en jeu, on est dans la sphère éthique.

Illustrons ces propos. Sur le plan simplement logique, l'énoncé suivant décrit bien un état de choses possible : « Le directeur est dans son bureau. » Cette phrase a un sens logique, mais il n'est pas sûr qu'elle soit toujours sensée. À présent, supposons qu'un enseignant soit en train de dispenser son cours. Il arrive à la fin de la leçon du jour, et il demande à ses étudiants ce qu'ils ont retenu en peu de mots. Et un étudiant prend la parole et dit à haute et intelligible voix : « Le directeur est dans son bureau. » Selon le *Tractatus*, comme l'énoncé est un état de choses possible, alors il peut se dire. Mais on peut sans risque de se tromper, imaginer l'hilarité générale que provoquera cet étudiant, ses camarades ne manqueront pas de se demander s'il est fou, soit insensé. Dans une formule tractatuséenne, on est tenté de dire : ce qui n'a pas de lien avec le sujet, il vaut mieux le taire, à défaut de paraître pour un fou.

Cet exemple montre que la phrase « Le directeur est dans son bureau. » n'a de sens que si quelqu'un a demandé à rencontrer le directeur, par exemple. Dans ce cas, le désir exprimé de rencontrer le directeur est un bien ou un besoin à satisfaire, et nous entrons bien dans un contexte éthique (un bien à satisfaire). En ce moment, il y a un double lien éthique qui donne sens à l'énoncé. Le premier est le lien entre le sujet qui désire rencontrer le directeur et l'énoncé « Le directeur est dans son bureau. ». Le second est le lien entre cet énoncé et celui qui l'énonce, en ce sens qu'il comprend que l'état de choses possible qu'il énonce est un bien pour celui à qui il l'énonce. Ce lien donne sens à cet énoncé. Ici, le sens n'est plus simplement

logique comme le suggère le *Tractatus*, mais il est aussi éthique : il consiste en ce que l'état de choses possible qui est exprimé se rapporte à un sujet, à ce qui peut être bien pour lui. Un énoncé peut être logique (vérifiable) tout en étant insensé. Ainsi, le sens d'un énoncé dépend aussi du lien qu'il y a entre les faits énoncés et le sujet. On ne fait pas d'énoncés « dans le vide ». Lorsque cela est dit, il faut en tirer les conséquences pour la vérité des propositions éthiques.

L'intérêt du contexte éthique pour le sens invite à revoir la conception du langage de vérité. Le langage de vérité ne se réduit pas à celui qui a un sens logique, car on vient de voir que les énoncés qui décrivent des états de chose possible ne sont pas toujours sensés dans leur rapport au sujet. La vérité des énoncés dépend aussi de la valeur que les faits ont pour le sujet. Autrement dit, cette vérité doit pouvoir constituer pour le sujet un bien, quelque chose qui l'intéresse au moment de l'énonciation. De ce fait, la recherche de la vérité à travers le langage logique doit pouvoir avoir une valeur pour le sujet. Il faut donc prendre en compte le fait que ce qui est dit dans le langage de vérité puissent avoir une valeur pour le sujet et l'inciter à l'action. Dès lors, les énoncés éthiques, du moins certains énoncés éthiques, ont leur place en philosophie. Des énoncés éthiques peuvent être compris et inciter les sujets à régler leur conduite en fonction d'eux, car ils auraient identifié ce qui est dit comme étant un bien (bénéfique) pour eux. Ce qui signifie que ces énoncés peuvent aussi exprimer le possible, car il est possible que les sujets agissent selon ce qui est dit. En cela réside leur valeur de vérité et leur sens. La référence de ces énoncés ne réside pas dans l'existence des choses du monde, mais dans l'action possible des sujets.

Certes, les mots tels que dignité, respect n'ont pas de référence « chosique », mais ils ont une référence praxéologique, car leur idée renvoie à un ensemble de comportement identifiables lorsque les individus agissent. Ils peuvent être manifestés dans les actions, qui sont bien des faits mondains. C'est ce que Popper a fait comprendre à Wittgenstein lors d'une conférence qu'il prononça à l'invitation du Secrétaire du Moral Sciences Club de Cambridge. Popper, n'étant pas accepté dans le Cercle de Vienne et ne partageant pas la théorie vérificationniste de Wittgenstein, se sentit autorisé à montrer à l'auditoire que les problèmes philosophiques existent véritablement. En cela, il s'opposait frontalement à Wittgenstein. Selon le récit que fait Popper, l'Autrichien ne manqua pas de lui couper la parole à trois reprises durant sa communication, pour exprimer son mécontentement de voir une opposition à sa thèse. La querelle frontale finit par une démonstration poppérienne de la véracité du langage éthique, selon le compte-rendu de l'Australien :

*Wittgenstein était assis près du feu et, depuis un certain temps, jouait nerveusement avec un tisonnier dont il se servait parfois comme d'une baguette de chef d'orchestre pour souligner ses affirmations : au moment où je parlais de problèmes moraux il me mit au défi : « Donnez-moi un exemple de règle morale ! » Je répliquai : « Ne pas menacer les conférenciers invités avec des tisonniers. » Sur quoi, Wittgenstein, fou furieux, jeta le tisonnier au sol et sortit de la pièce comme un ouragan, en claquant la porte derrière lui.<sup>230</sup>*

En sortant, Wittgenstein s'avouait vaincu : il venait de se rendre compte que l'énoncé éthique émis par Popper décrivait bien un état de choses possible, que l'on vérifiait à l'instant par son acte avec le tisonnier. Il n'en fallait pas plus pour que Wittgenstein se rende compte du caractère sensé de certains énoncés éthiques. Il ne pouvait ne pas reconnaître que la proposition émise par le conférencier décrivait bel et bien un état de choses possible, un fait possible. Ce fait consistait en une action possible, action qu'il vérifiait par lui-même dans son propre geste. En fait, il apparaissait clairement pour tout le monde qui assistait à la conférence que la proposition « Ne pas menacer les conférenciers avec un tisonnier », se faisait comprendre et voir dans l'attitude du philosophe Autrichien. Cela résulte du rapport éthique qui est établi entre les humains et le fait de « menacer », ou plus généralement la violence. Toute proposition éthique proscrivant la violence est sensée dans la mesure où les humains s'y comprennent et sont susceptibles de ne pas être violents ou de l'être, dans la mesure de l'application de ce qu'il considère comme bien en termes de non-violence.

On retient que les énoncés éthiques identifient des biens possibles résultant d'une action posée. Parce qu'ils sont en mesure d'être compris et d'inciter à l'action, alors ils sont sensés, et porteur de vérité. On peut conclure avec Pilote : « Dans un certain sens, c'est parce qu'ils sont sensés que les énoncés éthiques ne peuvent être formulés à la manière des énoncés de faits. En effet, les faits apparaissent sensés au sujet dans la mesure où ils concernent ce qu'il considère être des biens ou des maux. Cette relation des faits au sujet n'est pas d'ordre logique, mais éthique. »<sup>231</sup> On peut donc accorder du sens et de la vérité philosophico-scientifique aux énoncés du genre ; « Tu ne tueras point. », « Agis toujours de telle sorte que tu traites tout homme comme une fin, et non comme un moyen. », « Ta liberté s'arrête là où commence celle de l'autre », « Sois honnête et intègre », etc. Qu'en est-il des énoncés métaphysiques et religieux ?

<sup>230</sup> K. R. Popper, *La quête inachevée*, Paris, Press Pocket, 1986, p.p. 171-172.

<sup>231</sup> G. Pilote, « Résumé et critique de la pensée de Wittgenstein sur le langage », *art. cit.*, p. 34.

### 8.1.3. *L'oubli de la vérité existentielle de certains énoncés métaphysico-religieux*

Pour le *Tractatus*, la philosophie n'a sa raison d'être que comme logicisation du langage. N'est philosophique qu'un discours qui décrit une réalité expérimentable dans un laboratoire scientifique, ou observable empiriquement. Le *Tractatus* se caractérise ainsi par son rejet de tout langage métaphysique du champ de la philosophie, car les propositions métaphysiques ne décrivent pas les états de chose possibles. S'il faut reconnaître que la philosophie doit se débarrasser des discours spéculatifs, oiseux et abstraits, il convient aussi de ne pas oublier que ce ne sont pas tous les faits mondains qui sont expérimentables. En ce sens, si le langage doit dire le réel/la vérité, il faut bien se rendre compte qu'il y a un niveau de vérité autre que la vérité-référence. En occurrence, dès les débuts de la philosophie comme aujourd'hui, les faits existentiels de la vie de l'homme ont toujours échappé à la formalisation logique.

On se situe là dans la pente philosophique du « se comprendre », amorcé depuis l'Égypte antique et systématisé par Socrate à travers son disciple Platon : « Connais-toi toi-même. »<sup>232</sup> Dans le *Tractatus*, Wittgenstein fait montre d'une amnésie philosophique étonnante. Il oublie que tout discours sensé sur le monde est un discours sur l'homme-dans-le-monde. Or, comment dire l'homme de manière uniquement logique ? L'homme vivant est effectivement un objet du monde, qui se déploie et se démarque par les actes qu'il pose. Ces actes sont motivés par des états intérieurs qui échappent à toute saisie expérimentale. L'homme en situation est un être réel. Si la philosophie doit se caractériser par un discours réaliste, il faut aussi tenir compte de la réalité de l'humain comme être vivant.

Dès lors, comprendre l'homme mondain c'est aussi s'intéresser à ce qui constitue la vie intérieure. La dimension sentimentale de l'humain est un domaine qui ne saurait laisser indifférent le philosophe. La justice, l'amour, la pensée, la temporalité, la liberté, la conscience, l'inconscient, l'imagination, le sentiment de beau, la honte, l'appréhension de la mort, etc., autant de réalités vécues, de dispositions de l'existence humaine, qui sans être observées empiriquement se manifestent dans les comportements des sujets. Il y a donc un sens à parler de l'existence de l'homme ; les discours sur l'existence concrète sont aussi sensés, et par conséquent philosophiques. Cela est d'autant plus vrai que plusieurs évidences apparaissent à tout esprit humain non malade comme étant vrai/réel, sans qu'il soit permis de vérifier ce qu'il en est. Par exemple, supposons une scène au cours de laquelle un individu raconte une histoire sur son grand-père décédé et émet la proposition suivante :

---

<sup>232</sup> Platon, *Charmide*, trad. Louis André Dorion, Paris, G-Flammarion, 2004, 164 e.



« Je me souviens de son grand-père. »

Le fait qu'il soit effectivement en train de raconter une histoire sur son grand-père est inéluctable. Mais comment vérifier le fait qu'il est en train de « se souvenir de » son grand-père ? Dans son esprit, il peut très bien se jouer la scène du souvenir de son grand-père, mais cela ne pourra être vérifié. Même l'observation par imagerie cérébrale ne montrera pas « la scène du grand-père ».

Dans un autre sens, il peut être en train de se souvenir à l'instant  $t$  de sa grand-mère, tout en parlant de son grand-père, s'il estime que sa grand-mère a joué valablement dans son éducation celui du grand-père. Cette situation existentielle est un fait mondain invérifiable, mais réel/indéniable. Ce genre de faits n'est pas traduisible en langage logique. Contrairement à Wittgenstein qui estime qu'il s'agit là de faits qui ne sont pas dicibles (et seulement montrables), on peut valablement penser que la philosophie peut en parler. La dimension commune de ce genre de faits indique qu'il est possible de trouver des langages approximatifs (éloigné de la description empirique fidèle) pour les dire, langages dans lesquels le sens commun exprimé pourra être reconnu comme vrai par la communauté des humains qui se sentiront concernés.

Le logicisme du *Tractatus* est un scientisme dangereux qui réduit le monde aux processus cosmiques. En cela, Wittgenstein s'est lourdement trompé. Fort de notre analyse critique, nous rejoignons Popper lorsqu'il fait remarquer à son homologue Autrichien : « Il y a des théories métaphysiques qui sont d'une nature purement existentielle. »<sup>233</sup>. Loin de nous l'idée de défendre une métaphysique du magico-religieux déconnecté de ce qui est constatable en tant que phénomène. L'enjeu ici est de restaurer une vérité épistémologique fondamentale : l'existence humaine peut être dite par la philosophie, bien que de manière approximative, et la métaphysique contribue à jouer ce rôle. Le langage de vérité peut aussi être existentiel. Dans le monde, l'on ne peut réduire les faits à ce qui est empirique, car ce serait faire fi du fait primordial qui rend possible tout discours (même logiciste), à savoir le fait humain. Chaque homme vit des états de chose existentiels. Ce vécu singulier est pourtant universel, car en tout homme, il y a de l'homerie/l'humanité. L'universalité existentielle de certaines vérités métaphysiques autorise à ne pas réduire la philosophie à ce qui est d'ordre purement logique. Ce serait un scientisme non-scientifique, car la base de toute science est le fait humain. Connaître le monde revient d'abord et avant tout à connaître l'homme, duquel dépend toute formulation de connaissance.

---

<sup>233</sup> K. R. Popper, *La quête inachevée*, op. cit., p. 56.

C'est dans ce même registre de l'existentialité que l'on peut ranger le discours sur la religion. Si la religion a une signification de vérité pour l'existence des humains qui s'y adonnent, alors elle constitue **en** cela un fait mondain et demande un regard philosophique. De fait, la philosophie est précieuse pour opérer la tâche de critique afin de ne pas laisser les partisans des religions à des dérives déraisonnables. Les propositions religieuses peuvent avoir une importance pour l'existence des humains. La philosophie a donc le devoir d'étudier les aspects de sa pratique, de sa raison d'être et d'attirer l'attention sur les dangers du fanatisme et de l'extrémisme. La philosophie devra donc étudier les divers aspects de la vérité existentielle du discours religieux, sachant que ceux-ci ne visent pas à décrire de manière empirique ce qui est, mais à rendre compte des aspirations des hommes engagés dans l'angoisse permanente de la mort et l'incertitude du lendemain.

## **8.2. L'impossibilité d'une réduction de la philosophie à une science des symboles**

### ***8.2.1. Confusion entre philosophie et formalisme langagier***

En voulant réduire la philosophie à une science des symboles, en voulant en faire une critique du langage, le Wittgenstein tractatuséen ne se rend pas compte qu'il est en proie à une profonde confusion. Il se rend coupable de ce qu'on pourrait appeler le délit épistémologique d'initié. Il fait ainsi montre d'une arrogance et d'un orgueil épistémologiques susceptible de le plonger dans l'erreur permanente. Cet orgueil et cette arrogance peuvent être rajoutés au registre des obstacles épistémologiques au même titre que les prénotions dénoncées par Bachelard. Ce dernier mettait en garde tout chercheur averti contre les prénotions ou préjugés personnels. On peut apprécier la réserve de Wittgenstein à l'égard des opinions populaires, notamment du langage ordinaire, qu'il veut différencier du langage philosophique. Cependant, il n'a pas pris garde des obstacles provenant de sa personnalité intérieure. Dans un ton arrogant et antiscientifique, il estimait devoir mettre fin à tous les problèmes philosophiques ; il pensait écrire le dernier livre de philosophie qui soit, et négligeait de se référer dans son analyse aux pensées philosophiques de ses prédécesseurs, excepté deux logiciens de son époque. Il ne lui a pas semblé judicieux de constater, au regard de l'évolution des idées, que les situations problématiques sont dynamiques et évolutives. En tout temps, des problèmes nouveaux surgissent, ce qui ne permet pas de prétendre avoir tout résolu en une seule vie. On comprend d'ailleurs pourquoi Karl Popper pensait déjà que toute vie est résolution de problèmes. Pour lui en effet, la philosophie commence par les problèmes et s'achève dans les

problèmes<sup>234</sup>. En langage freudien, on dirait que Wittgenstein fut frappé par le syndrome du premier de la classe. Malheureusement, cette arrogance et cet orgueil l'ont perdu.

