



HAL
open science

L'insensibilité au sens

Raïd Layla

► **To cite this version:**

Raïd Layla. L'insensibilité au sens. Christiane Chauviré, Sandra Laugier, Jean-Jacques Rosat. Wittgenstein, les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie, Vrin, pp.199-221, 2001, 978-2-7116-1484-4. ⟨halshs-01445471⟩

HAL Id: halshs-01445471

<https://shs.hal.science/halshs-01445471v1>

Submitted on 9 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'INSENSIBILITÉ AU SENS

LAYLA RAÏD

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction	1
2. Les infirmités de l'aveugle à la signification	3
2.1. La perception de l'ambiguïté d'un mot	3
2.2. L'atmosphère d'un mot	7
2.3. La part de l'expérience du sens	13
3. En quoi l'idée d'un aveugle à la signification est-elle trompeuse ?	15
3.1. Expériences des sens et du sens	15
3.2. L'expression d'« expérience vécue »	18
Références	18

1. INTRODUCTION

Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein imagine un personnage atteint d'une étrange infirmité : la *Bedeutungsblindheit*. On peut traduire « cécité à la signification », pour demeurer proche de l'allemand, ou, dans un français plus correct, mais qui s'éloigne de l'analogie visuelle, « insensibilité au sens ». L'aveugle à la signification saurait parler sa langue comme tout un chacun, mais quelque chose le distinguerait de ses compagnons : il lui manquerait l'expérience vécue de la signification. Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein explique pour quelle raison il introduit cette idée :

Quand j'ai supposé le cas d'un « aveugle à la signification », c'était parce que l'expérience vécue de la signification (*das Erleben der Bedeutung*) semblait n'avoir aucune importance dans l'*usage* du langage. Et donc parce qu'il semblait que l'aveugle à la signification ne pouvait pas perdre grand chose. Mais cela entre en conflit avec ceci : nous disons parfois qu'un mot dans une conversation signifiait pour nous une chose, jusqu'à ce que nous voyions qu'il signifiait autre chose. [9, (vol. 1) § 202]

L'hypothèse d'un aveugle à la signification suppose donc l'ensemble des critiques que Wittgenstein a portées contre des conceptions de la signification que l'on peut appeler psychologues : est fautive toute assimilation de la signification aux représentations et impressions particulières qui peuvent survenir lors de la compréhension d'un mot ou d'une phrase.

Version preprint. Paru in C. Chauviré, S. Laugier & J.-J. Rosat (eds.), *Wittgenstein, les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, pp. 199–221, Vrin, 2001.

Wittgenstein prend comme exemple en allemand les usages du mot *Bank* qui signifie à la fois « banque » et « banc ». Les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* racontent une conversation possible supposant l'ambiguïté du mot, pour préciser ce que l'aveugle à la signification peut et ne peut pas faire :

Celui que j'appelle « aveugle à la signification » comprendra très bien la consigne suivante : « Dis-lui qu'il faut qu'il aille sur le banc (*zur Bank*), je veux dire sur le banc du jardin », mais il ne comprendra pas celle-ci : « Dis le mot "banc", en entendant par là (*und meine damit*) le banc du jardin¹ ». [9, (vol. 2) § 571]

Dans ce passage, Wittgenstein illustre son problème par un jeu gratuit : il ne s'agit pas ici de l'usage le plus ordinaire des mots, que l'aveugle maîtrise pour l'essentiel, mais de jeux spéciaux les prenant pour objet et qu'il ne comprend pas. Il ne voit pas de quoi les autres peuvent bien parler quand ils disent ressentir le sens d'un mot, comme dans ce petit exercice auquel on le soumet. L'aveugle à la signification comprend donc qu'on lui précise le sens d'un mot (« je veux dire sur le banc du jardin ») ; ce qui lui échappe, c'est qu'on puisse faire avec les mots l'expérience suivante : les prononcer avec tel sens à l'esprit (« Dis le mot banc, en entendant par là le banc du jardin »).

Le mot allemand qui est ici traduit par « entendre » est *meinen*, qu'on rend fidèlement en anglais par le verbe *to mean*. Le français complique la question. On doit avoir recours à des expressions différentes selon les contextes de traduction : soit « entendre », on sera alors pris dans les ambiguïtés d'un mot qui désigne à la fois la compréhension et une certaine sensation ; soit « vouloir dire », on sera alors plutôt orienté vers des remarques sur l'intention et ses rapports avec la signification² ; ou bien encore « avoir à l'esprit », « prendre » un mot en tel sens, ou tout simplement « signifier », si on renonce à traduire la première personne.

La différence entre ce que l'aveugle à la signification peut et ne peut pas faire est délicate à décrire. On peut dégager deux catégories d'exemples : les mots ambigus (c'est-à-dire à double sens, sans qu'il y ait nécessairement confusion sur le sens, comme on l'entend parfois en parlant d'ambiguïté), les mots dont on dit qu'une atmosphère particulière les entoure. La première catégorie porte sur les phénomènes du vouloir-dire ; la deuxième sur l'esthétique des mots. En voici un exemple :

Le nom « Schubert » me fait l'impression de convenir à l'oeuvre de Schubert et à son visage.
[7, II, xi]

Wittgenstein en offre le commentaire suivant dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* :

341. Son nom semble convenir à son oeuvre (...). C'est comme si le nom et l'oeuvre formaient un tout solide. Si nous voyons le nom, l'oeuvre nous vient à l'esprit, et si nous pensons à l'oeuvre, le nom nous vient à l'esprit. Nous prononçons son nom avec révérence.

Le nom devient un geste, une forme architectonique.

¹Le lecteur francophone pourra contraster la mention d'un banc ordinaire avec celle d'un banc de sable, ou de harengs, ou encore d'un ban d'honneur.

²Notons que dans les passages des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (vol. 1) où l'on cherche de quelles incapacités l'aveugle à la signification pourrait souffrir dans son usage du langage, les remarques sur le vouloir dire et sur l'intention s'entrelacent.

342. Si quelqu'un ne comprenait pas cela, nous voudrions le qualifier de « prosaïque ». Est-ce là ce que serait l'aveugle à la signification ? [9, vol. 1]

Il s'agit de déterminer la place de telles expériences dans la pratique du langage. La capacité de l'aveugle à parler sa langue est-elle affectée par la soustraction du vécu à l'usage ? Dans l'affirmative, nous nous trouvons devant l'hypothèse troublante que la psychologie entre en jeu dans la signification. Troublante, car nous aurions alors à expliquer à nouveau comment la communication s'instaure ; comment, si le vécu propre des participants n'est pas repris par l'usage, il nous est néanmoins possible d'en parler. Il faudrait refaire alors le travail des *Recherches philosophiques*. De prime abord, l'hypothèse de la *Bedeutungsblindheit* invite à réexaminer la distinction de l'usage et de la psychologie, de manière à rendre une juste place aux phénomènes de l'expérience de la signification. Pourtant, Wittgenstein nie que cette cécité soit un réel handicap pour la pratique ordinaire du langage. Avec lui, nous pensons pouvoir décrire ces expériences sans renoncer à nos distinctions. Ainsi le spectre du langage privé s'éloigne.

Nous analyserons d'abord les infirmités qui caractériseraient notre aveugle, en distinguant différents types d'exemples. Ensuite, nous verrons ce qui différencie ces vécus linguistiques des expériences proprement dites, les expériences sensorielles. Nous dégagerons les conséquences de la *Bedeutungsblindheit* quant au tracé de la frontière entre concept et psychologie. Finalement, nous nous demanderons, avec Wittgenstein, ce qu'elle peut avoir de trompeur. Nous nous inspirons ici de trois ouvrages qui, entre autres diagnostics philosophiques, auscultent l'aveugle : *Experience and Expression* [6] de J. Schulte – voir l'appendice au chapitre 5 « Meaning Blindness and Introspection » –, *Dire et ne rien dire* [1] de J. Bouveresse, en particulier les chapitres 9 et 10, enfin *The Realistic Spirit* [3] de C. Diamond, en particulier le chapitre 8 « Secondary Sense ».

