

La justice en suspens : Jeux de langage chez Wittgenstein et son dehors

Waka YOSHINAGA

Abstract

Wittgenstein tente de supprimer les problèmes philosophiques en posant le « jeu de langage ». En examinant la « douleur » et l'« ordre », il refuse le concept traditionnel de la dénomination et la possibilité du langage privé ou du solipsisme. Étant donné qu'il admet une demande de la justification autour du jeu de langage, il nie chaque entreprise métaphysique préparée pour la justification comme château de sable.

Cet essai a pour objet de rechercher si le « jeu de langage » de Wittgenstein réussit à arrêter la philosophie comme il dit. Dans ce but, il s'agit d'étudier la possibilité du jeu de langage et de son dehors par le moyen de la « vue synoptique » considérée comme très importante et des métaphores utilisées partout.

Mots-clés

Jeu de langage, vue synoptique, dénomination, justification, douleur, langage privé

Introduction

*Recherches philosophiques*¹ de Wittgenstein a pour objet de critiquer la philosophie traditionnelle du point de vue du langage. Pour lui, les résultats de la philosophie consistent dans les « bosses » que l'entendement s'est faites en se cognant contre les limites du langage (119). Les philosophes emploient toujours des mots comme "savoir", "être", "objet", "je", "proposition", "nom", ce seront/sont des vraies « bosses » (116). Wittgenstein dit qu'il faut reconduire leur usage métaphysique à leur usage quotidien (*ibid.*). En plus, il tient pour malentendu ou méprise les efforts philosophiques qui tentent de rechercher l'« essence » derrière les divers phénomènes en employant ces mots, et il a l'intention de les exclure. En effet, il a l'air d'essayer de détruire la philosophie. Il dit, « mais ce sont seulement des châteaux de sable que nous détruisons, et nous mettons à découvert le fondement du langage sur lequel ils reposaient » (118). D'après Wittgenstein, seuls les philosophes confondent la profondeur philosophique avec celle de l'inquiétude qui provient d'une fausse interprétation des formes de notre langage (111). Donc, les problèmes philosophiques sont résolus par une appréhension du fonctionnement de notre langage (109). Wittgenstein a comme but de faire une découverte qui donne la capacité de cesser de philosopher sous une clarté totale, et finalement « les problèmes philosophiques doivent *totalemment* disparaître » (133, souligné par Wittgenstein).

Mais parallèlement, Wittgenstein parle de la « philosophie » d'une manière positive également. « La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement

par les ressources de notre langage » (109). En outre, il évoque le problème philosophique comme suit : « Le statut civil de la contradiction, ou son statut dans la société civile, tel est le problème philosophique » (125). C'est une antithèse contre la philosophie qui s'est fondée sur les principes logiques d'identité et de contradiction sous le préjugé que la logique doit être pure et nettement délimitée (105). Néanmoins, d'un côté, Wittgenstein dit que la pureté de cristal de la logique comme cela n'était pas un résultat des recherches mais une exigence, donc que « nous avons besoin de *frottement*. Revenons donc au sol raboteux » pour marcher (107, souligné par Wittgenstein), mais d'autre côté, il fixe son regard sur le patinage entre un mot et sa signification, un-couplée (507) et recherche une découverte pour cesser de philosopher sous une clarté totale. Alors, au sujet de la pureté/la clarté, nous nous trouvons devant des exigences contradictoires.

Wittgenstein affirme toutefois une contradiction. Étant donné qu'il accuse les philosophies traditionnelles d'être des « maladies » pour la raison qu'« on nourrit sa pensée d'une seule sorte d'exemple » (593), et qu'il avance « en philosophie, il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » (133, dans le cadre, souligné par Wittgenstein), les exigences contradictoires mentionnées ci-dessus ne posent aucun problème. Wittgenstein fait des descriptions en discutant par demandes et réponses entre « je », « tu » et « nous », ce qui nous permettent d'interpréter ses intentions de plusieurs manières et en même temps ce qui nous empêchent de les saisir définitivement. En ébranlant les limitations de notre monde, il nous demande si nos idées ne seraient pas qu'illusions. Il nous pose plusieurs questions, qui sont ouvertes et attendent d'être résolues par nous. Comme Wittgenstein le dit cependant, même si nous les résolvons, cela enlève des difficultés mais nous n'obtenons aucune réponse définitive. Donc pour nous, il s'agit d'examiner si l'essai du jeu de langage peut enlever des difficultés philosophiques et faire cesser de philosopher réellement.

(1) Le jeu de langage et ses règles

1. Le jeu de langage et la critique de la philosophie

Le jeu de langage chez Wittgenstein interroge les mécanismes métaphysiques de la philosophie traditionnelle. Les cibles de son interrogation sont les « concepts supérieurs » (97) comme « essence », « pureté », « vérité » etc... En outre, il met en question les problématiques de la philosophie qui recherche ces concepts dans l'idée que « l'essence nous est cachée » (92), qui tente de les établir comme quelque chose « hors de l'espace et du temps » (108) par ordre de logique (97).

D'après Wittgenstein, ces problématiques proviennent du fait que les philosophies traditionnelles se sont trompées d'emploi du langage. Il parle par métaphores : « Elles (=nos formes d'expression) nous lancent à la chasse aux chimères » (94, complété par nous). Pour échapper aux problèmes et obtenir les « vrais » emplois du langage et les « vraies » normes d'expression, il faut que « nous faisons (fassions) tourner toutes nos considérations » (108). C'est la raison pour laquelle Wittgenstein propose le « jeu de langage ». Du point de vue du jeu de

langage, le langage n'est ni parfait, ni pur, ni idéal, mais il est une forme de vie (19). C'est-à-dire qu'il est vague sans limites décisives (101) et une technique maîtrisée non par une explication mais par un dressage (5, 199). Wittgenstein dit, « l'expression " jeu de langage " doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (23). Comme la vie se modifie, le jeu se modifie toujours.

Le jeu de langage propose sereinement/subsidiairement ce qui suit : le jeu de langage n'a pas ce qui est essentiel ni ce qui est commun à tous ces processus (65). « Ces phénomènes n'ont rien de commun qui justifie que nous employons le même mot pour tous » (65). Ce qui paraît commun apparaît et disparaît (66). Wittgenstein appelle les états attachés par des nœuds communs lâchés sans limitation décisive les « ressemblances d'air de famille » (67). « ...nous voyons un réseau complexe de ressemblances qui se chevauchent et s'entrecroisent. Des ressemblances à grande et à petite échelle » (66). Même si la manière d'agir commune aux hommes qui utilisent le langage est son système de référence (206), il n'est pas certain qu'ils aient raison. Il n'y a pas de règle du jeu qui prévoit toutes les possibilités de son application et qui ne laisse pas de place au doute (80, 84). Cela dit, Wittgenstein dit que les règles ne sont pas des propositions philosophiques mais celles d'expérience (85) et ainsi il fait soigneusement des préparatifs pour éviter le chemin de la philosophie. Son essai se déroule sous la tendance de l'empirisme et propose plusieurs discussions relativisées comme ses mots : « nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie », « nous ne devons mettre à la place qu'une description » (109). Ensuite, Wittgenstein tente de « voir les connexions » sur l'emploi de nos mots, c'est-à-dire de rechercher une « présentation synoptique » (122).