Le philosophe autrichien a manifesté une véritable méconnaissance de la philosophie et de son histoire. Il s'est embourbé dans les sillons alambiqués des préjugés de son intellect, manifestant alors, quand il croyait le combattre, un extrême rationalisme : car en effet, seule sa raison lui suffisait pour exprimer ses aphorismes. En se fermant aux idées des autres philosophes, Wittgenstein a cru que rompre avec les traditions philosophiques signifie s'en séparer, les détruire. Il n'a pas saisi qu'il s'agit plutôt de voir ce qu'il y a à apporter pour dynamiser la science. C'est précisément pourquoi Bachelard fait comprendre qu'accéder à la science, c'est spirituellement rajeunir.<sup>235</sup> Il s'agit de faire la mise à jour épistémologique. Or pour y parvenir, il est nécessaire de s'introduire, s'informer, se mettre à la hauteur des savoirs antiques et contemporains, savoir ajuster les potentialités de la science aux réalités actuelles et anticiper l'avenir de manière prudente. Dès lors, le ton se doit d'être humble, circonspect, et non condescendant. La prise de conscience de l'impossibilité de toute apodicticité en science impose à tout esprit de se méfier des savoirs définitifs, constitués. Wittgenstein a pensé que son *Tractatus* devait livrer un savoir définitif. De son point de vue, la philosophie serait définitivement une critique du langage, soit une simple logique.

Les obstacles épistémologiques que manifeste l'attitude de Wittgenstein l'ont fait oublier qu'il n'est ni le premier philosophe, ni le dernier. Il a oublié qu'il n'est même pas le premier à critiquer la métaphysique, la religion ou l'éthique. Consciemment ou inconsciemment, Wittgenstein a fait montre d'une relative méconnaissance de l'histoire de la philosophie. Vouloir faire cesser la philosophie avec soi, c'est une prétention que tout bon philosophe qui assume la tradition des pensées, ne peut de manière sérieuse envisager. L'histoire de la logique fait partie intégrante de l'histoire de la philosophie. Dès lors, le contenu ne peut devenir le contenant. C'est la logique que Wittgenstein a révolutionné, et non la philosophie. La philosophie est plus que la simple logique, elle englobe plusieurs champs de recherche qui sont en communication. Et ces champs ont en commun d'avoir au fondement de leurs interrogations de l'indicible. Depuis les débuts, face à cet indicible, les hommes ont manifesté leur appétit épistémologique, en faisant montre d'une attitude particulière, et qui constitue proprement le point de départ de toute philosophie : étonnement, émerveillement. Taire l'indicible, c'est donc taire la philosophie, et partant la logique avec.

---

<sup>234</sup> K. Popper, *Toute vie est résolution de problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature*, trad. Claude Duverney, Paris, Actes Sud, 1999.

<sup>235</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique (1934), Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris J. Vrin, 5<sup>ème</sup> éd. 1967, p. 17.

D'ailleurs, dans cet aspect du « taire l'indicible », Wittgenstein a semble-t-il brillé par une profonde contradiction interne. En effet, dès les premières lignes du *Tractatus*, il appelle la philosophie au silence, et tout au long de son ouvrage, il soutient que la méthode correcte en philosophie est de « ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à voir avec la philosophie. »<sup>236</sup> Autrement dit, c'est la philosophie elle-même qui doit se réduire au silence, et seules les sciences de la nature ont droit à la parole. Le philosophe se voit ainsi condamné au silence. Pourtant, c'est en philosophe que Wittgenstein écrit le *Tractatus*, et non en scientifique empirique. Et il semble ne pas se taire, bien au contraire. La remarque de Russell est légitime, lui qui écrit dans l'introduction au *Tractatus* que « M. Wittgenstein réussit [tout de même] à dire beaucoup de choses à propos de ce qui ne peut être dit »<sup>237</sup>. On le perçoit, dans le *Tractatus*, Wittgenstein semble se mêler les pinces : en même temps, il fait de la science la seule vraie philosophie, en même temps, il fait des aphorismes philosophiques qui ne suivent pas le raisonnement de la science de la nature. En d'autres termes, Wittgenstein veut rendre la philosophie scientifique tout en faisant de la philosophie non scientifique (au sens de science de la nature). S'il avait pris le temps de bien s'informer du destin des entreprises des anciens critiques de la philosophie avec ce vœu de scientificisation (comme Kant), il aurait peut-être eu moins de paradoxes à servir au public. Et là, on peut lui reprocher le fait de n'avoir pas suivi son propre conseil : se taire.

À tout le moins, il aurait pu écrire son *Tractatus* pour faire valoir une nouvelle approche de la philosophie logique, au lieu de vouloir réduire la philosophie à la logique matérialiste. En cela, on peut dire qu'il a plongé le philosophe dans ce que Bouveresse qualifie comme un état de malheur, de désorientation. On peut appliquer au Wittgenstein tractatuséen ces paroles de Bouveresse :

*La parole philosophique peut être considérée comme malheureuse [...] parce qu'elle est peut-être, comme le pense Wittgenstein, constitutivement malencontreuse, maladroite et hors de propos : l'incapacité du philosophe [...] pourrait être aussi bien celle de l'étranger dans son propre pays, de celui qui ne sait plus où il en est ni de quoi il retourne et ne sait pas qu'il ne le sait plus.*<sup>238</sup>

Plus encore, Wittgenstein tombe dans son propre piège en faisant de la métaphysique alors qu'il voulait l'éviter du langage philosophique. En effet, comme nous l'avons vu, l'une des idées maîtresses du *Tractatus* est qu'il y a des choses qui ne peuvent être dites, mais

<sup>236</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., 6.53.

<sup>237</sup> *Ibid.*, Préface, p.27.

<sup>238</sup> J. Bouveresse, *La Parole Malheureuse*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p.11.

seulement montrer.<sup>239</sup> Elles se manifestent d'elles-mêmes, mais ne peuvent être mises en mots, entendons ne peuvent être écrites de manière logique. Ce faisant, Wittgenstein veut tracer la frontière entre ce qui est sensé et ce qui est dépourvu de sens. Fidèle à son pédantisme épistémologique, dès l'avant-propos, il annonce en grandes pompes que « le livre tracera une frontière à l'expression des pensées, laquelle ne pourra être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens. »<sup>240</sup> Quelle n'est pas notre désolation lorsqu'à la fin de l'ouvrage, nous constatons que le natif de Vienne n'a pas réussi à tracer cette frontière dans la langue, pour une raison très simple : il reconnaît lui-même ses propositions (ses aphorismes) comme étant dépourvues de sens. Le *Tractatus* ne peut donc être compris, il rentre dans le registre de ce qui ne peut être dit. Wittgenstein se contredit : il refuse la métaphysique et en même temps il admet que le *Tractatus* ne peut être compris, autrement dit, le *Tractatus* est de la métaphysique (dépourvu de sens). L'affirmation de l'avant-propos perd donc toute légitimité et semble nous installer dans le rayon de la blague. Wittgenstein joue avec les cerveaux de ses lecteurs. Nous rejoignons l'observation assez lucide faite par McGinn en ces termes :

*Il s'agit de la traditionnelle lecture métaphysique, cependant même ceux qui l'adoptent reconnaissent qu'il y a dans le Tractatus un travail problématique. Car il y a une véritable tension entre le fait que Wittgenstein rejette les doctrines métaphysiques en clamant que ces types de propositions sont dépourvus de sens, et le fait qu'il insiste que toute personne qui le comprend reconnaîtra que les propositions du Tractatus se retrouvent dans cette catégorie.*<sup>241</sup>

Dans le *Tractatus*, on pourrait penser à juste titre que Wittgenstein est le monsieur Jourdain de la métaphysique. Le *Tractatus* n'est pas un livre de science de la nature, mais il est un ouvrage de philosophie qui dit qu'il est impossible de faire de la philosophie. Allez comprendre ! Le *Tractatus* est tombé sous le coup de sa propre loi, et en ce sens sa loi ne peut plus tenir.

<sup>239</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522. Hacker considère même que là est l'idée fondamentale du *Tractatus*. Voir Hacker P.M.S., « Essayait-il donc de le siffler? », *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal,

Collection « Problèmes et Controverses », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p.11

<sup>240</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Collections TEL, éditions Gallimard, 1993, p.31.

<sup>241</sup> M. McGinn, « Between Metaphysics and nonsense : elucidation in Wittgenstein's *Tractatus* », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No. 197, p. 492. C'est nous qui traduisons. Texte de l'auteur : « *The metaphysical reading is the traditional one, but even those who embrace it recognize that it renders TLP a problematic work. For there is an obvious tension in the idea that Wittgenstein is putting forward metaphysical doctrines whilst also claiming that philosophical propositions are 'nonsensical', and insisting that anyone who understands him will recognize that the propositions of the TLP fall into this class.* »

### 8.2.2. *Confusion entre langage de vérité et langage scriptural*

La définition tractatuséenne du langage (*sprache*) se veut englobante. À travers elle, Wittgenstein entend unir toute la philosophie dans le registre langagier. Il fait de l'écriture logique l'essence de la philosophie. Il est vrai, sans langage point de philosophie exprimée. Mais est-ce que toute philosophie s'exprime par le seul moyen de l'écriture ? Le langage de vérité est-il dépendant de l'écriture de vérité ? En lisant le *Tractatus*, il est aisé de constater que Wittgenstein n'a pas pu intégrer la dimension de la parole dans sa caractérisation du langage. Or il se trouve qu'il est difficile de dire les états de chose en utilisant une forme logique de la parole. Pourtant, la parole sert aussi à communiquer la vérité du monde. Comment dire le monde de manière symbolique en se servant de la parole, parole qui exprime pourtant de la vérité sur le monde ? C'est le lieu de rappeler la prégnance philosophique de l'univers de l'oralité, qui ne se laisse pas happer par le symbolisme formel.

Selon Gusdorf, « la parole désigne la réalité humaine telle qu'elle se fait jour dans l'expression. »<sup>242</sup> Comme fait typiquement humain, la parole actualise, fait connaître la pensée d'un individu ; par elle on accède à une réalité jusqu'alors inconnue. Elle révèle ce que nous sommes, mais aussi ce que nous avons à être. La parole est la base et l'élément premier du langage. C'est d'abord la parole qui nous met en rapport avec le monde. Cela est d'autant plus vrai que tout être humain ne souffrant d'aucune pathologie à la naissance, commence par faire usage de la parole avant l'écriture. De ce fait, l'homme émet des propositions de vérités d'abord par la parole, bien avant de transcrire la parole en écriture. Or, il paraît invraisemblable d'émettre des propositions orales en se servant du formalisme logique. Avec quels signes formels va-t-on exprimer oralement des vérités sans risquer d'ouvrir la bouche ? Doit-on pour autant évacuer les propositions orales pourtant prégnantes de vérités ? Il est rationnellement difficile de répondre par l'affirmative. Dès l'apparition des premiers humains, l'étonnement philosophique a donné lieu à des discours oraux prégnants de vérités, et au fur et à mesure que les civilisations ont évolué, il a été possible d'améliorer la parole de vérité. Que Wittgenstein se lève alors un beau matin et décrète que seul vaut l'écriture logique comme philosophie, l'on est en droit de se demander s'il est vraiment sérieux.

En particulier, la parole a été l'instrument philosophique dans les civilisations à la base de l'humanité, notamment en Afrique et en Asie. La civilisation orale a véhiculé bien des paroles de vérité. Celui qui est considéré comme le père de la philosophie occidentale a lui-même été un philosophe oral, et personne n'a jamais contesté ses paroles de vérités. On ne

---

<sup>242</sup> G. Gusdorf, *La parole*, Paris, PUF, 3e éd., 2013, p. 5.

peut nier l'importance de l'écriture dans cette tâche de vulgarisation des paroles de vérité des anciens, que ce soit par les philosophes africains en ce qui concerne leurs traditions philosophiques, ou les philosophes occidentaux dans leur contexte, notamment Platon qui a fait connaître la pensée orale de Socrate. De ce point de vue, il semble imprudent de confondre le discours sensé au discours écrit, fût-il dans un formalisme logique. Encore que, lorsqu'on parle de discours logiciste, on peut à bon droit se demander si tous les faits empiriques sont dicibles dans l'écriture logique. Nous faisons allusions ci-dessus à la difficulté de dire les faits qui relèvent de l'univers de l'intériorité. Ici, on peut ajouter que ce serait une gageure de vouloir écrire dans un langage formel les faits mondains que sont par exemple le rêve ou la temporalité. Le rêve nous situe dans un autre monde. Va-t-on employer les signes/symboles déjà établis pour dire le monde de l'éveil pour dire le monde du rêve sans risque de créer une zizanie du point de vue de la signification des énoncés ? Quels seront les références du langage-image des choses du monde du rêve, quand on sait que dans les rêves il n'y a plus de notions d'espace ou de mouvement ? Dans le rêve, tout se déroule dans une unité d'action, de lieu, de personne, d'états, etc. Dans le même mouvement, on peut rêver être au Cameroun et à New-York, être à l'hôpital et **au** stade de football. Le monde du rêve ne suit pas la logique du monde de l'éveil. Dès lors, comment situer les concepts du langage afin qu'ils soient aussi images de ce monde-là, alors que ces concepts ont été arrêtés par référence au monde de l'éveil ? Tout ceci montre que l'écriture logique n'épuise pas le langage de vérité, et que la parole vaut son pesant d'or.

Par conséquent, l'écriture logique n'épuise pas la philosophie, comme veut prétendre le *Tractatus*, et à ce sujet son entreprise est négativement fertile. L'une des raisons fondamentales est que la constitution des connaissances ne peut se faire dans une langue unique, qui serait le symbolisme formel. Et pour cause, les connaissances, donc les vérités, prennent naissance dans des univers culturels. Elles sont déjà marquées du sceau des langues et des signes langagiers de ces cultures. Chaque culture voulant sauvegarder son authenticité et sa pérennité dans sa manière langagière de dire le monde, il serait vain de songer à une unité. Cette diversité langagière est même plus conforme à l'esprit philosophique, soit la critique et la diversité des horizons de pensée.

### 8.3. Quelques limites aux critères tractatuséens du sens

#### 8.3.1. *Limites de la notion de langage-image du monde : valeur de l'imagination*

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein défend l'idée du langage-image. Pour lui, le concept est une image de la réalité empirique. Les mots sont de ce fait calqués sur les choses du monde, et doivent leur correspondre pour pouvoir avoir une signification et conférer la valeur de vérité aux propositions. Dans cette logique, c'est l'objet qui induit la constitution et le sens du concept. L'objet est ainsi au centre du langage de vérité, et le sujet ne fait qu'obéir aux injonctions de l'expérience empirique. Mais ce que Wittgenstein oublie, c'est que l'objet ne parle pas. En lui-même, l'objet n'a pas de signification. C'est le sujet qui donne sens et signification au concept qu'il applique aux références empiriques. C'est le sujet qui formule les propositions de vérité. Chaque fois qu'il est en présence d'un état de chose, c'est lui qui détermine si cet état de choses correspond aux concepts qu'il lui a assignés pour le dire. De ce fait, on peut se demander si c'est tant le langage qui est image du monde que le monde qui est image du langage. Ce ne sont pas les concepts qui correspondent aux faits, mais ce sont les faits qui correspondent aux concepts qui les désignent.

Par conséquent, on peut émettre l'idée d'un monde-image du langage. Autant les choses n'ont pas de signification en soi, autant les concepts n'ont pas de référence en soi. Il faut alors reconnaître à l'imagination le rôle central qu'elle a dans la création et l'attribution des concepts. À l'évidence, c'est bien le sujet qui donne sens aux concepts. Plus haut, nous avons présenté un tableau qui permet de comprendre que dans un même univers linguistique, deux mots différents peuvent avoir la même référence, tout comme un même mot peut avoir des références différentes selon les contextes. Dans chaque contexte, l'imagination créatrice des sujets est à l'œuvre et opère de manière souveraine.