2. LES INFIRMITÉS DE L'AVEUGLE À LA SIGNIFICATION

Nous sommes tentés parfois de croire que ce que nous ressentons en parlant est essentiel à notre maîtrise de la langue : examinons quelques cas typiques qui semblent soutenir ce point de vue. Notons bien qu'ils mettent en jeu une expérience spécifique attachée au langage lui-même et qui serait nécessaire à son bon fonctionnement, et non pas seulement les impressions, sensations, sentiments, que nous vivons ordinairement.

2.1. La perception de l'ambiguïté d'un mot. Revenons au double sens du mot *Bank*. Remarquons d'abord que nous sommes à cet égard très proches de l'aveugle. Son usage « aseptisé » du langage est semblable à celui qui est, la plupart du temps, le nôtre.

Fais cette tentative : dis-toi un mot ambigu (mets). Si tu le ressens (*erlebst*) par exemple d'abord comme un verbe, essaie alors de conserver cette sensation (*Erlebnis*) de façon qu'elle se prolonge. Dis-toi le mot plusieurs fois, il perd alors sa signification pour toi ; et maintenant demande-toi si, quand tu utilises ce mot comme verbe dans le langage habituel, le mot n'est peut-être pas ressenti de la même manière que lorsqu'à force de le répéter souvent, il a perdu sa signification. [9, (vol. 1) § 194]

Wittgenstein écrit plus loin :

Si je compare l'avènement de la signification (*das Vorschweben der Bedeutung*) à un rêve, alors nos propos, d'ordinaire, se font sans rêve.

L'«aveugle à la signification» serait alors quelqu'un qui parle sans jamais rêver. [9, (vol. 1) § 232]

Cette comparaison de la signification vécue avec un rêve du langage permet à Wittgenstein de rappeler pourquoi cette expérience est habituellement en dehors de nos préoccupations. Le rêve acquiert en effet dans la remarque suivante le statut de l'objet privé (au sens ordinaire). En tant que tel, il est parfaitement indifférent à la bonne conduite de la conversation :

Et on peut réellement demander : en quoi ses rêves me regardent-ils ? Pourquoi devrais-je m'intéresser à ce qu'il rêve, et s'il rêve, pendant qu'il me parle ou m'entend ? – Naturellement, cela ne signifie pas que ces rêves ne peuvent jamais m'intéresser. Mais pourquoi seraient-ils la chose la plus importante dans le commerce linguistique ? [9, (vol. 1) § 233]

Wittgenstein indique aussitôt que cette image du rêve, féconde ici – on pourrait s'intéresser aux sentiments que les mots soulèvent, même si ce n'est pas l'ordinaire de la conversation –, devient tout à fait inadéquate si on poursuit la métaphore de la manière suivante : ce qui est de l'ordre de l'usage «aveugle» des signes est un sommeil de l'esprit³. La remarque suivante tend également à effacer l'expérience de la signification de l'échange linguistique habituel :

(...) Si la phrase est prononcée dans des circonstances différentes, de telle sorte que le mot *Bank* signifie tantôt manifestement *ceci*, tantôt autre chose, – quelque chose de particulier doit-il se produire alors à l'écoute de la phrase, pour que tu puisses la comprendre ? Toutes les *expériences* (*Erlebnisse*) de la compréhension ne sont-elles pas recouvertes par l'usage, par la pratique du jeu de langage ? Et cela veut dire simplement : de telles expériences ne nous intéressent pas du tout ici. [9, (vol. 1) § 184]

Quand nous nous intéressons à ce «rêve» du langage, l'aveugle ne nous comprend plus. Le paragraphe 175, première mention de l'aveugle dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, précise ce qui lui manquera :

Celui qui dit «Quand j'ai entendu ce mot, il voulait dire pour moi...» se réfère par là à un *instant* (*Zeitpunkt*) et à un *usage du mot*. Ce qui est remarquable là-dedans, c'est naturellement la référence à l'instant.

C'est cela que perdrait l'aveugle à la signification.

³Rappelons-nous ce qu'écrit Leibniz dans les *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* : « (...) le plus souvent, et surtout si l'analyse est très longue, nous n'embrassons pas toute la nature de la chose à la fois ; nous substituons alors aux choses des signes (...). J'appelle cette connaissance *aveugle* ou encore *symbolique* » [4, p. 11]. Wittgenstein récuserait cette opposition d'une pensée aveugle qui n'opérerait que sur des signes, et d'une pensée intuitive, vivante, éveillée, qui le serait du fait de la possession actuelle de l'idée. Ou plutôt, il insisterait sur le fait que ce n'est qu'une image. Justement, pour notre problème, il ne manquerait peut-être à l'aveugle que certaines de nos images. L'hypothèse de l'aveugle à la signification serait peut-être féconde également dans la philosophie de la connaissance (les exemples de Leibniz sont tirés des mathématiques). On imagine un algébriste ou un logicien qui manipuleraient parfaitement des suites de formules, sans pouvoir comprendre ce que peuvent bien être les «intuitions» de leurs collègues. Mais ne manquerait-il pas ici beaucoup plus à l'aveugle ?

Nos usages linguistiques ont différentes façons de se rapporter au temps de la parole. Apparemment, le temps serait un critère qui permettrait de distinguer l'usage en général de la référence à la psychologie (au vécu de la signification). Mais la référence temporelle doit-elle être nécessairement comprise comme référence au temps de la psychologie ? Si oui, l'aveugle serait sérieusement infirme : lui manquerait toute référence ponctuelle au temps portant sur des intentions ou des dispositions.

Ce type d'énoncés à double référence se retrouve en effet dans d'autres contextes, celui par exemple de l'intention : la phrase « J'allais faire ceci » renvoie à un instant et à une action (§ 176). Les *Recherches philosophiques* étudient également la description adéquate de ces « éclairs de compréhension » – de lucidité, de génie, etc. – où l'on s'écrie « Maintenant j'ai compris ! », en faisant référence à un instant et à une disposition. Une disposition est, en un certain sens, atemporelle ; on peut le dire aussi de l'usage d'un mot. On opposerait des phrases en dehors du temps comme « Le mot *Bank* désigne en allemand soit un établissement bancaire, soit une espèce de siège avec ou sans dossier » à des phrases circonstanciées comme « À ce moment-là, j'ai entendu le mot *Bank* en tel sens ».

Le deuxième volume des *Remarques sur la philosophie de la psychologie* précise comment l'expérience vécue, les états de conscience se distinguent des dispositions par leur différente temporalité :

Je parlerai d'un « état de conscience », et appellerai ainsi le fait de voir une certaine image, d'entendre un son, une sensation de douleur, une sensation de goût, etc. Je dirai : croire, comprendre, savoir, envisager, etc., ne sont pas des états de conscience. Si pour un moment j'appelle ces derniers des « dispositions », il y a alors une différence importante entre dispositions et états de conscience, à savoir qu'une suspension de la conscience, un déplacement de l'attention ne suspendent pas une disposition. [9, (vol. 2) § 45]

L'usage du langage, que nous plaçons ici au rang des dispositions, s'oppose à l'expérience vécue en ce que leur rapport au temps diffère : l'expérience de la signification renvoie spécifiquement à un moment donné, alors que l'usage sensé des mots dans le discours habituel n'est qu'une application bien faite des règles, indépendante, semble-t-il, de quelque moment que ce soit. L'aveugle sait reconnaître les cas où l'emploi d'un mot est approprié. Son savoir-faire linguistique ne comporte pas d'arrêt de l'attention sur la façon dont il prend les mots. L'expérience du sens porte toujours sur le temps de l'énonciation ; l'usage du langage, semble-t-il, l'ignore en tant que tel, ne le prend pas pour objet.