Pour commencer, en ce qui concerne le jeu de langage, il y a les 3 questions suivantes : ① la relation entre le nom et son porteur, ② les règles du jeu de langage, ③ la compréhension dans la communication. La question ③ étant examinée autour de la « douleur » et de sa « compréhension » mutuelle (288, 396) dans le chapitre prochain, les questions ① et ② seront considérées dans ce chapitre.

2. La privation du mystère de dénomination

D'abord, Wittgenstein vainc une image de l'essence du langage humain que les mots du langage dénomment des objets (1). Puisqu'il y a d'autres catégories des/de mots que le nom (1), il n'est pas forcément nécessaire que la signification d'un mot désigne l'objet qui « correspond » au mot (40). D'après Wittgenstein, la signification d'un mot n'est que son emploi dans le langage (43). Comme on ne peut pas comprendre "2" sans le concept du "nombre" (10), et comme on ne peut pas comprendre la signification du "roi" aux échecs sans la compréhension de leurs règles (31), il faut déjà savoir quelque chose pour pouvoir savoir quoi faire du nom (30) et il faut déjà préparer sa place pour le faire (31). Autrement dit, la dénomination demande une longue préparation dans le langage pour avoir un sens (257). « Le mot doit avoir toute une famille de significations » (77, dans les parenthèses).

À propos du porteur de nom, Wittgenstein se réfère aux concepts des « *éléments originels* » mentionnés dans le *Théétète* de Platon (48). Il trouve qu'ils équivalent à ses « objets »

(46) et il les considère comme paradigme dans le jeu de langage (50). Même si les éléments doivent nécessairement exister en apparence, on ne peut pas dire qu'ils sont attribués en réalité à l'être ou au non-être (50). Par exemple, quand on veut écrire le signe "E" avec une certaine sensation pour tenir son journal (258), ce n'est pas un problème qu'on la reconnaisse correctement ou qu'on commette régulièrement une erreur en l'identifiant (270) lorsqu'on utilise ce mot. Il suffit de supposer d'associer une sensation au signe "E" pour l'appeler la désignation d'une sensation (270). Bref, l'association d'un signe à sa désignation est une fiction arbitraire. S'il y a une autre personne qui appelle "E" d'une autre façon sans savoir sa signification, il n'y a pas de problème quant à son accomplissement dans le jeu de langage. Mais il ne faut pas détruire ce qui donne aux mots leur signification (55). On peut accomplir le jeu de langage avec les mots et leurs significations, quoique leurs porteurs existent ou non(45)².

De là, Wittgenstein refuse que la dénomination soit un processus occulte qui unit un mot à un objet (38). Mais en même temps, la dénomination ne se trouve pas dans la même dimension de la description, parce qu'elle est une préparation à la description et à l'accomplissement du jeu de langage (49). Après tout, il faut déjà préparer la place pour dénommer les mots et il faut dénommer les mots pour décrire. Et s'il y a quelqu'un qui doit dénommer quelque chose, il devra lui-même « *répondre de tout* » (31, souligné par nous). Ce passage nous semble suggérer qu'il y a un dehors du jeu de langage où se déroule un espace éthique qui requière une responsabilité.

3. Les règles du jeu de langage et la théologie

Dans le jeu de langage, il faut des règles. La règle peut être une aide pour enseigner le jeu et un outil du jeu lui-même (54). Elle est en quelque sorte un tableau qui sert à enseigner le langage et à se référer pour trancher les disputes (53), autrement dit, elle est en quelque sorte une loi naturelle qui domine toutes les actions du jeu (54). Ce qui la diffère de la loi naturelle, c'est qu'elle est apprise dans les expériences du jeu (54), et qu'elle est faite et modifiée dans ses actions (83).

Au sujet de « suivre une règle », d'après Wittgenstein, il n'est pas possible qu'une règle n'ait été suivie que par une seule personne, une seule fois dans sa vie (199), et qu'on ne puisse suivre la règle *privatim* (202). C'est parce que sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre (202). Si l'on se permet de suivre la règle à titre privé, elle est réduite à son esprit et elle perd sa grammaire qui doit être possédée en copropriété. Et la règle que l'on ne suit qu'une seule fois n'a pas de grammaire qui doit être appliquée à plusieurs reprises.

La grammaire des règles, qui demande à être possédée en copropriété et répétée, permet plusieurs interprétations sur les règles et plusieurs modifications des règles elles-mêmes. Et d'après Wittgenstein, suivre une règle est analogue à obéir à un ordre, et tous les deux nous entraînent à réagir à l'ordre d'une manière déterminée (206). Lorsqu'on peut observer la "régularité", l' "uniformité", l' "identité" dans les actions des autres personnes, on les tient pour signe indiquant que les autres personnes obéissent aux règles ou aux ordres (208). Wittgenstein trouve ici un paradoxe : d'un côté, les règles doivent détenir l'identité, mais d'autre

côté, chaque fois qu'on applique la règle, on accomplit son « appréhension » selon la manière de la suivre ou de l'enfreindre et aussi son « interprétation » selon la manière de substituer une expression de la règle à une autre (201). Le paradoxe, c'est que les règles demandent l'identité et la diversité à la fois.

Dans ce paradoxe, quand on obéit à la règle, on ne peut que compter sur la manière incertaine d'agir commune aux hommes (206). Lorsque l'on tente d'expliquer la raison pour laquelle il faut obéir à la règle, on « atteint le roc dur et sa bêche se tord » et on aboutit au point où l'on ne peut pas dire « c'est ainsi justement que j'agis » (217). Là, il apparaît clairement que la règle n'est qu'arbitraire sans fondement, mais c'est la règle arbitraire qui est le seul corrélat d'une nécessité de nature dans le langage (372)³. C'est aussi le point que Jacques Derrida appelle le « fondement mystique »⁴. Selon Wittgenstein, une fois marquée d'une signification déterminée, la règle trace les lignes de son suivi dans l'espace tout entier (219). Ainsi lorsqu'on obéit à la règle, on dit « je ne choisis pas. Je suis la règle *aveuglément* » (219, souligné par Wittgenstein).