Plus exactement, ce qui est admis ici, c'est que l'imagination d'un concept ne dépend pas de manière stricte de la référence empirique ou existentielle. Il n'y a pas de causalité nécessaire entre l'état de choses et le concept, comme si le concept n'existerait en soi que pour l'état de choses en question. Dès lors, le destin d'un concept n'est pas écrit d'avance. Il est formé et reçoit un contenu signifiant en fonction de l'imagination du sujet. Ainsi, il convient de distinguer la pré-existence historique et la pré-éminence ontologique. D'un côté, les états de choses, les objets de l'expérience pré-existent chronologiquement au sujet. Pour que le sujet formule la vérité par le langage, il faudrait au préalable qu'il y ait quelque chose à dire. Ce quelque chose est fourni par l'expérience, qui peut être empirique ou existentielle. Dans un autre sens, le sujet a une pré-éminence ontologique sur les états de choses. Sans le



sujet qui fait usage du langage, ces états de chose ne peuvent être dits. L'expérience ne détermine donc pas les concepts, mais elle influence leur formulation par le sujet, en ce sens qu'elle fournit l'élément de référence (empirique ou existentiel), mais c'est le sujet qui détermine le concept à attribuer à cet élément. Pendant que l'élément de référence influence le sujet pour la mise en évidence du contenu du concept, le concept déterminé par le sujet éclaire l'élément de référence en le sortant de l'anonymat. On ne peut que donner raison à Kant qui constataient déjà que « des pensées sans contenu (intuition) sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles »<sup>243</sup>. C'est dans la même logique qu'Issoufou Soulé Mouchili Njimom insiste sur la compréhension des concepts de pré-existence et de pré-insistence. En effet, dit-il : « la parole pré-existe au langage et les choses qui existent pré-insistent au langage parce que si rien n'existe les mots ne peuvent pas exister puisque les mots désignent ce qui existe. Mais si on n'a pas aussi la capacité de parler, les mots ne peuvent pas aussi exister. »<sup>244</sup> Dans cette perception, le sujet et l'objet sont nécessaires dans le sens et la signification au langage et c'est pourquoi Kant pense que nous ne connaissons les choses que ce que nous y mettons nous-même.

### ***8.3.2. Limites du vérificationnisme comme critère de vérité : valeur de l'erreur en science***

À en croire le *Tractatus*, les propositions des sciences expérimentales représentent le monde tel qu'il est. Ces propositions seraient absolument vraies en raison de la vérifiabilité de ce qu'elles énoncent. Dans son premier ouvrage, Wittgenstein laisse ainsi sous-entendre que l'histoire des sciences de la nature est une succession de vérités, autrement dit de propositions vérifiables empiriquement. Là encore, on est en droit de se demander si l'orgueil et l'arrogance qui se trament dans la geste scripturaire de Wittgenstein ne sont pas à l'origine de cette trahison de l'histoire des sciences. En effet, c'est tout le contraire qui est perceptible lorsqu'on parcourt l'évolution des découvertes et théories scientifiques.<sup>245</sup> Les propositions des sciences de la nature ont évolué en passant des formulations erronées vers des formulations moins erronées, et ainsi de suite. En vertu de cela, on ne peut pas, même avec le niveau assez évolué des sciences aujourd'hui, dire que les propositions énoncent des vérités en vertu du critère de vérifiabilité. Et pour cause, le principe d'évolution scientifique n'est

<sup>243</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF/Quadrige (4<sup>ème</sup> édition), 1993, p. 77.

<sup>244</sup> I. S. Mouchili Njimom, propos tenus lors de l'émission « Le mot et la chose » diffusée sur la chaîne *You tube Wafrica tv*, [En ligne], URL : <https://youtu.be/-Gi9vC2G3V0>

<sup>245</sup> M. Rival, *Les grandes expériences scientifiques*, Paris, Seuil, 1996, p.p. 7-8.

plus la vérifiabilité, ce qui est davantage conforté par les découvertes en physique quantique, comme nous le verrons plus loin. Tel est le sens de cette remarque de Mouchili : « la mécanique quantique montre qu'il n'est pas possible d'atteindre un niveau de précision absolue quel que soit le niveau d'efficacité des instruments utilisés »<sup>246</sup>

Que l'on soit clair : il ne s'agit pas de dire qu'il n'existe pas de propositions scientifiques vérifiables. Loin s'en faut. Sinon, on ne donnerait pas du crédit à des énoncés du genre : « La Terre tourne autour du Soleil. », « Un humain disposant d'un utérus est une femme. », « L'animal humain naît à la suite de la rencontre entre un ovule et un spermatozoïde humains. », etc. De telles propositions sont bel et bien vérifiables. Mais ce qui est important ici, c'est l'adoption de la vérifiabilité comme critère du sens ou de la vérité des propositions. Dès lors qu'il y a des propositions scientifiques qui ne satisfont pas ce principe, alors celui-ci tombe en désuétude. Le principe « Toute proposition est vraie (donc scientifique) si elle est vérifiable » perd toute valeur dès lors qu'on trouve une seule proposition considérée comme vraie/scientifique alors qu'elle est non vérifiable, et de surcroît si sa fausseté est établi par après. Ce fut notamment le cas lorsque Copernic met en évidence les erreurs du système de Ptolémée, dans le domaine de l'astronomie.

Certes, au moment de la publication du *Tractatus*, Wittgenstein aurait peut-être rétorqué que si tel était le cas, alors c'est que la proposition n'était pas vraie/scientifique, car il aurait fallu opérer des vérifications avant de l'énoncer. Mais là il augmenterait sa peine, car il suffit de considérer l'exemple qu'il prend dans son ouvrage comme proposition scientifique, au moment d'invalider le raisonnement par induction : « Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous ne savons point s'il se lèvera. »<sup>247</sup> On lui aurait alors demandé s'il a opéré des vérifications d'une « levée » du soleil avant de considérer que la proposition « Le soleil se lève » ou « Le soleil est levé » est conforme aux faits. Un principe est censé s'appliquer à tous les cas possibles. Le principe de la vérifiabilité a montré ses faiblesses à ce niveau. Il convient ainsi de chercher un autre principe, conforme à l'évolution des sciences, afin de caractériser les énoncés scientifiques relativement à leur valeur de vérité.

À ce niveau, l'intuition de Popper mérite qu'on s'y attarde. Dans sa critique du *Tractatus*, il met à jour l'inconsistance du vérificationnisme. Les propositions des sciences de la nature ne sont pas, comme Wittgenstein le croit, des propositions de vérité. Elles sont au contraire des hypothèses continuellement soumis à l'épreuve des tests. Les propositions scientifiques sont des conjectures qui n'ont pas la vérité comme caractéristique, mais plutôt

<sup>246</sup> I. S. Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui*, Paris, l'Harmattan, 2016, p. 43.

<sup>247</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op cit., 6.36311.

une validité actuelle qui peut être mise à l'épreuve. Cette validité consiste dans la capacité de la théorie à résister aux tests. Ces tests sont les expériences qui pourraient infirmer, corroborer ou falsifier la théorie. C'est pourquoi Popper évoque le falsificationnisme comme principe du langage scientifique. Parce que la science évolue par essais, par rectifications d'erreurs, alors les propositions scientifiques sont telles en raison de leur falsifiabilité. Popper écrit : « Les diverses théories sont comparées et soumises à l'examen critique pour déceler leurs défauts ; et les résultats, toujours changeants, jamais concluants, de ces examens critiques constituent ce qu'on peut appeler la "science du jour". »<sup>248</sup> La notion de vrai ou de faux ne concerne donc pas les propositions scientifiques. Elles sont soit valides, soit invalides. Leur degré de validité est déterminé par les tests. C'est pourquoi la testabilité ou la falsifiabilité est ce qui les caractérise : cela signifie qu'il est possible de démontrer leur validité ou leur invalidité à un moment précis. Ce critère est plus holistique que la vérifiabilité, car il intègre aussi les énoncés métaphysiques, éthiques, etc., et même mystiques. Toute proposition doit pouvoir se soumettre aux tests, pour en déceler les éventuelles erreurs et améliorer sa formulation. D'où l'intérêt de cette mise au point :

*La science n'a rien à voir avec la quête de la certitude, de la probabilité ou de la fiabilité. Nous ne cherchons pas à montrer que des théories scientifiques sont sûres, certaines ou probables. Conscients de notre caractère faillible, nous cherchons uniquement à critiquer et à tester celles-ci, dans l'espoir de localiser nos erreurs, d'en tirer des enseignements et, pourvu que cette chance nous soit accordée, de parvenir à de meilleures théories.*<sup>249</sup>

Dans son raisonnement, Popper pensait que parler de vérité en science voudrait dire que la recherche ne doit pas s'arrêter, car elle est dans une dynamique perpétuelle. La science doit se départir de ce qu'il nomme la « soif de l'exactitude ». Popper affirme à ce propos : « La conception erronée de la science se révèle dans la soif de l'exactitude. Car ce qui fait l'homme de science, ce n'est pas la possession de connaissances, d'irréfutables vérités, mais la quête obstinée et audacieusement critique de la vérité.»<sup>250</sup> C'est la raison pour laquelle il préfère la corroboration à la vérification. En effet, la vérification suppose que la théorie est déjà achevée et ne peut plus être modifiée, et l'expérience ne sert qu'à confirmer sa véracité. Or la corroboration signifie que l'on éprouve une théorie par les tests indépendants et dans des contextes différents afin de voir si elle peut résister à la réfutation. Et ces tests de

<sup>248</sup> K. R. Popper, *La quête inachevée*, (1974), Autobiographie intellectuelle, trad. Renée Bouveresse, Presse Pocket, 1988, p. 116.

<sup>249</sup> *Id.*, *Conjectures et réfutations, La croissance du savoir* (1962), trad. Fr par Michelle-Ère et Marc de Launay, Paris, 1985, p. 339.

<sup>250</sup> *Id.*, *La logique de la découverte scientifique, La logique de la découverte scientifique* (1934), trad. Fr Philippe Devaux et Nicole Tyssen-Rytten, Paris, 1973, p. 282.

corroborations sont permanents, car les conditions sont multiples et variantes. Ainsi, la corroboration ne vise pas à conclure sur la véracité d'une théorie, mais sur les différentes erreurs qu'elle recèle et les différentes adaptations de sa formulation qui en découlent en fonction des contextes où les tests sont effectués. La corroboration est en quelque sorte une vérité relative aux tests, et non pas une vérité absolue. Ce ne sont pas dans les propositions vérifiables que réside la scientificité des sciences de la nature, mais dans les théories valables au moment de leur formulation et susceptibles de connaître des ajustements épistémologiques. Ce que confirme le biologiste Pichot :

*On a donc expérimenté, plus ou moins bien, à quasiment toutes les époques. Il ne s'en suit pas qu'on faisait alors de la science, car il ne suffit pas de faire des expériences pour être scientifiques. Il faut aussi concevoir des théories pour imaginer les expériences et pour les interpréter. Et c'est dans la qualité des théories, bien plus que dans la réalisation des expériences ou dans une quelconque méthodologie, que réside la scientificité [...]*<sup>251</sup>

Au total, cela voudrait dire que la vérifiabilité expérimentale d'une proposition n'est pas le critère décisif garantissant sa scientificité. Le critère plus ouvert de la falsifiabilité indique la possibilité d'adopter une posture moins empiriquement rigide en procédant à un équilibre de ce que peut être le langage de vérité sans pour autant dénier son intérêt pour la vie pratique.

---

<sup>251</sup> A. Pichot, *Expliquer la vie. De l'âme à la molécule*, Paris, Quae, 2011, p. 27.

## CHAPITRE 9 :

### LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THÉORIE WITTGENSTEINIENNE DU LANGAGE-VÉRITÉ

À partir de ce qui précède, il ne serait plus logique de maintenir la thèse du positivisme logique tractatuséen en ce qui concerne le langage de vérité. Tout autant, il ne serait plus sérieux de continuer de défendre une philosophie abstraite, dont les irrégularités ont savamment été mises à jour par le *Tractatus*. De là, il serait plus judicieux de nous tourner vers une conception équilibrée de la vérité des énoncés langagiers. En refusant de retourner dans l'abstractivité propositionnelle, il s'agira aussi de tirer quelques enjeux pratiques de la théorie de Wittgenstein. Aussi, ce dernier chapitre nous conduira à une nécessaire ouverture du langage de vérité à une pluralité de rationalités (9.1), ce qui semble-t-il a été reconnu par le second Wittgenstein qui a opéré un revirement à cent-quatre vingt degré vis-à-vis de son *Tractatus* (9.2), situation qui invite à revoir la notion de vérité langagière dans un cadre conventionnaliste et en tirer les conséquences pour la vie pratique (9.3).

#### 9.1. La nécessaire ouverture du langage de vérité à une pluralité de rationalité

##### *9.1.1. La physique quantique et la confirmation de l'impossibilité d'un langage descriptif vérificationniste*

Les résultats des investigations en physique quantique mettent en évidence le fait qu'il y a une différence nécessaire entre le monde qui nous entoure à l'échelle macroscopique, et le monde qui ne nous est pas accessible, et qui ne peut qu'être approché à l'échelle de l'infiniment petit. La physique quantique nous met en face d'un réel dont l'intimité ne se donne pas à nous. Les lois du monde macroscopique ne sont pas celles en vigueur dans ce réel intime, lieu du paradoxe et de l'irrationnel relativement à notre monde considéré au prisme des canons de la rationalité classique. Il semble alors que le réel véritable, sans être inconnaissable, n'est pas ce qui se donne à voir autour de nous : il est voilé.

C'est pourquoi pour parler de ce réel, Bernard d'Espagnat formule la théorie du réel voilé. À partir des expériences quantiques, et en s'appuyant sur les travaux de Schrödinger, Bohr et Aspect, d'Espagnat invite à faire la différence entre réalité en soi et réalité empirique. Selon lui, cette distinction est une exigence de la physique actuelle. Parlant de la réalité indépendante, il écrit : « Par définition même la notion en question couvre l'ensemble de ce qui *est* », notamment, « si Dieu existe ou si le monde existe en soi, ils sont réels en ce sens-

là. »<sup>252</sup> La seconde notion est « celle de *réalité empirique* », ou ensemble des phénomènes dont l'homme s'approche toujours de mieux en mieux par la science<sup>253</sup>.

Si l'on ne peut atteindre le réel en lui-même, il semble alors, sur le plan épistémologique, de constater la déliquescence de la rationalité matérialiste /positiviste/scientiste. Par ricochet, la philosophie du langage doit pouvoir en tirer les conséquences adéquates en ce qui concerne le rapport entre langage et vérité. La physique quantique bat en brèche la démarche du *Tractatus* et du Cercle de Vienne qui avait déifié le positivisme logique.<sup>254</sup> Aujourd'hui, la physique quantique nous révèle que le dessein reposant sur le principe sacro-saint de l'expérimentation comme preuve et critère absolu de valeur scientifique, est condamné à ne rester qu'un idéal pour motiver le chercheur. Dans un ton presque mélancolique mais qui force le réalisme eu égard aux faits, d'Espagnat ajoute même que la maîtrise positiviste du monde ne peut que se conjuguer au futur impossible : « En même temps, il nous a fallu renoncer à l'illusion selon laquelle les lois fondamentales, le jour où elles seraient suffisamment connues, nous livreraient à elles seules les clés de la compréhension du monde où nous vivons. »<sup>255</sup> On peut donc se convaincre que les principes logico-méthodologiques de la science classique ne tiennent plus, comme le fait remarquer Morin commentant les incidences philosophiques de la physique moderne : « Dès lors, ni la vérification empirique ni la vérification logique ne sont suffisantes pour établir un fondement certain à la connaissance. »<sup>256</sup> Tout ceci vient remettre en cause la vérifiabilité et conforter la nécessité d'en finir avec l'absolutisme du positivisme langagier. Les énoncés valides ne sont pas seulement ceux des sciences de la matière, car la matière elle-même échappe à toute vérification quant à sa nature intime. Le scientifique logique envers les avancées des sciences et soucieux de vérité est on ne peut plus sommé de faire tomber les murs du cloisonnement épistémologique et admettre que des énoncés peuvent être non-empiriques sans être dénués de sens. La philosophie est réhabilitée, et plus encore, toutes les sciences humaines. C'est ce que pense Émile Kenmogne lorsqu'il pense que pour une vraie saisie totale et rassurante de l'objet, ou des faits, et pour la validité du langage scientifique,

---

<sup>252</sup> B. d'Espagnat, *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Paris, Gauthier-Villars, 1985, p. VII.

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> Si l'on considère par exemple qu'« un énoncé authentique doit être susceptible de vérification concluante », car selon lui, le « but de la connaissance est de nous orienter parmi les objets et de prédire leur comportement. On y parvient en découvrant leur ordre et en assignant à chacun d'eux sa place au sein de la structure du monde. » : M. Schlick, *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009, p. 174.

<sup>255</sup> B. d'Espagnat, *Traité de physique et philosophie*, Paris, Fayard, 2002, p. 505.

