HAL
open science

Wittgenstein, les concepts psychologiques et la psychologie

Maël Virat

To cite this version:

Maël Virat. Wittgenstein, les concepts psychologiques et la psychologie. Philosophie. 2008. dumas-00334703

HAL Id: dumas-00334703

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00334703

Submitted on 27 Oct 2008

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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Maël VIRAT

Wittgenstein, les concepts psychologiques et la psychologie

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Philosophie et langages
Option : Discours, savoirs, représentations

sous la direction de M. Denis PERRIN

Année universitaire 2007-2008

INTRODUCTION **6**
LES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUES 7
DU PROJET WITTGENSTEINIEN A LA PSYCHOLOGIE 9
Dissolution des problèmes philosophiques 9
Préoccupations philosophiques ou psychologiques ? 16
Fil conducteur 19
DERNIÈRES PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES 21
Corpus 21
Méthode 22
Organisation du travail 23

1 DÉMYSTIFIER L'ESPRIT **25**
1.1 ABANDON DU DUALISME 25
1.1.1 Les images dualistes 25
1.1.1.1 Image augustinienne 26
1.1.1.2 Introspection comme perception 28
1.1.1.3 Quelques formes du dualisme 33
1.1.2 Confusion à l'origine des images dualistes : analogies linguistiques trompeuses 35
1.1.2.1 Grammaire de surface 35
1.1.2.2 Généralisation abusive 37
1.1.3 Les traitements anti-dualisme 39
1.1.3.1 L'introspection réaliste 40
1.1.3.2 Le concept de jeu de langage et la question de la signification 44
1.1.3.3 Distinction description / expression 48
1.1.3.4 Certitude psychologique 52
1.2 MATÉRIALISME ET NÉGATION DE L'ESPRIT 55
1.2.1 Les images matérialistes 56
1.2.1.1 Formes du matérialisme 56
1.2.1.2 Erreur de l'homuncule 57
1.2.2 La confusion à l'origine de ces images 58
1.2.3 Les traitements 59
1.2.3.1 Distinction entre explication par les causes et explication par les raisons 60
1.2.3.2 Le concept de personne, le cerveau et l'âme 65

2 LE TRAITEMENT PAR WITTGENSTEIN DES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUES **68**
2.1 DÉPASSEMENT DE LA CONTROVERSE : LE SENS DES PROPOSITIONS PSYCHOLOGIQUES 68
2.1.1 Ancrage dans l' ordinaire des attributions de concepts psychologiques 68
2.1.1.1 Des concepts enveloppés 68
2.1.1.2 Formes de vie et fondements 71
2.1.1.3 Dépsychologisation 75
2.1.1.4 L'esprit réaliste et la question du sens : méthode philosophique 79
2.1.2 Distinction conceptuel / empirique 83
2.1.2.1 Le système philosophique quinien et le rejet des dogmes de l'empirisme 83
2.1.2.2 Divergence Wittgenstein / Quine : propositions empiriques / grammaticales 86
2.1.2.3 Principe de bipolarité 91
2.2 HÉTÉROGÉNÉITÉ DES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUE 95
2.2.1 Vision synoptique 95
2.2.1.1 Intérêt de la vision synoptique 95
2.2.1.2 Les classifications 97
2.2.2 Caractère thérapeutique des concepts dispositionnels 102

2.2.2.1 La catégorie des dispositions 102
2.2.2.2 Dispositions et béhaviorisme 107
2.2.2.3 Dispositions et psychologie 113

3 WITTGENSTEIN ET LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE 117
3.1 NEUROPSYCHOLOGIE ET CONCEPTS MENTAUX 117
3.1.1 La priorité logique 117
3.1.1.1 Système conceptuel 117
3.1.1.2 Corrélation psychophysiologique empirique 120
3.1.2 Parallélisme neurophysiologique 124
3.1.2.1 Forme logique restrictive 124
3.1.2.2 Thèse de la clarification conceptuelle 127
3.1.2.3 Lois psychologiques 131
3.2 PSYCHOLOGIE COGNITIVE ET CONCEPTS MENTAUX 132
3.2.1 Une mauvaise image de nos concepts 132
3.2.1.1 Thèse forte : le fantôme cognitif 132
3.2.1.2 Psychologie discursive 135
3.2.2 Psychologie scientifique ou théorie de l'esprit : le langage ordinaire dans la balance 137
3.2.2.1 Le modèle computationnaliste 137
3.2.2.2 Métathéorie et théorie de l'esprit 139
3.2.2.3 L'usage décontextualisé 141

CONCLUSION 145
SYNTHÈSE 145
La philosophie de Wittgenstein n'est-elle que thérapeutique ? 145
La psychologie philosophique n'est pas une épistémologie 146
PERSPECTIVES 148

BIBLIOGRAPHIE 150

Je remercie particulièrement D. Perrin d'avoir accepté la direction de ce travail, de l'avoir réalisée avec exigence et de m'avoir donné les conseils méthodologiques que je m'efforce de mettre en œuvre. Je remercie également L. Passot et P. Bleton de s'être accordés le temps d'une relecture de la première version produite.

On ne peut sûrement pas [se servir de Wittgenstein pour monter une machine de guerre contre les sciences cognitives] si ce sont réellement des sciences ou si elles ont réellement des chances de le devenir un jour. Mais c'est justement là tout le problème.

J. Bouveresse

INTRODUCTION

Ces dernières décennies, la philosophie française s'est largement rapprochée de la philosophie anglo-saxonne, et des auteurs tels que G. Frege ou B. Russell sont d'incontournables références dans une formation en philosophie. Dans l'enseignement universitaire, Wittgenstein occupe encore une place particulière ou, dirons-nous, insuffisante si on l'évalue à l'aune de la production de commentaires que son œuvre suscite aujourd'hui, conséquence de la récente publication en français de nombreux de ses écrits. Cette place injustement modeste s'explique sans doute par la réputation de difficulté de l'œuvre – J. Bouveresse disait, il y a une trentaine d'année, dans *Le mythe de l'intériorité* qu'elle passait pour l'une des plus obscure – mais sans doute aussi par la forme même qu'elle revêt, qui en complique et ralentit l'analyse, ou enfin par les désaccords d'école persistant quant aux interprétations possibles qu'elle soulève. Les remarques de Wittgenstein, dans leur manière même et les diverses voix qu'on y entend, tout autant que dans leur visée, sont l'expression paroxystique d'une philosophie qui se prête mal à l'assimilation dans un « courant ». Ne trouve-t-on pas là, dans cette originalité, une première invitation à travailler sur l'auteur ?

Nous allons voir comment l'intérêt qu'il a porté, vers la fin de sa vie (1946-51), à des questions de philosophie de la psychologie, qui vont au-delà de ses remarques précédentes sur la philosophie des mathématiques ou sur la question de la signification – pour laquelle Wittgenstein avait déjà eu recours aux concepts psychologiques (première partie des recherches 1936-46) –, peut nous permettre de penser, de façon moins anecdotique cette fois, qu'un travail sur Wittgenstein est incontournable. Incontournable car il s'attaque aux présupposés classiques qui soutiennent nos conceptions de l'esprit. Sans présumer pour l'instant du contenu de ses critiques, leur aspect révolutionnaire rend indispensable le recours à un travail sur Wittgenstein pour qui s'intéresse aujourd'hui à la question de l'esprit, question sans doute elle-même intéressante pour une épistémologie de la psychologie. Le présent travail se justifie par le pari qu'il fait que les derniers travaux du philosophe pourraient avoir quelque chose à dire aux psychologues contemporains.

L'implication de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne sur la psychologie permettrait de se dire qu'au bout du compte, l'effort philosophique ne sert pas qu'à satisfaire les besoins philosophiques mais se rend utile à d'autres champs intellectuels. C'est donc tout autant le dépit rencontré face au problème corps-esprit qu'un intérêt *psychologique* pour la psychologie qui motive ce travail sur la philosophie de la psychologie de Wittgenstein.

Les concepts psychologiques auxquels s'intéresse Wittgenstein sont les concepts historiquement associés à la notion d'âme ou à la notion d'esprit. Le terme plus récent que l'on emploie à leur place est celui de mental[1]. Immédiatement se pose la question de ce qui permet de caractériser ce qui relève de l'esprit : comment définir la notion de concept mental ou de concept psychologique ?

Donner une réponse cohérente à cette question présupposerait la suite de la discussion. Il y a, en fait, deux possibilités. La première s'appuie sur la conception classique de l'âme ou de l'esprit, conception qu'en l'occurrence nous allons avoir à débattre. Il est donc un peu délicat de s'en tenir à la définition que cette conception permet. La deuxième possibilité serait d'insérer la définition dans l'ensemble des remarques critiques wittgensteiniennes que nous n'avons pas commencé à introduire. La présentation de cette définition risque par conséquent d'être un peu légère, en l'absence de tout l'ensemble de positionnements qui l'étaye. Comme il faut bien un point de départ, nous faisons la tentative d'une définition des concepts psychologiques, en précisant toutefois que seule la suite du travail permettra de comprendre en profondeur cette définition.

Selon la conception classique, les concepts mentaux sont les concepts qui permettent de référer à l'esprit, conçu comme un monde immatériel et privé. Il est possible de reconnaître les concepts mentaux dans la mesure où ils renvoient à quelque chose que l'on ne peut connaître directement qu'à la première personne : nous connaissons nos sensations, mais pas celles des autres, nos émotions, mais pas celles des autres, nos pensées, nos désirs, nos intentions, nos perceptions… Il y a bien une asymétrie dans la conception classique. Cette asymétrie est à la fois épistémique (nous ne connaissons que notre propre esprit) et métaphysique ou ontologique (c'est la nature de l'esprit qui veut cela). Comme nous reviendrons bientôt à cette conception, ne nous étendons pas.

Wittgenstein, de son côté, n'accepte pas cette manière de caractériser les concepts mentaux. Evidemment, il accorde aux concepts mentaux la même dénotation que celle que leur donne la définition classique ; il ne peut être question de s'opposer à l'extension ordinaire des concepts. Ce qu'il refuse, c'est la théorie métaphysique associée à la version classique de ces concepts. Il n'y a pas de sens à définir les concepts mentaux à partir de leurs référents (nous comprendrons plus loin pourquoi). Il propose alors un critère qui permet de délimiter le

[1] J.-J. Rosat, dans « L'indétermination des concepts psychologiques » *in Les mots de l'esprit* (p. 22) parle de jargon moderne et de langage ancien. La suite de notre caractérisation des concepts mentaux s'appuie largement sur le texte que nous évoquons ici.

champ de ces concepts tout en évitant d'avoir recours à l'idée d'exclusivité épistémique ou au concept soi-disant clair de l'esprit. Wittgenstein parle d'asymétrie grammaticale ou logique pour dépasser l'idée d'asymétrie épistémique (au sens classique).

> « Mental » n'est pas pour moi une épithète métaphysique mais logique.[2]

Les critères de nos emplois des concepts mentaux à la première et à la troisième personne ne sont pas les mêmes, contrairement aux concepts physiques par exemple. Ainsi, les énoncés « j'ai mal » et « il a mal » ne s'appuient pas du tout sur le même genre de critères, contrairement à des attributions comme « ma peau a rougi » et « sa peau a rougi », qui présupposent strictement le même type d'observation. En outre, les rapports à la justification des propositions psychologiques en première et en troisième personne ne sont pas identiques. Au bout du compte, il n'y a généralement pas de sens à justifier « j'ai mal », même s'il est par ailleurs possible d'en expliquer la cause. Cette asymétrie première/troisième personne pour les propositions est la conséquence du fait qu'elles attribuent des concepts mentaux.

Wittgenstein insiste fréquemment sur le fait que les concepts mentaux sont des concepts ordinaires. S'il est possible de les appeler aussi concepts psychologiques, c'est parce que ce sont ces concepts-là qu'a repris la psychologie dans sa tentative d'expliquer le comportement humain. Ils ne sont pas pour autant ceux d'une théorie explicative populaire ; en eux-mêmes, ils ne prédisent rien qui puissent être vrai ou faux[3]. Ils forment juste un ensemble de concepts ordinaires. Certes, ils peuvent être utilisés dans des explications du comportement humain : il existe des théories populaires (« folk psychology »). Mais, ils servent aussi à une multitude d'autres choses (s'exprimer, montrer sa compassion, évaluer…). Wittgenstein s'intéresse à leurs significations et non pas aux théories explicatives dans lesquelles ils ont parfois une place. Le terme de concept psychologique est forcément ultérieur à l'avènement de la psychologie. En employant davantage le terme de concept psychologique que celui de concept mental auquel il peut être substitué, Wittgenstein nous offre la possibilité d'interpréter sa démarche comme une évaluation de l'usage des concepts mentaux fait par la psychologie. Cette interprétation légitimerait encore l'objectif du présent travail : vérifier si la psychologie contemporaine est affectée par la critique de Wittgenstein qui relève de la philosophie de l'esprit (ou philosophie de la psychologie).

---

[2] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 83.

[3] Wittgenstein dit à propos du voir (RPPI, § 1101) : « Car le langage « naïf », c'est à dire notre façon naïve, normale, de nous exprimer, ne contient bel et bien aucune théorie du voir – ce qu'il nous montre n'est pas une *théorie*, mais seulement un *concept* du voir. » P. M. S. Hacker insiste sur le fait que les concepts psychologiques ne sont pas « theory-laden », contrairement aux hypothèses empiriques (*Wittgenstein. Mind and will*, p. 414-5).

Une difficulté pourrait être ici perçue. Pour H.-J. Glock, il existe des termes psychologiques qui n'ont rien d'asymétrique, par exemple névrosé et intelligent[4]. Il est vrai que Wittgenstein ne s'y intéresse pas particulièrement, mais cela ne veut pas dire que les principaux aspects de ce qu'il développe ne s'y appliquent pas. Lorsque nous nous étendrons sur l'usage des concepts psychologiques, nous prendrons rarement pour exemple les concepts symétriques, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas concernés par le sujet. Si donc l'asymétrie ne les concerne pas (nous verrons que ce n'est pas si simple), ils ont pourtant la même façon d'être incorporés à notre langage que les concepts asymétriques. Est-ce là une preuve de l'insuffisance d'une classification des concepts mentaux qui ne serait basée que sur l'asymétrie ? Nos développements montreront qu'à bien des égards une classification fondée sur les connexions qu'entretiennent les concepts psychologiques entre eux ou avec nos attitudes ordinaires serait préférable. Néanmoins, reconnaissons immédiatement l'impossibilité de principe de toute classification, impossibilité assumée par Wittgenstein qui introduit, en compensation, la notion d'air de famille, même s'il est possible qu'elle ne suffise pas toujours à le faire résister à la tentation récurrente de définir un critère pour catégoriser les concepts psychologiques et que le plus satisfaisant lui semble être l'asymétrie.

DU PROJET WITTGENSTEINIEN A LA PSYCHOLOGIE

Dissolution des problèmes philosophiques

L'idée courante de tournant linguistique hérite sans doute de l'ouvrage du même nom de R. Rorty. Elle témoigne de l'importance – nous ne pouvons pas dire de l'hégémonie vu le développement, ces dernières décennies, de philosophies mentalistes – qu'ont pris les questions de langage dans la résolution des problèmes philosophiques. Ce rôle du langage, pour faire simple, provient autant des tentatives de construction de syntaxes logiques par des philosophes tels B. Russell, E. Husserl, le premier Wittgenstein ou les philosophes du cercle de Vienne que de philosophies du langage ordinaire comme celles de J. L. Austin, P. Strawson ou le second Wittgenstein. Il est évident que Wittgenstein a joué un rôle important dans ce tournant pris par la philosophie à partir de la seconde moitié du siècle dernier même s'il n'est pas, au bout du compte, le genre de représentant le plus approprié pour la philosophie du langage ordinaire.

Bien que nous nous intéressions à la philosophie de la psychologie des dernières années de sa vie, si nous convenons avec S. Laugier que l'œuvre de Wittgenstein relève tout

[4] *Dictionnaire Wittgenstein*, p. 450.

autant de la philosophie de l'esprit, de par les sujets qu'elle aborde, que de la philosophie du langage, de par la façon dont elle les traite (« Mind, Esprit, Psychologie ») ou avec M. Budd que la philosophie de la psychologie de Wittgenstein découle de sa philosophie de langage[5], nous ne nous étonnerons pas que ce travail philosophique nous ramène constamment à un examen du langage. Pourtant, si Wittgenstein décrit beaucoup notre langage, il n'en construit aucune théorie. Cela signifie que jamais il ne propose d'analyses linguistiques qui serviraient à former des thèses sur le langage, jamais non plus il ne se sert du langage pour préciser ou construire des catégories métaphysiques (ce que fait P. Strawson). Ses descriptions du langage ont toujours pour objectif de dissoudre nos problèmes philosophiques.

Dans un article intitulé « Comment lire les *Recherches philosophiques* », D. Stern a montré l'importance de la question du type de lecture qu'appellent, en particulier, les *Recherches philosophiques*, sans toutefois permettre de décider d'une réponse préférable. C'est sans doute valable à propos des autres écrits du dit « second Wittgenstein ». D. Stern distingue, à la suite de R. Fogelin, une lecture pyrrhonienne d'une lecture non-pyrrhonienne. La lecture pyrrhonienne paraît être ce que l'on appelle lecture thérapeutique et la lecture non-pyrrhonienne une lecture qui relèverait plutôt de la philosophie analytique classique ou de la philosophie du langage constructive, quand bien même cette lecture non-pyrhonnienne de Wittgenstein dont parle D. Stern aboutirait à tenir une position anti-fondationnaliste radicale. J'aimerais, en suivant son exemple, distinguer encore deux postures cohérentes avec une lecture thérapeutique et pourtant divergentes entre elles.

Dans le travail à venir, nous allons être conduit à éclaircir le lien entre la méthode de Wittgenstein dans son recours au langage ordinaire et l'argument pragmatiste qui peut y être vu. Cette méthode se retrouve avec au moins autant de clarté chez J. L. Austin. Sans trop entrer dans le détail, le recours au langage ordinaire peut être une façon de traiter les problèmes philosophiques traditionnels comme pêchant par l'usage hors contexte qu'ils font de mots ordinaires, et a pour résultat de les rejeter dans le domaine du non-sens. Une fois l'argumentation reconstruite (elle est simplement évoquée ici), il serait alors possible de prendre un point de vue radical et ferme face aux questions philosophiques, refusant d'entrer à l'intérieur du débat philosophique ; le refusant d'emblée. J. L. Austin illustre en partie cette posture lorsque, dans *Le langage de la perception*, il discute minutieusement de l'usage du mot *réel*, qu'il nous reconduit à l'usage ordinaire et de ce fait nie l'existence du problème philosophique du réalisme (il n'entre donc pas dans la discussion philosophique). Cette posture pourrait aussi être la conséquence de la lecture pyrrhonienne de la philosophie de

[5] M. Budd, *Wittgenstein's philosophy of psychology*, p. xi.

Wittgenstein. Toutefois, elle exagère et déforme ce que fait Wittgenstein au fil de ses remarques. Nous pourrions la qualifier de « déni » puisqu'elle fait comme si les théories philosophiques nous étaient incompréhensibles. Elle caricature par conséquent la position de Wittgenstein dont les remarques à plusieurs voix indiquent le penchant irrépressible qu'il a pour les positions classiques en philosophies – d'où l'idée d'un piège tendu par le langage. Nous verrons un peu plus loin pourquoi il nous est de toute façon méthodologiquement impossible de nous positionner ainsi. Cependant il existe une autre manière de lire Wittgenstein qui reste pyrrhonienne.