Ici, est mis en place un mécanisme qui réagit à un certain type d'influence, c'est l'apprentissage de la langue (495). Ce que Wittgenstein appelle la « grammaire » ne dit pas comment le langage doit être constitué pour atteindre son but, mais décrit seulement comment les signes doivent être employés (496) et affirme d'une chose quelle sorte d'objet elle est (373). Étant donné que cette grammaire est aussi arbitraire, Wittgenstein l'assimile à la « théologie » (373).

(2) Le solipsisme et la communication

Dans le jeu de langage, Wittgenstein prive la dénomination de son caractère occulte et anéantit l'existence des objets (question ①). Et il met en question les règles du jeu et leurs identités, il révèle leur caractère arbitraire (question ②). Ce chapitre sur la compréhension dans la communication (question ③) a pour but d'étudier la compréhension mutuelle autour de la sensation de « douleur ».

Les questions consistent à savoir comment la douleur très privée et physique est déterminée et dénommée, comment on peut communiquer avec les autres par le nom, et comment on peut éprouver de la sympathie avec eux. Il faut donc examiner ces questions des trois points de vue suivants : (i) la détermination d'une sensation, (ii) l'association entre une sensation et le nom de « douleur », (iii) la possibilité de la communication par la « douleur ». Examiner comment le jeu de langage fonctionne par la « douleur » engagera la théorie phénoménologique du corps et provoquera la critique de la métaphysique de la présence.

1. Le nom de « douleur » et l'auto-affection

D'abord, (i) comment peut-on extraire et déterminer une sensation ? La raison pour laquelle la dénomination de la « douleur » est particulière, c'est parce qu'on croit savoir seulement la « douleur » à partir de son propre cas mais qu'on ne peut pas savoir si c'est une vraie douleur

(293). Traditionnellement, on appelle cette sensation une « expérience interne » (243), qui nous conduit au langage que la propre personne seul(e) peut comprendre (256), c'est-à-dire au langage privé (269), ensuite au solipsisme.

Wittgenstein demande dans quelle mesure les sensations sont privées (246). Habituellement, il semble clair qu'on puisse savoir si on a vraiment mal tout seul, et en même temps il semble absurde qu'on doute si on a mal ou non (246). Ces entendements supposent la forme de l'introspection (587) comme « je *sais* si j'ai mal » (302, souligné par Wittgenstein), ou comme « je sais comment elle *m'apparaît* » (278, souligné par Wittgenstein), qui est la même forme de verbe pronominal. Par exemple, Michel Henry la tient pour celle de l'« auto-affection » de soi-même, puis pour celle universelle de l'immanence de vie. En adoptant cette forme, on peut montrer une sensation en dirigeant son attention sur elle (411).

Mais Wittgenstein se demande encore à quoi correspond dirige(r) son attention sur sa conscience (412) contre ces suppositions et il nous presse d'y penser par les deux exemples suivants.

Le premier exemple, c'est supposer que chacun possède une boîte contenant ce qu'on appelle un "scarabée", et que personne ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres (293). Ici, la boîte est comparée à la conscience et le scarabée est comparé à la douleur qui fait l'objet d'une attention. Dans ce cas-là, personne ne nie la possibilité qu'il y ait une autre chose dans sa boîte. Et il est possible que la chose en question change sans cesse. Malgré cela, chacun croit que la chose dans sa boîte est un "scarabée". Même si l'on utilise le mot "scarabée", on ne sait pas ce qu'il est, la chose en question n'a pas besoin d'être un scarabée, la boîte peut être vide. C'est-à-dire, la « douleur » ne fait pas partie du jeu de langage, le jeu de langage donc peut être accompli qu'elle existe ou non.

Le deuxième exemple met en question le fait que l'on possède ou non une boîte dans le cas de l'exemple ci-dessus, autrement dit le fait que « j'ai une conscience » en réalité. Wittgenstein compare « ce qu'on est le seul à avoir » à la « chambre visuelle » (398). Si « je » suis assis dans cette chambre, « je » ne peux pas me déplacer en elle, la regarder ou la montrer du doigt. Encore moins, « je » ne peux pas la posséder. Elle n'est qu'une hypothèse, elle n'a aucun possesseur. Même quand on suppose que « le possesseur de la chambre visuelle devrait certainement être de même nature qu'elle », la nature sera vide puisqu'il ne se trouve pas en elle, et qu'il n'y a pas non plus de « dehors » (399). La « conscience » ainsi que le « je » qui la possède et qui la trouve dans sa propre nature, ne sont qu'hypothèses.

D'après Wittgenstein, la supposition « j'ai une conscience » est une illusion. Cette illusion montre que l'objet faisant l'objet d'une attention et la conscience sont substantialisés et que cette substantiation peut provoquer la généralisation sans savoir ce qu'ils sont, sans se faire remarquer. Dans cette illusion, le mot « je », qui n'est jamais utilisé dans la physique (410), est efficacement employé pour continuer de nous présenter une illusion de langage privé.

2. La « douleur » et son association à son nom

Alors à quoi correspond dénommer sa « douleur » ? Le but de dénommer une sensation

peut être la remplacer par un mot ou enseigne(r) à l'enfant un nouveau comportement de douleur à la place de pleurer (244). On fixe son attention sur le retour périodique d'une certaine sensation, et lui associe un certain signe et grave dans sa mémoire la connexion entre la sensation et le signe (258). Ce processus a pour effet de lui permettre de se souvenir « correctement » de cette connexion dans l'avenir (258). Mais le critère de « correction » n'est que ce qui lui semblera correct, autrement dit, c'est seulement pour lui. Si l'on consulte son propre tableau imaginaire (265) pour confirmer l'association entre le signe et la sensation en utilisant le signe, on pourrait le nommer « langage privé » (269) où l'on sera toujours « correct ». Si l'on peut appeler une sensation « douleur » dans le langage privé, c'est seulement parce qu'on la suppose en tant que telle (270). Quant à cette expérience privée, personne ne sait si les autres possèdent aussi un tableau ou autre chose (272). Malgré cela, tant qu'on utilise ce mot tout seul, il nous semble qu'il n'y ait pas de problème.

Mais du point de vue du jeu de langage, la possibilité du langage privé est complètement niée. Pour qu'une sensation soit dénommée « douleur », il faut qu'une place pour cette sensation soit préparée et il faut aussi que le jeu de langage permettant que le signe de "douleur" ait sa signification soit préparé. Étant donné qu'on peut identifier une sensation en employant la même expression, il s'ensuit que l'identification de la sensation dépend de l'existence de son nom. Wittgenstein dit : « c'est avec le langage que tu as appris le concept de douleur » (384, souligné par Wittgenstein). C'est là que le jeu de langage commence. La raison pour laquelle on considère le signe de "douleur" comme le nom d'une certaine sensation c'est qu'il converge donc sur son emploi dans le jeu de langage (270).