Le vouloir-dire et l'intention se distinguent de la disposition et de l'état de conscience. Ils n'ont pas véritablement de contenu vécu, ne consistent pas, par exemple, en des représentations (cf. les paragraphes 243–244 du deuxième volume). Si on maintient ferme cette distinction, il devient difficile de soutenir que l'aveugle à la signification ne peut dire cette phrase : « Quand j'ai entendu ce mot, il voulait dire pour moi. . . ». Si le vouloir-dire peut toujours être distingué de l'expérience vécue, l'aveugle ne perd rien : il ne faisait que commenter ses propres paroles, pas ses expériences. C'est précisément le problème. Le vouloir-dire peut se rapporter à un moment donné de deux façons différentes :

La question « Qu'as-tu voulu dire ? », ainsi que celles qui lui sont apparentées, sont employées de deux façons. Dans un cas, il s'agit simplement d'une demande d'éclaircissement du sens ou de la signification, afin de pouvoir poursuivre le jeu de langage. Dans l'autre cas, ce qui nous intéresse est quelque chose qui s'est passé au moment de l'énonciation de la phrase. Dans le premier cas, un compte rendu psychologique du type « D'abord je me le suis dit seulement à moi-même, puis je me suis adressé à toi pour te rappeler que... », ne nous intéresserait pas. [9, (vol. 2) § 254]

Soit le vouloir-dire est un éclaircissement sur le sens, ce que l'aveugle à la signification sait faire. Il s'agit juste de préciser ce qu'on veut dire (au présent) ou ce qu'on a voulu dire (au passé). Dans ce cas, la mention du temps se rapportera à un moment de l'usage. Soit les explications auront pour objet ce que le locuteur aura vécu à ce moment-là (« quand j'ai prononcé ce mot, j'ai eu comme un sentiment de soulagement... »). Alors, le rapport à l'instant sera un arrêt sur l'expérience vécue. Dans le premier cas, l'instant du passé est un moment du discours, dans le second un moment de la psychologie. On peut donc dire que l'aveugle perd une certaine relation au temps, mais il convient de préciser laquelle.

Sur le problème de la temporalité du vouloir-dire, on peut constater une différence entre les deux volumes des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*. D'après le paragraphe 254 du volume 2, même une phrase au passé (une réponse à « Qu'as-tu voulu dire ? ») peut être prise en son sens conceptuel, alors que les remarques du premier volume semblent suggérer que l'aveugle à la signification ne peut répondre au passé, mais qu'il le peut au présent – comme si le présent convenait mieux à l'atemporalité de la signification, à laquelle l'aveugle est condamné :

Il arrive de fait assez souvent que l'on prononce simplement le nom de quelqu'un ; peut-être dans un soupir. Et maintenant quelqu'un d'autre demande « À qui pensais-tu ? »

Et comment notre aveugle à la signification se comportera-t-il ? Ne soupirera-t-il pas ainsi ; ne pourra-t-il rien répondre à la question ; ou répondra « Je pense à... », au lieu de « Je pensais à... ? »⁴ [9, (vol. 1) § 182]

Ce passage, délicat, est typique : on cherche la description qui convient le mieux à un animal fabuleux que l'on vient d'inventer. Les questions finales sont à prendre comme des avertissements. Elles contiennent quelque chose dont il faut se méfier : il est étrange de suggérer que l'aveugle pourrait être embarrassé par « J'ai pensé à X », sans l'être par la forme au présent – si c'est effectivement ce que ces phrases suggèrent. Il nous semble en effet que si l'aveugle peut dire « Je pense à X », alors il peut aussi dire « Je pensais à X » et que cela ne dépend pas de l'expérience du sens mais des concepts temporels, qu'il est supposé posséder. L'aveugle a pu soupirer

⁴Le verbe « penser » traduit l'allemand *meinen*. Une grande parenté entre les expressions allemandes et anglaises permet aux lecteurs anglophones de partager ici les mêmes champs conceptuels que Wittgenstein. En français, il n'est pas très naturel, peut-être un peu précieux, de demander à quelqu'un qui soupire un nom : « Qui veux-tu dire par là ? ». On demande à qui la personne pense, ou de qui elle voulait parler. La première traduction est étrange : dira-t-on que l'aveugle à la signification l'est aussi à l'objet de ses pensées, dès lors qu'une ambiguïté poindrait ? Il serait incapable de dire : « À ce moment-là, je pensais à X ». On voit, avec cet exemple, non seulement que le français nous entraîne dans d'autres chemins, mais aussi que notre problème touche plus généralement à l'ensemble des concepts dispositionnels qui ont aussi un emploi temporel.

un nom⁵, en le prononçant comme on prononce « mets » après l'avoir répété plusieurs fois, c'est-à-dire comme s'il était vide de sens : ceci ne l'empêche pas de connaître la fonction du mot qu'il a employé, de pouvoir donc dire à qui il pensait, au passé ou au présent. C'est seulement quand le moment en question appartient au temps de la psychologie que l'aveugle ne peut pas dire « À ce moment-là, c'est d'un tel que je voulais parler ».

En effet, s'il ne peut parler au passé, c'est que l'on considère le discours au passé comme un arrêt sur la psychologie. Et si nous ne distinguons pas un temps de la psychologie et un temps de l'usage dans le passé, alors nous perdons aussi le vouloir-dire normal du temps présent, que l'aveugle est supposé maîtriser. Si l'aveugle perdait le rapport au temps dans l'évocation au passé de ses intentions, il perdrait le système temporel en son entier – comme le solipsiste de l'instant présent ne peut nous dire, sans supposer ce dont il rejette l'existence, ce qu'il entend par « passé », ou en tout cas, en appellerait à des chimères pour donner du sens à ses propos⁶. Si le fait que l'aveugle perde la relation au temps de la psychologie avait une incidence sur sa capacité à préciser son langage en général, il faudrait croire que le vouloir-dire n'est une activité conceptuelle que lorsqu'il est indépendant de toute temporalité. Dans ce cas, l'aveugle ne peut même pas employer l'expression au présent. Ainsi Wittgenstein peut rappeler ces résultats des *Recherches philosophiques* :

Le fait qu'un énoncé fasse référence à un instant, dans lequel rien de ce qu'il signifie ou de ce dont il parle ne se produit dans le monde extérieur, ne nous montre pas qu'il parle d'une expérience (*Erlebnis*). [9, (vol. 1) § 244]

Wittgenstein ne revient jamais sur la stricte distinction entre vouloir-dire et vécu. Il se demande si quelqu'un ne perdrait tout de même pas quelque chose, s'il n'éprouvait rien du tout quant au sens des mots. La réponse serait que l'aveugle conserve toutes ses capacités linguistiques quant au vouloir-dire, au passé ou au présent, mais ignore certains jeux dont l'objet est la signification, qui se penchent sur elle de manière inhabituelle. Cela ne l'empêcherait pas de pouvoir dire, dans les circonstances adéquates : « À ce moment-là, j'ai pris le mot en *tel* sens ». Par contre, il ne peut effectivement pas comprendre l'exercice qui consiste à prononcer un mot, en faisant apparaître à sa conscience tel de ses sens, plutôt que tel autre, en dehors du contexte normal de son emploi.

2.2. L'atmosphère d'un mot. Qu'en est-il de l'esthétique de la langue ? Doit-on conclure ici que la psychologie, l'expérience personnelle et changeante, entrent d'une manière déterminante dans les concepts eux-mêmes ? Cette distinction est trop grossière. Voyons ce que l'aveugle à la signification perdrait ici, et pour quelles raisons il le perdrait.

⁵L'exemple du nom soupiré est intéressant, en ce qu'il s'agit d'un mot qui revêt une importance pour l'individu. Dans les *Remarques mêlées*, Wittgenstein témoigne, dans les pages où il affronte le christianisme, de sa difficulté à prononcer « Seigneur ». L'aveugle pourrait-il comprendre une telle résistance ?

⁶Peut-on fonder le sens d'un discours sur des concepts qu'on rejette finalement comme inconsistants ? En tant qu'il se distingue du présent, et qu'il ne s'y réduit pas, le passé est un concept que le solipsiste de l'instant présent ne peut utiliser. Mais il ne peut non plus dès lors avoir un concept du présent. C'est un peu comme si on déplaçait un pion sur un échiquier, qui resterait hypothétique, voire qui n'existerait plus du tout, dès que l'on ferait un mouvement véritable. Sur le problème du solipsiste, cf. D. Pears, *The False Prison* [5].