Cette posture alternative consiste à concéder d'abord qu'il y a des problèmes philosophiques, à considérer les thèses philosophiques qui y répondent et les débattre. Cette façon de faire rassure puisqu'elle permet tout de même de faire de la philosophie et de ne pas prendre le risque de perdre pied ou repartir à zéro à chaque atténuation de la confiance en l'argument pragmatiste de l'usage ou plutôt du non-usage, atténuation que S. Cavell croit inévitable lorsqu'il parle de « l'alternance de l'humilité et de l'arrogance »[6] dans sa réhabilitation de la déception sceptique à l'égard de la connaissance humaine. Certes cette alternance s'applique également au philosophe qui aurait choisi la seconde posture ici présentée, car nous verrons que cette dernière se voudrait thérapeutique aussi, mais d'une manière autre. S. Cavell met plus précisément en doute la confiance en l'argument du langage ordinaire lorsqu'il renvoie dos à dos le philosophe du langage ordinaire et le théoricien classique de la connaissance, chacun étant selon lui campé sur une position dogmatique[7]. Si nous le suivons, il reste que face à la fragilité de nos positions philosophiques et à l'irrépressible insatisfaction humaine face aux problèmes tout aussi irrépressibles de la connaissance, nous comprenons la prudence d'une posture qui, tout en gardant une visée thérapeutique, n'a pas pour moyen le « déni ». Outre cette prudence, remarquons que, de toute façon, c'est bien la posture qu'adopte Wittgenstein lui-même en compilant des remarques qui ne cessent de mettre en scène les positions philosophiques classiques. Il précise d'ailleurs sa façon de faire ainsi :

> « En philosophie, on ne doit pas couper court à une maladie de la pensée. Il faut que celle-ci suive son cours naturel, l'important étant d'obtenir une lente guérison. »[8]

C'est donc plutôt ce type de posture, qui prend au sérieux les difficultés philosophiques ou qui accepte d'entrer dans la philosophie pourrait-on dire, que défend à sa suite J. Bouveresse :

---

[6] Cavell S., *Les voix de la raison*, p.85.
[7] *Ibid*., p.103.
[8] RPP II, §641.

> Wittgenstein n'a jamais suggéré que la guerre entreprise contre les mauvais philosophes et la mauvaise philosophie pouvait être menée ailleurs que dans les limites relativement floues de ce qu'on a convenu d'appeler la philosophie.[9]

Il pourrait sembler paradoxal d'accepter de faire de la philosophie et de prétendre en même temps viser des objectifs thérapeutiques, censés nous débarrasser de la philosophie, ou plutôt des problèmes philosophiques. La façon dont E. Halais rapporte, dans *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, la lecture de C. Diamond dite de « l'esprit réaliste » aide à sortir de ce paradoxe. En rapprochant le projet du premier Wittgenstein de celui du second, notamment par la considération de la métaphore finale du *Tractatus* sur le « rejet de l'échelle », C. Diamond défend une conception austère du non-sens. Elle explique qu'il est nécessaire d'aller aussi loin que possible dans le non-sens pour pouvoir ensuite s'en débarrasser, que la libération ne vient pas d'un « interdit » que l'on opposerait à la philosophie mais d'une libération progressive. Il faut explorer une illusion pour pouvoir s'en déjouer, l'effet thérapeutique ne vient pas du « déni » mais d'une disparition de l'attirance. C'est qu'il ne s'agit pas de trouver des solutions aux problèmes philosophiques mais d'en comprendre l'apparition, toujours liée à des confusions grammaticales, pour en fin de compte les déconstruire.

Nous comprenons finalement que la valeur thérapeutique de l'entreprise wittgensteinienne vient de cette seconde posture, d'apparence pourtant moins radicale mais qui permet d'estomper l'attirance que le « déni » laisse intacte. Voilà pourquoi C. Diamond parle d'un abandon *lucide* (c'est nous qui soulignons) dans le chapitre « L'esprit réaliste »[10].

Par ailleurs, si l'enjeu de la recherche à venir consiste en son application à la psychologie, il y a là une raison supplémentaire et définitive d'écarter la première posture, celle du « déni », qui est encore acceptable quand il ne s'agit que de philosophie métaphysique qui, aujourd'hui de l'accord de tous, n'a pas véritablement de lien à la *praxis*, mais ne l'est plus du tout pour ce qui est de la psychologie, cette dernière revendiquant au contraire son aspect utilitaire. Nier les problèmes philosophiques inhérents à des théories psychologiques n'empêche pas la psychologie de trouver des applications concrètes. Pour interroger les élaborations théoriques de la psychologie, il est nécessaire d'entrer dans une discussion de leurs fondements.

Par conséquent, une fois présentées un certain nombre d'idées gravitant autour de l'argument du langage ordinaire, il ne sera pas question de se dire armé contre la philosophie

---

[9] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p.688.
[10] C. Diamond, *L'esprit réaliste*, chap. I, p.100.

et d'en rester là. Au contraire, bien des points dans le domaine de la philosophie de l'esprit resteront à construire, ou à déconstruire.

C'est peut-être là qu'il faut reconnaître la limite d'une lecture thérapeutique ; D. Stern ne se prononce pas catégoriquement pour le rejet d'une lecture non-pyrrhonienne. Selon les défenseurs d'une lecture thérapeutique, Wittgenstein ne propose pas une critique des conceptions philosophiques dans l'idée de défendre une quelconque vérité ; sa critique est seulement le moyen de leur abandon. Poussée à l'extrême, cette lecture voudrait que Wittgenstein ait utilisé n'importe quel moyen pourvu que la dissolution des problèmes en découlât. L'objectif est thérapeutique et tout le travail de clarification doit permettre de l'atteindre. Appelons cette version la version forte de la lecture thérapeutique. Dans « Les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein », P. L. Feyerabend explique que la théorie alternative de la signification que propose Wittgenstein ou théorie instrumentale (T' = Laisse l'emploi des mots t'enseigner la signification) n'est pas véritablement une théorie mais un outil, un moyen à dépasser (p. 34-5). Il s'appuie, pour cela – comme le feront plus tard les tenants du New Wittgenstein pour atténuer la portée de l'idée de rupture entre la première et la seconde philosophie wittgensteinienne – sur la métaphore finale de l'échelle dans le *Tractatus*, dont nous avons déjà rapidement parlé, qui commande qu'une fois utilisé l'outil (le traitement thérapeutique), il soit abandonné. Ceci caractérise la version forte de la lecture thérapeutique.

C'est sans doute à cet endroit là que divergent les commentateurs qui n'adoptent pas une lecture aussi pleinement thérapeutique, comme H.-J. Glock. Pour eux, les critiques de Wittgenstein sont bien des argumentations probantes qui s'appuient sur une conception de la signification assez claire. Ces commentateurs comprennent donc l'idée de thérapeutique qu'évoque Wittgenstein lui-même (par exemple RP, § 133) comme une conséquence de positions radicales sur la nature, le rôle et la méthode de la philosophie, positions qu'il argumente. Wittgenstein aurait un point de vue sur la philosophie, le langage et la signification dont les effets seraient thérapeutiques. C'est, disons, la version faible de la lecture thérapeutique.

Il se pourrait que toute l'œuvre ne demande pas un unique type de lecture. Il nous faudrait adopter une lecture non-pyrrhonienne au moment de reconnaître le rôle de la philosophie (la clarification conceptuelle) ou l'argument de l'usage (*cf.* 2.1.1.4) puis nous pourrions adopter une lecture pyrrhonienne au moment où nous cherchons à renoncer aux images classiques de la philosophie, tous les moyens étant alors bons pour cela. Wittgenstein s'accorde lui-même différents outils pour nous faire abandonner les conceptions les plus familières que nous avons (notamment de l'esprit), ce qui confirmerait que dans ses

descriptions d'usages ou dans ses inventions de cas fictifs, il se fixe bien un objectif thérapeutique. Cependant, il ne fait cela que dans le cadre d'une conception de la philosophie qui condamne les conceptions classiques ainsi que les problèmes qui en sont la source (effet thérapeutique) et qui par-là autorise à se fixer l'objectif de la recherche de l'effet thérapeutique. H.-J. Glock exprime cette difficulté, d'une certaine façon, par la phrase suivante : « on pourrait dire que [Wittgenstein] affirme la thèse non triviale qu'il n'y a pas de thèses non triviales en philosophie »[11]. Puisque dans notre travail nous allons défendre l'argument pragmatiste de l'usage ainsi qu'une vision plutôt novatrice de la philosophie (à l'époque où Wittgenstein la propose), il ne nous est pas possible de revendiquer pleinement une lecture pyrrhonienne. Quand donc nous emploierons le terme « thérapeutique », ce sera dans le cadre convenu à l'instant de la vision wittgensteinienne de ce qu'est une entreprise philosophique. La qualification de thérapeutique, qui reviendra souvent au fil du travail, nous rappellera que nous ne sommes pas en présence d'une conception fondamentale qui permet à Wittgenstein de légitimer son projet, mais plutôt en présence d'une aide à la dissolution de problèmes ; pas une véritable élaboration théorique qui, en tant que telle, serait tout à fait discutable, mais plutôt un procédé externe cherchant à nous libérer d'une image.

Se pourrait-il qu'il n'y ait aucune différence philosophique entre la version forte et la version faible de la lecture thérapeutique ? Le résultat est bien le même rejet des conceptions classiques. Au bout du compte, la seule question qui demeure est de savoir si, à la suite de P. L. Feyerabend, nous devons ou non rejeter la conception wittgensteinienne de la philosophie, du langage et de la signification. Cela, au sein de la philosophie, n'a pas grande importance. Une fois les problèmes philosophiques dissous, nul besoin d'une conception radicale sur le langage. Néanmoins, puisque nous allons parler de psychologie, la distinction n'est pas si négligeable.

Nous ne comprendrons véritablement la version faible de la lecture thérapeutique qu'en 2.1.2 lorsque nous aborderons la distinction conceptuel/empirique. Nous pouvons toutefois d'ors et déjà introduire quelques points. Wittgenstein s'attaque aux conceptions classiques de l'esprit en leur reprochant de ne pas être fidèles à l'usage ordinaire des termes qu'elles emploient. En fait, ces conceptions sont basées sur la sublimation de ce que Wittgenstein appelle des « images » des phénomènes, indiquant par-là que c'est la manière de les représenter qui est erronée. Ces images n'ont en elles-mêmes rien de mauvais – il faut bien

[11] *Op. cit.*, p. 442.

qu'existe une manière de se représenter les faits[12] – c'est l'usage qui en est fait qui les rend trompeuses car, si dans certains contextes elles permettent de dire des choses précises, sorties de ces contextes elles conduisent les philosophes, trop désireux d'aboutir à des catégories générales, vers des mythologies.

> It is important not to dispute the correctness or validity of the picture but equally important not to be misled by the pictures into thinking that they represent the facts as if they were proto-theories. What must be investigated is the *application* of these pictures.[13]

Nous verrons quelles sont les images principales de l'esprit auxquelles Wittgenstein s'attaque et comment il œuvre à nous montrer qu'il s'agit bien d'images, de façon à ce que nous sachions en circonscrire l'usage. Nous sommes véritablement en présence d'un projet de « démythologisation » ou, pourrions-nous dire, de démystification car les images sublimées ont tendance à nous conduire à des problèmes philosophiques (le problème corps-esprit notamment) que nous ne savons absolument pas comment résoudre et pour cause : ils sont insolubles (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 107). Montrer les images qui en assurent la genèse devrait aussi être un moyen de dissoudre ces problèmes.

> His goal is to dissolve the questions themselves by showing that they rest upon illegitimate presuppositions and misguided expectations. What is legitimate about philosophical questions can be resolved by a careful description of the uses of words ; the rest is illusion.[14]

Ce n'est pas un hasard si nous avons parlé d'images au pluriel. D'une part, il existe plusieurs images qui nous fourvoient. D'autre part, une même image peut prendre des formes différentes selon les problèmes ou les phénomènes auxquels elle est appliquée. L'entreprise thérapeutique, qui montre que ces images ne peuvent pas avoir l'emploi aussi généralisé que leur donnent les philosophes sans nous conduire au non-sens, a toujours un caractère local. C'est à tel ou tel type de mots, employés dans telle ou telle situation, que l'image convient ou ne convient pas. Les différents traitements que propose Wittgenstein – qu'il s'agisse d'examens minutieux des usages mettant en évidence l'absurdité de certains ou l'invention de cas fictifs destinés à nous les faire abandonner – ont également un caractère local. Ils ne s'appliquent qu'à des situations particulières d'usages inconsidérés. Il n'est pas possible de tirer de ses critiques et des subtilités qu'il introduit des théories portant sur l'emploi des concepts. En revanche, cette notion d'image nous fait voir que Wittgenstein s'appuie bien sur une conception du rôle de la philosophie pour soutenir son travail, ce qui plaide déjà en faveur

---

[12] J. Hyman, dans l'introduction à *Investigating psychology*, p. 7 dit à ce propos : « Pictures are not harmless in ordinary discourse, they are indispensable. »
[13] P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and mind*, p. 515.
[14] *Ibid*., préface p. xiii.

d'une lecture thérapeutique faible. C'est sans doute la reconnaissance du caractère local ou situé des critiques wittgensteiniennes qui fait s'étonner J. Schulte des commentaires sur Wittgenstein où les concepts de l'auteur sont rendus unitaires. Car, dans les remarques où ce dernier ne se fixe qu'un objectif thérapeutique, on comprend qu'il ne se soit pas donné la peine de justifier les fluctuations qu'il s'autorise dans les concepts employés, ce qu'auraient oublié de remarquer les commentateurs auxquels pense J. Schulte.

> There is not *one* sense in which Wittgenstein use the term [a concept] in question […]. I am equally surprised whenever people mention *the* private-language argument, *the* concept of a rule, or *the* notion of a criterion advocated by Wittgenstein.[15]

Cette remarque met aussi l'accent sur l'hétérogénéité des remarques que contient l'œuvre de Wittgenstein et dont nous dirons un mot quand nous donnerons quelques précisions méthodologiques. Nous pouvons déjà avertir que notre travail, puisqu'il essaye de reconstruire la démarche wittgensteinienne, ne peut pas être plus techniciste que cette dernière. Bien que nous essayions de donner une cohérence d'ensemble à la reconstruction, nous nous permettons, jusqu'à un certain point, le même genre de fluctuations terminologiques que l'auteur. Il ne doit y avoir aucune insuffisance à procéder ainsi puisque nos objectifs, au moins dans le début de ce travail, ne sont pas plus théoriques que ceux de Wittgenstein.

Préoccupations philosophiques ou psychologiques ?

Dans ce que j'ai dit, une chose n'apparaît pas clairement : la thérapeutique philosophique a-t-elle véritablement un lien avec les problèmes de la psychologie ?
Dans *L'homme spéculaire*, R. Rorty s'interroge sur les deux aspects de la réponse :

« Il serait étonnant que le rejet de ce modèle de l'esprit qui permît à Locke et Descartes de construire les « problèmes philosophiques traditionnels » n'ait aucun effet sur les travaux de la psychologie. Il serait tout aussi étonnant qu'une discipline qui se trouve maintenant à plusieurs générations de ses origines philosophiques soit incapable d'avoir une consistance propre » (p. 243). En effet, il est clair que les psychologies contemporaines, en particulier les psychologies scientifiques, ou disons par précaution les plus scientifiques des psychologies, à savoir la psychologie cognitive et la neuropsychologie[16], semblent avoir « acquis leurs consistances propres » et être des sciences autonomes. Comme le disait Wittgenstein lui-

[15] J. Schulte, *Experience and expression*, p. v.
[16] Nous délaissons arbitrairement la psychologie sociale, qui mériterait une discussion à part entière, et la théorie psychanalytique. Bien évidemment, ces courants restent concernés par nos propos, mais nous centrons la discussion sur la psychologie cognitive et la neuropsychologie parce qu'elles jouissent de la réputation d'être plus scientifiques.

même dans le *Tractatus*, un domaine de la psychologie « n'ayant pas plus de lien avec la philosophie qu'aucune autre science naturelle »[17] ne tombe pas sous la critique de la métaphysique, qui s'attaque à une autre sorte de psychologie. Il conviendrait donc d'éclaircir ce que sont les différentes sortes de psychologies pour déterminer quels de leurs champs ont à voir avec la thérapeutique philosophique.

Nous pourrions définir les champs de la psychologie concernés comme ceux où est fait usage des concepts mentaux, qui sont historiquement liés à la controverse philosophique du problème corps-esprit. C'est, semble-t-il, ce que veut dire R. Rorty lorsqu'il parle de « modèle de l'esprit » qu'aurait légué la tradition philosophique. Comme Wittgenstein s'attaque aux modèles classiques de l'esprit, cette définition aurait pour effet de mettre en cause certaines psychologies, mais laisserait intactes les récentes neurosciences cognitives, plus proches de la biologie, qui ont pour objet des variables physiologiques ou neuro-anatomiques et qui tentent d'expliquer des comportements. Toutefois, ni le paradigme cognitiviste ni le paradigme des neurosciences – car il est nécessaire de les distinguer – n'excluent des concepts comme les représentations, les images mentales, les pensées, etc., relevant de ce que la philosophie traite comme typiquement « mental ». Les mythologies de l'esprit sont clairement susceptibles d'être présentes même à l'intérieur des psychologies scientifiques. Il y a légitimement matière à une mise en débat de la scientificité des neurosciences cognitives, pas si évidente. Bien sûr, leur non-scientificité l'est tout aussi peu. J. Bouveresse se positionne avec prudence par la remarque suivante, que nous avons citée en épigraphe tant elle introduit la problématique à long terme qui oriente ici nos efforts :

> On ne peut sûrement pas [se servir de Wittgenstein pour monter une machine de guerre contre les sciences cognitives] si ce sont réellement des sciences ou si elles ont réellement des chances de le devenir un jour. Mais c'est justement là tout le problème.[18]

J . Bouveresse revendique aussitôt l'attente, jusqu'à y voir plus clair. Cet aveu témoigne à mon sens de toute la complexité du problème. Les neurosciences cognitives ne possèdent pas l'unité qui permettrait de les soumettre en bloc à une tentative de mise au jour des mythologies qu'elles véhiculent. Il y aurait plutôt des objets distincts, qui suscitent l'élaboration de modélisations qui n'ont pas nécessairement de liens les unes avec les autres, et dont il faudrait faire l'évaluation au cas par cas. Il se peut également que les psychologies scientifiques subissent l'influence de plusieurs modèles ou images de l'esprit. Il est déjà

[17] *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1121.
[18] Bouveresse J., *Le philosophe et le réel*, p.158.

évident que la psychologie cognitive ne fournit pas le même genre d'explications que la neuropsychologie.

Néanmoins, la remarque de J. Bouveresse pourrait avoir une portée plus globale et concerner les projets de la psychologie scientifique en général, comme s'ils présupposaient déjà, en eux-mêmes, une certaine représentation discutable de l'esprit. M. Soubbotnik l'interprète ainsi : « D'après Bouveresse, les théories psychologiques (même si elles se veulent les plus dures) demeurent dépendantes de modes d'expression psychologique ordinaires »[19]. L'enjeu de notre travail est de montrer que les critiques wittgensteiniennes en philosophie de l'esprit alimentent une discussion sur les modèles des psychologies scientifiques. A plus long terme, l'objectif serait de se servir des apports qui auront été mis en évidence pour réaliser une véritable étude des théories de la psychologie (et pas seulement des modèles). Si l'on considère d'une part la jeunesse des neurosciences cognitives et le fait qu'elles ne soient pas encore fixées dans leur méthode et leurs objets (par exemple, le rapprochement de la psychologie cognitive avec la neuro-anatomie n'est souvent encore qu'un projet), d'autre part leur nature prolifique et prometteuse qui génère un fort investissement de la communauté scientifique mais aussi un embrouillamini de concepts, il devient possible d'espérer qu'une tentative critique de ce type serait ici et à ce jour fructueuse.

Notre projet peut immédiatement poser question. Comment concilier la volonté d'une critique de la psychologie et la lecture thérapeutique à laquelle nous prétendons ? Si Wittgenstein ne construit aucune théorie mais se contente de décrire ou de manipuler les concepts pour dissoudre nos insolubles problèmes philosophiques, comment appliquer ses remarques à la psychologie elle-même ? Les mots de S. Cavell menacent cette extension qui pourrait paraître, si ce n'est un paradoxe méthodologique, au moins une infidélité dans la démarche : « […] Abandonnant en tout cas pour la philosophie toute prétention à une perspective qui aille au-delà de sa perspective sur elle-même »[20].