<sup>256</sup> E. Morin, *La Méthode, tome III : La Connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986, p. 15.

*les philosophes et les scientifiques de toutes spécialités confondues devraient unir leur compétences en hypothèses, en observations et en théories explicatives pour suivre, entendre et comprendre les sorciers et autres initiés dans le détail de leur “sciences” et discuter avec eux (si possible) et entre eux (forcément) des procédés, des acquis, des déficits et des hypothèses théoriques. Il s’agira donc d’une démarche en collaboration, car un seul esprit, une seule discipline ne viendra pas à bout des phénomènes d’une aussi grande complexité.*<sup>257</sup>.

Reprenant Bergson, il appelle à une complémentarité des chercheurs, une intersubjectivité scientifique, qui seule, semble rendre plus objective les résultats et les énoncés scientifiques. Dès lors, la vérité ne sera plus la dictature de la pensée unique, ou de la notoriété d’un chercheur fût-il le plus prestigieux, mais, elle sera l’œuvre de l’interdisciplinarité. Dans ce sens, pense Bergson, « la philosophie ne sera plus alors une construction, œuvre systématique d’un penseur unique. Elle comportera, elle appellera sans cesse des additions, des corrections, des retouches. Elle progressera comme la science positive. Elle se fera, elle aussi, en collaboration. »<sup>258</sup> Dans le même sillage, faisant sienne les thèses de Morin, Thomas Minkoulou affirme :

*La transdisciplinarité a pour but de corriger les erreurs issues de l’extrême spécialisation dans laquelle l’épistémologie moderne a englouti la science... Il s’agit d’un appel à une ouverture d’esprit qui permet, en étudiant un phénomène, de s’ouvrir à diverses approches, c’est-à-dire en tenant compte des apports des autres domaines dans une relation communicationnelle inter ou transdisciplinaire.*<sup>259</sup>

### **9.1.2. La fin du logicisme comme ouverture à d’autres formes de langages de vérité**

On ne le dira jamais assez, le langage reste l’un des phénomènes les plus spéciaux du règne animal, du moins, selon la perception de l’animal humain. La précision vaut la peine dès lors que les avancées de la physique quantique se doivent d’être assumées, car tout ce qui est dit n’a de valeur que pour nous, et non en soi. Le langage humain revêt la particularité d’être à la fois signalétique, gestuel, oral et scriptural. Surtout, étant lié à la perception

<sup>257</sup> É. Kenmogne, *Maladies paranormales et rationalités, Contribution à l’épistémologie de la santé*, Paris, l’Harmattan, 2016, p. 90.

<sup>258</sup> H. Bergson, *L’Énergie spirituelle*, Paris, PUF., 1985, p. 4.

<sup>259</sup> T. Minkoulou, « Descartes et la science moderne : Comprendre l’épistémologie moderne, ses révolutions et ses problèmes », in *Modernité politique, modernité scientifique. Interrogations épistémologiques et axiologiques*, O. Mazadou (dir), Yaoundé, Afrédit, 2017, pp. 86-87.

consciente de l'homme, ce dernier ne cesse de vouloir formuler les réponses aux questions qui le préoccupent depuis le début des premières civilisations. Et parce que les multiples questions, les phénomènes de son existence ne se réduisent pas à des causalités matérielles itératives données à la simple description, l'homme a développé diverses formes de langages pour les dire. La philosophie, qui se doit d'entrer dans tout et de s'intéresser à tout, ne peut éviter ou fuir face à cet état de choses. Et quand bien même elle le voudrait, c'est encore la science, via la physique quantique, qui l'y ramène, ironie du sort !

Comme nous l'avons vu plus haut, les énoncés philosophiques portent aussi sur des vérités existentielles. Nous disions aussi qu'il y a des réalités qui sont intérieurement senties, difficilement exprimables dans le langage formel, mais qui relève pourtant de la vie concrète et constatable. En cela, comment ne pas évoquer la remarquable contribution d'un Bergson, qui consacra presque toute sa carrière philosophique à chercher à sauver la science des pièges du logicisme, tout en sortant la philosophie des pièges de la spéculation. Comme Wittgenstein, il fit le constat d'un fondement langagier des problèmes philosophiques, notamment dans la tendance du langage ordinaire et épistémologique à vouloir usiter des termes se rapportant à l'espace (au quantitatif) pour exprimer des réalités relevant de la vie intérieure (au qualitatif), comme le temps. Dans sa promotion d'une philosophie de la vie, il a remis à jour l'idée héraclitéenne du mouvement qui est le cœur de la réalité intime de la vie, et qui ne peut être formulé dans le langage formel, tout en étant réel. Se démarquant alors de l'empirisme radical, il invitait à s'ouvrir à la notion d'intuition pour caractériser l'expérience vécue, au lieu de vouloir réduire le langage à l'expérience mécanique. Le réel ne peut être dit par une seule voie/voix langagière. Bergson n'a pas eu tort d'écrire qu'« aucune théorie philosophique ne peut prétendre avoir exprimée adéquatement le réel, de telle sorte qu'elle pourrait, à elle seule, livrer le réel, puisque le réel « ne peut être donné que dans une expérience ». C'est cette expérience vitale, livrant le réel dans sa substance, qu'on appellera intuition, et qui constituera la philosophie proprement dite. »<sup>260</sup> Ce faisant, il mettait en valeur la vérité du langage de la mystique. En cela, Popper ne fut pas contre, et cela n'a pas été un sacrilège pour le scientifique qu'il était, bien au contraire. Nous avons montré en quel sens il s'est opposé au logicisme et a valorisé avec des arguments convaincants les autres formes de langage, montrant ainsi que la démarcation (sens et non-sens) des énoncés ne signifie pas réduction de la rationalité au logicisme formel. Ajoutons simplement ce commentaire de Ladrière :

---

<sup>260</sup> H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1965, p. 50.



*Popper a repris le problème de la démarcation, mais l'a posé tout autrement. Alors que, pour les néopositivistes, il s'agissait de trouver un critère précis permettant de séparer ce qui est doué de sens et ce qui est dénué de sens ; pour Popper il s'agit de trouver un critère permettant de distinguer la rationalité proprement scientifique d'autres formes possibles, non scientifiques, de rationalité.*<sup>261</sup>

C'est l'occasion de valoriser l'exploration philosophique des rationalités non binaires, notamment celles qui influencent pour une bonne part l'univers langagier africain. En effet, pendant longtemps, certains phénomènes et pratiques vécus en Afrique ont été rangés dans le registre de l'anormal, de l'irrationnel, de l'illogique. Plus encore, pour entourer cet univers mystique, il a été baptisé par le terme sorcellerie, qui traîne une connotation péjorative. Qu'il nous suffise de préciser que le terme mystique ne signifie pas ce qui est mauvais, mais simplement ce qui est caché, ou fermé (du grec *mysterion*, du verbe *muein*, qui signifie fermer). On n'est donc pas loin du qualificatif voilé employé par d'Espagnat. Il y a dans la manière humaine de comprendre les événements, une certaine facilité à déclarer absurde ce qui lui est caché, fermé ou voilé. Or, il revient à la science d'explorer un domaine avant de l'écarter du champ de la raison ou du rationnel. C'est pourquoi Fourastié fait bien de préciser que « l'esprit expérimental n'est pas naturel à l'homme ; son acquisition est difficile ; sa mise en œuvre encore plus. Il faut surtout prendre soin de ne pas confondre l'expérimental avec le rationnel »<sup>262</sup>. Avec la physique quantique, les cartes sont redistribuées. La mystique africaine partage avec la physique quantique l'inaccessibilité rationnelle positiviste, la contradiction et le paradoxe. Ce qui ouvre des perspectives encore inexploitées sur l'exploration scientifique de l'univers de la mystique africaine qui peut valoir aussi comme science. Ela nous rappelle à juste titre qu'« une science est un savoir, c'est-à-dire un produit de l'esprit humain, un discours sur la réalité, fondé sur l'observation de la réalité, mais qui n'est pas la réalité elle-même. »<sup>263</sup>

Plus encore, ce que nous révèle la physique quantique, c'est que la science dite objective n'est pas l'opposé de ce qui est considéré à tort comme activité irrationnelle. S'opposant aux vues du scientifique Renan, Ela ajoute : « Nous ne devons pas nous faire trop d'illusions. La science dite "objective" n'est pas à l'abri des assauts de l'irrationnel. Renan se trompe quand il fait de la science une antithèse de la magie et réduit le magicien à cet être

<sup>261</sup> J. Ladrière, « Courants d'antiscience, causes et significations », dans J.-L. Monneron (dir.), *Science et Antiscience*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 22.

<sup>262</sup> J. Fourastié, *Les conditions de l'esprit scientifique*, Paris, Gallimard, 1966, p. 249.

<sup>263</sup> J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 31.

dévoré par la superstition et livré sans retenu à toutes les assurances de la crédulité. »<sup>264</sup> Il est opportun de rappeler un fait historique hautement significatif, qui nous apprend qu'une assemblée de scientifique avait déjà reconnu le caractère scientifique des activités mystiques. En effet, au « Colloque Science et Culture » organisé par l'UNESCO en 1995, proclamation fut faite de la rupture définitive avec le scientisme et l'avènement d'un ordre nouveau. L'assemblée se mit d'accord sur cette devise : « Seuls ceux qui voient l'invisible sont capables de faire l'impossible. »<sup>265</sup> Ce qui permet à Ela de conclure : « Ainsi, pour la première fois, une assemblée de scientifiques et de philosophes venus de dix pays proclament la fin de la conception déterministe et mécaniste de la nature héritée du XIXe siècle. Cette approche refuse l'idée d'un progrès aveugle, lié à une vision matérialiste de la civilisation. Elle exclut la séparation du sujet et l'objet et propose une vision holistique du réel, un réel exprimant à la fois l'unité et la diversité, le visible et l'invisible. »<sup>266</sup> Dans cette logique, les travaux de Hebga sur les phénomènes mystiques ont révélé qu'ils ont leur propre rationalité, tout comme le réel voilé de la physique quantique a sa propre rationalité. Selon Hebga, s'il est impossible de fournir des preuves expérimentales des activités telles que la sorcellerie, on est obligé d'accepter leur réalité en raison de leurs effets<sup>267</sup>.

Cependant, l'univers mystique ou tout simplement scientifique africain doit se rendre opératoire, tout comme la physique quantique a pu parvenir par des procédés opératoires à montrer que les phénomènes paradoxaux pour notre raison humaine sont possibles. Afin que le langage de vérité incorpore les énoncés des savoirs voilés, il serait temps de les dévoiler et de les rendre accessibles, surtout de les mettre au service de l'humain. Il ne suffit pas de dire : « Les ancêtres de l'eau ont transmis un message pour la guérison d'un tel. » ; il serait plus judicieux de déterminer pour le plus grand nombre les conditions de la rationalité d'un tel phénomène et ouvrir l'accès à sa maîtrise. Ainsi que le remarque Ela, « en Afrique, ce qui est en jeu, ce sont les conditions anthropologiques de l'émergence de la pensée scientifique. »<sup>268</sup> Qu'à cela ne tienne, nous pouvons retenir que le langage de vérité est pluriforme, comme le sont les formes de rationalité. Il faut alors reconsidérer la valeur du langage binaire, ce qui a été fait par Wittgenstein dans une autocritique radicale de lui-même.

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>265</sup> Voir M. Randon, *La mutation du futur*, Paris, Albin Michel, 1996.

<sup>266</sup> J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, op. cit., p.p. 181-182.

<sup>267</sup> M. P. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, p. 33.

<sup>268</sup> J.-M. Ela, *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, op. cit., p. 119.

## 9.2. Le *Tractatus* au tribunal de Wittgenstein

### 9.2.1. Du langage-image au langage-outil

Suite à la publication du *Tractatus*, le jeune Wittgenstein, estimant qu'il avait mis fin aux problèmes philosophiques une fois pour toutes, se retire de la vie académique. Après dix ans d'hibernation, loin de toute activité philosophique, il ne peut rester silencieux face aux critiques qu'il essuie. Mais au lieu de jouer à l'opiniâtre, comme plusieurs épistémologues scientifiques ou spiritualistes contemporains qui croient être les seuls à avoir raison, le désormais vieux Wittgenstein opère un véritable tournant épistémologique. La distance vis-à-vis du *Tractatus* se caractérise par l'abandon de l'atomisme logique et ce qui en découle directement, à savoir la critique de la théorie du langage-image.

Dans le *Tractatus*, le nom était affecté d'une importance telle qu'il avait une quasi identité à l'objet. Sans la relation fondamentale entre le nom et l'objet (nom comme représentant de l'objet), il nous serait impossible de parler du monde. Aucun langage de vérité n'était possible. Pour le *Tractatus*, parce que l'objet constitue la substance du monde, alors le fait que le nom soit le représentant de l'objet est la garantie absolue et suffisante que dans le langage, nous parlons du monde de manière effective.

Pour le second Wittgenstein, il n'est plus tenable de soutenir que le nom signifie l'objet ou que l'objet est la signification du nom. Le nom n'est plus considéré comme la représentation de l'objet, son image. De retour de son isolement, Wittgenstein fait une analyse plus profonde et reconnaît qu'il y a une erreur de principe dans cette manière d'interpréter la relation entre le nom et l'objet. Il se range désormais derrière une démarcation entre la signification et la chose : « Il est important d'établir que le mot "signification" s'utilise de manière impropre lorsque l'on désigne par ce mot la "chose" qui correspond au mot. Ceci revient à confondre la signification d'un nom avec la chose qui porte ce nom. »<sup>269</sup> Autrement dit, il n'y a pas de continuité sémantique en soi entre le nom et la chose, comme le laissait entendre le *Tractatus*. Wittgenstein se montre très dubitatif envers son ancienne conception du nom. Un doute qui montre qu'il se détourne de la conception du mot-image et de la notion d'objet simple constituant les propositions atomiques du *Tractatus*. Son doute interrogatif est assez révélateur :

*Mais quelles sont les parties simples, constituantes, dont se compose la réalité ?  
Quelles sont les parties simples, constituantes d'un fauteuil ? Les morceaux de  
bois dont il est fabriqué ? Ou les molécules, ou les atomes ? « Simple » signifie :*

<sup>269</sup> L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1975, section 40.

*non composé. Et ce qui importe ici c'est « composé » dans quel sens ? Il n'y a aucun sens à parler absolument de « parties simples » d'un fauteuil. Ou encore, ma vision (l'image) de cet arbre, de ce fauteuil consiste-t-elle en parties ? Et quelles sont ces parties simples, composantes ?...*<sup>270</sup>

Dans les sections 38 à 47 de son deuxième ouvrage de référence, publié après sa mort, Wittgenstein s'attèle à une nouvelle élucidation de ce qu'est le nom et ce qu'est l'acte de nommer. Et on est très loin des notions de référence ou de vérification empiriques. Si dans le *Tractatus*, Wittgenstein pensait que le sens de la proposition est donné par la disposition spatiale des choses qui sont parallèle à la disposition des signes<sup>271</sup>, vingt ans plus tard, le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* se sert de son expérience de technicien pour rectifier son erreur : « Pensez aux outils d'une boîte à outils : il y a un marteau, des tenailles, une scie, un tournevis, un mètre, un pot de colle, de la colle, des clous et des vis. Les fonctions des mots sont aussi diverses que les fonctions de ces objets (et dans l'un et l'autre cas il y a des similarités). »<sup>272</sup> De même que chaque objet a des fonctions diverses, chaque mot a aussi des fonctions ou usages divers. Tout comme les outils, les mots sont soumis aux multiples usages que nous en faisons. Nous sommes en présence d'une conception du langage-outils. Wittgenstein considère désormais que le sens des mots dépend de leur emploi. Les mots sont des outils qui sont employés dans des situations diverses. Le langage ne se comprend plus par rapport au monde, mais par rapport à son emploi. C'est là une conception plus ouverte que la notion limitée de langage-image du monde. Il faut alors tenir compte du contexte d'emploi de chaque mot pour déterminer le sens des propositions.