Commençons par la plaisanterie verbale. C'est un témoignage remarquable d'un vécu du sens. Wittgenstein cite à plusieurs reprises – [9, (vol. 1) § 77] par exemple – la phrase : « Weiche, Wotan, weiche ! », dont l'éditeur nous apprend qu'elle est extraite de *L'Or du Rhin*. On peut la traduire soit par « Arrière, Odin, arrière ! » ou bien par « À la coque, Odin, à la coque ! », en réponse à une éventuelle demande de cuisson des oeufs : le verbe allemand « weichen » signifie s'éloigner, céder, à partir d'un premier sens général, devenir mou ; l'adjectif renvoie à toute sorte de mollesse, en particulier celle des oeufs. Pourrait-on conclure sur ces exemples de plaisanterie : prendre les mots en un sens donné, c'est effectivement avoir une expérience vécue de la signification, puisqu'on est capable d'en rire, ou du moins, de voir ce qui peut faire rire ? Pas exactement. Exprimée dans ces termes, la conclusion est trop rapide, bien que globalement juste. Elle inclut une erreur typique : on voudrait conclure à une équivalence, alors qu'en bonne logique, nous devons seulement dire qu'*en l'occurrence* nous avons ressenti quelque chose à l'écoute d'une phrase. Rien ne nous autorise à généraliser :

« Si l'on ne vivait pas la signification des mots, comment pourrait-on alors rire des jeux de mots ? » (...) On rit de tels jeux de mots, et dans cette mesure (par exemple) on pourrait dire que l'on vit la signification. [10, §711]

La deuxième phrase est une correction de la première qui, entre guillemets, exprime l'inférence erronée. D'après celle-ci, puisque parfois nous vivons les mots, il faut conclure que partout où nous leur trouvons un sens, nous en avons une expérience vécue. Dit comme cela, c'est une erreur grossière de logique, du parfois au toujours. Mais c'est un tour d'esprit assez fréquent, fondé sur le désir de trouver des explications. On ne se contente pas du constat du rire. On recherche quelque chose qui rende compte de son apparition. On considère donc l'expérience du sens comme un phénomène général ; ce qui nous semblait en mal d'explication semble trouver ses assises. Le principe est d'invoquer de petites perceptions inconscientes, qui auraient elles-mêmes besoin d'être expliquées d'ailleurs, mais on s'arrête ici, comme si la dette était épongée : il ne peut y avoir d'expérience, croit-on, sans qu'elle soit tout le temps là, sous forme de petites perceptions, insensibles en temps normal, mais qui précipitent dans certaines circonstances. Dans le paragraphe 711, Wittgenstein propose le langage de la proportion : le vécu n'existe que pour autant qu'il se manifeste.

Ainsi, de ce qu'il existe des cas où la signification est vécue, nous ne devons pas conclure qu'elle l'est toujours au moins un peu, ni que toujours, par conséquent, une épaisseur sensible pourrait vicier la compréhension mutuelle. Il existe une forme de pessimisme, qui trouve son expression philosophique dans le solipsisme, d'après lequel la signification est individuellement déterminée par tout ce qu'une personne a vécu, par les exemples personnels avec lesquels elle a appris les expressions, etc. : toute la vie entrerait là en jeu. Le sens des mots serait lourd des expériences de chacun, si bien que personne ne leur attacherait véritablement le même. Alors l'idée d'un partage des mêmes concepts serait ruinée. Ce n'est pas exactement le problème de la *Bedeutungsblindheit* puisque nous nous y intéressons non pas à l'expérience en général, mais à celle qui s'attache, plus précisément, aux mots. Le risque envisagé est cependant le même : c'est encore une fois une certaine forme de solipsisme qu'il faut repousser. Justement l'argument qui conclut de l'existence de quelques divergences dans le vécu à la divergence dans chaque cas de communication verbale est fautif. Par contre, ce qui est vrai, c'est qu'en général la signification

n'est pas indépendante de son expérience vécue : car, tout simplement, il y a des cas où elle ne l'est pas – ce qui, comme nous le verrons, ne ressuscite toujours pas le solipsisme.

Cette dépendance de la signification à son expérience doit être comprise étroitement : celui qui n'a pas ri à la plaisanterie n'a pas compris son *sens*. Lui échappe sa signification même, et pas seulement un vécu possible qui se détacherait comme une pellicule d'un sens propre, ou pur de la phrase : celui qui existe pour ainsi dire avant la plaisanterie, et que l'aveugle à la signification comprendrait. Certes, le sens de la phrase ne sera pas le même dans les deux cas. Mais voudrait-on dire à partir de là que l'un et l'autre partagent un même sens propre, et que le sens vécu se surajoute à celui-ci, que l'on entrerait dans un monde de chimères. De même qu'il ne faut pas supposer un sens vécu dans tout acte linguistique, de même ne faut-il pas toujours y construire un sens dénué de tout écho personnel.

La distinction entre signification secondaire et primaire permet d'éviter l'expédient du sens pur. Le sens d'une plaisanterie est quelque chose qui se vit : en tant que tel, il relève d'un usage secondaire⁷ du mot «sens». On parle du sens secondaire d'une expression, dérivé de son sens standard, quand les critères qui le définissent sont différents, mais conservent pourtant quelque chose du premier sens. Un exemple sera éclairant – alors qu'une description abstraite serait délicate à construire, d'autant que Wittgenstein use rarement de cette expression ; une caractérisation plus ample serait plutôt une élaboration du concept qu'un commentaire. L'exemple de Wittgenstein est celui de l'usage du mot couleur : on peut parler de la couleur des voyelles, bouleversant ce faisant l'emploi normal du terme ; nous objectera-t-on qu'il vaudrait mieux forger un nouveau mot, nous répondrons que nous tenons à le dire de cette manière, et qu'aucune autre expression ne nous conviendrait que celle-ci. C'est ainsi un nouvel usage que nous voulons suivre, dont il est essentiel qu'il soit greffé sur le précédent. Ce sens secondaire a donc la particularité qu'il dépend étroitement des mots utilisés pour le dire : il ne peut être paraphrasé. On dira qu'une phrase contenant un mot d'esprit est comprise en un sens secondaire, qui naît de la confrontation des interprétations possibles. Wittgenstein n'applique pas ce concept aux jeux de mots. Ici, il résoudrait le problème d'une distinction entre sens tout court du mot d'esprit et sens vécu. Ce faisant, nous étendons l'usage de l'expression à un cas assez différent de celui de «couleur».

Il y a donc deux manières différentes de comprendre le terme de signification : si on accepte justement de parler d'un aveugle à la signification pour quelqu'un qui maîtrise sa langue, mais n'en vit pas le sens, c'est qu'on accepte de prendre «signification» au sens dérivé d'«expérience de la signification». D'ailleurs, si on se référait uniquement à l'usage, on tuerait dans l'oeuf notre hypothèse qui, précisément, interroge ce conseil : «*Le sens, c'est l'usage*». Ce n'est pas à l'usage que l'aveugle est fermé, puisqu'il parle bien ; c'est à autre chose, que nous appelons faute de mieux le vécu.

Que se passe-t-il quand quelqu'un ne comprend pas le jeu de mots, ce que nous pouvons croire de l'aveugle à la signification ? Habituellement, on se l'explique facilement : il faut connaître le

⁷Nous suivons ici la distinction faite par Wittgenstein dans la seconde partie des *Recherches philosophiques*, section xi, entre les sens primaire et secondaire d'un mot. À la suite de J. Bouveresse, nous l'appliquons au terme même de signification. C'est une distinction féconde, que Wittgenstein lui-même n'a pas beaucoup développée. C. Diamond, par exemple, l'interroge à partir d'un intérêt pour les remarques de Wittgenstein sur la religion, et les usages religieux du langage.

contexte habituel des mots, savoir qui est Odin, etc. L'aveugle comprendrait-il la plaisanterie, si elle lui était expliquée dans le détail ? On utilise « Wotan » dans telles circonstances, « weichen » dans telles autres, et « weich » dans d'autres encore. L'idée de ce personnage extraordinaire est qu'il ne saurait pas quoi faire de ces explications, et non pas seulement qu'il ne trouverait pas cela drôle. Le moment de la confrontation des deux emplois serait impossible pour lui. Y a-t-il une possibilité réelle de tomber un jour sur un tel homme ? Il est difficile de répondre à cela. Ce qui importe ici est la manière dont nous décrivions ses capacités et infirmités.