Pour justifier cela, il nous suffit, en fait, de montrer que les recherches psychologiques, qu'à terme nous aimerions débattre, ne sont pas autre chose que des théories philosophiques. Cette thèse est un peu forte. Nous pourrions l'atténuer en disant qu'il n'y a aucun vice de méthode dans notre travail à partir du moment où une part au moins des théories psychologiques, même si ce ne sont pas des théories de l'esprit explicites, se trouve dans le genre de confusions conceptuelles que Wittgenstein vise. Il est évident que nous ne pourrons être assurés de cela qu'au terme du présent travail, mais gardons à l'esprit que c'est

[19] Soubbotnik M., *La philosophie des actes de langage*, p.135.
[20] S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, p. 75.

cette possibilité de principe qui accorde à notre étude sa légitimité ou sa cohérence, au vu de l'adoption d'une lecture thérapeutique.

Ceci argumente également contre une lecture thérapeutique forte qui voudrait qu'une fois les problèmes philosophiques dissous (par exemple le problème corps-esprit), nous puissions rejeter la conception wittgensteinienne de la philosophie. En effet, nous ne pouvons pas dire des neurosciences qu'elles se trouvent dans la situation insatisfaisante typique du philosophe aux prises avec le problème corps-esprit. Au contraire, les psychologues auraient parfois tendance à croire qu'ils disposent des moyens de répondre à toutes les questions concernant l'esprit. Il faut donc que notre lecture ne soit pas seulement thérapeutique mais également analytique (ou argumentative ou encore constructive, peu importe le terme), sans quoi nous n'aurions aucune raison d'aller traquer d'éventuelles confusions conceptuelles au sein de la psychologie, qui, si nous pouvons parler ainsi, n'a rien demandé !

Nous pourrions également ajouter à cela un argument externe en faveur de la légitimité de l'application des remarques de Wittgenstein à la psychologie. En effet, il suffit de remarquer que notre tentative n'est pas une première et qu'il existe une littérature sur le sujet, ce qui laisse entendre que la démarche a du sens. Des auteurs comme N. Malcolm, A. Kenny, J. F. M. Hunter, J. Coulter, J. Hyman, M. Budd, R. Harré et M. Tissaw, G. Baker, P. M. S. Hacker, M. R. Bennett ou encore en France J. Bouveresse et M. LeDu ont tous tenté de montrer, de façon plus ou moins systématique, que la philosophie de la psychologie de Wittgenstein a quelque chose à apporter à la psychologie scientifique.

> Wittgenstein's work in the philosophy of psychology can be considered from two points of view : its relevance to psychology and its importance within philosophy.[21]

Ce que nous allons entreprendre dans les pages qui suivent pourrait être nommé, selon une expression de C. Tiercelin, un « travail de déblayage » ; ce travail traite du mental, relève de la philosophie de la psychologie ou de la philosophie de l'esprit et devrait avoir des implications en psychologie.

Fil conducteur

A ce stade, le fil conducteur de notre travail de recherche transparaît. Il consiste à évaluer la présence de mythologies de l'esprit à l'intérieur des systèmes construits par les sciences psychologiques. Nous nous interrogerons d'une part sur ce qui, dans les déconstructions de Wittgenstein concernant la philosophie de la psychologie, peut être utile

[21] M. Budd, *op. cit.*, p. xi.

pour une discussion critique de la psychologie et d'autre part sur la manière dont ces critiques pourraient être transposables et profitables à la psychologie.

Ce projet pourrait impliquer un véritable décorticage de théories de la psychologie. Reconnaissons immédiatement une limite à notre projet. Pour cerner l'apport des remarques wittgensteiniennes, il est indispensable qu'elles soient bien comprises. Une partie de notre effort est tournée vers une compréhension globale de la position de Wittgenstein, le reste vers la découverte de l'impact qu'elle a sur la psychologie contemporaine. Il n'a pas été possible, pour des raisons pragmatiques évidentes, de décortiquer certaines théories des neurosciences ou des sciences cognitives. Il faut bien comprendre ce travail comme la première partie d'une recherche à plus long terme, ou plutôt comme la construction d'un outil qui devra ensuite être utilisé pour commenter des théorisations psychologiques dans leur détail.

Tout naturellement, nous avons déjà, avant de commencer notre investigation, des hypothèses concernant l'objection wittgensteinienne que nous allons construire. Sans doute ces hypothèses sont-elles apparues au cours de notre introduction.

La première hypothèse concerne l'objet de la psychologie. Selon cette hypothèse, la psychologie se voue à la confusion dès qu'elle traite des concepts mentaux pour produire une explication des phénomènes qu'ils sont censés nommer. Cette hypothèse serait soutenue par la reconnaissance d'une difficulté pour la psychologie à se départir d'un projet de définition de l'esprit, proprement philosophique. Toute cette indétermination viendrait de l'usage de concepts ordinaires :

> Psychologists are prone to unclarity about everyday psychological concepts and the sophisticated experimental methods they employ fail to deal […] with the problem addressed, which are really of a philosophical nature.[22]

La seconde hypothèse concerne la méthode de la psychologie. Elle porte tout autant sur la tentative d'établissement de lois causales que sur l'usage de modèles qui déforment la signification des concepts psychologiques. Les méthodes que se donne la psychologie seraient responsables d'un certain égarement conceptuel.

Enfin, nous pensons que le détour par la catégorie des concepts psychologiques que Wittgenstein nomme les dispositions, peut avoir pour intérêt de soutenir la discussion de la psychologie. En effet, les concepts dispositionnels sont souvent considérés comme les moins compatibles avec les états ou processus que dévoilent les sciences psychologiques.

[22] *Ibid*., intro p. xi.

Corpus

Si l'on met de côté le *Tractatus*, Wittgenstein n'a publié de son vivant aucun ouvrage philosophique. L'ensemble des manuscrits et dactylographies qui regroupent toutes ses notes ne fut publié qu'après sa mort. Certes L. Wittgenstein a travaillé à plusieurs projets de publication, mais sans pour autant parvenir à l'état d'achèvement qui lui parut requis pour cela. L'ensemble de ses notes ne se compose donc pas vraiment d'entités abouties puisque l'on y trouve aussi bien certains matériaux plutôt organisés, comme la première partie des *Recherches* dont la compilation en une sorte d'album l'a satisfait juste assez pour lui en faire accepter la publication, que d'autres matériaux moins structurés, constitués par l'ensemble des annotations qu'il fit dans ses carnets ou qu'il dicta. C'est dans tout cet ensemble hétérogène que ses exécuteurs testamentaires découpèrent plus ou moins naturellement ce qui parut par la suite sous la forme des différents recueils que nous connaissons. On comprend aisément que le caractère posthume de la quasi-intégralité de son œuvre autant que l'état d'aboutissement complètement variable de ses différentes remarques, qui, en outre, se reprennent, se complètent ou se répondent devrait appeler à un mode de lecture tout à fait particulier. Le matériau qu'il a fourni est idéal pour un travail d'exégèse. La récente publication de la plus grande partie des textes qu'a écrit Wittgenstein sous forme électronique (*Nachlass*) semblerait d'ailleurs indispensable à ce mode de lecture, qui ne peut omettre d'analyser en profondeur jusqu'au destin particulier de chacune des remarques au travers de l'œuvre. Toutefois, l'envergure d'un tel décorticage risquerait de nous détourner de ce qui nous intéresse, à savoir l'application de son travail à la psychologie.

Ne voulant pas réaliser une exégèse, le choix de notre corpus doit nous éviter de tomber dans le piège que tendent les évolutions et remaniements dans la pensée de l'auteur. Nous pouvons donc écarter d'emblée, en plus du *Tractatus*, les écrits datant de la période 1929-33 dite « de transition », qu'aujourd'hui de nombreux auteurs s'accordent à qualifier de vérificationniste. Nous délaisserons ainsi les *Remarques philosophiques* et le *Big Typescript* dont la *Grammaire philosophique* est tirée. Notre thème d'investigation étant « les concepts psychologiques » et vu la place qui leur est accordée dans la toute dernière philosophie wittgensteinienne, c'est donc celle-ci qui va former l'essentiel de notre matériau. Il faut souligner l'importance, pour notre travail, en plus de la première partie des *Recherches philosophiques* (1936-46) dont la valeur vient de ce que L. Wittgenstein y a sans cesse retravaillé, des écrits vraiment tardifs sur la philosophie de la psychologie (1946-51). Nous

pensons aussi bien à la deuxième partie des *Recherches philosophiques* qu'aux *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (tomes I et II) ou encore aux *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie (*tomes I et II : *L'intérieur et l'extérieur* et les *Etudes préparatoires à la seconde partie des recherches philosophiques).*

A l'occasion, nous nous référons aux toutes dernières notes (écrites en 1949-51, en même temps que *L'intérieur et l'extérieur*) parues sous le titre *De la certitude* qui approchent fréquemment notre sujet, mais délaissons les *Remarques sur les couleurs*, écrites aux mêmes dates mais qui nous concernent moins. Nous avons aussi mis de côté les *Fiches* et les *Remarques mêlées* dont la partie du contenu qui pourrait nous intéresser provient des mêmes manuscrits que les écrits qui forment notre corpus. Nous avons exclu également les *Notes sur l'expérience privée et les « sense data »* (1934-36) ainsi que le *Cahier bleu* et le *Cahier brun* (1933-35). Même si les thèmes qui y sont abordés nous concernent souvent, c'est pour avoir à limiter le travail d'exégèse que nous avons souhaité ne pas avoir recours, sauf dans quelques cas que nous justifierons le moment venu, à des matériaux trop anciens et souvent divergents. Enfin, nous n'utilisons le *Nachlass* que de façon ponctuelle, pour rechercher les occurrences d'un terme ou d'une expression dans l'œuvre entière ou pour connaître la date d'écriture de certaines remarques dans les rares cas où cela a de l'importance pour notre projet. Le seul anachronisme de notre corpus vient, en fin de compte, de la première partie des *Recherches*, plus ancienne que le reste. Cependant le fait que Wittgenstein y ait travaillé jusqu'en 1946 tout autant que son autorisation à la publication posthume indiquent la valeur relative qu'elles gardaient à ses yeux. En outre, elles présentent une approche aboutie de la philosophie du langage wittgensteinienne.

Méthode

La méthode de travail qui découle de ce corpus et des objectifs que nous nous fixons se donne maintenant assez facilement. Nous n'allons pas nous soucier des infinis rappels et répétitions wittgensteiniens, de leur place et de leur trajectoire dans l'œuvre. Nous allons plutôt exploiter des lignes de pensée qui nous ont paru traverser sans remaniements profonds les écrits sur la philosophie de la psychologie. C'est en ignorant le continu travail de réarrangement et de révision dont L. Wittgenstein a fait preuve que nous pensons pouvoir donner à notre projet la consistance nécessaire. Finalement, notre méthode nous oblige à croiser les remarques des différents écrits qui composent le corpus et à les regrouper à l'intérieur des thèmes qui nous ont paru cohérents pour élaborer une réponse à notre problématique. Nous n'avons donc jamais hésité à faire se côtoyer des remarques pourtant éloignées dans les manuscrits de l'auteur. La forme particulière des écrits de L. Wittgenstein,

cette compilation de remarques qui ne prend pas vraiment la forme classique de l'argumentation, nous a semblé autoriser cette méthode. De plus, il nous a paru, à la suite de P. M. S. Hacker[23], que la philosophie de Wittgenstein, bien qu'elle ne produise pas de théories, avait un côté systématique. Le mot peut sembler outrancier, surtout si l'on considère la manière d'exposer ses critiques qui, elle, n'est rien moins que systématique. Mais, en commentant un certain nombre des traitements thérapeutiques qu'il propose, nous pouvons nous rendre compte de l'image générale du langage qui les unit. Finalement, la plupart de ses critiques s'étayent entre elles. C'est sans doute la conséquence du fait qu'elles sont une réplique à des images trompeuses qui sont, elles aussi, réunies en une image plus générale. Pour ne pas polémiquer sur ce point, disons que nos commentaires vont, quoi qu'il en soit, chercher à former un réseau qui tentera de favoriser l'émergence d'une certaine unité, unité nécessaire pour une utilisation de Wittgenstein comme un outil.

Nous n'hésiterons pas à présenter des thèses qui ne sont pas celles de Wittgenstein – qu'elles viennent de ses commentateurs ou d'autres philosophes reconnus – lorsqu'elles permettent de mettre en lumières ses propos, soit qu'elles les étayent, soit qu'elles s'y opposent. Toutefois, la façon de mettre en lien les idées qu'elles défendent avec celles de Wittgenstein ne sera pas fait de façon typiquement analytique, dans un emboîtement d'argument, de sous-arguments et de contre-arguments, cette manière n'étant souvent pas la plus adaptée à une conversion du regard comme celle à laquelle invite l'auteur.

Organisation du travail

Le plan de cette étude est soutenu par deux axes de travail, qui se croisent et se recoupent.

Le premier, reconnaissant l'originalité wittgensteinienne et la difficulté de la conversion du regard, impose d'aller des notions les plus générales aux notions les plus particulières. La première partie (1.) s'attache à déconstruire des conceptions fâcheuses de l'esprit : les critiques wittgensteiniennes présentées ont été très parcourues par les commentateurs. La deuxième partie (2.) essaye de reconstruire un peu du traitement par Wittgenstein des concepts psychologiques, elle est nécessairement plus précise. Enfin, la dernière (3.) vise à montrer en détail ce qui, dans la philosophie wittgensteinienne, peut fournir des éléments de discussion de la psychologie scientifique.

Le deuxième axe de travail est davantage thématique mais cherche aussi à rendre la philosophie de la psychologie wittgensteinienne la plus claire possible pour en faire un outil

[23] P. M. S. Hacker, *Wittgenstein 's place in the twentieth-century analytic philosophy*, p. 192.

d’analyse de la psychologie. Tout d’abord (1.), nous montrons comment l’opposition entre la grammaire psychologique et la grammaire des objets matériels étaye la critique des images classiques de l’esprit. Ensuite (2.), nous essayons de caractériser la grammaire des concepts mentaux, en révélant ses particularités mais aussi son hétérogénéité. La troisième partie (3.) dépasse le cadre de la philosophie thérapeutique. Elle met en scène l’outil wittgensteinien et s’en sert pour débattre de la scientificité de la psychologie.

1 DÉMYSTIFIER L'ESPRIT

Cette première partie est plus générale que la suivante. Elle s'intéresse à des images de l'esprit ou du mental qui fondent les conceptions philosophiques classiques de l'esprit. Tous les travaux sur la philosophie de la psychologie de Wittgenstein éclaircissent un certain nombre de critiques qui relèvent d'une philosophie du langage ou de la signification, indispensables pour se préoccuper des concepts psychologiques. Le détour par certaines discussions générales de la signification est donc incontournable. Nous traiterons ici tout autant de philosophie du langage, dans le sens étroit qu'autorise la méthode wittgensteinienne, que de philosophie de l'esprit.

Montrer en quoi Wittgenstein dépasse la classique opposition entre dualisme et matérialisme est un moyen de rester fidèle à sa pratique de la philosophie de la psychologie – qui vise à une dissolution des problèmes classiques – en mettant en lumière ses critiques de l'usage philosophique des concepts mentaux. Nous pouvons espérer, par ce biais, se rapprocher d'une discussion de la psychologie scientifique contemporaine. R. Harré et M. Tissaw[24] s'attaquent justement aux présupposés de la psychologie contemporaine en s'appuyant sur la philosophie de la psychologie de Wittgenstein, présupposés qu'ils considèrent être le cartésianisme, le béhaviorisme et le cognitivisme. Cette première partie est donc l'occasion de s'attaquer aux deux premiers.

1.1 ABANDON DU DUALISME

Nous traitons ici du rejet par Wittgenstein de la conception du mental comme un monde privé qui peut être connu et décrit de manière semblable au monde physique.

1.1.1 Les images dualistes

S'il est permis de parler d'images dualistes au pluriel, c'est en raison de la diversité d'aspects que peuvent prendre les positions philosophiques soutenues par une conception dualiste du mental. Bien évidemment, ces images sont intrinsèquement liées les unes aux autres. Cependant, il est intéressant de les distinguer un minimum puisque Wittgenstein, comme nous l'avons déjà vu, leur réserve un traitement thérapeutique local, adapté à chacune des formes langagières que revêt la mythologie dualiste.

[24] R. Harré & M. Tissaw, *Wittgenstein and psychology*, p. 12.

> Notre langage décrit d'abord une image. Ce que cette image entraîne, comment il faut en user, reste obscur. En revanche, il est bien clair que c'est là ce que nous devons rechercher si nous voulons comprendre le sens de nos énoncés. Mais l'image semble nous épargner un tel travail, puisqu'elle fait déjà signe vers un usage particulier. C'est ainsi qu'elle nous possède.[25]

1.1.1.1 Image augustinienne

Les *Recherches* s'ouvrent sur une citation de Saint Augustin où il présente non pas sa théorie de la signification – puisque les *Confessions* sont une autobiographie, pas un essai – mais son image de la signification. Cette dernière, aux yeux de Wittgenstein, est porteuse d'une conception illusoire du fonctionnement du langage, qui par certains aspects se rapproche de la théorie qu'il a défendue dans le *Tractatus* (si l'on se contente d'y voir une théorie du lien entre le langage et le monde (théorie figurative où les objets sont la signification des noms) et qu'on n'entre pas dans la discussion plus subtile ouverte par les tenants du New-Wittgenstein que sont des philosophes comme J. Conant ou C. Diamond). Cependant au-delà de cette question générale de la signification, qui ne concerne pas exclusivement le champ des concepts psychologiques (nous y reviendrons en 2.1.1.4), l'image augustinienne de la signification a en particulier une certaine responsabilité à l'égard des conceptions dualistes. Le début des *Recherches* nous place d'emblée dans le cadre et d'une philosophie de la connaissance et d'une philosophie de l'esprit. La suite devrait nous permettre d'entrevoir en quoi ces deux champs ne sont pas séparables.

<u>Nomination</u>

Le premier paragraphe des *Recherches*, qui cite Saint Augustin, nous explique que selon ce dernier, « les mots dénomment des objets ». Il s'agit, pour Wittgenstein, d'une certaine image du langage que soutient une double erreur. Tout d'abord, celle qui consiste à ne penser l'ensemble des mots que comme des noms, ensuite celle qui consiste à voir le fonctionnement des noms comme quelque chose de simple, homogène et référentiel. La nomination est donc la fonction des mots, qui font alors office d'étiquettes pour les choses. Une première conséquence est que les phrases, assemblages de mots, servent à nommer ou décrire la réalité, elle-même constituée d'un arrangement d'objets dont les mots sont les noms.

Ce premier point permet de rapprocher Wittgenstein de J. L. Austin qui parle de « l'illusion descriptive » en philosophie[26]. Cette illusion est reprise par D. Vernant dans *Du*

---

[25] *Etudes préparatoires*, § 392.
[26] J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, p. 39.

discours à l'action qui explique, en élaborant une théorie de pragmatique, « qu'attribuer la vérité à une proposition et non à un acte ne prend en compte que l'aspect locutoire » de l'énonciation (p. 62). Or la vérité, selon lui, ne dépend pas du contenu propositionnel mais de l'acte d'énonciation et de ses circonstances. Reconnaître l'illusion de nomination et l'illusion descriptive est ce qui permet aux pragmaticiens de dépasser la tentative de mise en relation du langage et de la réalité[27].

En premier lieu, l'idée de nomination a donc une portée métaphysique puisqu'elle décrit de manière simple le rapport entre le langage et la réalité, rapport que Wittgenstein, dans sa dite « seconde philosophie », ne cessera de discuter en le vidant de son sens. En second lieu, elle implique également une idée assez simpliste de ce que doit être la signification d'un mot, pour tant est que la question de ce qu'est la signification est posée : soit elle prend le référent pour la signification, soit elle autorise à un psychologisme ou un platonisme de la signification qui postulent des entités correspondant aux objets et qui sont leurs significations (dans la tête du locuteur ou dans un monde des significations). Mais il n'est pas opportun d'entrer ici dans le détail d'une discussion de la question philosophique de la référence. En outre, nous viendrons plus tard à la question du corps de signification.