Quand la sensation de « douleur » se trouve et s'accomplit dans le jeu de langage, se pose une autre question : comment la connexion entre une sensation et un signe dont la signification est connue par une seule personne peut être généralisée ? (293). Lorsqu'on ne peut pas déterminer sa propre douleur ni ne peut l'identifier par son signe non plus, comment peut-on posséder ce signe en commun avec les autres pour accomplir le jeu de langage ? Wittgenstein demande : « comment puis-je donc généraliser ce *seul* cas avec tant de désinvolture ? » (293, souligné par Wittgenstein). Lorsque le signe se trouve dans le jeu de langage, il faut une justification qui soit compréhensible par tous pour son emploi (261)⁵. S'il suffit qu'on consulte un tableau imaginaire pour confirmer la correction de sa propre sensation et qu'on se trouve « correct », il apparaît clairement que ce « correct » n'a aucun sens (258). La « justification subjective » est absurde (265). « Une justification consiste à en appeler à une instance indépendante » (265). Il nous semble que Wittgenstein suggère un pas dépassant le jeu de langage et un chemin vers son « dehors ».

3. La possibilité de la communication par l'intermédiaire de la « douleur »

Une fois que le mot « douleur » est déterminé dans le jeu de langage, la question suivante est de savoir comment ce mot fonctionne dans le jeu de langage. Dès que le mot « douleur » est déterminé dans le jeu de langage, on croit pouvoir informer quelqu'un de « douleur » (363), et l'extrapoler aux autres vivants et plus encore aux choses inanimées (282). Contre

cela, Wittgenstein sonne le tocsin à l'avance. Il dit que nous sommes tellement habitués à donner des informations dans la conversation que nous croyons *comme si* toute l'astuce de la communication tenait à ce que quelqu'un saisissait le sens de ce que je disais, et comme s'il l'accueillait dans son esprit (363).

Examinons les particularités de la critique de Wittgenstein, en nous référant à la théorie typique de la communication des autres chez Michel Henry⁶ d'un point de vue phénoménologique.

Habituellement, quand on entend qu'autrui a mal, on se représente sa douleur sur le modèle de la sienne propre (302). Le modèle suppose que « je sais ce que je sens » (303). C'est un « processus psychique » (303) ou un « processus interne » (305) comme le verbe pronominal présenté par « se souvenir de », qui est la forme de l'auto-affection mentionnée ci-dessus. Henry met ce processus de l'auto-affection dans l'immanence de soi et le tient pour la forme universelle de tous les vivants. Ensuite, il établit le « Fond » comme fondement commun aux vivants, où tous les vivants accomplissent leur auto-affection. D'après Henry, quand on éprouve une « douleur » par l'auto-affection dans l'immanence, on la souffre en même temps dans l'auto-affection du Fond. Grâce à ce Fond commun aux autres, on peut éprouver l'auto-affection d'autrui aussi vivement que celle de soi-même dans le Fond. Puisque l'expérience de soi-même équivaut à celle d'autrui, il n'y a pas de mauvais engrènement dans leur communication. Si l'on sait ce dont on souffre, on peut savoir ce dont autrui souffre directement dans le Fond. Dans cette théorie d'Henry, on peut faire passer le langage après la communication directe par l'affection ou par la sympathie. Étant donné que la théorie trouve une vraie expérience des autres dans cette communication directe, elle appartient à la métaphysique de la présence.

Mais la théorie typique de la communication d'Henry est mise en question par l'affirmation de Wittgenstein : « Mais supposer que quelqu'un ressent des douleurs, c'est simplement supposer qu'il ressent la même chose que ce que j'ai si souvent senti » (350). S'il y avait auto-affection de l'immanence de vie comme Henry le dit, on pourrait poser certaines questions comme suit : Comment peut-on comparer l'immanence de soi à celle d'autrui et les identifier ? Comment peut-on comparer l'image de soi à celle d'autrui et les identifier ? Et comment peut-on justifier ces identifications ? Henry pourrait répondre à ces questions par le Fond. Mais étant donné qu'il faut revenir à l'expérience de soi-même pour justifier le Fond, finalement il n'est pas possible de justifier cette théorie.

En outre, pourquoi ne suppose-t-on pas que le fourneau ou le nombre ont une douleur alors qu'on suppose qu'autrui en a une comme moi ? Edmund Husserl, par exemple, explique qu'on comprend autrui d'abord en reconnaissant la similitude corporelle puis en transportant son sentiment au sentiment d'autrui dans la « Troisième Méditation »⁷. De même qu'Henry, Husserl suppose dans l'être humain une immanence de l'esprit différente du corps, dans laquelle il y a un « processus psychique » (303) ou un « processus interne » où l'on s'introspecte. Mais la question sera répétée : pourquoi ne suppose-t-on pas l'immanence de l'esprit dans le fourneau ou le nombre alors qu'on la suppose dans les êtres humains ou les êtres vivants similaires aux êtres humains ? Comment pose-t-on une limite pour les distinguer ? En vue de répondre

à ces questions, Wittgenstein tourne toutes leurs/ses considérations autour du mot « penser » (108). D'après lui, on ne distingue pas les pensants des non-pensants sur les ressemblances avec les êtres humains, mais on distingue les êtres humains des autres sur le mot « penser ». « Considère le mot "penser" comme un instrument ! » (360).

Wittgenstein annule donc le fondement métaphysique de la communication ou de la sympathie comme l'immanence ou le Fond. Dans ce cas, il est question de la possibilité de la sympathie, qui est l'« une des formes de la conviction que quelqu'un a mal » (287). Dans la sympathie, l'un présente sa douleur en l'associant à un signe arbitraire sans la déterminer, et l'autre l'imagine sur sa propre douleur par l'intermédiaire de ce signe, mais aussi en l'associant à un signe arbitraire sans la déterminer. Puisque leurs « douleurs » sont éloignées par des arbitraires doubles, elles ne sont pas déterminées et encore moins identifiées. Il reste donc incertain qu'ils ne puissent comprendre le signe de douleur, correctement, de travers, ou même pas du tout (288)⁸. Ils pourront le comprendre par son usage dans une certaine mesure. Mais étant donné que le jeu de langage peut être accompli bien que la douleur existe ou non, il nous semble que tous les deux font chacun un « pari » dans la communication par l'intermédiaire du signe.