Doit-on conclure que la psychologie est ici déterminante ? De telle sorte que la description des usages publics et partagés ne suffirait pas à expliquer le comportement linguistique de la personne qui rit ? L'objection est que le cas de la plaisanterie incomprise est exactement semblable au cas du vouloir-dire. Notre distinction entre plusieurs types d'exemples est à cet égard inessentielle : l'usage reprend tout ce que l'on voudrait attribuer au vécu seul. On nous explique l'usage des mots, comme ci-dessus, et le tour est joué. L'aveugle, s'il reste imperméable à de telles explications, n'aura souffert que d'une absence d'éducation à la plaisanterie ; son seul problème est de ne pas savoir plaisanter. L'usage est tout ce qu'on explique à celui qui a manqué le jeu de mots. C'est un bon principe de philosophie, selon Wittgenstein, de ne pas chercher davantage dans le phénomène que ce que nous mettons dans son explication ordinaire. La psychologie n'est toujours que la base naturelle et vivante du jeu, mais elle n'introduit pas, une fois qu'il est acquis et accepté, d'indétermination essentielle. C'est un des critères de la compréhension d'ailleurs que de savoir quelles expériences sont essentielles au jeu, et lesquelles doivent rester en dehors.

À la manière de Wittgenstein, tentons d'imaginer une tribu qui ne conçoit pas la plaisanterie verbale. Mais la description que nous avons choisie d'entrée de jeu résout le problème trop vite : cette tribu manque d'un concept, et non d'une certaine expérience. Nous devons la décrire autrement. Cette tribu ne serait pas sensible aux mots, à leur signification ; elle n'en ferait qu'un usage pratique, sans y attacher de sentiments particuliers. Que dirons-nous ? Cette tribu manque-t-elle d'une certaine sensation ? Le vécu du sens dépendrait alors d'antennes raffinées, apparemment cachées à certains hommes. Mais ce n'est clairement pas le sens que nous donnons à l'expérience de la signification. Concluons sur le point de la plaisanterie que, si on avait appris à l'aveugle les bons jeux, il nous comprendrait maintenant.

En général, il ne faut pas comprendre les phénomènes où nous disons percevoir l'atmosphère d'un mot comme l'immixtion d'une psychologie imperméable aux concepts. Wittgenstein décrit ainsi ce sentiment évanescent que nous pouvons avoir du sens d'un mot :

C'est comme si le mot que je comprends avait un certain arôme, léger, qui correspond à la compréhension. Comme si deux mots familiers se distinguaient non pas par leur seule sonorité, ou leur apparence, mais aussi par une atmosphère, même quand je ne me *représente* rien par eux. – Mais pense à la façon dont les noms des poètes et compositeurs célèbres semblent avoir absorbé en eux une signification propre. De telle sorte qu'on peut dire : les noms « Beethoven » et « Mozart » n'ont pas seulement des sons différents, mais les accompagne aussi un *caractère* différent. (...)

Revenons à l'aveugle à la signification : il ne sentirait pas (*Er würde nicht empfinden*) que les noms se différencient, quand on les entend ou les voit, par quelque chose d'impondérable. Et

qu'aurait-il perdu ce faisant ? – Et pourtant, quand il entend un nom, c'est d'abord *un* porteur de ce nom, ensuite un autre, qui lui vient à l'esprit. [9, (vol.1) § 243]

La perception de cette atmosphère se distingue bien du cas des mots ambigus. Les textes acquiescent toujours à l'hypothèse que l'aveugle ne peut percevoir l'atmosphère d'un grand nom, alors que la question pour le cas du vouloir-dire habituel est toujours résolue par la négative, sauf précisément pour certains jeux hors contexte dont tout le propos est de percevoir la signification comme enveloppée dans le mot seul. La seule chose que l'aveugle perd ici, ceci dit, c'est l'usage de l'expression «quelque chose d'impondérable», et les expériences qui se donnent avec elle. Comme le dit Wittgenstein au paragraphe 342 du volume 1, l'aveugle est peut-être simplement quelqu'un de prosaïque. Le mot est bien choisi : quelqu'un qui n'a pas d'usage poétique des mots – mais comme ces termes l'indiquent bien, cet homme a juste manqué d'un type donné d'éducation, ou l'a ignoré. Wittgenstein imagine un test pour déceler l'aveugle :

Pourrait-on dire que la cécité à la signification se révélerait dans ce fait que l'on ne pourrait pas dire avec succès à un tel homme : « Tu dois entendre ce mot comme... , alors tu prononceras la phrase correctement » ? [9, (vol. 1) § 247]

Il faut penser ici aux indications musicales qu'un chef d'orchestre pourrait donner, un exemple souvent repris dans les écrits de Wittgenstein. Le paragraphe s'applique aussi bien au cas du vouloir-dire qu'à celui de la perception esthétique. En effet, la tournure « tu dois entendre cela comme... » peut s'appliquer à une diction théâtrale ; l'adverbe « correctement » se rapporterait à l'idée d'une justesse dans le ton trouvé. Mais cette injonction pourrait appartenir à une autre situation : un français n'arrive pas à donner du sens à une certaine phrase anglaise par exemple, en confondant *that* comme conjonction et comme démonstratif. Alors il faut lui dire comment entendre ou lire le mot. L'aveugle pourra rectifier la phrase incomprise de la deuxième situation, sans cependant que l'expression du paragraphe ci-dessus lui soit compréhensible.

Pensons à cet égard à quelques remarques de Wittgenstein sur l'orthographe. Une certaine poésie allemande qui supprime les majuscules aux noms joue sur la gêne ainsi provoquée chez le lecteur : on imagine que le sentiment d'étrangeté éprouvé alors se reporte sur l'ensemble de la lecture. L'aveugle, en tout cas, y restera imperméable, tout comme il trouvera tout au plus agaçantes certaines réactions de lettrés devant la faute d'orthographe. On a parfois la tentation de croire que quelqu'un qui orthographe mal certains mots ne peut qu'être à des lieues de ce qu'il signifie. S'il savait de quoi ou de qui il parlait, il ne pourrait l'écrire ainsi. Un étudiant en mathématique qui tente d'appliquer le théorème de Gosse ne témoigne pas de sa familiarité avec celui-ci : pas pour le lettré en tout cas, mais l'aveugle serait sans doute indifférent à cela. De cet étudiant, on dirait qu'il n'a pas le sens de l'orthographe. Il est intéressant que nous utilisions ici cette expression de sens, dont l'usage standard est d'abord celui des cinq sens, les seuls vraiment sensibles. C'est précisément ce déplacement du terme de « sens » que l'exemple de l'aveugle, ou l'insensible, au sens interroge. Au fond, le problème vient de l'existence d'usages secondaires du terme de sens, que l'on retrouve dans des expressions comme « avoir le sens de la mesure », « ne pas avoir le sens des affaires », etc.

Un déplacement analogue apparaît dans l'expression d'oreille musicale. Dans les *Recherches philosophiques*, une analogie illustre les problèmes de la description du changement d'aspect, que l'on peut reprendre ici :

La cécité à l'aspect s'apparentera au manque d'une oreille musicale. [7, II, xi]

On peut dire aussi cela de la cécité à la signification. L'expression est intéressante car elle montre la transformation d'un terme de description physiologique en un concept esthétique : on passe de l'organe de la sensation à une sensibilité capable de distinctions raffinées. Pour quelles raisons peut-on manquer d'une oreille musicale ? On peut imaginer, à part l'absence d'une éducation à la musique, un désintérêt pour celle qui est offerte. Mais peut-on ramener cela à un manque naturel d'oreille ? Cela peut certainement arriver, mais il est peu probable que ce soit la raison essentielle dans la plupart des cas.

Ce que suggère cependant la métaphore musicale du paragraphe 247 semble plus grave. La compréhension de la phrase musicale, explique Wittgenstein dans le *Cahier brun* [8, § 17], est une bonne comparaison pour celle des phrases linguistiques⁸. Dès lors, ce que l'aveugle perd peut sembler beaucoup plus grave, s'il faut percevoir ainsi sa langue pour la comprendre. Ceci dit, une phrase prononcée de travers, par exemple en changeant les intonations correctes, ne pourrait être comprise par personne, que l'on soit aveugle à la signification ou pas. La phrase linguistique appelle certes certains types de perceptions globales. On ne doit pas croire cependant, à la lumière de cet exemple, que l'aveugle va tout perdre. Ce n'est pas le sens de cette hypothèse. La perception de formes, d'allures, dans la phrase n'est pas en général un critère de la compréhension ; elle est plutôt une condition essentiellement ignorée, mais toujours efficace, qui ne devient justement remarquable que dans certains usages linguistiques spéciaux, ceux qui prennent le langage pour objet spécifique, et que l'aveugle manquerait.