Remarquons que Wittgenstein reproche à Saint Augustin que sa théorie de la signification repose sur un certain type d'apprentissage qui ressemble plus à l'apprentissage par un adulte d'une langue étrangère qu'à celui, par un enfant, de sa langue maternelle (RP, § 32). Ceci nous amène à la question de l'apprentissage du langage, à laquelle Wittgenstein fait une place centrale pour en comprendre le fonctionnement et l'usage :

> Suis-je en train de faire de la psychologie de l'enfant ? – Je mets en rapport le concept d'apprentissage avec le concept de signification.[28]

Apprentissage par ostension

Si la fonction des mots est une fonction de nomination, alors le type d'apprentissage qui permet une maîtrise de cette fonction est un apprentissage par ostension où le mot est associé à l'objet dont il tient lieu dans le langage (son étiquette). Pour réaliser ce type d'apprentissage, il est nécessaire que l'objet puisse être indiqué, pointé : c'est le rôle de l'ostension, qui permet de construire le lien entre le langage et la réalité. Mais Wittgenstein est très sévère avec la possibilité d'un apprentissage pas ostension.

[27] Il faut tout de même être prudent sur ce point. Certaines classifications des actes de discours, comme celle de J. Searle et D. Vanderveken, sont basées sur l'acceptation de l'idée d'un contenu propositionnel qui permet de mettre en lien le langage et la réalité.
[28] RPPII, § 337.

Tout d'abord, sa critique du rôle l'ostension rejoint celle de la séparation métaphysique entre le langage et la réalité. Dans l'ostension, les gestes tout autant que l'objet pointé font partie du jeu de langage et ne sont pas en dehors du langage (idée que nous retrouvons dans la notion de langage comme médium universel qu'attribuent M. B. et J. Hintikka à Wittgenstein), même si Wittgenstein reconnaît que nous parlons bien des choses et que l'idée d'un contenu empirique n'est pas absurde. Nous y reviendrons lorsque nous verrons que la notion de jeu de langage réintègre le langage à la *praxis*. L'ostension ne permet pas de mettre en relation un objet simple et un nom. Cette impossibilité est matérialisée dans des exemples concrets comme celui où l'on montre un objet pour en transmettre le nom, puisque à cette fin il est nécessaire que l'enfant sache de quel type d'objet il est en train d'apprendre le nom. Le mot lapin, par exemple, pourrait tout autant nommer l'animal que sa couleur ou encore l'apparition d'un objet dans le champ visuel, pour reprendre le fameux « Gavagai » que W. V. Quine introduit lorsque, de façon similaire, il argumente en faveur de l'indétermination de la traduction. Une définition ostensive peut toujours être mal interprétée (RP, § 30-1). Comme le dit J. Bouveresse, elle « présuppose une conceptualisation et donc la maîtrise d'une grammaire »[29]. C'est pourquoi Wittgenstein reproche à Saint Augustin de ne pas traiter de l'apprentissage du langage par l'enfant mais plutôt de l'apprentissage d'une seconde langue. Ou encore, l'image augustinienne pourrait impliquer que nous possédons un langage de la pensée contenant déjà en lui l'idée de nos concepts avant même d'apprendre le langage, ce que refuse Wittgenstein et tous les philosophes qui à sa suite ont pris le « tournant linguistique ».

Enfin, indiquer le nom d'une chose ne peut suffire à l'apprentissage du langage. Wittgenstein reconnaît que l'ostension puisse jouer un rôle dans le langage et dans son apprentissage (la constitution de ses règles), mais ce rôle n'est jamais assez prégnant pour permettre à lui seul la maîtrise du langage. Car l'usage du signe ne peut être donné à partir de la simple connaissance de son référent, c'est-à-dire de l'objet duquel il tient lieu.

1.1.1.2 Introspection comme perception

L'image qui concerne l'introspection est plus spontanément perçue comme une image dualiste que l'image augustinienne. Toutefois, elle repose bien sur cette dernière : la fonction référentielle des noms dans l'image augustinienne conduit à la réification des concepts mentaux. Cette réification est corrélée à l'image introspectionniste.

[29] *Le mythe de l'intériorité*, p. 418. Voir aussi à ce sujet les RP, § 28-9.

L'intérieur et l'extérieur

Dans sa philosophie tardive, Wittgenstein va discuter longuement d'une image très courante lorsqu'il s'agit d'opposer l'esprit au corps (ou à la matière). L'image intérieur/extérieur est traditionnellement pensée comme l'héritage de Descartes et de son dualisme de substance. Elle prend souvent le nom de cartésianisme ou dualisme, encore qu'ici nous étendons le terme dualisme à l'ensemble des images qui conditionnent une certaine conception du rapport corps-esprit.

Descartes, en cherchant à fonder la connaissance humaine dans ses *Méditations métaphysiques*, achoppe sur le célèbre argument de l'illusion qui le fait douter de tout ce qui est matériel et qui l'entoure. La recherche du fondement de notre connaissance ne trouvant pas satisfaction avec les choses matérielles, Descartes s'oriente alors vers la recherche d'autres objets de la perception, dont l'existence pourrait résister au doute. Interviennent alors les pensées. Descartes isole diverses sortes de pensées : les idées, les volontés ou affections et les jugements. Il trouve en toutes ces sortes de pensées des objets indubitables, infaillibles. Ceci lui permet d'affirmer que ce que nous percevons assurément, c'est notre propre expérience, puisque nous ne parvenons pas à en douter. Le contenu de notre perception est du domaine de la pensée. B. Russell mène le même genre de projet fondationnaliste dans ses *Problèmes de philosophie* où il parle d'une certitude fondamentale dans nos témoignages sensoriels (p. 22), ce qui signifie que non seulement tout est connu par l'intermédiaire de nos sens et surtout qu'aucun doute n'est concevable sur la réalité de nos pensées et sensations. H. Putnam, dans une introduction à l'un de ses ouvrages qui traite de la question du fondement de la connaissance mathématique, parle des « self-certifying truths » de Descartes : « they bore their validity on their face »[30]. La postérité philosophique utilisera le terme de « Donné » dans un sens qui le rapproche de ce fondement infaillible à la connaissance.

Il est important de bien remarquer que l'expérience perceptive (que l'on a aussi appelée *sense datum* à la suite de Russell), pour fonder la connaissance en tant que Donné, s'est constituée en objet autonome, en entité indépendante intermédiaire entre le sujet de la perception et l'objet physique (pour le réalisme indirect au moins). C'est donc à partir d'une question de philosophie de la connaissance que s'est élaboré le dualisme de substance propre au *problème corps-esprit* de la philosophie de la psychologie, non que ce *problème corps-esprit* soit réellement fondé par le représentationnalisme de Descartes en matière de perception, mais plutôt qu'il en fournisse le pendant en matière d'ontologie de l'esprit et du monde. Nous voyons là à quel point la philosophie de la connaissance se fixe un programme

[30] Putnam H., *Mathematics. Matter and Method*, introduction p.viii.

proche de celui de la philosophie de l'esprit. L'image intérieur/extérieur que discute Wittgenstein dans sa dernière philosophie est la consécration de ce dualisme cartésien.

Pour Wittgenstein cette image, selon l'emploi qu'on lui réserve, peut avoir des conséquences philosophiques néfastes. Toutefois, nous devons rester vigilant à ne pas condamner purement et simplement les termes intérieur et extérieur. Tout dépend en fait de ce pour quoi ils sont utilisés, de l'usage qui en est fait. Au mieux, cette image est inoffensive, au pire, elle entérine une mythologie de l'esprit :

> « L'intérieur » est une illusion. Ce qui veut dire que tout le complexe d'idées auquel on fait allusion en employant ce mot est comme un rideau de scène peint, tiré devant la scène de son emploi effectif.[31]

Cette remarque de Wittgenstein insiste sur le fait que parler d'un intérieur et d'un extérieur pour rendre compte de l'esprit et du monde trahit l'usage qui est habituellement fait des concepts psychologiques. Mais avant d'expliquer en quoi réside cette trahison – en approfondissant l'idée d'usage –, il est nécessaire de bien comprendre ce à quoi renvoie cette distinction intérieur/extérieur. Nous pouvons, pour cela, suivre une remarque de J. Bouveresse tirée du *Mythe de l'intériorité* :

> La distinction intérieur / extérieur n'est qu'une image inadéquate, puisque si elle est utilisée de façon littérale, elle exclut logiquement que nous puissions être sûrs et donc que nous puissions également ne pas l'être.[32]

Cette remarque ouvre plusieurs pistes. D'une part elle mène à la question de la bipolarité que nous traiterons plus loin. Avant cela, elle concerne le problème de la certitude pour ce qui est de l'attribution de concepts psychologiques. En effet, l'idée d'un intérieur évoque quelque chose de caché ou de totalement privé auquel seul le détenteur a accès. A l'inverse, l'idée d'extérieur souligne le fait qu'un observateur n'ait jamais accès qu'à des manifestations extériorisées d'un certain état ou vécu psychologique. C'est donc parce qu'il met l'accent sur des privilèges d'accessibilité, d'exclusivité ou d'infaillibilité que le contraste intérieur/extérieur, qui aurait été simplement inutile ou dépourvu de sens s'il avait signifié que chacun n'a que ses propres vécus psychologiques et pas ceux des autres, se révèle finalement absolument fourvoyant.

> L'image « Il le sait – je ne le sais pas » est une image qui fait apparaître notre ignorance sous un éclairage particulièrement irritant.[33]

---

[31] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 108.
[32] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 663.
[33] RPPI, § 139.

Et c'est bien à ce genre d'emploi philosophique que le contraste intérieur/extérieur est destiné puisque d'une part il a mené certains philosophes au phénoménalisme et que d'autre part il a conduit de la même manière aussi bien Descartes que B. Russell à devoir réagir face au risque de solipsisme qu'il implique, en argumentant en faveur d'un réalisme indirect. En fin de compte, c'est l'acceptation de l'image intérieur/extérieur dans la tentative de caractérisation de l'esprit qui fonde des positions philosophiques aussi divergentes que le réalisme ou l'idéalisme et, au-delà, des théories antagonistes en philosophies de l'esprit comme le dualisme ou le béhaviorisme.

Réification

En général, l'idée d'un monde extérieur n'appelle pas grands commentaires tant elle est consacrée par un usage courant peu problématique. En revanche, l'idée d'un monde intérieur privé est plus inquiétante puisqu'il est impossible de montrer ce monde intérieur. C'est ce que remarque Wittgenstein :

> Qu'est-ce, à proprement parler, que le « monde » de la conscience ? – Ce qui est dans ma conscience : ce que je vois, entends, ressens maintenant… Qu'est-ce donc que je vois maintenant, par exemple ? La réponse ne peut être : « Eh bien *tout ça*… », avec un geste englobant.[34]

Une caractéristique du monde intérieur, que nous pourrions aussi nommer monde de la conscience, monde de l'expérience ou encore esprit, est d'avoir une certaine homogénéité[35]. C'est une sorte de théâtre où a lieu un certain nombre d'événements, certes différents, mais qui sont tous observés de la même façon, avec le sens interne : l'introspection. Ensuite, sa deuxième caractéristique est d'être plus ou moins l'équivalent du monde physique, qui est classiquement vu comme un ensemble d'objets (les sens que sont l'odorat ou le goût n'ont pas le premier rôle dans les théories philosophiques). Le monde intérieur met donc en scène une conscience réifiée, très ressemblante au monde physique du champ visuel, à la différence ontologique près de la matérialité. L'idée d'un intérieur est donc bien une vision substantialiste de la conscience, où les objets sont des douleurs, des sensations, des perceptions, des intentions, des souvenirs…

> Le concept de monde de la conscience. Nous peuplons un espace avec des impressions.[36]

Les propositions psychologiques peuvent donc être en dernier lieu fondées sur l'existence d'objets dont les particularités vont ensuite régir leurs appartenances à telle ou

[34] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 96.
[35] Nous ne verrons que plus loin que cette homogénéité est abusive lorsque nous montrerons, à l'inverse, l'inexistence d'expériences propres à chaque concept psychologique (1.1.3.1) puis l'hétérogénéité des concepts psychologiques (partie 2).
[36] RPPI, § 720.

telle sous-catégorie de concepts psychologiques. Cette image pose problème à Wittgenstein pour qui « l'introspection ne peut jamais conduire à une définition » (RPPI, § 212) et :

> La difficulté principale vient de ce que l'on se représente l'expérience vécue comme une chose, pour laquelle bien entendu nous avons un nom, et dont le concept est par conséquent très facile à saisir.[37]

Nous comprendrons un peu plus loin comment il travaille à nous débarrasser de cette image.

Observation des objets de la conscience

Enfin, l'idée d'un monde d'objets intérieurs implique que nous soyons tous capables, nous l'avons dit, de percevoir en privé ces objets. D'où l'existence de quelque chose comme un sens interne, l'introspection, qui permet de prendre connaissance des objets de la conscience. Cette notion d'introspection est souvent prise par les philosophes dans un sens relativement étriqué, qui en fait un moyen de perception et d'observation. De cela découle que c'est de manière bien particulière que nous avons connaissance des objets mentaux. Il est nécessaire pour cela, comme le note J. Bouveresse, d'être capable de diriger son attention vers le monde intérieur :

> Les deux conceptions [Descartes et James] dérivent de la même philosophie du langage primitive en vertu de laquelle on peut apprendre le dernier mot sur la signification d'un terme, […] et sur la nature d'une entité en concentrant fortement son attention sur quelque chose.[38]

Les idées de concentration, d'attention ou d'observation présupposent une relation externe entre le sujet psychologique et les objets de sa conscience. Toutefois, les conceptions introspectives classiques prévoient également que l'observateur privé ne peut commettre d'erreur au sujet de sa conscience.

> La caractéristique du mental semble consister dans le fait que, chez les autres, il faut conjecturer d'après quelque chose d'extérieur, et qu'on ne le connaît que lorsqu'il s'agit de soi-même.[39]

C'est donc une relation de connaissance tout à fait particulière que l'observateur privé entretient avec sa conscience par le biais de l'introspection, pour laquelle il est question de connaissance, de savoir, d'observation, d'attention, de certitude, de découverte mais pas de doute, d'hypothèse, de recherche, etc.

Là où les théories classiques se confrontent entre elles et sont mises en difficulté, c'est à l'endroit de la conciliation entre le phénoménalisme (qui veut que l'on perçoive ses propres représentations) et le réalisme (qui admet l'existence d'objets physiques à l'origine de ces représentations). Descartes, suite à la découverte de la certitude du *cogito*, est ensuite obligé

---

[37] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 60.
[38] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 669.
[39] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 82.

de construire une argumentation en faveur de l'existence d'un monde physique. Considérant d'abord (i) que Dieu existe et (ii) que de nature parfaite il ne peut être trompeur, considérant ensuite (iii) que nous avons parmi nos idées des choses certaines que nous prenons comme étrangères à notre propre nature, d'une source extérieure et appartenant au monde des objets, il s'ensuit (iv) qu'il existe des choses hors de nous. L'argument mériterait sans doute une discussion subtile mais ce qui importe ici est de voir que Descartes donne une issue à sa recherche philosophique et fonde en toute certitude la connaissance du monde. B. Russell, lui, regrettant qu'il « faille bien admettre que nous ne pourrons jamais prouver la réalité individuelle de ce qui est distinct de notre moi et de son expérience »[40], puisqu'il souscrit au phénoménalisme, invoque une forme du principe de parcimonie pour justifier son réalisme. Pour nous, il est important de remarquer que les théories classiques de la connaissance sont sujettes à la confusion puisqu'elles ne parviennent pas à être claires sur l'objet de la perception : c'est souvent à la fois l'objet lui-même et sa représentation. Wittgenstein va se servir, entre autres, d'une telle confusion pour dénoncer les constructions théoriques de la philosophie de la connaissance.

1.1.1.3 Quelques formes du dualisme

La critique wittgensteinienne des images dualistes peut être dirigée contre de nombreux philosophes ou de nombreuses philosophies. La cible emblématique est le dualisme de substance cartésien. Cependant, de nombreuses théories ne se prétendent pas dualistes et sont pourtant soutenues par des images dualistes.

Nous pourrions évoquer le projet de B. Russell en philosophie de la connaissance, très semblable à celui de Descartes. Les *sense data* ont une fonction similaire aux pensées cartésiennes : par leur caractère indubitable, ils doivent permettre de fonder la connaissance. Cependant, le concept de *sense data* consacre plusieurs images dualistes. Nous ne percevons que notre expérience, le monde des *sense data* est un monde privé, subjectif, ce qui revient à dire que nous avons, concernant nos propres représentations, des privilèges d'accessibilité, d'infaillibilité, etc. Non seulement les autres n'ont pas accès à nos données des sens mais, de surcroît, nous n'avons, nous, un accès qu'à nos données des sens ; d'où le risque d'idéalisme que B. Russell ne parvient jamais à neutraliser.

Les philosophes contemporains que nous pourrions qualifier de mentalistes sont ceux qui soutiennent une version plus sophistiquée du cartésianisme. Pourtant, en dépit de toute la

[40] *Problèmes de philosophie*, p.25.

terminologie technique qu'ils introduisent – par exemple autour du terme *qualia*[41] –, leurs propos sont influencés par les mêmes images dualistes que celles que nous avons déjà indiquées. Les auteurs qui s'appuient sur la notion de *qualia* entendent défendre, à l'image de T. Nagel sur la thèse duquel nous reviendrons, l'existence d'un domaine de la conscience, un monde de l'expérience, un théâtre intérieur. Les termes utilisés dans la littérature sur le sujet pour argumenter en faveur d'une conscience irréductible sont variés : expérience ou propriété de l'expérience, caractère ou contenu qualitatif, façon de ressentir, effet que cela fait, qualités phénoménales ou phénoménologiques, qualités sensorielles, *qualia*, intérieur connu directement.

Il serait un peu exagéré d'affirmer que ces termes sont strictement équivalents, surtout si l'on considère touts les tentatives faites pour les clarifier et les distinguer. De plus, de nombreux philosophes ont soutenu que tous les concepts mentaux n'étaient pas associés aux *qualia* : les concepts intentionnels, par exemple, n'ont pas de lien avec celui de propriété phénoménale. Il est toutefois superflu, ici, de faire plus qu'introduire ce vocabulaire, c'est à dire entrer dans le débat des *qualistes.* La notion la plus basique de *qualia* telle que la présente D. Dennett :

> « Qualia » is an unfamiliar term for something that could not be more familiar to each of us : the *ways things seem to us*.[42]

fournit une cible suffisante. Elle ne résiste pas à la thérapeutique wittgensteinienne. Malgré la confiance de N. Block : « but, so defined, who could deny that qualia exist ? »[43], c'est donc à cette notion familière et d'usage spontané pour qui se met à philosopher que Wittgenstein s'attaque continuellement.

Après avoir soutenu que les représentationnalistes ou les idéalistes, puis les qualistes, formulent des théories dépendantes des images dualistes, nous devrions pouvoir aller plus loin. Dans la controverse autour du problème corps-esprit, de nombreux philosophes ont soutenu des positions tout aussi inspirés par les images dualistes. Ainsi, nous pourrions essayer de montrer qu'aussi bien les théories émergentistes que les théories épiphénoménistes, ou encore les théories fonctionnalistes et même, jusqu'à un certain point, les réductionnismes, subissent l'influence des images dualistes. Toutefois, essayer de montrer cela risquerait de nous faire perdre un peu pied. En effet, ces théories récentes prétendent apporter une explication du lien entre le corps et l'esprit. Au contraire, les images dualistes qui nous

[41] Wittgenstein a pu connaître le début des débats philosophiques autour des *qualia*. Il y fait par moments allusion. Par exemple, RPPI, § 640 : « Dans quelles circonstances dirait-on que de tels hommes saisissent toutes les couleurs comme les degrés d'un seul *quale* ? ».
[42] « Quining Qualia », p. 1.
[43] N. Block, « Qualia : what it is like to have an experience », p. 1.

concernent ne fournissent pas, en premier lieu, une explication du lien entre les deux mondes : elles enregistrent simplement une distinction ontologique. Pour ne pas élargir démesurément la discussion, nous n'approfondissons pas la question du dualisme des théories de l'esprit contemporaines, afin de ne pas s'expliquer ici sur les différentes version du lien corps-esprit.

1.1.2 Confusion à l'origine des images dualistes : analogies linguistiques trompeuses

Les quelques images que nous venons de considérer, qui ne sont pas propres aux théories dualistes mais qui en sont un des matériaux, ont toutes, pour Wittgenstein, une origine langagière. Pour employer une de ses expressions, nous pourrions dire que de telles confusions viennent de ce que les philosophes sont tombés dans un « guêpier philosophique » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 21, métaphore dirigée contre G. E. Moore). La première étape de la thérapeutique wittgensteinienne va donc être de repérer quels sont les usages du langage qui ont conduit aux mythologies de l'esprit qui utilisent ces images.