L'anéantissement du fondement métaphysique rend impossible la communication directe. En revanche, il y a une chose qu'il rend possible : c'est qu'on peut mentir sur la douleur ou la simuler (250). Wittgenstein suppose que « je » vois quelqu'un qui ressent une douleur effroyable mais la dissimule avec un art consommé (391). Dans ce cas-là, je dois « imaginer » qu'il dissimule la douleur. Et en imaginant cela, je joue pour ainsi dire un rôle, je fais « comme s'il ressentait la douleur (391). La douleur d'autrui est un produit de l'imagination, sur lequel je me conduis simplement comme s'il y avait une douleur. Il n'est pas certain du tout qu'autrui, que je vois dissimuler sa douleur, ait une douleur ou la dissimule, ou soit indépendant de la douleur. Mais il est possible que je fasse un pari sur cette image sans fondement ni preuve, et que je me conduise comme si l'image était correcte.

(3) Le jeu de langage et son dehors

Dans le jeu de langage, étant donné que même la douleur très privée est généralisée pour rendre un mot, ni le langage privé ni le solipsisme ne sont possibles. Mais dans le fonctionnement du mot « douleur », il y a beaucoup de suppositions et de malentendus. Mais il y aura plus de mauvais engrènements si on les enlève. Dans ce chapitre, nous examinons donc l'« ordre » qui est une occasion élucidant le plus des mauvais engrènements de communication. Nous examinons ensuite la « justification » qui est considérée nécessaire pour ces mauvais engrènements. Et enfin, en recherchant la possibilité du dehors du jeu de langage où cette justification ne peut pas aboutir, nous allons voir si le jeu de langage chez Wittgenstein est arrivé à fermer ou non la philosophie.

1. Les mauvais engrènements et la force de l'ordre

D'après Wittgenstein, quand on donne un ordre à quelqu'un, il suffit de lui donner des signes (503). Cela veut dire qu'il n'y a que des signes entre ces deux personnes et donc il n'est pas nécessaire d'aller derrière les signes (503). Mais celui qui reçoit l'ordre doit le comprendre à l'intermédiaire des signes avant de pouvoir l'exécuter et doit passer de la compréhension à l'exécution (505). Voici deux sauts.

En ce qui concerne le premier saut, à quoi correspond comprendre un ordre ? Selon Wittgenstein, comprendre un ordre, c'est savoir ce qu'il en est quand il est exécuté et pouvoir l'imaginer (451). « Si quelqu'un pouvait voir l'attente, le processus psychique, il verrait nécessairement *ce qui* est attendu » (452, souligné par Wittgenstein). Pour comprendre un ordre, il faut imaginer ce qu'attend celui qui donne cet ordre. C'est-à-dire, l'ordre demande une double imagination, puisqu'il faut imaginer ce qui n'est pas satisfait dans son attente de l'ordre comme ce qui n'est pas satisfait dans l'attente de soi-même (439). En plus, il est possible que celui qui donne l'ordre ne connaisse pas sa propre attente suffisamment. « L'attente est ainsi faite que, quoi qu'il arrive, il faut que cela s'accorde ou ne s'accorde pas avec elle » (465).

Mais comment peut-on dire que l'ordre est « compris », plus précisément que s'accordent la compréhension de celui qui donne l'ordre et celle de celui qui le reçoit. En fait, il y a diverses pierres d'achoppement autour de la « compréhension » de l'ordre. Examinons l'ordre qui demande d'écrire des « suites de nombres » que Wittgenstein cite comme exemple (143).

Dans l'ordre d'un enseignant demandant à un élève d'écrire des suites de nombres, la question est de savoir quelle réaction de l'élève équivaut à sa compréhension (145). Même si l'élève peut continuer d'écrire la suite ou l'appliquer « correctement » ou trouver une expression algébrique, ce n'est qu'un critère de sa compréhension (146). Et il n'y a aucune limite pour mesurer sa compréhension (145). Ce qui importe ici c'est que « la suite est infinie, mais que le fragment qu'on peut en développer est fini » (147)⁹. L'élève ne peut pas développer la suite infiniment. Mais l'appréciation à son égard peut être qu'il l'a « compris ». Alors quand et dans quelle étape de son développement de la suite l'a-t-il « compris » définitivement (186) ? Et est-ce que cette compréhension a lieu à un moment donné ou dans un processus continu sans cesse ? Pour justifier cette compréhension, on parle souvent du « saisir d'un coup » (191), ou du « comprendre soudain » (321). Dans ces expressions, la compréhension peut prédéterminer les passages à l'effectuer (190). Wittgenstein trouve que ces expressions sont comme la tentation d'employer une expression hors norme sans exemple concret, et s'en moque comme « superlatif philosophique » (192).

D'après Wittgenstein, le « saisir d'un coup » ou le « comprendre soudain » ne détermine pas causalement et impliquement l'usage futur, mais présente l'usage des mots en un sens (195). On a tendance à penser que si l'on peut saisir d'un coup l'emploi des mots dans leur intégralité, c'est parce qu'on croit dans la supposition métaphysique selon laquelle le développement futur doit être déjà présent dans l'acte de saisie, alors qu'il n'y est pas encore présent (197). Sans cette supposition, toute inspiration et toute interprétation « restent en suspens avec ce qu'elles voient ou interprètent » (198, modifié et souligné par nous). Dans ce cas-là, même si l'on sent

comme si chaque interprétation l'apaisait, du moins un moment, on en envisage une autre qui se trouve derrière la précédente (201). Il n'y a pas d'interprétation *comme si* l'on pouvait saisir tout dans son intégralité. S'il arrive une sorte de connexion entre le sens et le mot, entre l'interprétation de l'une et de l'autre, elle consiste dans la pratique quotidienne du jeu (197).

En ce qui concerne le deuxième saut, il s'agit du saut de la « compréhension » à l'« exécution ». Selon Wittgenstein, c'est un signe que l'ordre donne, mais « tout signe *isolé* paraît mort » (432, souligné par Wittgenstein). Comment peut-il être « compris » et « exécuté » ? Wittgenstein répond à cette question comme suit : « c'est dans l'usage qu'il *est vivant* » (432, souligné par Wittgenstein)¹⁰. Mais une autre question demeure. Il se demande si le signe en lui-même le souffle de la vie, si l'usage est son souffle (432) et dit : « comme si le signe tentait de susciter en nous la compréhension avec des moyens mal assurés » (433, souligné par nous).