### ***9.2.2. Du contexte phrastique au contexte d'usage***

Autrefois défenseur de la signification en soi des propositions en vertu de la correspondance logique entre mots et choses, Wittgenstein se ravise dans son tournant et met en avant la notion de contexte d'usage des mots. Les propositions n'ont pas de signification fixe, car les mots n'ont pas de signification fixe. Tout dépend de l'usage, d'où le fameux slogan que l'on prête au second Wittgenstein : « Don't ask for the meaning, ask for the use. »<sup>273</sup> [Ne considérez pas la signification, tenez-vous en à l'usage.] L'usage ici n'est pas à confondre avec l'utilité, auquel cas le slogan aurait un sens pragmatiste, réduction de laquelle se départit le nouveau Wittgenstein. Celui-ci veut plutôt faire remarquer que les éléments qui

<sup>270</sup> *Ibid.*, section 47.

<sup>271</sup> *Id.*, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, 3.1431.

<sup>272</sup> *Id.*, *Remarques philosophiques*, section 11.

<sup>273</sup> Propos de Wittgenstein tenu lors d'une assemblée du Club des Sciences Morales à Cambridge, cités par J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, *op. cit.*, p. 337.

conditionnent le sens du mot relèvent des facteurs qui réglementent son usage : les règles de grammaire et l'emploi selon les conventions de la société.

Ce qui est intéressant dans l'attitude du nouveau Wittgenstein, c'est la réhabilitation du langage ordinaire comme élément de base pour les énoncés sensés. Ainsi, conduisant à des apories, le langage formel/logique est abandonné. Le natif de Vienne confesse ce qui suit dans une conversation organisée chez Moritz Schlick le 22 décembre 1929 et rapportée par Waismann :

*Je pensais autrefois qu'il existe un langage ordinaire que nous parlons tous et un langage parfait qui exprime nos connaissances, notamment celle des phénomènes. Je parlais aussi d'un premier système et d'un second système. À présent je voudrais dire pourquoi je n'adhère plus à cette conception. Je pense que nous avons uniquement un langage et c'est le langage ordinaire. Nous n'avons pas besoin d'inventer un nouveau langage ou de construire un nouveau symbolisme, mais notre langage ordinaire est tout le langage, même si nous rencontrons des obscurités cachées.<sup>274</sup>*

Dans cette nouvelle posture, le Wittgenstein renouvelé s'offusque du fait que ses anciens compères de l'atomisme logique n'ont focalisé leur attention qu'à l'application du langage à la mathématique, sans tenir garde de la représentation de l'état réel des choses. Le langage ordinaire n'est pas obscur, il permet de dire la vérité. En ce sens, il permet aussi d'exprimer ce qui semble être inexprimable. Tout le problème réside alors dans les confusions langagières. Et à ce niveau, la thèse tractatuséenne du fondement langagier des problèmes philosophiques est maintenue dans une certaine mesure.

Dans sa nouvelle orientation, Wittgenstein estime que dans l'usage du langage-outil, les confusions d'outils d'un contexte d'énonciation à un autre entraîne les problèmes de compréhension. En utilisant les mots qui ont des similitudes apparentes sans tenir compte des contextes d'usage, on est amené à commettre des erreurs. Le nouveau Wittgenstein écrit : « Ce qui nous trompe, naturellement, c'est l'uniformité de l'apparence des mots lorsque nous les entendons ou lorsque nous voyons l'écriture ou l'imprimerie. Car leur application ne se présente pas à nous d'une manière aussi claire. Surtout pas lorsque nous faisons de la philosophie. »<sup>275</sup> Cela veut dire que signifier suppose un contexte. Il est important de tenir compte des significations contextuelles de chaque outil du langage. Or les philosophes ont l'art d'utiliser les concepts dans des contextes qui ne sont pas ceux du langage ordinaire, engendrant des difficultés sémantiques. Wittgenstein rend les philosophes responsables de la fausse conception de l'acte de nommer comme établissement du lien étroit entre le mot et la

<sup>274</sup> F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Trans-Europ-Repress, 1998, p. 45.

<sup>275</sup> L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, section 11.

chose (donc de l'erreur du langage-image). Il s'explique en montrant que lorsque le philosophe nomme, il s'imagine en train d'établir cette relation d'identité entre le nom et la chose.

Selon Wittgenstein, il faut revenir au langage ordinaire, pour éviter des confusions. Il suffit de tenir compte des usages établis du langage-outil ordinaire, au lieu de vouloir s'en passer pour instaurer un langage extra-ordinaire. « Car les problèmes philosophiques surgissent lorsque le langage se met en vacances... »<sup>276</sup> Le langage-outil est donc ouvert aux multiples contextes d'usage ordinaires. Plus encore, ce que Wittgenstein reproche aux philosophes de sa génération, c'est de s'attarder sur la forme des mots et non l'emploi qui est fait de cette forme. Dans ce reproche, il n'épargne pas l'auteur du *Tractatus*. Et il apporte une voie de correction : « Le langage est un élément caractéristique d'un vaste groupe d'activités – parler, écrire, voyager en autobus, rencontrer quelqu'un, etc. [...] Nous ne partons pas de certains mots, mais de certaines circonstances ou activités. »<sup>277</sup> Les activités ou circonstances conditionnent ainsi l'emploi du langage. Les différents modes d'emploi des mots qui déterminent le sens des mots, Wittgenstein les nomment « jeux de langage », par quoi il ouvre le langage de vérité aux divers domaines du savoir.

### ***9.2.3. Réhabilitation du sens en dehors du symbolisme logique : du langage vérificationniste aux jeux de langage***

L'ambition du jeune Wittgenstein était d'instaurer un langage formel universel qui vaut comme unique et vraie philosophie, conforme aux exigences du positivisme. Il s'agissait de rendre compte d'une forme générale de la proposition grâce à un système de règles qui se réduiraient à la grammaire logique de la pensée. Et en ce sens, la vérité ne pouvait se trouver que dans les énoncés ou propositions respectant cette grammaire logique qui **satisfait** à l'idéal du vérificationnisme langagier. Prenant acte de l'impossibilité d'une telle entreprise, le vieux Wittgenstein finit par admettre qu'il n'y a pas une forme de langage universel scientifique, mais que chaque langage revêt une validité dans le cadre spécifique du phénomène qui le concerne, à savoir le jeu de langage considéré. Il écrit notamment :

*Au lieu d'indiquer ce qui est commun à tout ce que nous appelons le langage, je dis qu'il n'y a dans ces phénomènes [les jeux de langage] pas une chose qui soit commune à cause de quoi nous utilisons pour tous le même mot – mais ils sont*

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, section 38.

<sup>277</sup> *Id.*, *Leçons et conversations*, suivie de *Conférence sur l'éthique*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971, pp. 17-18.

*apparentés entre eux de bien des manières différentes. Et, en raison de cette parenté, de ces parentés, nous les nommons tous "langages".*<sup>278</sup>

Qu'ils soient esthétiques, éthiques, religieux, scientifiques, poétiques, linguistiques, etc., les propositions se regroupent par familles de jeux de langage. Chaque jeu de langage est porteur de sens selon les situations d'énonciation. Les jeux de langage sont aussi multiples que les contextes d'usage de la langue. Pas plus qu'on ne peut parler de langage général ou universel, on ne peut arrêter une synthèse, un nombre défini de jeux de langage. La proposition sort du cadre réducteur du vérificationnisme pour devenir un élément d'un jeu de langage :

*Le "langage", c'est-à-dire – les langues sont des systèmes. Ce sont des éléments des langues que j'appelle "proposition". [...] Nous pourrions nous imaginer un langage dans l'utilisation duquel l'impression que nous recevons des signes ne jouerait aucun rôle. Ce que j'appelle "proposition" est une position dans le jeu de langage. Penser est une activité comme calculer.*<sup>279</sup>

C'est tout l'édifice du *Tractatus* qui s'effondre. Le sens des propositions est séparé de l'ancienne notion de vérifiabilité, pour se rapporter aux multiples systèmes de jeux de langage. Au soir de ses réflexions philosophiques, le logicien autrichien remet en cause les logiciens réductionnistes, y compris le logicien auteur du *Tractatus*. Il les invite à redécouvrir le lien qu'il y a entre le langage et la vie, ce qui en fait un univers disparate de jeux. C'est pourquoi il donne la définition suivante : « Le mot "jeu de langage" doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. »<sup>280</sup> En ce sens, « Les jeux de langage se présentent [...] comme des objets de comparaison [qui sont destinés à éclairer les conditions de notre langage par des similitudes et dissimilitudes. »<sup>281</sup> Il ne s'agit plus de donner des règles rigides au langage, mais de considérer les usages langagiers dans la diversité de leurs expressions dans les nombreuses activités de la vie de l'homme. Il y a alors lieu d'examiner les conditions propres de chaque situation de vie où le langage est utilisé, de voir comment il y a des ressemblances et des dissemblances entre les diverses situations, en fonction des éléments de chaque jeu. Car les jeux de langage sont multiples et incommensurables :

*Représentez-vous la multiplicité des jeux de langage au moyen des exemples suivants :*

*Commander, et agir d'après des commandements.*

*Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises.*

<sup>278</sup> L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et Le cahier brun*, trad. G. Durand, Paris, Gallimard, 1965, § 65.

<sup>279</sup> *Id.*, *Grammaire philosophique*, trad. M. A. Lescouret, Paris, Gallimard, 1980, p. 46.

<sup>280</sup> L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, *op cit.*, p. 125.

<sup>281</sup> *Ibid.*, section 23, p. 134.

*Reconstituer un objet d'après une description (dessin).*  
*Rapporter un événement.*  
*Faire des conjectures au sujet d'un événement.*  
*Former une hypothèse et l'examiner.*  
*Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes.*  
*Inventer une histoire, et lire.*  
*Jouer au théâtre.*  
*Chanter des "rondes".*  
*Deviner des énigmes.*  
*Faire un mot d'esprit ; raconter.*  
*Résoudre un problème d'arithmétique pratique.*  
*Traduire d'une langue dans une autre.*  
*Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier.*<sup>282</sup>

L'homologie qui est établie entre le faire et le dire montre que l'horizon de la validité du langage est toujours ouvert. Hans-Johann Glock a raison d'écrire : « Le langage est incorporé à une forme de vie, il est donc soumis aux mêmes restrictions que les activités humaines en général. »<sup>283</sup> Finalement, en concevant la signification comme « usage », la nature du langage est appréhendée comme le fait d'une forme de vie, et dans une perspective pragmatique, arrimée avec une position minimaliste, une conception déflationniste de la vérité peut se développer, évitant ainsi la réification de faits superlatifs associés à l'indicible et à l'ineffabilité des critères sémantiques. La vérité dépend des systèmes de chaque jeu de langage et est liée à la vie. Il n'y a plus de limites scientifiques au langage de vérité. Les jeux de langage sont multiples, systémiques, régulés en eux-mêmes, clairs et simples.<sup>284</sup> Le rejet du scientisme se manifeste par le rejet de l'induction (socle épistémologique de l'antique vérifiabilité du *Tractatus*), lorsque parlant d'une situation, Wittgenstein fait remarquer : « De ce qu'à moi, ou à tout le monde, il semble ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il en est ainsi. »<sup>285</sup> Pour le vieux Wittgenstein, il n'y a pas de certitude qui fonde la vérité des propositions. Ainsi, les mots savoir, croire, supposer, etc., sont d'une même valeur épistémologique, et relèvent des jeux de langage selon les situations de vie. Il n'y a donc pas de certitude possible en soi. Les propositions reconnues comme certaines ne le sont pas sur la base d'un fondement de certitude en soi, mais se sont de simples constats de faits dans une situation de vie précise. Et Wittgenstein de préciser :

*On dit : "Oui, ce calcul est bon" si on s'en est convaincu. Mais ce n'est pas quelque chose qu'on a inféré à partir de l'état de certitude dans lequel on est. On ne conclut pas à l'état des faits à partir de la certitude qu'on en a. La certitude est*

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Paris, Gallimard, 2003, p. 97.

<sup>284</sup> Sur les caractéristiques des jeux de langage, voir *Remarques philosophiques*, p.p. 125-149.

<sup>285</sup> L. Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976, p. 31.



*comme un ton de voix selon lequel on constate un état de faits, mais on ne conclut pas de ce ton de voix que cet état est fondé.*<sup>286</sup>

Tout comme il n'y a pas de vérité absolue en soi ou de fondement de cette vérité, il n'y a pas de compréhension du langage en soi. La compréhension se situe dans l'univers de chaque jeu de langage, puisque le sens en dépend. Le reproche fait aux philosophes de son époque trouve son sens : la compréhension demande de ne pas sortir des mots de leur langage d'origine (de leur jeu de langage) pour les incorporer dans un autre, alors que chaque jeu a ses règles de compréhension propres. Car, comme le dit Pierre Hadot, « on ne comprend pas le langage en soi, on comprend tel jeu de langage déterminé, en se plaçant soi-même dans tel jeu de langage déterminé »<sup>287</sup>. Le sens, la compréhension et la vérité semblent alors être affaire de convention des jeux de langage, s'appuyant sur les faits de vie constatés.

### **9.3. Du conventionnalisme langagier aux valeurs socio-politiques du langage de vérité**

#### ***9.3.1. La convention au cœur du langage de vérité***

On peut être convaincu du fait que la notion de vérité est interne ou relative au langage, et non pas au réel empirique. Le terme de vérité n'a de sens que par rapport à ce qui est dit dans un énoncé, en fonction des situations d'énonciation des propositions. En même temps, il faut reconnaître que l'expérience (externe et interne) influence nos formulations langagières (mots, symboles, signes). Dans tous les cas, il n'y a pas lieu de confondre vérité et réel qui n'est ni vrai ni faux. La vérité n'ayant pas une existence en soi, on peut valablement comprendre que chaque fois que ce mot est émis, il faut le comprendre comme « validité ». Les divers systèmes d'énonciations, qu'ils relèvent du domaine de la physique, de la chimie, de la biologie, de la philosophie (métaphysique, épistémologie, éthique, etc.), de la linguistique, de l'aéronautique, etc., sont à considérer comme des lieux de régulation conventionnelle du langage. La vérité émise par une proposition correspond simplement aux cadres conventionnels admis dans un système.

Les mots n'ont aucun lien logique avec les choses. Par exemple, le mot arbre, formé des signes a-r-b-r-e, n'a aucune correspondance en soi avec l'objet empirique qui a été désigné comme tel. On aurait bien pu utiliser le mot arbre pour désigner l'objet que l'on appelle par le mot porte, et cela aurait été un usage conventionnel valide. L'objet table n'a aucun rapport avec le vocable et la seule raison pour laquelle le mot symbolise l'objet est la convention qui

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>287</sup> P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006, p. 73.

décide d'appeler tel objet particulier de tel nom particulier. Cependant, les mots ne sont pas les seuls symboles conventionnels, bien qu'ils en soient l'illustration la plus fréquente et la mieux connue. Les images aussi peuvent être des symboles conventionnels. « Un drapeau, par exemple, est l'emblème d'une nation, et pourtant nul rapport naturel n'existe entre les couleurs d'un pays et le pays même dont elles sont l'emblème. »<sup>288</sup> En effet, elles ont été reconnues pour désigner tel État, et nous traduisons l'impression visuelle du drapeau par le concept de l'État qu'il symbolise. Il en va ainsi des symboles religieux tels que la Croix. Une croix peut être tout simplement, le symbole conventionnel de l'Église chrétienne et sous ce rapport, elle ne présente pas de différence avec un drapeau. C'est de manière conventionnelle qu'une relation étroite est établie entre le symbole et le symbolisé, entre le mot et la réalité désignée (empirique ou non). L'erreur des fanatiques religieux, c'est d'énoncer les propositions religieuses en leur donnant un contenu empirique, alors qu'elles n'ont qu'une valeur existentielle tant qu'un lien logique n'a pas été établi entre ce qui est dit et ce qui est.