1.1.2.1 Grammaire de surface

La première ligne directrice de la critique de Wittgenstein est purement grammaticale. Elle s'intéresse à la grammaire de surface de notre langage (les catégories grammaticales enseignées à l'école) et la confronte à la grammaire profonde (la logique de notre langage), au sens de l'ensemble des règles qui en régissent l'emploi en fonction des situations (RP, § 664). Il faut bien garder en tête que la logique doit ici être entendue dans un sens large, c'est-à-dire qu'elle correspond aux types de jeu de langage et se comprend par la clarification de la fonction du langage dans la vie humaine (*cf.* 1.1.3.2). C'est d'ailleurs cette idée de fonctionnalité qui permet véritablement de distinguer la grammaire profonde de la grammaire de surface. Cette dernière s'intéresse elle aussi aux règles du langage mais ne les replace pas au sein d'une pratique, au sein d'un comportement, réalisé dans et par le langage. La séparation grammaire profonde/grammaire de surface se comprend, comme c'est souvent le cas avec les développements que propose Wittgenstein, sur le fond de sa conception du langage comme *praxis* et non comme système de représentation de la réalité.

Forme nominale

Il y a une première analogie dans les grammaires de surface des concepts d'objets et des différents concepts psychologiques. C'est justement que ces concepts peuvent tous prendre la forme de nom : chaise, fumée, douleur, intention… Ce point commun, pour Wittgenstein, porte une part de responsabilité dans la réification des concepts psychologiques

et ainsi, de manière plus générale, de l'esprit. D'ailleurs, lorsque Descartes introduit le dualisme, c'est d'un dualisme de substance qu'il s'agit. La *res cogitans* est une chose. Dire ceci ne vise pas tant à montrer que Descartes est le responsable de l'erreur qui consiste à prendre l'esprit pour une chose qu'à insister sur le fait qu'il est victime de l'analogie grammaticale trompeuse que dénonce Wittgenstein. L'analogie nominale est ce qui pousse à traiter les mots en général et les concepts du mental en particulier comme les étiquettes de choses. M. Soubbotnik le dit sans détour, « la nominalisation crée des entités nouvelles »[44]. Wittgenstein suggère que ce soit la recherche de référents aux concepts psychologiques qui pousse les philosophes à construire des théories vides de sens :

> Là où notre langage suggère qu'il y a un corps et qu'il n'y en a pas, nous aimerions dire qu'il y a un *esprit*.[45]

L'esprit est hypostasié pour former le référent à nos concepts mentaux. Nous voyons donc combien le dualisme de substance est construit sur l'image augustinienne du langage. En l'occurrence, Wittgenstein y réagit de manière à peu prés similaire.

> Employer un mot, ce n'est pas *désigner* quelque chose.[46]

> Ce qui ne nous satisfait pas dans la manière dont les philosophes décrivent habituellement le jeu de langage des sensations n'est en réalité ni plus ni moins que la grammaire du nom et de l'objet elle-même.[47]

Une part de l'entreprise de Wittgenstein va avoir pour dessein de nous faire renoncer à l'idée de référents à nos concepts mentaux.

Phrases descriptives

De la même manière, il semble que l'emploi de phrases de type affirmatif soit une des origines possibles de la confusion. L'emploi de ce type de phrase donne l'impression que nos attributions psychologiques ont une fonction descriptive. Or il existe, en plus d'une illusion descriptive, ce que nous pourrions nommer une mythologie de la description qui est justement basée sur l'image augustinienne et qui implique que ne peuvent être décrites que des choses. Ce qu'il faut bien noter ici, c'est que la forme grammaticale des phrases, en plus de celle des noms, influence notre image de ce qu'est l'esprit. Nous ne pouvons donc pas nous étonner de voir la pragmatique, héritière d'Austin mais qui se revendique souvent (mais pas toujours fidèlement) de Wittgenstein, introduire la dimension illocutoire qui traite du type même

[44] M. Soubbotnik, *op. cit.*, p. 129.
[45] RP, § 36.
[46] RPPI, § 614. Voir aussi, par exemple, § 1081 : « La description de l'expérience vécue ne décrit pas un objet. […] L'impression, dirais-je volontiers, n'est pas un objet. »
[47] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 470.

d'action qu'accomplit un acte de langage et qui n'a rien à voir avec la forme grammaticale de surface de la phrase. Les ressemblances grammaticales de surface ne laissent rien savoir quant au statut grammatical profond (ou logique) de la phrase ou plutôt du jeu de langage.

> Il est clair en effet que les descriptions des impressions ont la forme d'une description d'objets « extérieurs » […].[48]

Wittgenstein souhaite donc dépasser cette forme dont il parle. Pour cela il ne peut pas s'intéresser seulement à la phrase seule, il doit prendre en compte le type d'action et de contexte où nous employons les phrases de notre langage. C'est de cela, et de cela seulement, que peut se revendiquer légitimement la postérité pragmatique.

Emploi du verbe avoir

Enfin, il y a une dernière particularité grammaticale qui pourrait être responsable de l'image de l'esprit constitutive des théories dualistes. Il s'agit de l'emploi du verbe avoir avec des concepts mentaux. D'une part cet emploi renforce la réification en laissant penser que cette grammaire est identique à celle des objets physiques : on aurait une pensée comme on a une jambe de bois ou un éventail. A la limite, ce n'est pas seulement le verbe avoir mais tout un ensemble d'expressions, pouvant être utilisées aussi bien avec des concepts psychologiques qu'avec des noms de choses, qui alimentent la confusion à l'origine du mythe de l'intérieur, tant que leurs usages pourtant très différents n'ont pas étés considérés.

> Nous n'avons nullement conscience de l'excessive diversité de nos jeux de langage quotidiens, parce que les formes extérieures de notre langue les nivellent tous.[49]

D'autre part, l'emploi du verbe avoir a tendance à laisser croire qu'il existe une relation externe entre une personne et ses attributs mentaux, ce qui ne serait pas le cas s'il n'existait que des prédicats psychologiques de forme verbale, par exemple « je souffre », « je souhaite », « je crois », « je vois »… Le fait de dire qu' « on a une douleur », « un souhait », « une croyance » ou « une vision » favorise l'hypostase, comme nous l'avons déjà dit, d'un esprit conçu comme une chose interne ou privée, c'est-à-dire la fabrication d'un mythe de l'esprit.

1.1.2.2 Généralisation abusive

La seconde ligne directrice dans la recherche par Wittgenstein de l'origine langagière des mythologies de l'esprit n'est pas tournée vers la grammaire, mais plutôt vers le type d'exemple ou de cas qu'ont en tête les philosophes lorsqu'ils construisent leurs théories, ou

[48] RPPI, § 1092.
[49] *Etudes préparatoires*, § 909.

encore vers ce que nous pourrions qualifier de paresse philosophique, qui consiste à succomber à une pulsion de généralité.

Cette dernière critique s'attaque donc aux constructions théoriques bien souvent oublieuses des nuances et des subtilités propres à nos usages du langage. Les ressemblances entre les mots sont une chose, nous l'avons vu, mais les philosophes ont la responsabilité de s'en être tenu à ces ressemblances de surface. Les analogies grammaticales ne sont trompeuses que parce qu'il existe en philosophie une tendance à s'en contenter, voire une recherche volontaire de généralité. De cette manière, les philosophes imposent au langage un mode de fonctionnement unique. Wittgenstein reconnaît l'existence d'une tentation liée à nos formes grammaticales :

> Ce qui nous égare, il est vrai, est l'uniformité de l'apparence des mots. […] Car leur *emploi* ne nous apparaît pas si nettement.[50]

mais ne cesse de rappeler, à propos d'un grand nombre de concepts psychologiques, que l'erreur est de ne pas chercher à différentier l'emploi des différents concepts, par exemple pour le verbe croire, qui nous importe peu pour l'instant :

> Mais pourquoi l'emploi, la grammaire du verbe « croire », est-elle si bizarrement construite ? » Le hic est qu'elle n'est pas *bizarrement* construite. Elle ne devient bizarre que si on la met sur le même plan, pour ainsi dire, que celle du verbe « manger.[51]

La mise sur le même plan est bien une erreur, une inconséquence philosophique.

L'autre facette de la généralisation abusive est la sublimation de quelques exemples (RP, § 593). Wittgenstein est parfois explicite à ce sujet, comme dans le début des *Recherches* :

> C'est comme si quelqu'un expliquait : « Jouer consiste à déplacer des objets sur une surface en suivant certaines règles… » – Et que nous lui répondions : « Il semble que tu penses aux jeux de pions ; mais ce ne sont pas tous les jeux. » Ton explication sera correcte si tu la limites expressément à ces jeux.[52]

Dans une remarque comme celle-ci, il rejette la possibilité que ce qui est dit à propos d'un certain type de jeu puisse être valable du concept de jeu en général. Cela est vrai, évidemment, pour tous types de concepts. Néanmoins, Wittgenstein n'est pas toujours explicite à propos de la tendance à la sublimation. Ceci n'empêche pas que toute son entreprise philosophique soit une réaction à cette tendance généralisatrice et qu'il faille comprendre son projet de description des concepts psychologiques – notamment par le biais

[50] RP, § 11.
[51] RPPI, § 751.
[52] RP, § 3.

de la représentation synoptique (sur laquelle nous reviendrons) – comme une mise à l'œuvre de son rejet de la sublimation. Puisque « nous devons nous résigner à l'idée qu'il y a plus de distinctions et d'indécisions dans nos concepts »[53] que ce que la grammaire de surface pourrait nous laisser spontanément penser, il est indispensable qu'une démarche philosophique soit attentive aux subtilités dans l'emploi de nos concepts. C'est cette démarche qu'a entrepris Wittgenstein à propos des concepts psychologiques mais aussi de concepts plus philosophiques comme la signification, par exemple.

Il peut être éclairant de comparer la méthode de Wittgenstein à celle de J. L. Austin qui, dans *Le langage de la perception*, reproche à A. J. Ayer d'employer de manière philosophique le concept de chose matérielle en s'appuyant sur des exemples simples comme table ou chaise. J. L. Austin rappelle, au contraire, que nous pouvons avoir d'autres types de choses en tête, s'il nous arrive de parler de choses matérielles :

> Nous pouvons penser aussi, par exemple, aux personnes, à leur voix, aux fleuves, aux montagnes, aux flammes, aux arcs-en-ciel, aux ombres, aux images apparaissant sur un écran de cinéma, aux tableaux accrochés aux murs ou aux images qu'on trouve dans les livres, aux vapeurs, aux gaz – toutes choses que les gens disent voir ou (dans certains cas) entendre ou sentir, c'est-à-dire « percevoir ».[54]

Il est clair qu'Austin adopte une méthode semblable à Wittgenstein lorsqu'il examine tout ce que nous serions prêts à qualifier de chose. Ainsi, il entend lui aussi rappeler l'usage ordinaire, de manière à décrédibiliser l'usage philosophique des termes pourtant ordinaires, qui est un « usage déviant par décontextualisation inconsidérée de l'usage commun »[55].

1.1.3 Les traitements anti-dualisme

Pour augurer l'abandon des images que nous venons d'évoquer, Wittgenstein va utiliser certains remèdes, pas nécessairement équivalents les uns aux autres. Il s'attache souvent à une description détaillée de nos usages de façon à mettre en évidence la grammaire profonde de nos concepts. Parfois, il introduit lui-même des images qui ne sont que des alternatives sans prétentions théoriques destinées à nous faire abandonner les images usuelles que nous utilisons pour décrire les phénomènes, à l'imitation de celles que nous avons introduites.

[53] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 512.
[54] P. 85.
[55] M. Soubbotnik, *op. cit.*, p. 27.

1.1.3.1 L'introspection réaliste

Un premier moyen de lutter contre l'image d'un monde de la conscience ou de l'esprit réifié et conçu comme le champ d'expériences internes est de montrer que l'emploi des concepts psychologiques n'est pas toujours associé aux concepts de conscience et surtout d'expérience et qu'il n'existe rien qui ressemble à la perception du monde de l'esprit.

P. M. S. Hacker contre les qualistes

Pour comprendre les remarques de Wittgenstein, il n'est pas inutile de voir comment P. M. S. Hacker, un de ses plus célèbres exégètes, s'en prend à des positions philosophiques semblables à celles discutées ici, en utilisant Wittgenstein comme ressource philosophique. Dans un article intitulé « Is there anything it is like to be a bat ? », P. M. S. Hacker s'attaque à l'image de la conscience qu'utilise T. Nagel dans sa fameuse critique de l'éliminativisme « What is it like to be a bat ? ». T. Nagel définit une conscience irréductible en termes de « l'effet que ça fait » d'être une créature consciente :

> The fact that an organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to *be* that organism. » et « An organism has conscious mental states if and only if there is something what it is like to *be* that organism.[56]

Pour faire la critique de cette définition, P. M. S. Hacker s'appuie sur Wittgenstein et insiste sur le fait que la perception n'est pas nécessairement accompagnée de sensations, d'attitudes ou d'affects. Or, c'est en référence à ces sensations que l'on peut dire d'une expérience ou d'une perception – assimilons pour l'instant ces termes – qu'elle fait un effet particulier. Le caractère qualitatif de l'expérience vient donc de prédicats d'attitudes ou d'affects. Lorsque, par exemple, nous percevons les objets environnants, disons une table ou une chaise, bien qu'il s'agisse pour chacun des cas de perception d'une expérience différente, il n'est pas vrai de dire qu'ils produisent des sensations différentes, car bien souvent ils ne produisent pas de sensation du tout. En effet, l'idée de répondre à la question concernant l'effet que ça fait de voir cette table laisse perplexe. C'est parce que ce genre de question n'a pas d'usage, hormis dans un contexte particulier. Bien sûr, chaque expérience peut être associée à des affects positifs ou négatifs (agréable, ennuyeuse, bizarre, angoissante…) mais elle n'y est pas nécessairement associée. « Perceiving is not a matter of having sensations »[57]. Wittgenstein n'a lui-même pas cessé de rappeler qu'il n'y a pas de sensation typique de la perception. Lorsqu'il dit, par exemple, que « la sensation visuelle du rouge est un nouveau concept »

[56] T. Nagel, « What is it like to be a bat ? », p. 1.
[57] P. M. S. Hacker, « Is there anything it is like to be a bat ? », p.4.

(RPPII, § 316), cela signifie que lorsque nous parlons de perception de la couleur, nous n'entendons pas parler, sauf cas bien particulier, d'une sensation particulière.

> On pourrait également dire avec un certain bon droit : « Je dis cela, tout simplement. » Car cela ne veut rien dire d'autre que : Ne te mets pas en peine de quelque chose qui accompagnerait le langage.[58]

Ensuite, tout comme une expérience peut être associée à différentes sensations, variables selon le contexte, plusieurs expériences peuvent être associées à la même sensation. Par exemple, sentir telle odeur peut être tout aussi charmant que sentir telle autre odeur. Si le caractère qualitatif de l'expérience consiste dans les sensations qui lui sont jointes, dans l'effet que fait cette expérience, alors il n'est pas possible que ce soit ces derniers qui permettent de déterminer les expériences. Des expériences qui font le même effet ne sont pas pour autant identiques. P. M. S. Hacker dit que ce n'est pas le *quale* qui distingue les expériences, si l'on entend par-là la qualité phénoménale de l'expérience (la sensation).

La première partie de l'argumentation de P. M. S. Hacker repose sur la reconnaissance d'une différence grammaticale, c'est-à-dire une différence d'usage, entre les concepts d'expérience et de sensation ; ou encore entre ceux de perception et de sensation. Il faut ici comprendre la perception comme un genre particulier d'expérience, central dans la controverse autour des *qualia*. A l'inverse, P. M. S. Hacker rapproche les expressions « l'effet que ça fait » ou « façon de ressentir » du domaine des sensations, c'est-à-dire des attitudes ou des affects. Pour cela, il s'appuie sur des exemples tirés du langage ordinaire, que la formulation de T. Nagel trahit. Nous pouvons finalement mesurer toute l'opposition entre P. M. S. Hacker et les *qualistes* en concluant que, pour lui, une expérience n'est pas une sensation et que les *qualia* ne sont pas les expériences ni le caractère qualitatif de ces expériences, comme peuvent le croire variablement les *qualistes* : le terme *qualia* ne trouve son sens que dans l'amalgame perception/expérience/sensation/conscience. L'erreur de T. Nagel est donc de réaliser une substitution grammaticale illégitime. Il prend le mot expérience pour celui de sensation.

L'esprit n'est pas défini par un ressenti quelconque

Ce qui vient d'être dit permet déjà de reconnaître que le monde de l'esprit, que les dualistes ont tendance à considérer comme un monde de la conscience, ne peut pas être défini grâce au concept de sensation. Considérer que l'expérience est toujours associée à des sensations, c'est s'appuyer sur un concept mythologique d'expérience. Il faut maintenant remarquer qu'il y a une certaine souplesse dans le terme d'expérience, de laquelle Wittgenstein lui-même ne se déprend pas, et il est souvent employé là où pourrait être

[58] *Etudes préparatoires*, § 15.

employé le terme de sensation (par exemple RPPII, § 212), c'est à dire pour parler des « ressentis ». L'expérience est alors ce que l'on ressent, l'effet que ça fait. Dans ce cas, l'argumentation de Hacker peut être déplacée : ce sont nos perceptions qui ne sont pas nécessairement accompagnées d'expériences et non plus nos expériences qui ne sont pas nécessairement accompagnées de sensations. Quoiqu'il en soit, il n'est pas possible de définir l'ensemble du contenu de notre conscience en général ni de notre perception en particulier à partir de l'effet ressenti. Nous ne sommes pas prêts à dire quoi que ce soit de plus de la plupart de nos perceptions que simplement ce de quoi elles sont des perceptions et qui serait de l'ordre de leur caractéristique phénoménale. Il en est de même pour tous nos concepts liés à celui plus général de conscience ou d'esprit. L'idée de qualité phénoménale ou de *qualia*, ainsi étendue, ne peut pas être employée.

C'est exactement cette critique que fait Wittgenstein aux théories philosophiques qui veulent définir la conscience ou l'esprit comme un champ homogène d'expériences. Nous avons évoqué que la difficulté principale de ces théories est qu'elles mettent sur le même plan conscience, expérience, perception, sensations, etc.

Il n'est pas possible de définir les différents concepts psychologiques en se référant à l'effet que cela fait lorsque nous en sommes les sujets. Il n'y a aucune expérience ou sensation qui puisse caractériser l'intention, le souvenir…

> Et que se passe-t-il donc en moi quand j'agis de même ? « Pas grand chose », dirais-je.
>
> Si l'on me demande ce que j'ai fait les deux dernières heures, je réponds alors immédiatement, sans déchiffrer la réponse sur une expérience. Et pourtant l'on dit que je me suis *souvenu* et que ce serait là un processus psychique.[59]

Il ne faut surtout pas penser que Wittgenstein refuse que certains concepts psychologiques puissent être accompagnés d'expériences caractéristiques ou de sensations typiques. Simplement, ces concepts ne forment qu'une sous-catégorie dans l'ensemble des concepts mentaux :

> Si donc je veux dire que nos « déclarations », auxquelles la psychologie à affaire, ne sont nullement toutes des descriptions de contenus de vécus, il faut alors que je dise que ce que l'on appelle « descriptions de contenus de vécus » ne forme qu'un petit groupe de ces déclarations « indiscutables ».[60]

---

[59] RPPII, § 6 et RPPI, § 105.

[60] RPPI, § 693. Voir également RPPI, § 836 : « L'expérience est une sous-classe des concepts psychologiques » et RP, § 598 : « Quand nous philosophons, nous voudrions hypostazier des sentiments là où il n'y en a pas. Les sentiments nous servent à nous expliquer nos pensées. « *Ici*, l'explication de notre pensée exige un sentiment ! » C'est comme si notre conviction, pour répondre à cette exigence, y cédait. »

Nous n'allons pas nous étendre davantage sur la possibilité d'une sous-catégorisation car nous y reviendrons lorsque nous aurons à caractériser les dispositions dans le panorama des concepts psychologiques.