Réfléchissons à cette question en examinant un autre exemple de Wittgenstein sur l'ordre qu'un enseignant donne à son élève de « lire » quelque chose. Cet ordre est plus difficile à constater s'il est exécuté réellement que l'ordre d'écrire une suite des nombres. « Lire » est notamment l'activité qui consiste à transposer oralement ce qui est écrit ou imprimé, mais il nous semble qu'il n'y a que l'élève qui sache s'il lit réellement ou s'il se contente de réciter des mots qu'il a appris par cœur (156). Pour distinguer les deux cas, il arrive souvent de supposer qu'il y a deux mécanismes différents dans lesquels ce qui se passe permet de distinguer lire et ne pas lire (156). Mais Wittgenstein refuse cette supposition qui réduit l'activité de lire au cerveau ou au système nerveux, comme forme *a priori* (158). Il refoule également la supposition que le son des mots peut venir à l'esprit pendant qu'on regarde les mots imprimés, comme « fiction » (165-6). D'autre part, il réserve sa réponse sur la possibilité : quand le regard glisse sur la ligne imprimée sans rencontrer de résistance particulière, la parole se poursuit involontairement dans l'imagination (168). En pareil cas, il nous semble que les lettres sont la raison pour laquelle on lit de telle ou telle manière (169), et *comme si* l'on « se laissait guider » par les lettres (170). À propos de l'expérience de se laisser guider, Wittgenstein dit que le mot « guider » tire l'idée de l'influence éthérée (175) et que cette expérience d'une influence s'unit à celle d'une connexion (176). Ici, se trouve la dualité du mot « guider » : d'un côté, le mot veut dire « guider » quelque chose comme dans le sens littéral de ce mot, d'un autre côté, le mot veut dire « guider » les autres mots et phrases dans le langage. D'après Wittgenstein, c'est une expérience *comme si* quelque chose était couplé avec ces mots, et *comme s'ils* avaient, en quelque sorte, prise sur nous (507). Il décrit sur la fonction du mot dans la phrase ceci : « *comme si* la phrase était un mécanisme, à l'intérieur duquel le mot posséderait une fonction déterminée » (588, souligné par nous)¹¹.

2. La justification comme fiction

Jusqu'ici, nous avons examiné les règles dans le jeu de langage, la dénomination, la communication et son engrènement. Il demeure une question : il s'agit de la justification dans le jeu de langage. Les cas où la justification est nécessaire sont comme suit : ① le cas où il faut déterminer une proposition vraie ou fausse (136), ② le cas où il faut supposer un mot (261), ③

le cas où il faut montrer la compréhension (155), ④ le cas où il faut déterminer l'imagination (485). La justification, c'est définir et montrer un certain fondement ou une certaine raison qui permettent aux cas d'être généralisés avec une certaine qualification. Mais en exposant la nécessité de la justification, il nous semble que Wittgenstein s'écarte de son attachement à la description (109) et penche pour la théorie qu'il récuse (109). Et si « une justification consiste à en appeler à une instance indépendante » (265), il est à supposer qu'il indique le dehors du jeu de langage. Alors, sous cette problématique, nous allons examiner la nécessité de la justification du cas ① au cas ④.

D'abord, examinons le cas ① (le cas où il faut déterminer une proposition vraie ou fausse). Wittgenstein donne l'explication qu'« une proposition est tout ce qui peut être vrai ou faux » (136). En tant que telle, elle sous-entend une supposition : « *comme si* nous avons un concept du vrai et du faux au moyen duquel nous déterminerions ce qui est une proposition et ce qui n'en est pas une » (136, souligné par nous). Wittgenstein refuse cette supposition et dit que ce qu'est une proposition est déterminé par les règles de construction des phrases et par l'emploi du signe dans le jeu de langage (136). Et, selon lui, l'emploi des mots "vrai" et "faux" est une partie constituante de ce jeu (136). Même si la signification qu'on comprend sur les mots ne convient pas à celle sur les phrases, il suffit de modifier l'usage des mots avec à-propos étant donné que la signification est déterminée par leur emploi. Donc les concepts "vrai" et "faux" sont récupérés dans le jeu de langage, autrement dit, la justification des phrases appartient au dedans du jeu de langage.

En ce qui concerne le cas ②, il a été évoqué dans le deuxième chapitre. Pour dénommer une sensation par un mot, il faut un tableau qu'on consulte pour connaître la connexion entre eux et une justification pour que les mots soient compris par tous (261). Mais personne ne peut savoir si les autres possèdent comme critère un tableau ou autre chose pour une expérience très privée comme la douleur (272). Il est donc possible que l'image et son application soient en collision et que l'image de soi soit complètement différente de celle d'autrui (141). Ceci dit, la transportation du mot à l'image peut être privée. Et là, surgit une question : comment on peut justifier qu'en entendant tel mot, on se fait telle image (382). Et comme le cas de la dénomination, il est impossible de montrer l'image que l'on a et il est aussi impossible d'indiquer si cette image est correcte et correspond au signe (382). Malgré cela, on n'a aucune difficulté à représenter l'image que l'on a parce qu'on croit ce qu'on imagine (386). Dans ce cas-là, si l'on dit que « j'ai maintenant telle et telle représentation », c'est parce que le « je » sait qu'il y a d'autres représentations qui devraient être exprimées (402). C'est la phrase qui justifie que le contenu de la description est complètement impliqué dans ce que l'on imagine. (Mais pourquoi sent-on la nécessité d'une justification ? Où trouver qui justifie ?) Bref, cette phrase « j'ai telle et telle représentation » est le signe que son contenu est justifié par soi-même et que le « je » remplit sa fonction, sa responsabilité (402).

Ce qui précède a un rapport avec le cas ③ qui concerne la justification de la « compréhension ». La question est de savoir comment on peut justifier sa compréhension quand on dit que l'on comprend un ordre, le système de la suite des nombres ou la lecture de quelque

chose. Wittgenstein refuse l'idée que le processus psychique et le mécanisme nerveux se trouvant derrière quelque chose qui se produit dans tous cas de compréhension sont des présuppositions, en la qualifiant de supposition (153). Alors, voyons le cas où l'on est certain de sa compréhension soudaine. Il est possible qu'un certain critère de cette « compréhension soudaine » soit attribué à l'expérience, mais on n'a pas besoin de raison pour être certain de la compréhension (324). Certainement, comme Wittgenstein se demande « quelle *meilleure* justification que la réussite la certitude pourrait-elle avoir ? » (324, souligné par Wittgenstein), on peut confirmer sa certitude par l'expérience de réussite. Mais quand on justifie sa certitude, « la chaîne des raisons a un terme » (326). C'est-à-dire, il n'est pas possible de justifier la compréhension complètement. La nécessité de la justification demeure toujours.