Prenons enfin un dernier exemple qui a la particularité de lier la sensibilité linguistique à un approfondissement du sens des mots, donc à un travail de connaissance. Tout le monde a connu l'expérience suivante : avoir le sentiment que l'on a *enfin compris le véritable sens d'un mot*. Ce faisant, nous n'exprimons pas seulement nos découvertes, qui ne nous intéressent pas ici en tant que telles, mais un lien entre elles et la signification d'une expression. Ne doit-on pas suivre ici la langue et admettre que comprendre le sens des mots, c'est aussi avoir des expériences données de leur signification ? Ceci dit, est-ce véritablement ce contre quoi Wittgenstein s'élève dans les *Recherches philosophiques* ? Pas exactement. Il s'oppose certes à la confusion de la compréhension du sens et de la présence concomitante de certaines impressions. Ceci ne veut pas dire que nous devons nier l'importance d'expériences de la sorte dans l'apprentissage ou l'approfondissement du sens d'une expression, une fois que les distinctions nécessaires ont été faites.

Considérons le sens de « beau », un des exemples de Diamond dans « Secondary Sense ». Elle raconte comment Ruskin en voyage en Italie dit avoir appris alors, ce qu'il ignorait jusque là, le véritable sens du mot « beau ». Ce qui peut troubler tient à l'expression : l'expérience exprimée n'est pas tant celle de la beauté, que du sens véritable de ce mot. On vit alors une expérience qui prend la signification pour objet, et si l'aveugle est un personnage possible, il lui manquera

⁸Dans les *Recherches philosophiques*, au paragraphe 568, il suggère également que la signification se perçoit comme une physionomie. Sur ces comparaisons de la compréhension avec la perception et l'écoute musicale, cf. C. Chauviré, *Wittgenstein* [2, pp. 168–188].

clairement cela. Ici, c'est d'un mythe de la signification qu'il serait privé. Doit-on dire, en l'occurrence, qu'il y a une expérience vécue du sens qui influe largement sur l'usage réel ? Car l'usage futur est entièrement changé depuis cet événement.

Mais on joue sur les mots : on a le sentiment d'avoir enfin compris le sens d'une expression. Mais ce n'est pas ce sentiment-là qui est véritablement à l'origine du sens approfondi ; c'est l'expérience de la beauté elle-même. L'expérience de la signification est secondaire par rapport à celle de la beauté. Qu'est-ce qui manquerait à l'aveugle alors ? Il lui manquerait simplement la capacité de rapporter aux mots et à leur signification une découverte qui de fait a un autre contenu. Là non plus, il n'y a rien à revoir à la distinction entre signification et expérience.

On peut se demander à la faveur de cet exemple si ce qu'on appelle une pensée abstraite peut être éclairé par le thème de la cécité au sens. Est-ce que la différence d'un discours abstrait à une parole concrète est celle précisément d'une signification vécue à une signification « simplement comprise », identique à celle de l'aveugle à la signification ? La familiarité avec l'objet de ses paroles ne peut être remplacée par quelque vécu que ce soit. Mais cela fait partie de nos jeux de prêter une importance aux termes dans lesquels ils se pratiquent. Ainsi, une parole concrète s'accompagne souvent chez nous d'une attention sensible aux termes mêmes. Certains vécus du sens sont un bon signe d'une pensée familière avec son objet.

2.3. La part de l'expérience du sens. Jusqu'ici nous avons rapporté la sensibilité au sens à des formes raffinées de langage, en reprenant les exemples de Wittgenstein : de subtiles atmosphères autour de grands noms. Mais nous avons vu aussi le cas des plaisanteries. Interrogeons davantage la place de l'expérience vécue du sens, des jeux avec les mots, dans le langage ordinaire. Une période de notre vie exploite particulièrement ces phénomènes, celle de l'apprentissage. Wittgenstein demande :

Quand l'enfant apprend à parler, quand développe-t-il l'« expérience de la signification » (*Be-deutungsgefühl*) ? Les gens s'y intéressent-ils, quand ils lui apprennent à parler, quand ils observent ses progrès ? [9, (vol. 1) § 346]

Ces questions peuvent être comprises de plusieurs manières. Elles peuvent d'abord suggérer le caractère secondaire de l'expérience de la signification. On ne s'intéresse pas en premier lieu à cette expérience ; on est attentif avant tout, en parlant à l'enfant, à ce qu'il comprenne bien ce qu'on lui dit. Mais ce n'est pas tout. Un des concepts que Wittgenstein a créés – bien qu'il refuserait l'idée que l'on puisse créer des concepts en philosophie – est bien celui de jeu de langage, tiré des usages enfantins, en particulier des comptines. On oublie parfois le caractère paradoxal de ce rôle paradigmatique. De tels jeux frôlent souvent le non-sens : les comptines ont pour dernier souci le réalisme et bousculent volontiers les règles d'une parole intelligible. Les vrais jeux de langage⁹ se trouvent à la limite des usages normaux, justement parce qu'on y joue. L'enfant développe l'expérience de la signification quand il apprend des comptines et rit ce faisant. L'aveugle à la signification nous permet de revenir à ce qu'il y avait de neuf dans

⁹On ne doit pas oublier que le jeu de langage n'est qu'un élément de comparaison. Wittgenstein lui-même emploie souvent ces expressions en dehors de la comparaison originelle des *Recherches philosophiques*. On peut dire que, ce faisant, il ne respecte pas entièrement son principe d'en rester à l'usage naturel. Sans doute faut-il distinguer des moments où il est économe en moyens ; et d'autres où il s'autorise un emploi autonome de « jeu de langage ».

la comparaison avec les comptines d'enfants. Saura-t-il, dans son jeune âge, s'amuser avec des comptines ? Si on le lui apprend, il aura l'expérience vécue des mots, de leur sens. Tout dépendra de ce qu'il aura appris, et peut-être aussi de ce qu'il aura réussi à apprendre. Voilà sans doute le lieu où certaines des « infirmités » que l'on a décrites peuvent prendre naissance.

L'aveugle à la signification, dès lors, prend chair. On peut peut-être rencontrer dans la nature non pas des gens entièrement insensibles au sens mais partiellement. Certains diraient ressentir ici quelque chose, sans réagir du tout ailleurs. On pourrait croiser des aveugles partiels à la signification. Contrairement à celle de la cécité complète au sens, cette expérience semble pouvoir servir de description à des phénomènes banals. Pourra-t-on ainsi interpréter le comportement d'une personne qui reste insensible à une plaisanterie ? On a beau lui expliquer tout, il ne voit pas ce qu'il y a de drôle. Mais il y a une différence essentielle avec l'aveugle complet : c'est que cette personne comprend ce qu'on lui explique ce faisant ; il a le concept du jeu de mots, ce dont manque précisément l'aveugle. Un véritable aveugle partiel ne verrait pas du tout les principes du jeu en question. De cela, nous avons des exemples ; certains peuvent apprécier les jeux de mots, sans du tout voir ce que d'autres peuvent trouver à la lecture de la poésie. La seule chose à dire alors est effectivement que nous ne jouons pas aux mêmes jeux. Nous entrons dans le terrain de la psychologie individuelle, en un sens qui n'est cependant pas problématique : le « choix » d'un jeu est une affaire personnelle. Et cela ne constitue pas une remise en question de la distinction entre un concept et une expérience vécue.

Comparons notre exemple d'un aveugle partiel avec le cas suivant :

Même le mot « avoir » a un visage ; car le mot « l'avoir » a en tout cas un *autre* visage. On le ressent d'une autre façon ; donc « avoir » devrait aussi être ressenti d'une manière ou d'une autre ! Mais est-ce que « l'avoir » *doit* être « ressenti » d'une autre manière que « avoir » ? Qu'en serait-il si quelqu'un m'assurait que ces deux mots-là se ressentent exactement de la même façon ? Il dirait, par exemple : « Oui, la conjonction “mais” et la forme verbale “mets” se ressentent différemment, mais pas “l'avoir” et “avoir” ». Aurions-nous le droit de ne pas le croire ?