Le concept d'expérience fait problème

Le concept d'expérience est problématique, avions-nous dit, même après que nous avons convenu qu'il ne s'appliquait pas à tous les concepts mentaux. L'image augustinienne nous pousse à chercher ce que peut bien être une expérience. Mais le genre de questions que l'on se pose à propos de l'expérience vécue, tout comme à propos de l'esprit et de la conscience, ne sont liées qu'à l'utilisation d'une grammaire inadéquate.

Une manière de dissiper la confusion autour du concept d'expérience est de suivre une fois encore P. M. S. Hacker lorsqu'il explique ce qui, pour Wittgenstein, permet de spécifier les expériences. Pour cela, il substitue au caractère qualitatif de l'expérience l'objet de l'expérience. La plupart des expériences diffèrent mais elles sont spécifiées par leur objet. Sentir des roses ou des lilas sont bien deux expériences différentes puisque leur odeur n'est pas la même. Cependant, la distinction ne vient pas du fait que ces deux expériences seraient associées à des effets différents, à des sensations différentes, mais bien du fait que ces expériences n'ont pas le même objet. Dire cela, c'est reconnaître qu'il n'y a pas de relation externe entre une expérience et son objet. C'est donc bien un abandon de la réification que permet la spécification de l'expérience par son objet. Nous tâcherons de caractériser, plus loin, quelle est la place des concepts psychologiques dans le langage puisqu'il ne s'agit pas de celle de noms pour des objets.

L'introspection telle que la pratique Wittgenstein

De tout cela ressort un trait particulier des remarques de Wittgenstein sur la philosophie de la psychologie. Une des méthodes qu'il emploie est une méthode introspective puisqu'il n'hésite pas à renvoyer le philosophe à la recherche, par introspection, d'expériences (au sens de « ressentis ») ou de sensations particulières qui devraient accompagner certains phénomènes psychiques : « L'introspection ne me montre-t-elle justement pas que, si je cherche un contenu, il n'y en a aucun ? » (RP II-xiii, p. 322). S. A. Kripke, dans *On rules and private language* (p. 48) n'hésite d'ailleurs pas à dire que la méthode de Wittgenstein est introspective. Toutefois, Wittgenstein ne cède rien à une mythologie de l'introspection qui voudrait que l'introspection soit une forme de perception interne. L'introspection wittgensteinienne correspond à quelque chose d'ordinaire et ne ressemble en rien à l'idée d'introspection associée à l'image intérieur/extérieur. L'introspection est une forme de pensée

réflexive et non une perception. Il n'y a qu'à comparer les deux remarques suivantes pour s'en assurer, la première de Wittgenstein, la seconde de J. Bouveresse :

> […] Le processus de l'introspection consiste à évoquer des souvenirs, à se représenter des situations possibles, et à imaginer les sentiments que l'on aurait si…[61]

> Utilisation étrange du regard intérieur, comme si nous concentrions notre attention non pas sur quelque chose de particulier mais sur la conscience elle-même.[62]

En outre, c'est l'introspection qui permet à Wittgenstein de nier que l'essence des concepts psychiques, comme le montre P. K. Feyerabend[63] à propos de la lecture, puisse être une expérience particulière. Son utilisation démythifiée du concept de perception est donc un de moyens de son rejet de l'essentialisme.

1.1.3.2 Le concept de jeu de langage et la question de la signification

Apprentissage : dressage

Dans notre 1.1.1.1, nous avons eu l'occasion de signaler qu'une des critiques de Wittgenstein à l'égard de la conception augustinienne, concernant l'apprentissage de la signification des mots, vient de ce qu'il y est pensé sur le modèle de l'apprentissage d'une nouvelle langue par celui qui en possède déjà une. La critique va donc insister sur l'inexistence de langage préalable à l'apprentissage, même sous la forme d'une pensée sans langage, concept sous-entendu par Saint Augustin et qui n'a pas vraiment de sens, où en tout cas qui ne peut pas avoir la complexité qu'implique notre concept de pensée. Bien que Wittgenstein ne nie pas qu'un enfant puisse apprendre un concept par une définition ostensive, il limite cette possibilité à des situations dans lesquelles l'enfant maîtrise déjà assez le langage pour que le jeu de la définition ostensive ait du sens. Il y a donc, en amont à ce type de définition, l'apprentissage de pratiques particulières. C'est l'apprentissage des formes langagières, des jeux de langage, que Wittgenstein va nommer dressage, sans doute pour insister non pas sur l'acquisition d'un certain vocabulaire – au sens sémantique, qui permettrait la mise en correspondance du langage avec la réalité – mais bien sur celle d'un certain comportement, d'une certaine aptitude à se comporter avec le langage. C'est d'ailleurs cela qui nous semble porté par le concept de jeu de langage. M.B. et J. Hintikka, qui défendent une thèse dans laquelle ils maintiennent la notion de relation sémantique – alors que de nombreux commentateurs pensent que cette notion technique est exclue de la

[61] RP, § 586.
[62] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 673.
[63] P. K. Feyerabend, « Les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein », *in Wittgenstein, Recherches philosophiques (II)*, p.12-3.

philosophie wittgensteinienne – expliquent tout de même que l'apprentissage des jeux de langage est bien plus la formation à un nouvel exercice que la transmission de définitions[64]. Wittgenstein est très clair sur ce point :

> L'enseignement du langage n'est pas une explication mais un dressage.[65]

L'apprentissage fondamental des premiers jeux de langage ne peut se faire que par dressage. Ce n'est que par la suite qu'il devient éventuellement possible de substituer au dressage l'explication, encore que bien souvent, les règles qui déterminent un usage ne sont jamais seulement expliquées :

> Je ne puis décrire comment une règle (en général) doit être appliquée, si ce n'est en t'apprenant, en te dressant à appliquer une règle.[66]

Jeu de langage

Nous ne cherchons pas à rendre compte des différents sens que Wittgenstein a donnés à la notion de jeu de langage – depuis le *Cahier bleu* jusqu'aux *Derniers écrits*, en passant par les remarques du début des *Recherches* – mais seulement à montrer comment elle prend place dans sa description de nos usages ordinaires.

Comprendre un langage, c'est maîtriser les règles grammaticales qui gouvernent nos différents jeux de langage. Un langage est divisible en de multiples jeux de langages. S'il s'agit de jeux, c'est qu'ils sont gouvernés par des règles qui, d'un jeu à l'autre, différent. L'ensemble de ces règles forme la grammaire profonde de notre langage, la manière dont il est possible de l'employer avec sens, de l'utiliser et d'être compris. L. Wittgenstein, dans les *Recherches philosophiques*, insiste sur la diversité des jeux de langage :

> Mais combien existe-t-il de catégories de phrases ? L'assertion, l'interrogation et l'ordre peut-être ? Il y en a d'innombrables, il y a d'innombrables catégories d'emplois différents de ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases ». Et cette diversité n'est rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes. Au contraire, de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage pourrions-nous dire, voient le jour, tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli.[67]

Si on laisse de côté l'idée des catégories de phrases, il demeure cette insistance sur la multiplicité des jeux de langages (emplois) qui ne peut être réduite aux différentes formes syntaxiques. Lorsque Wittgenstein explique que comprendre un langage c'est maîtriser *une* technique (RP, § 199), il aurait aussi bien pu dire *des* techniques. Chacun des jeux a ses règles

---

[64] M.B. & J.Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, p. 238.
[65] RP, § 5 (voir aussi, par exemple, §630).
[66] RPP II, § 413.
[67] RP, § 23.

propres et est par conséquent indépendant des autres jeux, même s'il y a des relations de parenté entre eux.

Wittgenstein propose des images métaphoriques qui permettent d'intégrer le langage à la beaucoup plus générale *praxis* humaine. Aux paragraphes § 11 et 12 des *Recherches*, il évoque une boîte à outils puis le tableau de commandes d'une locomotive pour expliquer, certes, que les jeux de langage ont des fonctions bien différentes les uns des autres, mais également qu'ils ont tous des fonctions dans la vie humaine. Le concept de jeu de langage est l'un des quelques termes techniques (ou philosophiques) wittgensteiniens. Il soutient l'intégration de nos pratiques langagière à l'activité humaine et refuse donc que le langage soit une sorte de moyen de description d'une réalité qui lui serait extérieure, ce que laissait penser l'image augustinienne. Comme le dit J. Schulte dans *Experience and expression*, le concept de jeu de langage conduit au point d'intersection entre l'action et le langage (p. 18).

J. F. M. Hunter , dans l'ouvrage *Wittgenstein on words as instruments*, défend la thèse selon laquelle les jeux de langage sont des instruments plus que des outils. En effet, les jeux de langage n'ont pas été créés, à la différence des outils, pour remplir des fonctions particulières déterminées à l'avance. A l'instar d'instruments comme des violons ou des thermomètres, les jeux de langage « créent le travail qu'ils permettent de réaliser »[68]. C'est-à-dire qu'ils ne sont pas décidés consciemment par les hommes et construits conventionnellement par eux dans un but précis. Ils constituent plutôt le médium, pour reprendre encore l'expression de M. B. et J. Hintikka, à l'intérieur duquel les hommes décident de ce dont ils ont besoin pour atteindre leurs buts, mais ce ne sont pas les hommes qui les ont inventés (RPPII, § 435). L'idée qu'il s'agit d'instruments plus encore que d'outils insiste, au-delà de l'idée d'intégration à la *praxis*, sur le non-sens de l'image d'une position extérieure au langage depuis laquelle seraient décidés les types de jeux dont nous avons besoin.

La signification

Ce qui vient d'être dit à propos de l'expérience nous entraîne vers le rejet d'un premier mythe de la signification : le psychologisme. La signification n'est pas l'expérience vécue lors de la prononciation, l'écoute, l'écriture, etc. de tel ou tel mot.

> La définition d'un mot n'est pas une analyse de ce qui se passe (ou devrait se passer) en moi lorsque je l'énonce.[69]

[68] J. F. M. Hunter, *On words as instruments*, p. 8.
[69] *Etudes préparatoires*, § 333.

De même, le sens d'une phrase n'est pas l'assemblage des significations des mots qui la constituent. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à essayer d'assembler – mais cela ne veut rien dire – les significations de chacun des mots de la phrase suivante : « Je ne l'ai toujours pas vu » (*Etudes préparatoires*, § 361). L'usage de cette phrase dépasse largement en complexité l'association bout à bout de quelques significations vécues.

La signification ne peut pas être conçue comme une entité idéale abstraite qui ne serait pas dans la tête de celui qui utilise le mot mais dans un troisième règne : Wittgenstein rejette aussi le platonisme. C'est pourquoi l'on trouve dans l'ensemble de ses remarques un certain nombre de critiques de l'idée d'un corps de signification. A cet égard, Wittgenstein est très proche d'Austin et de son texte intitulé « La signification d'un mot »[70] ou encore de son analyse du terme « réel » dans *Le langage de la perception.*

Ensuite, même si nous expliquons parfois la signification d'un nom avec le porteur de ce nom (RP, § 43), les significations ne sont aucunement des entités indépendantes de l'usage des mots.

> De même que « dans la tête » est un tour de langage que l'on a appris en relation avec la pensée, de même également celui-ci : « le mot a telle (« une ») signification », et toutes phrases apparentées.[71]

Là encore, c'est la réification du concept de signification qui induit en erreur. C'est pourquoi Wittgenstein propose de regarder la signification dans l'usage des mots, non qu'il revendique que le terme signification puisse être remplacé par celui d'usage, mais plutôt qu'en s'intéressant à l'usage, nous évitons de poser des questions philosophiques bizarres sur la signification, car la signification est un concept ordinaire avec lequel nous savons tout à fait quoi faire lorsque nous sommes interrogés.

> Dire que la signification est avant tout l'usage évite de favoriser, comme d'habitude, un des modes du signifier au détriment des autres.[72]

> Signification, fonction, but, utilité, – concepts interdépendants.[73]

Il existe un usage ordinaire du terme de signification, qui n'est pas problématique. Mais les théories philosophiques se fourvoient lorsqu'elles cherchent la signification comme si elles cherchaient une entité responsable de la correction ou de l'incorrection de nos usages. Au contraire « la signification ne détermine pas la grammaire, elle est constituée par elle »[74].

---

[70] *In Ecrits philosophiques.*
[71] RPPI, § 354.
[72] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 416.
[73] *Etudes préparatoires*, § 291. Voir aussi RP, § 77 et *Etudes préparatoires*, § 275 : « Tu arrives dans une tribu ; ils ont une langue ; dans cette langue tu entends un mot (un son) – a-t-il une signification, ou plusieurs ? Comment le découvriras-tu, comment en décideras-tu ? »
[74] J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire*, p. 197.

Par conséquent, ceci rend à l'emploi des termes et au travail grammatical qu'il accomplit sa fonction opératoire. C'est cette inévitable présence de l'usage dans la détermination de la signification qui rend caduc, depuis Wittgenstein et Austin, le recours à la notion de signification littérale ou sémantique. M. Soubbotnik, dans la conclusion de l'ouvrage déjà mentionné, cite Austin : il y a un sens à la question « quelle-est-la-signification-de-rat ? » mais pas à « quelle est la-signification-de-rat ? ». C'est qu'en isolant la-signification-de-rat de l'énoncé entier qui est d'usage, le philosophe sort les mots du contexte dans lequel ils ont un sens et reste, comme le dit D. Perrin « étonné, ne reconnaissant plus les mots »[75], sans solution véritable puisque c'est le problème lui-même qui n'a pas de sens.

1.1.3.3 Distinction description / expression

S'expliquer sur les différentes asymétries qui constituent celle entre la première et la troisième personne et qui sont caractéristiques, comme nous l'avons dit, des concepts psychologiques revient, en première lecture, à séparer deux jeux de langage différents : la « description » et l' « expression ». En approfondissant, l'asymétrie ne recoupe pas entièrement la distinction description/expression. Cette distinction est en tout cas pour Wittgenstein le moyen de se débarrasser de l'image dualiste de l'accès privilégié à l'intérieur.

<u>Asymétrie</u>

> Phrase à la troisième personne du présent : information ; à la première personne : expression. ((Ce n'est pas tout à fait ça)).[76]

Le mot « information » n'est en réalité pas tout à fait correct et L. Wittgenstein lui préfère souvent celui de « description » ou de « compte-rendu ». Ces termes impliquent que la proposition concernée (à la troisième personne) est une certaine connaissance. Comme exemple : « Il a mal aux dents ». A l'inverse, la notion d'expression renvoie à quelque chose de plus directement comportemental dans le sens de pré ou extralinguistique. Dans l'expression « J'ai mal », c'est comme s'il s'agissait d'un cri, d'une réaction comportementale, d'une attitude, d'une interjection... L'emploi à la même fonction, le même usage. On trouve à travers les écrits sur la philosophie de la psychologie de très nombreux exemples qui soutiennent cette idée, dans la continuité du fameux paragraphe 244 des *Recherches* :

> Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle de la sensation et qu'ils la remplacent. […] L'expression verbale de la douleur remplace le cri et ne le décrit pas.

---

[75] D. Perrin, « L'exil et le retour » *in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, p. 123.
[76] RPPII, §63.

Même si l'usage de la première personne dans une proposition psychologique ressemble, du point de vue de la grammaire de surface, ne serait-ce que par l'emploi des mêmes mots et des mêmes verbes à une « description » comme il s'en fait à la troisième personne, il est pourtant bien une forme d' « expression ». « Nous appelons « descriptions » des instruments visant à des usages particuliers » (RP, § 291) et l'emploi à la première personne ne fonctionne pas de la même façon qu'une description. Nous pourrions dire, après avoir remarqué comme nous l'avons déjà fait que la notion de jeu de langage souligne l'aspect comportemental de notre discours, que « description » et « expression » ne sont pas le même comportement, ne sont pas la même action dans le langage. Seule la « description » repose sur une observation.

> L'information suivante : « je suis dans un état de crainte » [de tristesse, de joie, de colère, etc.], ne repose pas sur une observation – pas plus que ne le faisait l'extériorisation primaire.[77]

A la première personne, il n'y a pas d'observation. Résultat, « je ne décris pas ma douleur, je ne la sais pas, je ne l'ai pas apprise…, je l'ai » (RP, § 246). Il n'est question ni d'un voir, ni d'un avoir au sens physique du terme (une possession) (RP, § 398). L'expression est un pur comportement, elle « jaillit de nous » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 28).

> [A propos de l'espoir] Et les mots peuvent nous être arrachés, -à la manière d'un cri. […] (Les mots sont aussi des actes).[78]

Wittgenstein ne va pas s'arrêter à l'exemple paradigmatique de la douleur qui se présente bien, lorsqu'elle est exprimée, comme un comportement linguistique dont la fonction n'est pas différente de l'interjection « Aïe ! ». Au contraire, il va même étendre ce caractère d' « expressivité » à un grand nombre de concepts psychologiques employés en première personne. Par exemple, pour les sensations gustatives :

> Mais au lieu de l'expression « Cela a exactement le goût… » j'aurais fort bien pu, de façon plus primitive, m'exclamer : « du sucre ! ».[79]

Une distinction plus subtile

Cependant, il y a un certain nombre d'énoncés psychologiques qui sont des cas intermédiaires entre l'expression et la description, bien qu'utilisés en première personne.

> Si sur le moment je disais à quelqu'un : « Je crains que… » - cela serait une sorte de gémissement craintif, ou bien une réflexion sur mon état ?[80]

[77] RPPII, § 177.
[78] RP, § 546.
[79] RPPII, § 351.
[80] *Ibid*., § 156. On trouve le même genre d'interrogation § 2, 3.

L'énoncé à la première personne du présent peut donc être descriptif[81]. C'est cela qu'essaye de rappeler J.-J. Rosat, en particulier dans le texte « Exprimer ou décrire ? »[82]. La première idée qui émerge de son texte concerne l'équivoque du terme « Aüsserung », qui d'ailleurs se retrouve tout autant en français avec celui d' « expression ». Du coup, J.-J. Rosat offre de clarifier différents usages et surtout différentes oppositions que le couple expression/description supporte. Tandis que les propositions en première personne, qui correspondent à l'une des acceptions du terme expression, se distinguent de celle en troisième personne en ce qu'il n'y a aucun sens dans lequel elles peuvent être justifiées (le locuteur n'a aucun rapport épistémique à son énonciation), les expressions au sens de leur expressivité se différencient des descriptions pour une autre raison : elles sont le substitut d'un comportement pré-linguistique (une réaction corporelle). La place est ainsi faite à des propositions qui, bien que n'étant pas l'extension apprise d'un comportement, n'en demeurent pas moins impossibles logiquement à justifier, comme c'est le cas d'une croyance par exemple. (Le terme d'expression, dans sa forme où il rend compte de la position grammaticale des attributions en première personne, pourrait être remplacé par « déclaration », suivant en cela le texte de J.-J. Rosat). J.-J. Rosat s'appuie sur les *Derniers écrits* et va distinguer différents types de jeux de langage. Il isole l'expression directe qui est quelque chose de corporel (l'expressivité) de la description d'une part (faire connaître quelque chose) et de l'information d'autre part (qui aurait plutôt une fonction explicative). Il parvient ainsi à faire une place parmi les propositions en première personne à différentes sortes de propositions psychologiques, inclues celles qu'ont négligées les commentateurs visés par le texte. Parmi les expressions, on trouve des sensations ou des émotions comme « j'ai peur », « j'ai mal » ou « j'ai froid ». Mais il faut être vigilant car « j'ai un peu froid, moins qu'il y a une heure » est bien une description (*cf.* RPPII, § 620, 726 et 728). La catégorie des descriptions peut contenir tous types de concepts mentaux, utilisés dans un contexte et avec une intention appropriés : « je voyais tout rouge », « ma croyance s'est atténuée », « ma douleur est lancinante »… Enfin, une proposition qui concerne une représentation ou une perception qui ne sont pas expressives ou même un concept qui pas celui d'un vécu (« les concepts intentionnels ») ne sont pas pour autant des descriptions, bien qu'en certains contextes elles puissent l'être.