Cela est encore plus flagrant dans les sciences de la matière. Il ne peut être mis en doute le caractère conventionnel des paramètres des sciences : unités de mesure, positions géographiques (points cardinaux), nomination des réalités, formulation des lois, etc. Si le physicien découvre une relation constante, par exemple entre la vitesse d'un objet et l'énergie consommée, il la formulera au moyen d'une loi, d'une règle ou d'un principe, et non sous la forme d'une vérité. Il ne saurait y avoir de « vérité » physique ou chimique. Si je dis que la formule de l'eau est bien H<sub>2</sub>O, la valeur de vérité de cette phrase est à chercher dans le fait que j'énonce correctement un principe de chimie, et non dans la formule chimique en soi : cette dernière sera simplement considérée comme adéquate, exacte, correcte ou démontrée expérimentalement... bref, valide. C'est par le même type de principe que l'on admet aujourd'hui fausse une proposition qui dit que Pluton est une planète. Les éléments du langage scientifique sont admis par convention, par la communauté des hommes ou des scientifiques. Et parce qu'on les apprend ainsi de génération en génération, on tend à les considérer comme des évidences universelles ayant une existence *per se*. Les hommes se fixent donc des conventions pour formaliser leur logique de penser, et se basent sur cela pour procéder à la compréhension du réel. Il faut donner raison à Poincaré lorsqu'il précise que « la science n'est qu'une règle d'action. Nous sommes impuissants à rien connaître et pourtant nous sommes embarqués, il nous faut agir, et à tout hasard, nous nous sommes fixés des

---

<sup>288</sup> E. Fromm, *Le langage oublié. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes*, éd. Payot, 2016, p. 16.

règles. C'est l'ensemble de ces règles que l'on appelle la science ». <sup>289</sup> Ainsi, « la science n'est faite que de convention, et c'est uniquement à cette circonstance qu'elle doit son apparente certitude ; les faits scientifiques, et a fortiori les lois, sont l'œuvre artificielle du savant ; la science ne peut donc nous apprendre de la vérité, elle ne peut nous servir que de règle d'action » <sup>290</sup>.

La science est un fruit de l'intelligence au contact du réel, or l'intelligence humaine, ne faisant pas être le réel, ne peut que le déformer par le discours conventionnel. Dès lors, nous pouvons admettre que la science, incapable de nous enseigner la vérité, s'efforce tout au moins de prévoir les phénomènes. Dans ce sens, elle se rend utile et sert de règle d'action. Cependant, les prévisions qu'elle émet sont souvent démenties par les événements ; ce qui prouve qu'elle « *est imparfaite* » <sup>291</sup>. De ce fait, les sciences ne formulent pas des savoirs sur le réel, mais simplement des conventions conformes à la logique humaine. Et comme le réel se fait toujours de plus en plus mystérieux, les sciences évoluent au gré des nouvelles découvertes et les conventions formulées sont dynamiques.

Ceci étant admis, faut-il alors s'en remettre à l'idéalisme ou aux énoncés sortis tout droit de l'invention des esprits illuminés ? La prudence du philosophe ne permet pas de souscrire à une pareille posture. En effet, s'il est vrai que la vérification empirique et expérimentale comporte des limites, il est aussi évident que l'on ne saurait accepter toute proposition de connaissance qui ne s'appuie pas sur des réalités constatables, que ce soit de l'ordre empirique ou existentiel. C'est pourquoi le philosophe a le devoir d'amener les partisans des sciences dites mystiques à s'ouvrir à l'esprit critique qui est admis dans toutes formes de rationalité. Sans pouvoir décrire le réel de manière certaine, l'homme ne doit pas imposer les idées de sa raison déconnectées de ce qui est en accord avec l'observation et le vécu. La physique quantique nous invite justement à faire un équilibre rationnel et raisonnable entre les faits véritablement observés et la réalité en soi. D'où cette conclusion de Staune :

*Il y a bien une réalité en dehors des esprits humains, mais cette réalité n'est pas du tout du type de ce que nous pouvons éprouver, sentir et imaginer, sur la base de notre vie et de nos perceptions quotidiennes. Cette réalité est "conceptuellement lointaine" et elle est destinée à rester voilée, car, quel que soit l'argent que l'on mettra dans la recherche, quelle que soit la taille des accélérateurs de particules que l'on construira, on ne pourra jamais la dévoiler en totalité, ses fondements étant d'un autre ordre et se situant dans un autre*

<sup>289</sup> H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Champs-Flammarion, 2007, p.p. 153-154.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>291</sup> *Ibid.*

*niveau de réalité, bien au-delà du temps, de l'espace, de l'énergie, de la matière et de tout ce que nous pouvons imaginer.*<sup>292</sup>

Cette précision faite, l'on ne peut oublier que le domaine le plus universel du conventionnalisme langagier reste le vécu socio-politique. Le quotidien de l'homme est ainsi fait de conventions. C'est en vertu de cela qu'il est possible de parler de produits contrefaits, de fausse monnaie, de vrai beurre, etc. Par convention, des éléments de la vie sociale sont admis comme étant ceux qui sont considérés comme vrais. Ainsi, tout élément mis en circulation et prétendant se substituer à ceux-là sont considérés comme faux. Or en soi, tous ces éléments ne sont ni vrais ni faux, ils sont juste des faits. Les notions de vrai et faux renvoient donc toujours à un acte d'énonciation antérieur, soit le cadre de convention. La logique voudrait alors que les conventions langagières soient respectées pour éviter des mensonges épistémologiques et politiques.

### ***9.3.2. Au-delà des querelles : les intérêts du langage de vérité ou le mensonge comme trahison de la vérité-convention***

Tout compte fait, une réflexion sur le rapport entre vérité et langage ouvre la voie à des enjeux multiples pour la vie de l'homme en société. Il y a beaucoup à gagner en valorisant le langage de vérité, sachant que le mensonge comporte bien des inconvénients pour l'harmonie sociale. Ces enjeux se situent aussi bien sur le plan épistémologique que sur le plan social. Ngah Ateba le relève déjà fort opportunément lorsque, constatant le déphasage entre langage et vérité ou encore la montée exponentielle du mensonge, elle invite à une culture des valeurs morales pour l'harmonie de la société. Pour elle en effet, « si l'humanité a la volonté de vivre et de mettre en pratique, l'amour, la bonté, la perfection et la beauté, comme valeurs universelles de vie de vertus et de vérité, toutes les œuvres humaines seront parfaites. »<sup>293</sup>

Dans la formulation des savoirs, il y a intérêt à tenir compte de la notion de vérité. Très souvent, les enjeux politiques viennent polluer l'univers de la recherche et de la transmission des savoirs. Les chercheurs ne travaillent plus pour le triomphe de la vérité, mais pour faire plaisir aux politiciens. Les scientifiques trahissent ainsi la science et se mettent au service du politique, au détriment de la vérité, des savoirs valides. La science se trouve alors instrumentalisée par les idéologies. C'est notamment le cas dans la recherche historique, où

---

<sup>292</sup> J. STAUNE, *Les explorateurs de l'invisible. Une plongée au cœur des plus grands mystères de l'univers et de nous-mêmes*, Les éditions Trédaniel, 2018, p. 114.

<sup>293</sup> A. S. Ngah Ateba, « L'urgence d'éveiller des consciences aux valeurs morales », in A. S. Ngah Ateba et al., *Philosophie de la perfection. Amour, Beauté et Vérité*, Yaoundé, Afrilif, 2017, p. 12.

aujourd'hui encore il est enseigné que Christophe Colomb a découvert l'Amérique, un mensonge véhiculé dans les ouvrages qui battent pavillon de l'idéologie colonialiste. Et les questions que l'on peut alors poser sont : Avant Christophe Colomb, n'y avait-il pas d'autres explorateurs qui ont accosté en Amérique ? Plus généralement, est-ce que la notion de découverte ici a-t-elle un sens alors que l'on sait que les explorateurs qui y ont accosté ont trouvé sur place des habitants peuplant ces contrées ? L'exigence de vérité nous impose de comprendre que l'ignorance d'une réalité par une personne ou un groupe de personnes ne signifie pas que cette réalité n'est pas connue ou utilisée par d'autres personnes.

En revenant aux sciences de la matière, on sait que l'histoire des sciences est jalonnée de l'instrumentalisation du politique. Cela est davantage visible aujourd'hui, à l'ère de la concurrence commerciale internationale. Par exemple, il a longtemps été martelé dans les publicités que le lait en poudre et le lait de vache est d'un grand apport pour la santé, à grand renfort d'études scientifiques en guise de justification. Pourtant, lorsqu'on y regarde de plus près, on se rend compte que ces études sont financées par les firmes de l'industrie laitière, qui attendent donc des conclusions positives pour la commercialisation de leur produit. Lorsqu'on se penche sur des études neutres, et qui ne bénéficient pas du même spectre de vulgarisation, on peut s'attendre à plus de vérité. Ici, on lit alors que chaque mammifère produit le lait qui lui convient, et n'est pas biologiquement adapté pour supporter à long termes les effets d'un lait étranger. À long terme, le développement des cancers attestent de cela. En plus, il est montré que le lait en poudre s'avère encore plus dangereux, car il n'est même pas d'origine animale, étant produit par synthèse. Et ces études concluent alors par encourager la consommation du lait d'origine végétale (lait de soja, de riz, etc.), ou encore d'autres aliments, tels que les fruits et les légumes, qui apportent à suffisance les nutriments recherchés dans le lait.<sup>294</sup> Dans ce registre de l'instrumentalisation de la science, on ne saurait fermer l'œil sur la situation sanitaire actuelle dans le monde, en proie aux effets de la covid-19. Vérités et mensonges cohabitent dans les laboratoires scientifiques qui fabriquent les médicaments et vaccins, étant au service des barons de l'industrie pharmaceutique dont l'unique intérêt est la captation de rente. Les scientifiques instruments des industriels n'ont plus cure du vrai : le vrai devient progressivement une catégorie obsolète pour céder la place au rentable. Il est temps de se rendre compte que le mensonge est nocif pour la vie, et revenir au fondement même de la recherche : la quête de la vérité.

---

<sup>294</sup> Voir R. Cohen, *Milk, the deadly poison*, New-York, Argus, 1998 ; Thierry Souccar, *Lait, mensonge et propagande*, Paris, éditions Thierry Souccar, 2008.

Un autre enjeu épistémologique du langage de vérité est l'appel à l'humilité intellectuelle. En reconsidérant l'injonction de Wittgenstein, on peut dire que ce dont on ne peut parler sans mentir, il faut le taire. Cela éviterait à se passer pour savant, alors qu'on n'a pas effectué des recherches sur le sujet dont on veut parler. Dans la recherche universitaire, nous sommes ainsi interpellés à faire preuve de prudence, de profondeur, et de beaucoup d'humilité. Il est courant de constater que plusieurs considèrent le diplôme ou le grade comme la preuve ultime de connaissances sur tout et en tout, ce qui conduit très souvent à l'usage des arguments d'autorité lors des débats d'idées. La scène universitaire camerounaise, déportée sur les plateformes médiatiques, nous en offre un assez bon aperçu. La maxime de Wittgenstein peut être incorporée par chacun au niveau personnel, pour se dire que pour parler de quelque chose, il faut se rassurer d'avoir effectué des recherches y relative. Sinon, l'humilité est un gain épistémologique comparé au mensonge par argument d'autorité. Et en la matière, Einstein nous apprend beaucoup : « Nous sommes tous ignorants. Mais nous n'ignorons pas tous les mêmes choses. »<sup>295</sup>

Cette posture d'humilité et de prudence vaut aussi dans le cadre des relations sociales. Le réflexe de se taire au lieu de propager des mensonges, serait bénéfique pour éviter les haines, commérages, qui peuvent dégénérer en violence. Sur ce plan social, c'est surtout contre le mensonge dans le discours des leaders politiques qu'il faut s'indigner. Sachant qu'une société est à l'image de ses dirigeants, il y a alors lieu de s'inquiéter. La notion de vérité s'est éloignée de la sphère politique, si bien que les attitudes de valeur (respect de la parole donnée, honte, honneur, responsabilité publique) de nos ancêtres ne sont plus qu'un lointain souvenir. Dans notre pays, à ce jour, l'aspect le plus éclatant de cet oubli de la vérité est la déconvenue subie par la parole du Président : « Le Cameroun sera prêt le jour-dit. ». Il prenait alors l'engagement de tenir le pari de l'organisation de la CAN en 2019. Voilà que le jour-dit est passé, et que rien n'a été organisé. L'éclatement de ces propos devait conduire celui qui l'a proféré à la démission. L'entretien du mensonge dans l'État constitue pourtant un frein au développement, car derrière, ce qui nourrit ce mensonge sont les détournements de fonds publics, la corruption, la captation de rente via les rétro-commissions dans les marchés publics, le culte de la personnalité et surtout le culte de l'impunité et de l'injustice. Cette atmosphère de mensonge se vit à tous les niveaux de notre vie politique, et ce même jusque dans le milieu universitaire, pourtant dernier rempart de sauvegarde de la vérité en principe. Hélas ! Il suffit de se rendre compte des actes de mensonges opérés lors des concours dans les

---

<sup>295</sup> A. Einstein, *Pensées intimes*, textes réunies par A. Callaprice, Paris, éditions du Rocher, 2000.

grandes écoles publiques (achat des places au détriment du mérite, qu'en langage camerounais on appelle le « tchoko<sup>296</sup> »), ou encore lors des passations de grades (non-respect des normes académiques conventionnellement admis). Lucien Ayissi regroupe toutes ces pratiques sous le concept de corruption qui est, selon lui, « le propre de la mentalité vénale...qui consiste à assurer la victoire de l'appétit sur le sage et divin gouverneur de l'âme... Lorsque la passion triomphe de la raison... »<sup>297</sup> Une situation qui a particulièrement retenu l'attention dans notre Université est l'affaire des toilettes, et plus généralement de la salubrité au sein du campus. Pendant que sur le terrain on voit des dépotoirs d'ordures et de défécation en plein air, les autorités tiennent comme discours officiel que les toilettes sont construites et opérationnelles. Pendant que les enseignants dispensent des cours dans des amphis sans électricité, et sous la pluie faute d'étanchéité, les discours officiels disposent que les bâtiments sont impeccables et régulièrement mis à jour pour la tenue des enseignements.

En politique, le mensonge fait vivre, malheureusement. Comment vouloir dès lors que les enfants qui vont à l'école et qui voient cela de leurs parents soient des adeptes de la vérité ? Le développement de notre pays ne se fera certainement pas avec le mensonge. Le devoir de vérité est un enjeu pour l'avenir de notre patrie qui ne peut atteindre l'émergence visée si l'on entretient le culte du mensonge.

---

<sup>296</sup> Camerounisme qui correspond au mot français « corruption ».

<sup>297</sup> L. Ayissi, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 119.

Au cours de cette troisième et dernière partie, nous avons soumis à l'examen critique la pensée de Wittgenstein dans le *Tractatus*. Tout d'abord, il convient d'apprécier le réalisme expérimental que promeut le *Tractatus*. Il est important de valoriser l'aspect objectif de la vérité. Cela permet à la philosophie de sortir de l'abstractivité, d'éviter le subjectivisme et d'être en accord avec les faits observables. On ne peut nier les enjeux épistémologiques du *Tractatus*. Sur le plan méthodique, il valorise le langage scientifique en philosophie. Sur le plan du contenu, il met en valeur la science comme objet du langage philosophique. Sur le plan de la finalité, il entretient l'idée d'une quête de l'unité des savoirs. Ensuite, il y a lieu de relever quelques dérives du *Tractatus*. L'on ne peut cautionner le scientisme langagier qui s'y trame. D'abord, en raison de l'irréductibilité de la connaissance du monde aux énoncés de faits. Cela se traduit par l'oubli de la modalité du comprendre, l'oubli du rapport entre le sujet et les faits, et l'oubli de la vérité existentielle de certains énoncés. Ensuite en raison de l'irréductibilité de la philosophie à une science des symboles. En cela, il y a une confusion entre philosophie et formalisme langagier d'une part, et d'autre part confusion entre langage de vérité et langage scriptural. Enfin, en raison des limites adressées aux critères scientistes du sens. La valeur de l'imagination conceptuelle apporte des limites à la notion de langage-image, pendant que celle de l'erreur en science apporte des limites au vérificationnisme. Et en fin, notre analyse critique aboutit à la défense d'un équilibre philosophique du langage de vérité. Il y a lieu de tenir compte du pluralisme de rationalités, rendu nécessaire avec les travaux de la physique quantique et la fin du logicisme autosuffisant. C'est pourquoi il faut apprécier le courage de Wittgenstein qui a humblement reconnu ses erreurs. Il a revu ses positions en défendant désormais la notion de langage-outil, du contexte d'usage et de jeux de langage. Soit une philosophie plus ouverte, à mille lieues du scientisme tractatuséen. Cette ouverture signifie reconnaissance du caractère conventionnel des formulations de savoirs, donc du langage de vérité. La vérité-convention est le lot quotidien des hommes, et elle est utile pour l'évolution des sciences, pour la paix sociale et pour le développement, contrairement au mensonge.