Enfin, examinons le cas ④ concernant la justification de l'imagination. Comme il est déjà mentionné dans les arguments sur l'ordre, le contenu de l'ordre est une image de l'attente. Pour que l'on comprenne la supposition « quelque chose se produira à l'avenir » et qu'on y obéisse, on a besoin d'une raison afin de s'en convaincre (481). On considère souvent l'expérience antérieure comme la raison. Mais aucune expérience antérieure ne peut constituer une raison permettant de croire que « telle ou telle chose se produira plus tard » (480-1). D'après Wittgenstein, les raisons ne sont pas des propositions d'où découlerait logiquement ce qui est cru, ni des approximations de l'inférence logique non plus (481). Une bonne raison n'est qu'une raison « qui paraît telle » (483), « qui rend l'événement réellement probable » (484, souligné par Wittgenstein). Wittgenstein dit : « la justification par l'expérience a un terme. Si elle n'en avait pas, ce ne serait pas une justification » (485). Et quand l'expérience antérieure ne peut produire de certitude ni ne constitue une raison, la question converge vers la justification de la personne qui accomplit la justification (486). « Décris donc les jeux de langage ! C'est d'eux que se déduira aussi l'importance qu'il y a à être justifié » (486). En outre quand Wittgenstein dit que « si j'ai besoin d'une justification pour employer un mot, cette justification doit également en être une pour les autres » (378), il nous semble qu'il ouvre la voie à la généralisation du « sujet ».

3. Le surplus du jeu de langage et la métaphore

Il est donc possible, dans une certaine mesure, de résoudre le problème concernant la justification par le fondement de l'expérience. Mais la justification comme telle n'est pas complètement accomplie et ne peut pas porter la compréhension parfaite non plus. Car, bien que la justification du jeu de langage réclame une sorte de généralisation avec les autres, en échappant à la dénomination ou l'emploi privé des mots, elle doit prendre en gage l'expérience privée et finie. Par ailleurs, puisqu'elle a pour rôle d'apaiser des inquiétudes, il est naturel qu'elle ait un terme ou qu'elle soit fermée. Il s'ensuit que la justification reste toujours « en suspens ».

Mais le problème c'est que la justification, étant « en suspens », ne peut pas avoir sa « vue synoptique » (122), c'est-à-dire la connexion des raisons. C'est évident, parce que Wittgenstein lui-même refuse les mécanismes métaphysiques donnant des connexions : Dieu comme

Créateur de la continuité, le processus psychique de soi, la métaphysique de la présence qui donne une connexion entre le moment et l'éternité, le principe de causalité, etc. Mais en revanche, il trouve la source principale des incompréhensions dans l'absence d'une « vue synoptique » de l'emploi des mots, et il donc demande de « voir les connexions », c'est-à-dire la « représentation synoptique » pour la compréhension (122). Enfin, la dernière question est de savoir comment on peut découvrir ces connexions.

Nos considérations mentionnées ci-dessus suggèrent quelques amorces pour répondre à cette question. L'une d'entre elles se trouve dans le fait que Wittgenstein remarque quelques « buts » dans la dénomination, l'association des mots et la détermination des limites (257, 491, 499, 565). En examinant ces buts, il sera possible de trouver les connexions transperçant entre les mots et les significations. Cependant, d'après Wittgenstein, la grammaire du langage décrit seulement l'emploi des signes, et n'explique son but d'aucune façon (496). Donc c'est dans les buts de ceux qui usent du langage que ces connexions peuvent se découvrir.

La deuxième amorce concerne les sujets qui ont des buts. Wittgenstein écrit qu'« inventer un langage pourrait signifier inventer un dispositif en vue d'un but *déterminé*, sur la base des lois de la nature » (492, souligné par nous). D'autre part, en mentionnant le but pour lequel on dénomme une sensation « douleur », il dit que ce qui détermine le nom devra lui-même « répondre de tout » (31). Alors, est-ce que le vouloir du sujet peut établir les connexions des mots, en transperçant les mots, le jeu de langage ? Wittgenstein critique les concepts traditionnels du sujet, parce que le sujet se représente comme une chose dépourvue de masse (618), et parce que le faire du sujet est imaginé comme indépendant de toute expérience (620). Étant donné que le sujet et son faire sont déterminés comme telles particularités, il n'est pas possible que son vouloir puisse établir les connexions des mots. Wittgenstein parle du vouloir du sujet positivement uniquement lorsque l'expression de la décision de son vouloir peut prédire son action (632). Ici, il dit que « c'est là un jeu de langage qui a de l'importance » (632). Il en résulte que le vouloir du sujet, avec l'expression de sa décision, est récupéré dans la « grammaire » du jeu de langage (632). Malgré cela, le but lui-même restera sur les frontières entre le jeu de langage et son dehors. Quand Wittgenstein dit à propos du témoignage de quelqu'un d'autre proposé pour la justification, qu'« il me dit seulement ce que cet homme est enclin à dire » (386, dans les parenthèses, souligné par Wittgenstein), demeure une question concernant le vouloir fonctionnant dans le jeu de langage, notamment celui venant de, pour ainsi dire, l'amour propre.

Si le vouloir du sujet ne peut pas établir les connexions, la troisième amorce sera le fonctionnement des mots eux-mêmes. C'est parce que Wittgenstein suggère la force des signes qui associe les sauts, par exemple, du signe à l'ordre, de l'ordre à son compréhension, et de la compréhension à son exécution. Il a pris « guider » pour exemple. D'après lui, ce mot conduit une image de l'influence éthérée (175), en suite, l'expérience d'influence conduit celle de « connexion » (178). Ici, il se trouve la dualité du mot « guider ». C'est « comme si le signe tentait de susciter en nous la compréhension avec des moyens mal assurés » (433, souligné par nous). Et cette expérience de la dualité s'exprime dans ces expressions : « il nous semble

que quelque chose est couplé avec ces mots », « *comme s'ils* (les mots) avaient, en quelque sorte, prise sur nous » (507, complété et souligné par nous), et « comme si la phrase était un mécanisme, à l'intérieur duquel le mot posséderait une fonction déterminée » (559, souligné par nous). Mais Wittgenstein refuse l'idée du « corps de signification » (559) qui peut permettre la dualité, « car il n'y a rien de caché : nous voyons bien en effet la phrase tout entière ! » (559). Pour lui, la signification du mot n'est que son emploi et il n'y a pas une réalité sur laquelle la grammaire se réglerait derrière la notion (562).