Ce qui semblait être une expression tout à fait évidente, liée à la compréhension du mot, apparaît ici sous la lumière d'une expression de sensation purement personnelle. Qui ne diffère pas de l'affirmation que les voyelles *a* et *e* ont la même couleur. Puis-je dire à celui-là : « Tu ne joues pas notre jeu » ? [9, (vol. 1) § 328]

L'exemple est troublant. Il est difficile d'imaginer un tel partage de la sensibilité. La distinction entre les deux paires de mots ne correspond pas à des différences que nous pourrions vivre. Le cas du paragraphe 328 paraît donc peu vraisemblable : la sensibilité semble arbitrairement distribuée. Peut-on se contenter de cette explication : les deux ensembles de mots ne s'opposeraient pas *pour nous* de façon intéressante ? Nous résistons à cette restriction. Le problème que ce paragraphe pose est donc le suivant : il arrive parfois qu'à l'intérieur même des expériences vécues du sens, certaines différences nous semblent inconcevables. C'est le signe que nous avons affaire à des concepts, bien plus qu'à des idiosyncrasies.

Ce que nous rangeons sous la catégorie de l'expérience du sens et ce qui appartient au domaine des goûts personnels ne recouvrent donc pas les mêmes domaines. Le paragraphe 328 prend au sérieux le point de vue suivant : la variété de l'expérience des mots suivrait celle des individus. Et nous donne le sentiment que ses conséquences sont invraisemblables. L'attribution de couleurs

aux voyelles, par contre, demeure assez personnelle. Dira-t-on que voilà le lieu où la psychologie, à travers l'expression du goût personnel, ou à la limite d'un geste lancé au hasard, s'exprime dans toute sa nature ? Comment décrira-t-on la différence des deux types de jeux ? Il ne s'agit en aucun cas de nier la part de l'individu, mais simplement de ne pas lui accorder plus que ce qui est requis. On peut dire ceci : si nous disons que nous avons affaire à des jeux, alors nous devons reconnaître leur qualité de concept, de chose publique et partagée. Ce qui différencie les jeux, ce peut être le type de règles plus ou moins lâches qui les définissent. Mais il y a toujours, pour autant que ce sont des jeux, c'est-à-dire qu'ils sont destinés à être partagés et compris, des pratiques publiques, se nourrissant *dans ce cadre* du grain individuel. On voit comment ce que l'on appelle psychologie est soumis au concept : l'incompréhension que suscite, dans le paragraphe 328, l'homme coupant au milieu du jeu est de nature conceptuelle. Ce découpage ne fait pas partie de nos pratiques, et nous ne voyons pas de raison pour une telle distinction. Mais on pourrait en inventer.

Ainsi, tous ces jeux ne doivent-ils pas remettre en question le caractère inessentiel de la psychologie. Mais il faut s'entendre sur ce que veut dire psychologie : ici, elle ne peut que désigner des expériences inessentiels à un concept donné. La première phrase de ce paragraphe est ainsi tautologique. Si la signification secondaire est essentielle à un certain jeu, alors elle est un concept, et en tant que telle, elle entre dans le domaine public. Si elle n'a aucune importance dans le jeu, nous pourrions dire que c'est de la psychologie, en entendant par là qu'elle ne compte pas dans l'activité conceptuelle. Ce sont deux usages différents de « psychologie ». Avec le cas du paragraphe 328, l'expérience de la signification, loin d'être une idiosyncrasie, semble une caractéristique fondamentale de notre langage.

3. EN QUOI L'IDÉE D'UN AVEUGLE À LA SIGNIFICATION EST-ELLE TROMPEUSE ?

De cette expression d'aveugle à la signification que Wittgenstein a forgée, il finit ainsi par dire qu'elle est trompeuse : elle nous empêche de voir que ce sont des concepts qui manqueraient à l'aveugle.

3.1. Expériences des sens et du sens. Le rapport entre les sensations physiologiques et les concepts qui les décrivent n'est pas le même que celui des sensations linguistiques à leurs concepts. Ainsi, peut-on dire que l'expression d'une cécité au sens est trompeuse, quand elle suggère que le manque en question est comparable à celui d'un sens organique. Personne ne soutiendrait franchement qu'il l'est, certes. En montrant l'invraisemblance de cette position radicale, on cherche à suggérer que l'infirmité en question doit se voir comme la méconnaissance d'un jeu. Et montrer que dans ces expériences attachées à l'intention, à la parole, ne se cache aucune bonne raison pour remettre en question la distinction entre psychologie et concepts. Wittgenstein, dans un contexte où il vient de rappeler qu'il serait trompeur de parler de l'intention comme d'un sentiment (*Gefühl*), continue ainsi :

Et maintenant on peut se demander si pour les mêmes raisons, il ne serait pas totalement trompeur de parler d'une « cécité à la forme » ou d'une « cécité à la signification » (comme si on devait parler d'une « cécité à la volonté » quand quelqu'un se comporte passivement). Car un

aveugle est seulement quelqu'un qui n'a pas une certaine *sensation*. (Les faibles d'esprit, par exemple, ne peuvent être comparés aux aveugles). [9, (vol. 1) § 189]

L'erreur serait de trop rapprocher l'insensibilité d'une incapacité physiologique : tout comme le véritable aveugle ne pourrait voir les couleurs, on serait incapable de passer en un même mouvement d'une signification à l'autre. La sensibilité à la langue, certes, se construit sur un naturel indifférencié qui préexiste à l'apprentissage. On peut difficilement soutenir cependant que la poésie, le sens de la plaisanterie verbale manquent à certains du fait d'incapacités naturelles. Pourquoi Wittgenstein se donne-t-il un avertissement contre une telle idée ? C'est que construire la sensibilité au sens comme quelque chose qui pourrait faire défaut à une personne sans qu'il faille attribuer cela à son éducation revient à accepter ces idées étranges.

Le langage ordinaire emploie, pour décrire ces expériences, des mots qu'on utilise d'abord dans le contexte sensoriel. On parle d'une insensibilité aux mots, d'une sensation particulière différente quand on prononce *banc* et *ban*. C'est parce que notre vocabulaire est tiré de l'expérience sensorielle que nous risquons la confusion contre laquelle Wittgenstein nous prévient. Nous croyons alors que nous avons affaire à de « véritables expériences », selon les mots du paragraphe 105 (vol. 1). Un regard vers le contenu doit nous détromper : le contenu de l'expérience du sens dépend directement de son expression linguistique. Ce fait montre que c'est la possession de certains concepts qui manque à l'aveugle. Posséder les concepts d'une poésie du langage, c'est certes être capable d'éprouver certaines expériences. Mais il faut avoir appris à les éprouver. Ces expériences sont entièrement dépendantes d'une introduction par un pair. Wittgenstein précise ici les relations entre d'authentiques expériences (voir, sentir, avoir chaud ou froid) et l'expérience de la signification. Ce faisant, il revient à notre premier type d'exemples (entendre un mot en tel ou tel sens, en dehors de ses conditions normales d'usage) – donc à des cas où nous vivons quelque chose qui diffère de la perception de l'esthétique d'un mot (où la qualité de l'expérience est différente¹⁰) :

Est-ce qu'entendre ou penser la signification en tel ou tel sens est une *véritable expérience* ? Comment faut-il en juger ? Qu'y a-t-il contre cette idée ? Eh bien, qu'on ne peut pas découvrir un *contenu* à cette expérience. C'est comme si on exprimait une expérience, mais qu'ensuite on ne pouvait pas se rappeler ce qu'était véritablement cette expérience. Comme si on pouvait parfois se rappeler une expérience qui se produit en même temps que celle que nous cherchons, mais que ce que notre regard saisit était seulement (comme) un vêtement, et que là où devrait être ce qu'il habille, nous voyions un vide. Et alors on incline à dire : « Tu ne dois précisément pas chercher un *autre* contenu ». Le contenu de l'expérience ne doit être décrit qu'à travers l'*expression spécifique* (de l'expérience). Mais cela ne nous satisfait pas non plus. Car pourquoi ressentons-nous cependant qu'il n'y a là juste *aucun* contenu ? [9, (vol. 1) § 105]

On voit très bien à partir de là la nécessité de distinguer deux types d'exemples dans ces questions de l'insensibilité au sens. En effet, dans le cas du vouloir-dire, nous éprouvons effectivement ce que Wittgenstein décrit. Les cas, au contraire, où on discute du « caractère » d'un mot dépeignent des expériences qui ont une véritable qualité. Il serait étrange de dire qu'elles n'ont

¹⁰Le fait que les exemples de Wittgenstein soient si différents est délicat à interpréter : il semble qu'il y ait un degré minimal de la sensibilité au sens exemplifié par les jeux du vouloir-dire ; ensuite nous trouverions la perception de l'atmosphère d'un mot, qui, ayant plus de corps, se rapprocherait davantage des véritables expériences.

pas de contenu, quand nous sommes capables d'en donner une véritable description. Par contre, nous ne parvenons pas à le faire pour l'expérience qui consiste à entendre un mot dans un de ses sens.