[81] C'est sans doute pour cela que Wittgenstein modère lui-même l'assimilation de la première personne à des cas d'expressions dans le paragraphe § 63 des RPPII (« ce n'est pas tout à fait ça »). Avant J.-J. Rosat, P. M. S. Hacker interprétait déjà ainsi la nuance wittgensteinienne (*Wittgenstein. Mind and will*, p. 431).
[82] J.-J. Rosat, « Exprimer ou décrire ? », *in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein.*

Premier rejet du caractère épistémique : les auto-attributions

Nous pouvons retenir de ce texte de J.-J. Rosat le fait qu'il évite de tomber sous l'influence d'images simplistes de ce que sont les descriptions et les expressions. Ce sont des types d'instruments différents employés dans des jeux de langage ordinaires. En revanche, J.-J. Rosat va un peu plus loin que Wittgenstein et essaye d'être plus précis dans la distinction, de manière à nous éviter de retomber dans une sublimation de ces différents jeux de langage. Pour ce qui nous intéresse ici, il est suffisant de reconnaître la distinction description/expression, puisqu'elle permet de dissiper l'image dualiste de la perception d'un monde intérieur. Les performatifs d'Austin, bien qu'ils aient été repris dans la théorie des actes de langage, ont une valeur thérapeutique semblable à la distinction wittgensteinienne, puisqu'ils sont un moyen d'éradiquer l'illusion descriptive :

> Enoncer des expressions dans des circonstances appropriées, ce n'est pas décrire l'action […], c'est la faire.[83]

C'est peut-être pour cela que J. Bouveresse a écrit la phrase suivante, qui rendrait justice à la valeur thérapeutique des performatifs avec laquelle contraste la classification théorique des actes de discours :

> J'ai personnellement tendance à considérer que l'intuition première d'Austin était, comme c'est souvent le cas, la bonne et que les remords qui ont suivi n'étaient pas aussi justifiés qu'il a cru.[84]

Les expressions, contrairement aux descriptions – nous verrons plus bas pourquoi, s'agissant des descriptions, cela n'est pas toujours vrai – ne sont donc pas des jeux de langage concernés par des questions épistémiques comme le savoir, la découverte, l'observation, la connaissance, etc. C'est pourquoi aussi il n'y a pas de critères (de fondements), aux auto-attributions qui ont la forme d'expressions. S. Laugier déclare que « finalement, [il ne s'agit pas tant] d'une remise en cause du caractère privé de l'âme que de l'idée que le privé soit affaire de connaissance et donc de secret », que « ma relation à moi n'est pas une relation de connaissance, n'est même pas une relation mais une attitude ou une disposition »[85]. Les commentateurs s'accordent sur ce premier rejet du caractère épistémique qui concerne la plupart des auto-attributions. Par exemple D. Pears :

> Quand le mot désignant un type de sensation remplace un trait de comportement, il vient s'insinuer dans un drame naturel qui précède la discursivité dans la vie de l'individu.[86]

---

[83] J. L. Austin, *Ecrits philosophiques*, p. 77.
[84] J. Bouveresse, introduction à l'ouvrage collectif *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, p. 12.
[85] S. Laugier, , « La question d'une subjectivité sans psychologie » *in Wittgenstein*, revue littéraire mensuelle Europe, n°906, p.115.
[86] D. Pears, *La pensée-Wittgenstein*, p. 236.

S'attribuer un concept psychologique, en particulier dans les cas de concepts pourvus d'expressivité mais pas seulement, n'est généralement pas un jeu de langage que l'on pourrait dire épistémique.

1.1.3.4 Certitude psychologique

C'est surtout dans les *Derniers écrits* que Wittgenstein va consacrer un grand nombre de remarques visant à nous débarrasser de la mythologie de l'extérieur contenue dans l'image intérieur/extérieur, ou plutôt d'un certain usage philosophique spécieux de cette image.

Certitude en 3ème personne

Nous avons dit que Wittgenstein répond à l'image d'un intérieur caché par celle d'une absence de découverte ou de connaissance en première personne. Il réagit également à l'image de l'extériorité en affirmant qu'il existe de nombreux cas de certitude psychologique en troisième personne. Selon l'image dualiste, nous ne pouvons jamais être certains de ce qui se passe dans l'esprit de quelqu'un d'autre, toutefois « si nous pouvions regarder en lui, il n'y aurait pas de doute » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 47). Mais « ici, [l']image [nous] leurre » (*Etudes préparatoires*, § 243) :

> Dans certaines circonstances, on *sait* qu'il a mal, ou qu'il n'a pas mal ; dans d'autres, on n'est pas sûr.[87]

En réalité, il existe un grand nombre de cas pour lesquels nous n'avons absolument aucun doute dans l'attribution de concepts psychologiques. L'exemple le moins discutable est celui où l'on observe une personne prisonnière d'un incendie et hurlant de douleur. Pourtant, cette absence de doute peut être étendue à tous les concepts mentaux, en fonction des circonstances. Les attributions en troisième personne peuvent donc avoir la même spontanéité et la même tendance à jaillir que celle en première personne ; elles peuvent aussi avoir le statut d'expression. Nous pourrions tout de même rester modérés en parlant plutôt de quasi-expressions puisqu'il existe à leur sujet, la possibilité d'une justification.

Dans *De la certitude*, Wittgenstein s'attaque à la possibilité d'un doute cartésien. Car le doute, tout comme le savoir, doit avoir des justifications. Il existe de nombreux cas où le doute, logiquement possible[88], n'a pourtant aucun usage. Nos jeux de langage ayant plus à voir avec le comportement ordinaire qu'avec la possibilité logique, le doute n'a souvent bel et bien aucun sens. Nous revenons sur ce point lorsque nous abordons la question du pragmatisme (*cf.* 2.1.1.4). Bien souvent, les raisons de douter manquent tout autant que les

[87] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 48.
[88] Ici, il faut entendre logique au sens classique et non pas dans l'acception de Wittgenstein (le second Wittgenstein) qui en fait l'équivalent de grammatical.

raisons d'être certain, mais nous agissons pourtant sans nous en soucier. C'est ainsi que nous aidons l'accidenté à s'extirper des flammes.

Wittgenstein utilise encore un autre argument que celui de l'évidence de nos attributions : celui de l'apprentissage. Il le met en relation avec le doute qui semble pour les dualistes la seule attitude rationnelle dans l'attribution en troisième personne. Or, l'apprentissage du doute ne peut venir qu'après celui de la certitude. La feinte, le mensonge ou la simulation sont des jeux de langage qui présupposent le concept feint, menti ou simulé. Il n'est pas possible qu'un enfant ait appris un concept dans le jeu de la feinte, il est nécessaire qu'il ait d'abord appris un usage pour ce concept. Il ne peut pas commencer par apprendre à douter de tout, sinon c'est le concept de certitude mais aussi celui du doute qui perdent leur sens. Il est nécessaire qu'existe une certitude psychologique en 3ème personne pour que soient ensuite appris les jeux de la simulation.

Second rejet du caractère épistémique : absence d'inférence

Wittgenstein va parfois encore plus loin. Nous avons vu qu'il admet que nous puissions être sûrs ou certains des attributs mentaux d'autrui. Nous avons vu aussi que les attributions en 3ème personne peuvent être des quasi-expressions. Par moment, Wittgenstein va jusqu'à évoquer l'idée selon laquelle ces attributions, tout comme les auto-attributions, n'ont aucun caractère épistémique, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas une connaissance ou un savoir. Il est vrai qu'elles ont fréquemment lieu sans la médiation d'aucune inférence ; elles jaillissent de nous comme une réaction primitive. L'attention aux états psychologiques d'autrui est « prélangagière » (RPPI, § 916) :

> Je veux dire : notre jeu de langage est une extension d'un comportement plus primitif. (Car *notre jeu de langage* est comportement.)[89]

De plus, en tant que jeu de langage, les attributions psychologiques peuvent être correctes sans pour autant qu'il n'existe de moyen de les justifier. En ce sens, une attribution n'est pas quelque chose de su mais quelque chose de dit directement à la suite d'une perception :

> En général je ne présume pas la peur en lui : je la *vois*.[90]

Le concept de certitude que va utiliser Wittgenstein, notamment dans *De la certitude*, est un concept que l'on pourrait qualifier de non épistémique puisque à la différence des concepts de savoir ou de connaissance, il n'est pas lié à des justifications :

[89] RPPI, § 151.
[90] RPPII, § 170.

> Mais le fait de ne pas accepter de critère sûr signifie-t-il que l'on est jamais sûr de ce que l'autre ressent ? Ne puis-je être parfaitement sûr, et pourtant n'admettre aucun critère ? Je suis sûr (je me comporte comme tel) sans *savoir pourquoi*.[91]

> Tu dis que tu soignes quelqu'un qui gémit parce que l'expérience t'a appris que toi-même tu gémis lorsque tu ressens ceci ou cela. Mais comme en réalité tu ne tires pas de conclusions de ce genre, nous pouvons donc laisser de côté le raisonnement par analogie.[92]

L'image intérieur/extérieur ne résiste pas à cette possibilité. Car au final, si nous n'avons pas de justifications ou de critère comportemental pour nos attributions, c'est que nous sommes plus à même de voir l'intérieur que l'extérieur, si ces expressions ont encore du sens. Nous voyons que telle personne a tel ou tel vécu psychologique (l'intérieur) mais nous ne pouvons le justifier (par des critères extérieurs) :

> De fait, il est fréquent que je puisse décrire son intérieur tel que je le perçois, mais non son extérieur.[93]

<u>Incertitude principielle</u>

Toutefois, Wittgenstein n'est pas sans savoir qu'il existe un grand nombre de cas où nous sommes dans l'incertitude quant à l'attribution de concepts mentaux. Cette incertitude est sans doute ce qui fait qu'en général, le jeu de la justification et de la recherche de critères garde un sens pour l'application de concepts mentaux en troisième personne alors qu'il n'en a aucun ni en première personne ni par exemple dans le cas de certaines certitudes comme les certitudes mathématiques (4*4=16).

Cependant, cette incertitude ne concède rien à l'usage de l'image intérieur/extérieur que font les théories dualistes. Au contraire, Wittgenstein opère, comme le disent notamment J.-J. Rosat[94] ou S. A. Kripke[95], un renversement :

> Ce n'est pas le rapport de l'intérieur avec l'extérieur qui explique le caractère incertain de l'évidence ; au contraire, ce rapport n'est qu'une façon imagée de présenter ce caractère.

> Nous n'avons pas besoin du concept de « mental » pour justifier que certaines de nos conclusions soient indéterminées, etc. C'est au contraire cette indéterminité qui nous explique l'emploi du terme « mental ».[96]

---

[91] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 111.
[92] RPPII, § 719.
[93] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 82. Voir également p. 112 : « L'incertitude concernant l'intérieur est une incertitude concernant un élément extérieur. »
[94] J.-J. Rosat, « L'indétermination des concepts psychologiques », *in Les mots de l'esprit*, p. 24.
[95] S. A. Kripke, *On rules and private language*, p. 138.
[96] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 89 et 83.

C'est parce que nos attributions sont souvent incertaines que nous parlons d'un intérieur caché. Du coup « dire que mes pensées lui sont inaccessibles parce qu'elles se passent dans mon for intérieur est un pléonasme » (*Etudes préparatoires*, § 975), l'image de l'intérieur voulant justement rendre compte des cas d'inaccessibilité ordinaire (d'incertitude). D'une part cette incertitude est liée à notre comportement, elle est donc « pratique et primitive » (RPPII, § 558). D'autre part, elle est la conséquence de concepts relativement indéterminés, elle est donc« constitutionnelle » (RPPI, § 141). M. Budd l'explique ainsi :

> The use of [psychological words] is often tangled, unclear, widely ramified, fluid […] for they are everyday words.[97]

Wittgenstein insiste pour que soient reconnues ces deux dimensions de l'incertitude psychologique :

> Mais il n'est *pas vrai* que l'incertitude dans la reconnaissance de son irritation (par exemple) soit simplement une incertitude sur son comportement futur. Le vrai est plutôt qu'il y a dans le concept une incertitude quant aux critères. Parfois l'irritation est, disons, transparente, parfois non.[98]

L'incertitude est basée sur des réactions instinctives infra-inférentielles ou antéprédicatives mais également sur le fait que « nous jouons avec des concepts élastiques, et même flexibles » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 40). Ce sont donc nos usages qui donnent aux concepts psychologiques toute cette incertitude dans leur application et non le type de substance qu'est l'esprit. Le renversement qu'opère Wittgenstein caractérise l'introduction d'une analyse grammaticale (au sens large) du concept d'esprit en lieu et place d'une analyse ontologique ou métaphysique sur la nature de l'esprit.

1.2 MATÉRIALISME ET NÉGATION DE L'ESPRIT

Un second présupposé des théories de psychologie scientifique contemporaine est, comme le disent R. Harré et M. Tissaw, le béhaviorisme. Il faut y entendre la posture qui peut être soit ontologique soit méthodologique et qui vise à ramener la signification de l'esprit à ses manifestations matérielles. En fait, il s'avère que ce présupposé est construit sur des images très proches de celles du dualisme. Wittgenstein, qui avait pressenti qu'une lecture rapide de ses remarques pourrait le faire taxer de béhavioriste, a anticipé une critique des différentes formes de matérialisme, dont les formulations lui sont pourtant ultérieures. Il s'est appliqué à échapper à quelque forme que ce soit de réduction.

[97] M. Budd, *op. cit.*, p. 6.
[98] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 91.

1.2.1 Les images matérialistes

1.2.1.1 Formes du matérialisme

Wittgenstein s'est radicalement opposé au matérialisme. Bien évidemment, la philosophie a produit de nombreuses thèse matérialistes pourtant très différentes les unes des autres. Comme nous pourrions nous y attendre, nous ne trouvons pas, dans les remarques wittgensteiniennes, de discussion de ces théories mais cela ne vient pas que du fait qu'elles lui sont souvent ultérieures. Ce à quoi Wittgenstein s'attaque réside dans les images qui commandent à l'élaboration des théories matérialistes et non pas dans les théories elles-mêmes.

La forme la plus forte de la tentation matérialiste, l'éliminativisme, a poussé certains philosophes à nier l'existence d'un règne du mental, conçu à la manière dualiste. Le matérialisme éliminatif de P. M. et P. S. Churchland est sans doute la version la plus forte qui ait été donnée. Nous pourrions aussi placer dans la catégorie éliminativiste le béhaviorisme logique défendu par G. Ryle – sans doute un des précurseurs du matérialisme éliminativiste – ou même la théorie de l'identité de J. C. C. Smart. Le point commun à toutes ces positions extrêmes est qu'elles refusent l'existence de phénomènes mentaux ontologiquement distincts des phénomènes physiques ou corporels. Les concepts mentaux ne décrivent rien d'autres que des corps ou des comportements.

Nous comprenons, sans même approfondir, que le problème qu'entend dépasser le matérialisme sous ces formes radicales a son origine dans la conception dualiste de l'esprit. Le refus matérialiste est un refus ontologique, il n'y a pas de substance-esprit, donc le lexique mental n'est qu'un moyen indirect que nous utilisons pour parler de la matière.

Wittgenstein, de même qu'il se départit de l'image dualiste, écrit un certain nombre de remarques où il accable le matérialisme. Il y a plusieurs raisons à cela, qui dépendent des formes que prend la doctrine. Tout d'abord, le philosophe matérialiste, pour traduire nos énoncés psychologiques dans son langage, peut être conduit à affirmer que les prédicats mentaux n'ont pas pour sujet l'esprit mais le corps ou une de ses parties. Ce déplacement donne lieu à l'erreur de l'homuncule, à laquelle nous réservons un traitement ci-dessous Ensuite, il peut soutenir que les concepts mentaux sont identiques à des concepts physiques ou comportementaux. Nous prendrons le temps d'expliquer le rejet de cette identité logique dans la partie 3. Enfin, une théorie matérialiste, de par le dogme de scientificité qui la fonde, peut conduire à fournir des explications matérielles du comportement et rejeter tout autre type d'explication. C'est pourquoi nous présentons un peu plus loin l'irréductibilité des

explications par les raisons : les explications matérielles n'épuisent pas le sens de nos énoncés psychologiques.

Les raisons que Wittgenstein met en avant dans sa critique pourraient également être utilisées contre des formes plus faibles de matérialisme (le matérialisme non réductionniste) ou même contre le fonctionnalisme qui, si l'on en croît P. Engel (*Introduction à la philosophie de l'esprit*, p. 31), trouve son point de départ dans le béhaviorisme, même s'il le réfute au bout de compte. Néanmoins, ici encore, nous ne voulons pas entrer dans une discussion des théories explicatives du lien corps-esprit. Wittgenstein se contente de montrer comment les emplois de nos concepts ordinaires, dans ce genre de théories, trahissent notre grammaire. Pour cela, il n'est pas question d'entrer dans la technicité de la controverse autour du problème corps-esprit ; il est préférable de regarder des usages simples de termes mentaux qui y sont fait et de les soumettre à une comparaison d'avec les usages courants.

1.2.1.2 Erreur de l'homuncule

L'erreur de l'homuncule est une qualification qu'a inaugurée A. Kenny dans un article du nom de « The homunculus fallacy ». Elle décrit cette tendance qu'ont les philosophes et les psychologues, à la suite de Descartes, à attribuer les concepts psychologiques à d'autres sujets que l'être humain. Le plus courant est une attribution au corps humain, souvent sous la forme du cerveau ou d'une autre partie. La littérature psychologique, comme le montrent A. Kenny et d'autres[99], est pavée de ce genre d'attributions. Nous pouvons ainsi trouver de nombreux exemples : l'attribution de la vision à l'œil, de la pensée au cerveau, de la peur à cette partie du cerveau nommée amygdale… Wittgenstein lui-même, dans sa préface aux *Recherches* commet une erreur de ce type lorsqu'il utilise ce qui ne peut être qu'une figure de style, une synecdoque : « il n'est pas impossible qu'il revienne à ce travail de jeter quelque lumière dans tel ou tel cerveau ; mais cela n'est à vrai dire guère probable » (p. 23). Pour A . Kenny, cette erreur se résume à l'attribution d'un prédicat humain à un sujet qui n'est pas l'homme. Prenons l'exemple du verbe connaître qui, pour A. Kenny, correspond à une capacité, différente de la possession d'information, qui est un état (p. 158). L'erreur de l'homuncule que commettent les psychologues est d'attribuer au cerveau un état (la possession d'information) puis de considérer que cette attribution est identique à celle d'une capacité (connaître) à la personne, ce qui doit rendre possible l'attribution de la capacité au cerveau lui-même. En général, c'est au cerveau que les concepts psychologiques sont

[99] Là encore, l'ouvrage de P. M. S. Hacker et M. R. Bennett fait référence.

attribués dans les théories psychologiques. Toutefois ceci n'est pas toujours le cas, parfois il s'agit des organes sensoriels, parfois du système hormonal, etc.

D'ailleurs, les théories philosophiques dualistes commettent bien souvent une sorte d'erreur de l'homuncule puisqu'elles attribuent les concepts mentaux à l'esprit réifié (c'est l'esprit qui ressent). C'est ce que nous avions vu à propos de l'image intérieur/extérieur. Dans ce sens, l'esprit n'est plus seulement réifié mais également personnifié. L'inconscient des psychologues est aussi personnifié de la sorte. Pour Wittgenstein, la façon d'employer le langage lors de ces attributions n'a pas de sens. C'est parce que l'erreur est une personnification que A. Kenny lui a donné le nom d'erreur de l'homuncule ; l'esprit, le cerveau ou une partie du corps étant transformés en petites personnes à part entière. Puisqu'il s'agit d'une confusion entre un tout et une partie du tout, l'erreur de l'homuncule s'apparente à une confusion méréologique (partie-tout).

1.2.2 La confusion à l'origine de ces images

Eliminer l'objet esprit

Les images matérialistes sont toutes causées par une insatisfaction quant à l'image dualiste d'un esprit réifié. Nous avons vu, en effet, que cette image n'est pas satisfaisante. Mais les raisons de l'insatisfaction chez les matérialistes ne sont pas identiques à celles de Wittgenstein. Elles sont plutôt liées à l'impossibilité d'une investigation scientifique du cerveau. L'esprit, même réifié, n'a pas le statut d'une chose matérielle, objective ou publique. Le privilège d'exclusivité a pour corollaire l'impossibilité d'une observation extérieure et, en fin de compte, l'impossibilité d'une étude sérieuse de l'esprit. La tentation matérialiste n'est causée que par la réification de l'esprit.