Pour ces raisons, toutes les amorces, qui nous semblaient rendre possible les connexions, sont refusées comme illusions hors du jeu de langage. Il y a une marque pour Wittgenstein quand il critique des suppositions comme illusions : c'est l'expression métaphorique « comme si ». Wittgenstein reconnaît l'utilité de cette métaphore comme suit : « une comparaison intégrée aux formes de notre langage produit une fausse apparence qui nous inquiète » (112), mais en même temps « j'ai l'impression que si je pouvais ajuster avec précision mon regard sur ce fait ..., je devrais saisir l'essence de la chose en question » (113). Il est certain que l'expression métaphorique « comme si » utilisée par Wittgenstein lui-même, d'un côté fonctionne pour dénoncer nos méprises mais d'un autre côté, établit les diverses connexions dans le jeu de langage.

Conclusion

Ainsi Wittgenstein non seulement refusait les métaphysiques autour du jeu de langage mais aussi bloquait les entrées dans la philosophie installées partout. Il n'appréciait « penser » que pour son utilité empirique, « on pense donc *parfois* parce que cela a fait ses preuves » (470, souligné par Wittgenstein). Là, il indiquait sa propre tendance radicale vers l'empirisme. Mais les illusions métaphysiques, que Wittgenstein refusait en les marquant avec l'expression « comme si », ont établi réellement les connexions ou les concepts que l'empirisme traditionnel n'avait pas pu produire. En ce sens, il est certain qu'elles ont été vérifiées *empiriquement*. Et il nous semble que Wittgenstein lui-même a constitué le jeu de langage comme fiction en refusant les illusions métaphysiques. Est-ce qu'il a réussi réellement à fermer la philosophie comme il le voulait, en séparant du jeu de langage l'existence des objets, l'histoire des significations, la métaphysique de la présence, le processus psychique et le sujet, et en posant le jeu en suspens ? Pour fermer la philosophie, il faut tracer une limite entre le jeu de langage et la philosophie, l'exclure de la sphère du langage (499) et la retirer de sa circulation (500). Mais en revanche, Wittgenstein était sceptique concernant le fait de tracer les limites de la signification, donc il disait qu'il y avait un sens indéterminé (99). Au lieu de tracer des limites, il utilisait la métaphore « comme si », particulièrement quand il recherchait les connexions, c'est-à-dire la « vue synoptique » des mots, considérées comme « signification fondamentale » (122).

Même si la métaphysique donnant les connexions par la forme de « comme si » est révélée, s'il n'y a que la métaphore qui peut établir les connexions, la question est de savoir comment utiliser la supposition « comme si ». Par exemple, Blaise Pascal a conseillé de vivre bien *comme*

s'il n'y avait que 8 jours de vie, Immanuel Kant a réclamé d'observer la loi universelle d'éthique *comme si* Dieu nous voyait, et Jacques Derrida a demandé de faire la déconstruction *comme si* la justice existe¹². Ils ont tenté de vivre dans leurs illusions, tout en les sachant comme telles. C'est parce qu'ils ont accordé de l'importance à la question du bien et du mal, plus précisément parce qu'ils ont estimé que le plus important était de choisir le bien. En revanche, puisque Wittgenstein utilise la phrase « comme si » uniquement pour juger si l'emploi des mots est correct ou non du point de vue empirique, le « comme si » n'est qu'un signe d'illusion à annuler. Il n'y a aucun concept sur le bien ou le mal dans ses descriptions sur le jeu de langage, mais c'est naturel étant donné qu'il dépend des sensations empiriques. Même si non seulement le concept du bien et du mal mais également tous les concepts métaphysiques sont refusés, tous les concepts refusés comme illusion peuvent paradoxalement ressusciter si le jeu de langage se constitue seulement de mots et de significations. La seule chose qu'il faut, c'est ne pas les substantialiser.

Cependant, quand Wittgenstein dit que ce qui détermine le nom devra lui-même « répondre de tout » (31) dans ses descriptions sur la justification, il suggère la situation éthique du sujet quoiqu' il n'y ait pas de sujet réellement. En outre, quand il dit qu'« une justification consiste à en appeler à une instance indépendante » (265) et que « vouloir dire, c'est comme aller droit sur quelqu'un » (457), il nous semble qu'il indique le dehors du jeu de langage même s'il n'admet que l'expérience de l'emploi des mots dans le jeu.

Alors, contrairement à son plan/dessein, il se peut que Wittgenstein ne puisse pas fermer la philosophie. Pour dire qu'il n'y a peut-être pas de limite déterminant la signification, il a dit métaphoriquement ceci : « j'ai soigneusement enfermé cet homme dans cette pièce seule une porte est restée ouverte » (99, souligné par Wittgenstein). Cet enfermement n'est qu'en apparence, donc il est normal qu'on dise « donc tu n'as rien fait du tout » (99). Nous pensons que Wittgenstein pourrait se trouver dans la même situation.

References

- ¹ Ludwig Wittgenstein, traduit de l'allemand par François Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, *Recherches philosophiques*, Éditions Gallimard, 2004, pour la traduction française, indiqué avec le numéro du passage concerné, et ainsi de suite.
- ² Quant au "ceci" démonstratif, il faut son porteur (45).
- ³ Wittgenstein suggère que, dans ce point, s'il y a quelque chose qui peut nous pousser à obéir aux règles ou aux ordres sans fondement, c'est la force de la peur (212).
- ⁴ Jacques Derrida, *Force de loi*, Édition Galilée, 1994, p.29.
- ⁵ Mais Wittgenstein ne requiert pas forcément une justification parfaite. « Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort » (289).
- ⁶ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990, III. Pathos-avec, p.137-p.179.
- ⁷ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (1931), Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff Publishers, 1963.

⁸ Il est possible de supposer la sympathie par l'usage des mots dans une certaine mesure (288).

⁹ Wittgenstein dit que l'application non délimitée de la règle donnée par l'ordre correspond aux rails infiniment longs, qui suggèrent l'infini de la suite des nombres (218).

¹⁰ Selon Wittgenstein, même si l'on ne sait pas avec quel signe on comprend la phrase, on la comprend suffisamment dans la vie quotidienne. Si l'on veut l'analyser d' une façon plus largement déployée (435), il est facile de tomber dans l'impasse philosophique (436).

¹¹ Même si Wittgenstein qualifie quelque chose qui presse d'obéir à un ordre d'« âme des mots » (530) ou de « corps de signification », il refuse son existence « car il n'y a rien de caché ; nous voyons bien en effet la phrase tout entière ! » (559). Le sens du mot n'est que son emploi, il n'y a pas donc derrière la notation une réalité sur laquelle sa grammaire se règle (562).

¹² Waka Yoshinaga, *Le paradoxe de l'« autre » : l'étroit chemin de Levinas et de Derrida*, Édition de Nakanishiya, 2016, III , le troisième chapitre.