Mais la caractéristique suivante tient pour tous les types d'exemples : le trait distinctif de l'expérience du sens est qu'elle ne se donne, dans toute son étendue, que dans l'expression utilisée pour la décrire. Ce qui est raisonnable, puisque l'expérience porte sur les mots. Elle n'a ainsi de réalité que lors de son expression linguistique, à la différence des impressions sensorielles. D'où le sentiment que l'atmosphère d'un mot en est inséparable.

Les descriptions de ces atmosphères empruntent habituellement au vocabulaire des expériences sensorielles. On parle de la résonance d'un mot, de sa profondeur. Dira-t-on que ce sont là des métaphores, que nos expressions ont un sens figuré ? Wittgenstein récuse ce langage, trop facile. Il propose plutôt, comme on l'a vu, de distinguer sens primaire et secondaire ; ce dernier n'apparaît que dans le sillage du premier ; il est une déviation de l'usage standard vers des discours auxquels il n'était pas destiné en premier lieu. Faire entrer ces usages nouveaux dans le cadre général de la métaphore et du sens figuré est insuffisant, comme il est dit dans les *Recherches* :

Le sens secondaire n'est pas un sens « figuré ». Si je dis « La voyelle *e* pour moi est jaune », je ne veux pas dire : « jaune », en un sens figuré – car je ne pourrais pas du tout exprimer ce que je veux dire autrement que par le moyen du concept « jaune ». [7, II, xi]

L'attribution de la couleur jaune à la voyelle *e* n'existe que dans cette expression même. Il n'y en a pas de paraphrase possible, alors que dans certains cas de métaphores, on peut trouver une phrase différente, équivalente à la première à certains égards. Elles ne seraient équivalentes que prises de la façon la plus terre à terre possible, certes. L'usage des concepts sensoriels est ainsi secondaire dans ces exemples. On peut se rappeler à cette occasion l'expression proposée par Wittgenstein d'*excroissance du concept* [9, (vol. 2) §§ 245–246]. Le sens secondaire est comme une excroissance sur les usages standards, qui ne détruit pas pour autant comme un mauvais parasite la nature des précédents.

Notons que les éléments de comparaison du paragraphe 189 (cité plus haut) sont étranges. Parler d'un aveugle à la signification, ce serait comme invoquer un aveugle à la volonté, quand on veut décrire une faiblesse de la volonté. Cette étrange extension du vocabulaire de la cécité rappelle que ni signification, ni volonté n'admettent dans leur usage primaire de traitement comparable à celui de l'expérience vécue. Ainsi, le caractère trompeur vient-il de ce que l'image de la cécité suscite une mauvaise interprétation de la signification secondaire. Manquer d'une sensibilité au sens n'est pas plus manquer d'une sensation véritable que manquer du sens de l'action. Wittgenstein évoque un autre emploi tout aussi étrange de ces images :

Comment devrait-on alors appeler quelqu'un qui ne peut comprendre le concept « Dieu », qui ne peut voir comment un homme sensé peut employer ce mot sérieusement ? Devons-nous dire qu'il souffre d'une forme de cécité ? [9, (vol. 1) § 213]

3.2. **L'expression d'«expérience vécue».** Il y a également, et finalement, quelque chose de trompeur dans les expressions de vécu, d'expérience vécue. On veut parler alors de l'apparition de *certaines* sensations, impressions ou sentiments, selon les exemples¹¹. Mais il est curieux de choisir à cet effet le vocabulaire de la vie. L'«expérience vécue» semble en effet suggérer qu'il existe une autre expérience, qui, elle, ne serait pas «vécue». L'usage du langage ne le serait pas. L'image d'un automate semble remplacer celle d'un homme en chair et en os.

Les usages du terme de psychologie reproduisent parfois la même étrange suggestion. Si on entend par psychologie l'ensemble des expériences, alors elle ne peut qu'être toujours à l'oeuvre, que l'on parle de signification au sens conceptuel ou au sens du «vécu». En effet, appartiennent à la psychologie les expériences par lesquelles nous entendons les mots, reconnaissons une situation réelle, ressentons nos efforts physiques divers, etc. Donc quand on nie le rôle central de la psychologie, on ne peut la considérer qu'en un autre sens. C'est selon ce deuxième sens que les concepts (ce qui relève de critères du juste et de l'incorrect) ne sont pas affaire de psychologie. Quel est ce sens ?

Les exemples illustrant la *Bedeutungsblindheit* ont montré que la psychologie, l'expérience vécue du sens en particulier, sont conceptuelles dans la mesure où elles peuvent être exprimées, discutées, etc. Quand nous disons donc que nous devons distinguer concepts, d'un côté, et expériences, psychologie, représentations, de l'autre, nous n'utilisons plus ces termes pour désigner des concepts justement, mais pour qualifier des expériences inessentielles à un jeu donné. Ce sont ces formes d'expression-là (celles qui excluent de la signification standard tout événement psychologique) qui rendent difficile la pensée des relations entre psychologie et concepts. Il y a un certain usage du terme de psychologie qui ne renvoie pas à l'ensemble des affects, mais localement à une partie de l'expérience qui n'est pas alors considérée comme essentielle. Ce que l'on appelle psychologie dans ce cas ne désigne pas ontologiquement des expériences plutôt que des concepts, mais relativement à un jeu donné, des expériences inessentielles autour d'expériences paradigmatiques.

RÉFÉRENCES

- [1] JACQUES BOUVERESSE, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Éditions Jacqueline Chambon, 1997.
- [2] CHRISTIANE CHAUVIRÉ, *Ludwig Wittgenstein*, Seuil, 1989.
- [3] CORA DIAMOND, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991. Tr. fr. par É. Halais et J.-Y. Mondon, PUF, Paris, 2005.
- [4] GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, 1978. Tr. fr. par P. Schrecker.
- [5] DAVID PEARS, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Clarendon Press, 1987, 2 vol. Tr. fr. *La pensée-Wittgenstein, du Tractatus aux Recherches philosophiques*, par C. Chauviré, Aubier, Paris, 1993.
- [6] JOACHIM SCHULTE, *Experience and Expression, Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Clarendon Press, 1993.

¹¹On pourrait distinguer de manière intéressante les cas où c'est plutôt le terme de sensation qu'on jugera adéquat, d'autres où c'est celui de sentiment, ou encore d'impression. Il serait peut-être possible de dessiner un tableau des expériences du sens suivant le type de concept sensoriel que l'on choisit pour les exprimer.

- [7] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Elisabeth Anscombe, Georg von Wright & Rush Rhees (eds.), Blackwell, 1953, 2^{de} édition 1958, tr. ang. par Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *Recherches philosophiques* par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, Paris, 2005.
- [8] LUDWIG WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, Blackwell, 1958, 2^{de} édition 1969. Tr. fr. *Le cahier bleu et le cahier brun* par M. Goldberg et J. Sackur, Gallimard, Paris, 1996.
- [9] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, 1980, tr. ang. par G. E. M. Anscombe (vol .1), C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue (vol .2), édité par G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (vol. 1) et G. H. von Wright & H. Nyman (vol. 2). Tr. fr. *Remarques sur la philosophie de la psychologie* par G. Granel, TER, Mauvezin, 1994.
- [10] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Vorstudien zum zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen / *Last writings on the philosophy of psychology*, G. H. von Wright & H. Nyman (eds.), Blackwell, 1982, 2 vol., tr. ang. par C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue. Tr. fr. *Études préparatoires à la seconde partie des Recherches philosophiques* par G. Granel, TER, Mauvezin, 1985.