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

En portant notre réflexion sur « langage et vérité », nous avons entrepris de questionner les conditions de validité du langage. Précisément, nous cherchions à savoir dans quelle mesure le langage devrait être considéré comme l'expression de la vérité. Dans notre quête de réponses, nous sommes partis de Wittgenstein, dont l'ouvrage *Tractatus logico-philosophicus* reste une référence pour l'initiation à l'analyse du langage. Ce faisant, notre sujet a été abordé selon une approche tripartite.

Dans la première partie, nous avons procédé à un parcours furtif et réglé des principales thèses qui ont précédé le texte de Wittgenstein, relativement au rapport entre le langage et la vérité. En remontant l'histoire des idées, nous avons commencé par un aperçu du débat démocriteo-platonicien. D'un côté, l'atomiste Démocrite réduisait le champ de la réflexion rationnelle à la matière expérimentable. Le langage constituait un code conventionnel pour représenter le réel atomique, et on pouvait alors passer de l'atomisme logique à la fondation de la proposition logique. De l'autre côté, l'idéaliste spiritualiste Platon optait pour une ontologisation du langage. Il faisait du mot la représentation ontologique de la chose, et octroyait un fondement ontologique à la chose. Le discours est valide lorsqu'il dit quelque chose de quelque chose ; il a une portée ontologico-logique. Cet ontologisme langagier sera rejeté par son disciple Aristote, qui préfère le réalisme langagier. Pour lui, il ne peut avoir de langage sans prédication ; les idées n'ont aucune réalité ontologique et il n'y a pas d'identité ontologique entre langage et Être. Le langage doit se conformer aux exigences de la réalité. C'est pourquoi il doit être régi par les principes du réalisme : la prédication, les catégories et les propositions. Sans prédication, sans de catégories réelles comme contenus prédicatifs, point de proposition valide. Ainsi, les propositions se distinguent selon leurs types, assortis chacun d'une valeur de vérité. Après les errements de la période médiévale, le réalisme langagier prend un tournant positiviste. Tout commence avec les travaux de Bacon et Newton. Bacon propose une conception artificialiste du langage et Newton défend la mathématisation du langage. À leur suite, Frege milite pour un anti-psychologisme langagier. Son logicisme le conduit à poser la réflexion sur le sens et la référence, à les distinguer comme conditions du langage vrai, en tenant compte enfin du principe de contexte et des circonstances de l'énonciation des phrases. Pour sa part, Russell prône un positivisme langagier qui valorise la notion de vérité-correspondance et la relation de signification entre les phrases et les faits. Ces développements ont préparé le chemin à la pensée de Wittgenstein.

Dans la deuxième partie, l'examen de cette pensée, précisément celle contenue dans le *Tractatus*, nous a préoccupé. Wittgenstein y développe une conception pragmatiste du langage, se rangeant dans le courant de l'atomisme logique. Pour lui, le langage qui exprime

la vérité est un discours positif/scientifique sur le monde. Tout d'abord, il s'agit pour lui d'écarter du domaine de la philosophie tout ce qui ne cadre pas avec cette conception, notamment la métaphysique, l'éthique, la religion, l'esthétique, etc. Pour se faire, il exhibe les défauts de la philosophie traditionnelle. Il entreprend de redéfinir l'essence de la philosophie, faisant d'elle la critique du langage. De cette manière, le nouveau mode d'expression de la philosophie (en tant que critique du langage) est selon lui le langage symbolique. Dans la logique wittgensteinienne, est philosophique tout discours scientifique sur le monde. Cela est possible en vertu de la structure logique du monde et de la médiation assurée par le langage scientifique entre le sujet et le monde. Le langage revêt une nature factuelle. Wittgenstein définit le langage de manière large, en incorporant essentiellement un contenu factuel. C'est pour cela qu'il faut distinguer signes et symboles, utilisés pour désigner les faits. S'il reconnaît l'existence de plusieurs types de langage, il n'a d'yeux que pour le langage logique lorsqu'il faut déterminer le langage philosophique. De par cette nature, la fonction du langage est absolument empirique pour le Wittgenstein du *Tractatus*. Il développe ainsi une théorie du langage-image. Ici, le langage a une forme logique. Les constituants logiques du langage sont les noms et les propositions. Ces constituants sont des images de la représentation du monde. Dans cet horizon réflexif, le langage est perçu comme le miroir qui projette le reflet du monde. Pour achever le tableau du pragmatisme langagier, la théorie du langage-image est complétée par le vérificationnisme comme doctrine empirique de la signification. Ce n'est que dans les arcanes du vérificationnisme que le discours peut avoir un sens, dans la perspective du *Tractatus*. Les piliers du vérificationnisme sont l'essence nominale de la signification, le principe de contexte et le sens des propositions comme critère de vérité. Les atomes simples (les mots/noms), images du monde, n'ont pas de sens, mais ils signifient ; ils ont une dénotation. Ces signes simples mis ensemble dans un contexte permettent à la proposition ainsi formée d'avoir un sens. C'est le fait d'avoir un sens qui rend la proposition vraie. Et pour avoir un sens, la proposition doit satisfaire trois grands critères : la vérifiabilité, l'usage correct des mots et la fidélité ou l'univocité référentielle. Une proposition doit être vérifiable empiriquement. Les mots ne doivent pas être mis en désordre, et chaque mot doit avoir une seule référence. Pour le *Tractatus*, Le langage de vérité est le langage dont le « dit » peut être vérifié.

Dans la troisième partie, cette thèse tractatuséenne a été soumise à un examen critique. D'une part, il faut reconnaître à Wittgenstein le mérite d'un réalisme expérimental. Pendant longtemps, la philosophie a versé dans l'abstractivité et s'est engluée dans les pièges du subjectivisme langagier. Il est nécessaire que la notion de vérité repose sur des éléments qui

ne dépendent pas de l'arbitraire des égoïsmes particuliers. Le langage-image et le langage vérifiable comme normes de validité/vérité permet de rendre la philosophie objective. Wittgenstein a ainsi le mérite de valoriser le langage, en insistant sur la rigueur de la formulation des propositions, afin qu'elles ne soient pas déconnectées de la vie réelle. La science doit alors se pencher sur le langage comme un de ses objets, pour lui apporter de la clarté et de la précision. On apprécie en ce sens le vœu d'une unité des savoirs autour d'un langage universel logique. De la sorte, les langues particulières ne seraient plus un obstacle pour la compréhension universelle des hommes. D'autre part, et malgré ce mérite, l'on ne peut nier les dérives scientistes à l'œuvre dans la théorie du langage du *Tractatus*. Contrairement à ce que soutient le Wittgenstein du *Tractatus*, la connaissance du monde ne se réduit pas aux énoncés de faits. Il y a en l'état un certain oubli de la modalité du comprendre, qui se prolonge par un oubli de la relation entre le sujet et les faits, ainsi qu'un oubli de la vérité existentielle de certains énoncés qui sont en déphasage avec la logique formelle. En ce sens, il a été question de redonner une certaine valeur de vérité aux énoncés métaphysiques, éthiques, religieux, esthétiques, etc. Il nous est apparu que la philosophie ne se réduit pas à une science des symboles. Le *Tractatus* péchait par une double confusion : d'un côté une confusion entre philosophie et formalisme langagier, et d'un autre côté une confusion entre langage de vérité et langage scriptural. En fait, la philosophie est un mouvement réflexif sur tout le réel, elle déborde l'analytique du langage. En ce sens, elle s'intéresse à toutes les manières de dire la vérité. Or, le langage formel (fait de signes et symboles) se réduit au cadre scriptural.<sup>298</sup> C'est pourquoi les critères tractatuséens du sens ne peuvent tenir dans l'absolu. Il y a lieu de tenir en compte la valeur de l'imagination conceptuelle et celle de l'erreur. Au vérificationnisme, il faut alors adjoindre d'autres principes, comme le falsificationnisme proposé par Popper. Au demeurant, une quête synthétique s'est avérée judicieuse. Si l'on ne peut plus faire confiance au scientisme langagier, il ne faudrait non plus revenir aux subjectivismes arbitraires. L'ouverture à un pluralisme des rationalités est une voie salutaire pour la philosophie autant que pour la science. Wittgenstein a fait une amende honorable en ce sens, en remettant lui-même ses postures dans le *Tractatus*. Il a assoupli sa conception du langage en migrant vers la théorie des jeux de langage en valorisant la notion de langage-outil et de contexte d'usage. Cette philosophie moins rigide marque une ouverture aux diverses formes du langage de vérité. C'est ce qui justifie la notion de vérité-convention.

---

<sup>298</sup> D'ailleurs, le seul domaine où le langage formel est universel, c'est l'informatique (l'écriture algorithmique binaire, avec les nombre).

Le volte-face de Wittgenstein fut si radical que Mondoué et Nguemeta ont parlé de « luxations neuronales au Cercle de Vienne ». Une métaphore qui traduit à quel point le changement de la pensée fut total, si bien que le même Wittgenstein ne se reconnaissait pas dans les thèses du Cercle de Vienne, dont les membres avait voué au *Tractatus* un culte religieux, voire idolâtrique. Si dans certains cas le langage dit la vérité dans la mesure où il contient des références vérifiables, dans d'autres cas il dit la vérité dans la mesure où il correspond à un contexte précis d'un jeu de langage. Pour être plus général, on peut dire que le langage dit la vérité lorsqu'il est conforme aux conventions de sens admises par la communauté. Une telle conception élargit la notion de référence ou de correspondance, non réductible aux choses empiriques. Et cela n'est pas sans intérêt pratique.

En contexte camerounais en particulier, et africain en général, une telle conception invite à lutter contre l'arbitraire dans l'État. La quête du développement rend nécessaire la promotion de la vérité. Or, très souvent, le mensonge est la chose la mieux partagée dans nos sociétés. Il y a un hiatus scandaleux entre les discours officiels des autorités et la réalité vécue. Cela se voit aussi dans le milieu scientifique, où la motivation capitaliste prime sur la vérité chère au scientifique. À un niveau plus restreint, la prise en compte des conventions langagières de chaque peuple permettrait d'éviter l'extraversion culturelle qui se vit de plus en plus. Par exemple, dans nos contrées, le choix des noms et des prénoms n'obéit à aucune logique référentielle selon les conventions locales. C'est davantage la simple beauté du son, quand ce n'est pas le mimétisme des noms d'ailleurs, qui a pignon sur rue. On le voit, la question du langage et de la vérité est au cœur du processus de développement, qui se veut complet<sup>299</sup>, comme l'a martelé Ebénézer Njoh-Mouellé. Science, politique et langage sont liés, si bien qu'il est judicieux de se demander : peut-on parvenir à un développement culturel, scientifique, économique et social dans un État où règne le mensonge érigé en règle ?

---

<sup>299</sup> E. Njoh-Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998, Préface, p. 6 : « Le développement est un processus complet, total, qui déborde par conséquent l'économique pour recouvrir l'éducationnel ou le culturel. »

## BIBLIOGRAPHIE

### I- OUVRAGES

#### 1- Ouvrages de Wittgenstein

- Wittgenstein, Ludwig Josef Johann,
  - *Le cahier Bleu et Le Cahier Brun*, trad. Durand, Paris, Gallimard, 1965.
  - *Carnets, suivis de Notes sur la logique, de Notes de dictées à G.E. Moore et de Extraits des lettres de Wittgenstein à Russel*, trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
  - *Leçon et Conversation, suivies de Conférence sur l'Éthique*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971.
  - *De la Certitude*, trad. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.
  - *Grammaire philosophique*, trad. M. A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1980.
  - *Tractatus logico- philosophicus, suivis de Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1986.

#### 2- Ouvrages sur Wittgenstein

- Bouveresse, Jacques,
  - *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.
  - *Herméneutique et linguistique suivie de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Paris, éditions de l'éclat, 1991.
- Hadot, Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2006.
- Mondoué, Roger et Nguemeta, Philippe, *Vérificationnisme et falsificationnisme. Wittgenstein vainqueur de Popper ?*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Malcolm, Norman, *Nothing is hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- Sebestik, Jan et Soulez, Antonia, *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Soulez, Antonia (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
- Waismann, Friedrich, *Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Trans-Europ-Repress, 1998.

### 3- Ouvrages généraux

- Ambroise, Bruno et Laugier, Sandra, *Textes clés de Philosophie du langage. Vol. I. signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, 2009.
- Aphrodise (d'), Alexandre, *Commentaire sur le traité de sens d'Aristote*, cité par J. Brun, *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968.
- Ambroise, Bruno, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Paris, J. Vrin, 2008.
- Aristote,
  - *Métaphysique*, liv. 1, chap. 1, 980 a, trad. Victor Cousin, 1838.
  - *Organon II. Les Catégories*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.
  - *Organon VI. Réfutations des sophistes*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.
  - *Organon IV, Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987.
  - *Le langage*, trad. A. Cauquelin, Paris, PUF, 1990.
  - *Seconds analytiques*, livre I, trad. Du grec ancien par J. Tricot, Vrin, 1995.
  - *Catégories*, Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier 2014.
  - *De l'interprétation*, Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier 2014.
- Austin, John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Trad., franc, Paris, Flammarion, 1956.
- Ayissi, Lucien, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris J. Vrin, 5<sup>ème</sup> éd. 1967.
- Bacon, Francis :
  - *Novum Organum*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986.
  - *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Doeuff, Paris, Gallimard, 1991.
  - *Éléments du droit naturel et politique*, trad. Delphine Thivet, Paris, Vrin, 2010.
- Bébé Njoh, Etienne,
  - « *Mentalité africaine* » et problématique du développement, Paris, L'Harmattan, 2002.
  - *La rationalité scientifique aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1969.

- Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1965.
- Bouveresse, Jacques, *La parole malheureuse*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
- Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004.
- Brentano, Franz, *Aristote, les diverses acceptions de l'être*, Paris, Vrin, 2005.
- Brun, Jean,
  - *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1968.
  - *Aristote et le lycée*, Paris, PUF, 2004.
- Cohen, Robert, *Milk, the deadly poison*, New-York, Argus, 1998.
- Comte, Auguste,
  - *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1844.
  - *Cours de philosophie positive*, édition Florence Khodoss, 2008.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- Einstein, Albert, *Pensées intimes*, textes réunies par A. Callaprice, Paris, éditions du Rocher, 2000.
- Ela, Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Espagnat (d'), Bernard,
  - *Une incertaine réalité. Le monde quantique, la connaissance et la durée*, Paris, Gauthier-Villars, 1985.
  - *Traité de physique et philosophie*, Paris, Fayard, 2002.
- Ferry, Luc et Vincent, Jean-Didier, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, Ed. Odile Jacob, 2000.
- Fourastié, Jean, *Les conditions de l'esprit scientifique*, Paris, Gallimard, 1966.
- Frege, Gottlob,
  - *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969.
  - *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1994.
  - *L'idéographie*, trad. Paris, Vrin, 1999.
- Fromm, Erich, *Le langage oublié. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes*, Paris, Payot, 2016.
- Gusdorf, Georges, *La parole*, Paris, PUF, 3e éd., 2013.
- Hebga, Meinrad Pierre, *La rationalité d'un discours Africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.



- Hume, David, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, t. 1, 1973.
- Jacob, Pierre, *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique*, Paris, Gallimard, 1996.
- Kant, Emmanuel,
  - *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF/Quadrige (4ème édition), 1993.
  - *Logique*, trad. Jh. Tissot, Paris, Vrin, 1997.
- Kenmogne, Émile, *Maladies paranormales et rationalités, Contribution à l'épistémologie de la santé*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- Lavelle, Louis, *La parole et l'écriture*, Paris, FELIN, 2005.
- Lecourt, Dominique, *L'ordre et les jeux*, Paris, Grasset, 1981.
- Locke, John, *Essai concernant l'entendement humain*, tr. M. Coste, 5<sup>ème</sup> édition, édité par Emilienne Naert, Paris J. Vrin, 1983.
- Makovelski, Aleksandr, *Histoire de la logique*, trad. G. Dupond, Moscou, éditions du Progrès, 1978.
- Monneron, Jean-Louis (dir.), *Science et Antiscience*, Paris, Le Centurion, 1981.
- Morin, Edgar, *La Méthode, tome III : La Connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.
- Mouchili Njimom, Issoufou Soulé, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- Newton, Issac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, éditions Jacques Gabay, 1990.
- Njoh-Mouelle, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998.
- Nyitouek, Amvene, *Langage et logique dans Signification et vérité de Bertrand Russell*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962.
- Pichot, André, *Expliquer la vie. De l'âme à la molécule*, Paris, Quae, 2011.
- Pinker, Steve, *L'instinct du langage*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- Platon,
  - *Charmide*, trad. Louis André Dorion, Paris, G-Flammarion, 2004.
  - *Œuvre complète*, Paris, Flammarion, 2008.

- Poincaré, Henri., *La valeur de la science*, Paris, Champs-Flammarion, 2007.
- Popper, Karl Raymund,
  - *La logique de la découverte scientifique*, trad. Fr Philippe Devaux et Nicole Tyssen-Rytten, Paris, 1973.
  - *Conjectures et réfutations, La croissance du savoir*, trad. Fr par Michelle-Irène et Marc de Launay, Paris, 1985.
  - *La quête inachevée, Autobiographie intellectuelle*, trad. Renée Bouveresse, Presse Pocket, 1988.
- Random, Michel, *La mutation du futur*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Revel, Jean-François, *Descartes inutile et incertain*, Paris, Stock, 1976.
- Rival, Michel, *Les grandes expériences scientifiques*, Paris, Seuil, 1996.
- Rouilhan (de), Philippe, *Frege. Les paradoxes de la représentation*, Paris, Minuit, 1988.
- Russell, Bertrand,
  - *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. George Allen Auclair, Paris, Gallimard, 1961.
  - *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969.
  - *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde extérieur*, trad. P. Devaux, Paris, Payot, 2018.
- Salem, Jean, *L'atomisme antique : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, LGF, 1997.
- Schlick, Moritz, *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009.
- Sebastik, Jan et Soulez, Antonia (dir.), *Le Cercle de Vienne. Doctrines et controverses*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986.
- Souccar, Thierry, *Lait, mensonge et propagande*, Paris, éditions Thierry Souccar, 2008.
- Staune, Jean, *Explorateurs de l'invisible. Une plongée au cœur des plus grands mystères de l'univers et de nous-mêmes*, Les éditions Trédaniel, 2018.
- Voilquin, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Flammarion, 1964.

## II- ARTICLES

### 1- Articles sur Wittgenstein

- Granger, Gilles, « Sur la conception du langage dans le *Tractatus* de Wittgenstein », in *Word*, 23 : 1-3, p.p. 196-207. doi: 10.1080/00437956.1967.11435475.
- Hacker, Peter Michael Stephan, « Essayait-il donc de le siffler ? », in *Wittgenstein, état des lieux*, édité par Élisabeth Rigal, Paris, J. Vrin, 2008, p.p. 7-23.
- McGinn, Marie, « Between Metaphysics and nonsense : elucidation in Wittgenstein's *Tractatus* » in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No. 197, 1999, p.p. 491-513. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00155>.
- Pilote, Guillaume, « Résumé et critique de la position de Wittgenstein sur le langage dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* » in *Phares*, Université Laval, vol. 7, 2007, p.p. 26-35.

### 2- Articles généraux

- Fontaine-De Visscher, Luce, « Le langage à la racine de la philosophie », in *Revue philosophique de Louvain*, 4<sup>e</sup> série, t. 83, n°60, 1985, p.p. 559-584.
- Frege, Gottlob, « Sur le sens et la référence », in *Kleine Schriften*, Hildersheim, trad. Georg Olms AG, 1990, p.p. 22-50.
- Ildefonse, Frédérique, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », in *Archives et documents d'épistémologie des sciences du langage*, seconde série, n°10, 1994, p.p. 3-34.
- La Borderi, René « Des présocratiques à quelques autres, balade autour d'une idée », in *Spirale. Revue de recherches en éducation*, hors-série n°2, 1997, p.p. 65-74.
- Malherbe, Jean-François, « Athéisme scientifique et métaphysique de représentation », in *Revue théologique de Louvain*, n° 1, vol. 13, 1982, p.p. 31-48.
- Milliere, Raphaël, « La métaphysique aujourd'hui et demain », ENS, Paris, octobre 2011, inédit.
- Minkoulou, Thomas, « Descartes et la science moderne : Comprendre l'épistémologie moderne, ses révolutions et ses problèmes », in *Modernité politique, modernité scientifique. Interrogations épistémologiques et axiologiques*, O. Mazadou (dir), Yaoundé, Afrédit, 2017, pp. 86-87.

- Ngah Ateba, Alice Salomé, « L'urgence d'éveil des consciences aux valeurs morales », in *Philosophie de la perfection. Amour, Beauté et Vérité*, Ngah Ateba Alice Salomé *et al.*, Yaoundé, Afrilif, 2017, pp. 11-15.
- Salem, Jean, « Le rationalisme de Démocrite », in *Laval théologique et philosophique*, 55 (1), p.p. 73-84. <https://doi.org/10.7202/401216ar>.

### III- Dictionnaires et Encyclopédies

- Comte-Sponville, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF., 2013.
- Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, Paris, Hachette, 2005.
- Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, trad. Hélène Roudier de Lara et Philippe de Lara, Paris, Gallimard, 2003.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2016.
- Russ, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie. Les concepts, les philosophes*, 1850 citations, Paris, Bardas, 1991.

### IV- Sources Webographiques

- Gigandet, Alain, « La signification d'une science platonicienne du langage selon Jean-Toussaint Dessanti dans son cours inédit "Être et relation chez Platon" », in *Interférences*, n°7, 2014, [En ligne], mis e ligne le 11 décembre 2014, consulté le 15 septembre 2021, URL : <https://journals.openedition.org/interferences/4645> ; doi :<https://doi.org/10.4000/interferences.4645>.
- Juignet, Patrick, « Karl Popper et les critères de la scientificité », in *Philosophie, science et société*, n° 4222, décembre 2015, <https://philosciences.com/112>
- Robert, Didier, « Mathématiques et Physique : le langage de la Nature est-il mathématique ? », Publications du Laboratoire de Mathématiques Jean Leray, Université de Nantes, 2020. [http://www.math.science.univ.nantes.fr/~robert/conf\\_upn\\_07.pdf](http://www.math.science.univ.nantes.fr/~robert/conf_upn_07.pdf)
- Vodoz, Isabelle, « Wittgenstein : un refus de la métalangue », in *Documentation et recherche en linguistique allemande contemporain-Vincennes*, n°32, 1985, p.p. 33-45. doi : <https://doi.org/10.3406/drlav.1985.1020> [https://www.persee.fr/doc/drlav\\_0754-9296\\_1985\\_num\\_32\\_1\\_1020](https://www.persee.fr/doc/drlav_0754-9296_1985_num_32_1_1020)

- Wittgenstein, Ludwig, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, [En ligne] URL : [https://doi.org/10.3406/drlav.://booksgoogle.cm/books?id=xWBq13586rsC&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://doi.org/10.3406/drlav.://booksgoogle.cm/books?id=xWBq13586rsC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false), consulté le 19 Septembre 2021.

## **V- SOURCES VIDEO**

- Mouchili Njimom, Issoufou Soulé, propos tenus lors de l'émission « Le mot et la chose » diffusée sur la chaîne *You tube Wafrica tv*, [En ligne], URL : <https://youtu.be/-Gi9vC2G3V0>

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE</b> .....	v
<b>DÉDICACE</b> .....	iii
<b>REMERCIEMENT</b> .....	iv
<b>RÉSUMÉ</b> .....	v
<b>ABSTRAT</b> .....	v
<b>ÉPIGRAPHE</b> .....	vi
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	1
<b>PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU RAPPORT LANGAGE ET VÉRITÉ DE L'ANTIQUITÉ À RUSSELL</b> .....	6
<b>CHAPITRE 1 : LE DÉBAT DÉMOCRITEO-PLATONICIEN SUR LE LANGAGE ET LE RÉEL</b> .....	7
1.1. Démocrite et la nécessité d'un discours rationnel sur le réel.....	7
1.1.1. <i>La matière expérimentable, objet du discours de la raison</i> .....	7
1.1.2. <i>Le langage, code conventionnel pour représenter le réel atomique</i> .....	9
1.1.3. <i>De l'atomisme ontologique à la fondation de la proposition logique</i> .....	12
1.2. Platon et l'ontologisation du langage.....	14
1.2.1. <i>Le mot et la chose : entre naturalité (identité) et imitation</i> .....	14
1.2.2. <i>Sujet et prédicat : fondement ontologique de la proposition logique dans le mélange des genres</i> .....	16
<b>CHAPITRE 2 : L'APPORT D'ARISTOTE DANS LE RÉALISME LANGAGIER</b> .....	20
2.1. Critique de l'ontologisme langagier de Platon .....	20
2.1.1. <i>Un accord de principe : la nécessité de la prédication dans le langage</i> .....	20
2.1.2. <i>Rejet du réalisme des idées</i> .....	22
2.1.3. <i>Rejet de l'identité entre langage et Être : le langage comme outil</i> .....	24
2.2. Prédication, catégories et propositions : principes du réalisme langagier .....	26
2.2.1. <i>Les fonctions de sujet et prédicat : la prédication comme fondement de la proposition</i> .....	26
2.2.2. <i>Les catégories : structures logique du langage de vérité</i> .....	28
2.2.3. <i>Typologie des propositions et valeur de vérité</i> .....	31
<b>CHAPITRE 3 : LANGAGE ET VÉRITÉ DANS LE POSITIVISME ET LE LOGICISME DE BACON À RUSSELL</b> .....	36
3.1. Le positivisme langagier de Bacon et Newton .....	36
3.1.1. <i>Bacon et la conception artificialiste du langage</i> .....	36

3.1.2. <i>Newton et la mathématisation du langage</i> .....	42
3.2. Frege et l'anti-psychologisme langagier : logicisme, sens et vérité-référence ....	44
3.2.1. <i>Du logicisme à la question du sens et la référence</i> .....	44
3.2.2. <i>La distinction entre le sens et la référence comme condition du langage vrai</i> .....	45
3.2.3. <i>Phrase, sens et vérité-référence : principe de contexte et circonstances</i> ....	47
3.3. Le positivisme langagier de Russell : vérité-correspondance et relation de signification.....	50
3.3.1. <i>Revalorisation de la vérité-correspondance</i> .....	50
3.3.2. <i>Phrases (énoncés), faits et signification</i> .....	51

## **DEUXIÈME PARTIE : LA DÉFENSE D'UN PRAGMATISME LANGAGIER PAR WITTGENSTEIN DANS LE TRACTATUS**..... 55

### **CHAPITRE 4 : L'ESSENCE LANGAGIÈRE DE L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE**..... 56

4.1. Réorientation langagière de la philosophie par Wittgenstein .....	56
4.1.1. <i>Mise en évidence des défauts du langage philosophique traditionnel</i> .....	56
4.1.2. <i>La définition de la philosophie comme critique du langage</i> .....	60
4.1.3. <i>Le langage symbolique comme expression philosophique de la pensée</i> .....	63
4.2. Le discours philosophique comme langage scientifique sur le monde.....	64
4.2.1. <i>La structure du monde comme condition de possibilité des propositions</i> ....	64
4.2.2. <i>Le langage scientifique comme médium entre le sujet et le monde</i> .....	67

### **CHAPITRE 5 : NATURE ET FONCTION REPRÉSENTATIVE DU LANGAGE** ..... 69

5.1. Nature du langage selon Wittgenstein .....	69
5.1.1. <i>Définition du langage</i> .....	69
5.1.2. <i>Distinction entre signes et symboles</i> .....	70
5.1.3. <i>Distinction des types de langages et adoption du langage logique comme langage philosophique</i> .....	71
5.2. Le langage comme image logique du monde .....	74
5.2.1. <i>Forme et contenu généraux du langage</i> .....	74
5.2.2. <i>Noms et représentation du monde</i> .....	75
5.2.3. <i>Propositions et représentation du monde</i> .....	77

### **CHAPITRE 6 : DISCOURS ET SENS : LA DÉFENSE DU LANGAGE VÉRIFICATIONNISTE COMME LANGAGE DE VÉRITÉ**..... 80

6.1. Principes de base du vérificationnisme langagier.....	80
6.1.1. <i>Essence de la signification et principe de contexte comme condition de vérité de la proposition</i> .....	80
6.1.2. <i>Sens des propositions comme indice du langage de vérité</i> .....	81

6.2. Critères du sens ou critères du langage de vérité.....	87
6.2.1. <i>La vérifiabilité</i> .....	87
6.2.2. <i>L'usage correct des mots</i> .....	89
6.2.3. <i>La fidélité ou l'univocité référentielle</i> .....	91

**TROISIÈME PARTIE : LA THÉORIE DU LANGAGE TRACTATUSÉENNE  
ENTRE RÉALISME CRITIQUE, INSUFFISANCES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET  
IMPACTS PRATIQUES**..... 61

**CHAPITRE 7 : ÉLOGES DU RÉALISME EXPÉRIMENTAL PROMU PAR LE  
TRACTATUS**..... 94

7.1. Les visées d'une philosophie objective fondée sur l'adéquation entre le langage et le monde .....	94
7.1.1. <i>Sortir la philosophie de l'abstractivité</i> .....	94
7.1.2. <i>Éviter le subjectivisme langagier en philosophie</i> .....	95
7.1.3. <i>Le langage de vérité comme langage de l'expérimentable</i> .....	98
7.2. Les enjeux épistémologiques du langage-image et du vérificationnisme.....	99
7.2.1. <i>Sur le plan méthodique : valorisation du langage en philosophie</i> .....	99
7.2.2. <i>Sur le plan du contenu : la valorisation de la science comme objet du langage philosophique</i> .....	101
7.2.3. <i>Sur le plan téléologique : la quête d'une unité du savoir</i> .....	105

**CHAPITRE 8 : LES DÉRIVES DU TRACTATUS : INSUFFISANCES D'UN  
SCIENTISME LANGAGIER**..... 109

8.1. L'irréductibilité de la connaissance du monde aux énoncés des faits : le langage symbolique en procès .....	109
8.1.1. <i>L'oubli de la modalité du comprendre dans le langage sur le monde : importance des énoncés analogiques</i> .....	109
8.1.2. <i>L'oubli du rapport entre le sujet et les faits : le caractère sensé et fondamental des énoncés éthiques pour la production des énoncés de faits</i> .....	112
8.1.3. <i>L'oubli de la vérité existentielle de certains énoncés métaphysico-religieux</i> .....	115
8.2. L'impossibilité d'une réduction de la philosophie à une science des symboles	117
8.2.1. <i>Confusion entre philosophie et formalisme langagier</i> .....	117
8.2.2. <i>Confusion entre langage de vérité et langage scriptural</i> .....	121
8.3. Quelques limites aux critères tractatuséens du sens .....	123
8.3.1. <i>Limites de la notion de langage-image du monde : valeur de l'imagination</i> .....	123
8.3.2. <i>Limites du vérificationnisme comme critère de vérité : valeur de l'erreur en science</i> .....	124

**CHAPITRE 9 : LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THÉORIE  
WITTGENSTEINIENNE DU LANGAGE-VÉRITÉ**..... 128



9.1. La nécessaire ouverture du langage de vérité à une pluralité de rationalité .....	128
9.1.1. <i>La physique quantique et la confirmation de l'impossibilité d'un langage descriptif vérificationniste</i> .....	128
9.1.2. <i>La fin du logicisme comme ouverture à d'autres formes de langages de vérité</i> .....	130
9.2. Le <i>Tractatus</i> au tribunal de Wittgenstein .....	134
9.2.1. <i>Du langage-image au langage-outil</i> .....	134
9.2.2. <i>Du contexte phrastique au contexte d'usage</i> .....	135
9.2.3. <i>Réhabilitation du sens en dehors du symbolisme logique : du langage vérificationniste aux jeux de langage</i> .....	137
9.3. Du conventionnalisme langagier aux valeurs socio-politiques du langage de vérité .....	140
9.3.1. <i>La convention au cœur du langage de vérité</i> .....	140
9.3.2. <i>Au-delà des querelles : les intérêts du langage de vérité ou le mensonge comme trahison de la vérité-convention</i> .....	143
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	150
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	150