Les philosophes matérialistes cherchent à objectiver l'esprit. Pour cela, ils ont construit diverses théories qui prétendent révéler l'identité de l'esprit à partir de l'objet qu'elles investiguent. Pour les béhavioristes, l'esprit devient un ensemble de manifestations comportementales, pour les matérialistes ou physicalistes, un ensemble d'états et processus neurologiques qui ne sont eux-mêmes, en dernier ressort, qu'un ensemble d'interactions moléculaires ou atomiques, etc. Au passage, nous comprenons en quoi le fonctionnalisme, en identifiant l'esprit à un ensemble de fonctions symboliques, est également un réductionnisme. P. Engel parle d'une « réduction des concepts mentaux à des concepts acceptables du point de vue d'une psychologie scientifique » (*op. cit.*, p. 10). La difficulté inhérente au problème

corps-esprit[100] – pour ne pas dire son insolubilité – héritée des images dualistes partage, avec la sublimation de la méthode scientifique (des objets et des lois qui gouvernent leurs interactions), la responsabilité de la formulation des théories matérialistes. Par conséquent, il est clair que le concept d'esprit démystifié par Wittgenstein ne fournit plus aux matérialistes les raisons nécessaires à l'adoption des images réductionnistes.

De l'esprit au cerveau : le dualisme naturalisé

P. M. S. Hacker et M. R. Bennett expliquent très clairement comment le matérialisme reste, en dernier ressort, une conséquence de l'image dualiste de l'esprit. Dans *Philosophical foundations of neuroscience* (p. 103-4), ils expliquent que la science, rejetant la notion de *res cogitans*, dont l'investigation n'est pas possible, va chercher une autre substance capable de jouer le rôle de sujet pour les prédicats mentaux.

La confusion méréologique à l'origine de l'erreur de l'homuncule n'est pas un privilège matérialiste. Lorsque Descartes attribue les pensées à la *res cogitans*, cela revient bien à enfreindre la condition selon laquelle ce n'est qu'à une personne que peuvent être attribués des prédicats psychologiques. Il n'y a pas à s'étonner de voir que le cerveau et les mécanismes physiologiques, substitués aux notions d'esprit ou d'âme à des fins scientistes, soient également des éléments privilégiés dans l'erreur méréologique d'attribution.

Identifier l'esprit et le cerveau n'a pas de sens pour deux raisons majeures, que nous pouvons déjà évoquer. La première est qu'ils n'ont pas du tout la même grammaire. On ne parle pas de l'esprit comme on parle du cerveau. La seconde vient du rejet de la mythologie de la signification : il n'y a aucun usage à une question du type « qu'est-ce que l'esprit ? » car nous ne parvenons pas à imaginer ce qui pourrait y être répondu. La substitution du cerveau à l'esprit incarne typiquement l'excès réductionniste que nous devons récuser plus en détail.

1.2.3 Les traitements

De nombreux philosophes ont réagi aux tentatives matérialistes. Mais bien souvent, le moyen de leur opposition a été la réaffirmation d'une conscience irréductible, précisément conçue à partir des images dualistes (nous avons déjà évoqué l'exemple de la démarche de T. Nagel). Il est évident que ce n'est pas ce type de critique qu'a pu formuler Wittgenstein à l'encontre du réductionnisme matérialiste puisqu'il est tout autant en désaccord avec les philosophes dualistes qu'avec, nous l'avons dit, le matérialisme qui est une conséquence d'une certaine acceptation des images dualistes.

[100] C'est ainsi que D. Chalmers parle du *mind-body problem* lorsqu'il insiste sur son aspect irrésolu voir insoluble, se positionnant par le simple usage de cette expression contre le réductionnisme physicaliste (cf., par ex., « The Puzzle of Conscious Experience », p. 92).

1.2.3.1 Distinction entre explication par les causes et explication par les raisons

Tout d'abord, pour introduire la distinction entre explication par les causes et explication par les raisons, nous pouvons évoquer brièvement la place qu'elle occupe chez les commentateurs de Wittgenstein ou même chez ceux qui s'en inspirent. Cette distinction a une véritable histoire et constitue un pilier de l'épistémologie des sciences sociales depuis H. Reichenbach ou M. Weber, qui parle plutôt d'une distinction entre explication et compréhension. Cependant l'utilisation qu'en fait Wittgenstein est particulière et possède ses fins propres. Pour présenter quelques exemples de reprise, nous pouvons commencer par citer J. Bouveresse puis R. Harré et M. Tissaw :

> La confusion entre les raisons et les causes est d'une certaine façon, aux yeux de Wittgenstein, la confusion philosophique par excellence.[101]

> The most important aspect of Wittgenstein's psychologically oriented studies is his emphasis on the general mistake of using causal concepts in describing and explaining psychological phenomena.[102]

D'autres études lui donnent une position centrale. C'est le cas chez des auteurs comme F. Waismann, G. H. Von Wright puis K. O. Apel qui commente Wittgenstein pour élaborer ce qu'il nomme un *new dualism* néowittgensteinien. L'intentionnalisme de E. Anscombe la place peut-être aux côtés de Von Wright. La distinction entre les raisons et les causes occupe également chez D. Davidson une grande place, bien qu'il s'oppose aux positions intentionnalistes. En France, la distinction prend une grande place chez V. Descombes, notamment dans *Les institutions du sens* où il explique qu'aucune description de faits bruts n'épuise le sens de faits intentionnels pour exposer sa thèse du holisme anthropologique, ou chez A. Ogien dans le cadre de l'évaluation de l'apport de Wittgenstein à la sociologie. Pour finir, j'aimerais évoquer J. McDowell et le projet de *L'esprit et le monde* : j'aurais tendance à interpréter sa distinction entre l'espace des concepts et l'espace de la nature, qu'il s'ingénie à relier, comme la reconnaissance d'une forme de la distinction qui m'intéresse ici.

<u>Noms qu'elle prend</u>

Il est clair que dans les ouvrages généraux sur Wittgenstein, elle est exprimée en termes de distinction causes/raisons, car c'est souvent en ces termes que Wittgenstein s'exprime lui-même à partir du *Cahier bleu* (p. 182). Il est relativement facile de s'entendre, en apparence, sur ce qu'est l'explication causale et c'est d'ailleurs à celle-ci qu'est souvent

[101] J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p. 39.
[102] R. Harré & M. Tissaw, *op. cit.*, p. 6.

ramenée l'explication par les raisons[103]. Pour ce qui est de l'explication par les raisons, il arrive que Wittgenstein parle aussi de justification, de motif ou d'explication par les règles. J. Bouveresse emploie d'ailleurs l'expression d' « explication motivationnelle » en commentant F. Waismann (*Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p.86-7), puis décrit l'explication intentionnelle comme impliquant des pensées, des désirs, des croyances, des connaissances, des intentions, etc. dont le sens ne peut être rendu par une explication causale déterministe : la réduction de la première à la seconde n'est pas possible contrairement à ce qu'exige une tentative de naturalisation. On peut lire également que les raisons sont téléologiques et non pas efficientes comme les causes, ce qui permet à G. H. Von Wright de parler d'explication aristotélicienne (*versus* explication galiléenne). Pour F. Waismann, tel que le rapporte J. Bouveresse, l'explication par les raisons est une activité d'interprétation, de donation de sens, une rationalisation. On peut aussi dire qu'une action qui se laisserait expliquer par les raisons tombe sous une description, ce qui met l'accent sur la possibilité de différentes explications par les raisons d'une même action qui seraient pourtant également correctes.

Dualisme conceptuel ?

Toutes les expressions introduites accordent donc qu'il existe deux types d'explication qui pour le moins ne se recoupent pas – « pour le moins » car J. Bouveresse nuance la thèse d'incompatibilité des deux types en une thèse plus faible d'irréductibilité. C'est à mon avis plutôt à l'incompatibilité que pense K. O. Apel quand il parle de *new dualism* (*Expliquer – Comprendre*). Toutefois, l'expression de K. O. Appel ne fait pas l'affaire de tous et reste propre à sa lecture. V. Descombes critique explicitement le terme « dualisme », qu'il assimile à la conception cartésienne[104]. Le mot dualisme est porteur de trop de métaphysique, il préfère alors se contenter de dire qu'il existe deux modes de description : deux jeux de langage donc.

Cette dichotomie s'avère plus complexe à appréhender que ne pourrait le laisser penser la simple lecture du *Cahier bleu*. J. Bouveresse explique que les motifs peuvent être apparentés à des causes et qu'il existe une parenté évidente entre les deux jeux de langage (*Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p.90). Lorsqu'en outre il parle de cas plus typiques, il laisse entendre qu'il existe des cas intermédiaires, ou hybrides.

> Il en va exactement ici comme lorsqu'on parle d'objets physiques et d'impressions des sens. Nous avons ici *deux* jeux de langage, et leurs relations réciproques sont complexes. Si l'on veut décrire ces relations d'une façon simple, on tombe dans l'erreur.[105]

[103] Schopenhauer et D. Davidson expliquent les raisons en disant que ce sont des causes d'une sorte spéciale.
[104] *Les institutions du sens*, p. 16.
[105] RPPI, § 289.

Il ne faut pas se hasarder à en conclure immédiatement à l'existence d'un continuum ; il s'agit plutôt de dire qu'une même explication peut avoir le statut de raison ou celui de cause, quand bien même elle met en jeu des concepts intentionnels ; exemple : « Sa croyance que le fusil était chargé a causé son attaque ». Wittgenstein n'est pas totalement catégorique sur la question des cas intermédiaires ou sur celle de la valeur causale des raisons, il ne parle pas d'incompatibilité. Il faut bien comprendre que son objectif n'est pas théorique, à l'inverse de certains de ses commentateurs, et il peut se contenter de montrer l'irréductibilité dont parle J. Bouveresse pour soutenir sa visée thérapeutique.

Peut-on parler d'un dualisme conceptuel ? J. Bouveresse dit que les deux types d'explication correspondent à deux types d'attitudes. Nous avons vu qu'il s'agit en effet de jeux de langage différents. Pour S. Laugier, « le dualisme [renvoie] à une structure logique et non psychologique »[106]. Nous pourrions donc soutenir que cette structure logique est le dualisme conceptuel des types d'explication. Il ne serait alors pas incohérent de parler de dualisme. Toutefois, ceci risque de faire perdre de vue l'utilité thérapeutique de la distinction aux yeux de Wittgenstein, qui se garde d'ailleurs d'en faire une utilisation technique. L'introduction de la distinction doit permettre de montrer en quoi n'expliquer le comportement qu'à partir d'explications causales trahit notre langage psychologique ordinaire, qui utilise surtout des explications par les raisons qui mettent en scène des intentions ou des volontés. Pourtant, à aucun moment Wittgenstein ne conteste que ces types d'explication puissent eux-mêmes être des catégories vagues. M. Soubbotnik explique que « le concept de cause est un concept de ressemblance de famille » (*op. cit.*, p. 87). Il en va de même pour celui de raison. Les explications par les raisons peuvent aussi bien mettre en jeu des intentions que des règles ou d'autres concepts liés à la vie mentale. En outre, parler de dualisme conceptuel aurait tendance à laisser croire qu'il existe, dans la grammaire, un règne du mental et un règne du physique, définis à partir du type d'explication qu'ils autorisent, ce qui est complètement faux. Certes nos concepts psychologiques ne sont pas utilisés de la même façon que les concepts d'objets mais il existe encore une quantité de concepts qui n'appartiennent ni à la catégorie mentale, ni à la catégorie physique. De plus, les explications causales peuvent utiliser des concepts mentaux et les explications par les raisons des concepts d'objets. Enfin, les explications causales n'ont pas l'homogénéité logique que l'on pourrait croire. La grammaire des causes est, elle aussi, complexe.

[106] S.Laugier, « La question d'une subjectivité sans psychologie » *in Ludwig Wittgenstein*, p. 112.

Critère de distinction

Le premier critère qui découle de ce qui a été évoqué concerne la façon dont nous établissons ces explications. C'est d'ailleurs ainsi que Wittgenstein propose de comparer les deux types d'explication.

> Quelle est la différence entre motif et cause ? – Comment *trouve*-t-on un motif, et comment une cause ?[107]

Tandis qu'une explication causale peut relever de la formulation d'une conjecture qui nécessite une confirmation, l'explication par les raisons n'est rien de telle qu'une hypothèse. Ce critère est insuffisant, bien sûr, puisque pour Wittgenstein il existe des causes reconnues directement, mais porte néanmoins l'attention sur l'existence de faits empiriques observables indépendamment l'un de l'autre dans le cas d'un lien causal. A l'inverse, la raison de quelque chose n'est pas observable empiriquement et n'est donc ni un objet ni un événement distinct de ce qu'elle explique. C'est ce qui est appelé l'argument de la connexion logique entre intention et action ou entre raison et action ; il y a toujours les concernant une vérification mutuelle à la différence de l'indépendance qu'on trouve entre cause et effet. Cela fournit un second critère qui ne fait que préciser le premier : il s'agit du lien entre ce qui explique et ce qui est expliqué, empirique dans un cas (la cause demeure même si l'effet n'est pas), logique ou interne dit-on, dans l'autre (il n'y a pas de raison en l'absence de ce de quoi elle est la raison).

Dans un article nommé « Expliquer / Comprendre : Autour de Wittgenstein », M. Hunyadi va proposer un critère de démarcation. Il s'agit du type de point de vue. Il différencie le point de vue de l'observateur extérieur qui permet une explication causale du point de vue performatif de l'acteur, selon ses propres termes. Le danger à parler de point de vue est que cela pourrait laisser penser que nous pouvons en quelque sorte sortir du langage dans le cas d'une explication par les causes, ce que Wittgenstein considère comme un non-sens. M. Hunyadi parle d'un privilège « d'infaillibilité » et « d'exclusivité » de l'acteur par rapport à ses raisons alors qu'une cause est toujours hypothétique et objective, ceci est sans doute plus fidèle aux propos de Wittgenstein que la notion problématique de point de vue. J. Bouveresse introduit le qualificatif « civil » à propos du statut des raisons. Cette notion indique que le privilège d'exclusivité doit être modéré par la nécessité d'un accord sur ce qu'est une raison valable. D'ailleurs, il arrive que d'autres connaissent en fin de compte mieux que nous-mêmes nos propres raisons. Mais l'important est que leur explication devrait finir par être reconnue comme la bonne explication. Lorsque nous fournissons une explication par les

[107] *Etudes préparatoires*, § 908.

raisons, la validité de cette explication n'est pas indépendante de l'accord des hommes, accord que d'ailleurs nous fournissons comme raison à notre raison lorsque la justification arrive à son terme.

Homogénéité et hétérogénéité

La chaîne des raisons a une fin (RP, § 485). Là, se présente sous une modalité différente le critère de distinction. Une cause a toujours elle-même une cause mais une raison n'a pas toujours une raison. La justification n'est pas illimitée. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein précise que « lorsqu'il n'y a plus de raisons, on est tenté de donner une cause » (p.15). C'est pourquoi R. Harré et M. Tissaw parlent d'explications homogènes et hétérogènes[108]. Une explication est homogène quand elle a une fin et qu'elle ne fait pas appel à des concepts de plusieurs types. A l'inverse, elle est hétérogène lorsqu'elle utilise différents types de concepts.

Selon Wittgenstein, lorsque nous expliquons un comportement linguistique, par exemple l'attribution d'un concept psychologique, il arrive un moment où nous n'avons d'autre raison que la manière dont nous avons appris : « le fondement de toute explication est le dressage » (RPPII, § 327). P. de Lara explique que ce thème de l'apprentissage « est le thème d'intersection par excellence, par lequel l'analyse conceptuelle se subjectivise, pour ainsi dire, et prend le visage d'une anthropologie »[109], insistant par-là sur la difficulté de séparer ce qui relève d'une analyse grammaticale des raisons de ce qui relève d'une analyse empirique des causes. Pour R. Harré et M. Tissaw, invoquer l'apprentissage est le dernier terme d'une explication homogène. L'explication devient hétérogène à partir du moment où entrent en jeu des concepts sociologiques, biologiques, etc., qui mettent en scène des causes.

Les explications matérialistes, de même que toutes les explications causales prennent typiquement place dans la catégorie des explications hétérogènes. En cela, elles prennent un « tournant causal » et font perdre à l'explication toute son « agentivité », c'est-à-dire sa valeur intentionnelle, qui n'est rien d'autre que l'usage des concepts de croyance, de désir, de but, etc. C'est pourquoi l'on peut lire qu'une explication par les causes n'épuise pas une explication par les raisons. L'emploi des concepts psychologiques ne peut être ramené à l'emploi de concepts matériels, comme ceux de la neurophysiologie par exemple (RPPI, § 1012), parce qu'ils entrent dans un autre type d'explication. Les explications matérialistes ne peuvent jouer dans nos vies le rôle qu'ont les explications par les raisons.

[108] R. Harré & M. Tissaw, *op. cit.*, p. 89.
[109] « Grammaire et métaphysique des capacités » in *Wittgenstein : les mots de l'esprit*, p.313.

Expliquer n'est pas tout

Pour finir, nous pouvons reprendre une idée que nous avons évoquée en introduction et qui doit rendre impossible le matérialisme. En effet, le matérialisme est une doctrine qui soutient un certain type d'explication : l'explication causale. En plus des difficultés liées à l'irréductibilité de l'explication par les raisons, il en est une qui vient du fait que les concepts psychologiques n'ont pas seulement place au sein d'explication psychologique. Ils servent à tout un tas d'autres choses. Si une théorie matérialiste parvenait à trouver des équivalents matériels à nos concepts mentaux qu'elle utiliserait dans ces explications, ceci ne voudrait encore pas dire que ces équivalents puissent jouer le même rôle dans nos vies que les concepts mentaux qui, redisons-le, ne sont pas d'essence explicative. Cette idée de rôle des concepts dans nos vies va être reprise immédiatement.

1.2.3.2 Le concept de personne, le cerveau et l'âme

Personne comme un tout

La réponse de Wittgenstein à l'erreur de l'homuncule est basée sur la notion de personne. Nous avons vu que l'erreur matérialiste consiste à transformer l'attribution de concepts psychologiques en une attribution de concepts matériels ou en une attribution de concepts psychologiques à une substance matérielle. Or, ceci contrevient à nos usages ordinaires. Pour attribuer un concept psychologique, nous avons besoin du contexte général de l'activité humaine. Il n'y a pas de sens, par exemple, à attribuer une pensée à un cerveau car, comme nous le verrons bientôt, ce concept, qui est un concept dispositionnel, est relié à un certain nombre d'autres concepts et surtout à un certain nombre de comportements qu'il est impossible pour un cerveau de mettre en œuvre. Il en va de même pour tous les concepts mentaux dont les règles d'emploi, les normes d'utilisation, exigent une certaine manière d'agir pour qu'ils puissent être appliqués. Ici, le point d'attaque se situe dans la reconnaissance d'une liaison interne ou conceptuelle (le lien ne pourrait pas ne pas être) entre l'application des concepts psychologiques et les comportements du sujet de l'attribution, liaison interne qui n'est pourtant pas une équivalence logique.

> Ce qui veut dire que ce n'est que d'un homme vivant ou de ce qui lui ressemble (de ce qui se comporte comme lui) qu'on peut dire qu'il éprouve des sensations, qu'il voit, est aveugle, entend, est muet, est conscient ou inconscient.[110]

[110] RP, § 281. Voir aussi § 286 et 359-60.

Il n'est possible de dire ni d'un cerveau ni d'un esprit qu'il éprouve des sensations, qu'il voit… car c'est la personne prise comme un tout qui crie de douleur, qui regarde avec attention…

Par ailleurs, puisque nous avons vu que les jeux de langage sont intégrés à la *praxis*, nous ne pouvons pas nous étonner que Wittgenstein s'appuie sur des exemples où il montre le genre d'activité que nous avons à partir des concepts mentaux. Par exemple, lorsqu'une personne se plaint d'une douleur aux dents, ce ne sont pas les dents que nous consolons mais la personne elle-même, ou lorsqu'elle n'arrive pas à apercevoir quelque chose au loin, ce n'est pas au cerveau que nous indiquons avec plus de précision là où se trouve ce que nous montrons mais bien à la personne elle-même (RP, § 286). L'intégration du langage à la *praxis* rend impossible l'attribution des concepts mentaux à des corps (cerveau, œil…) ou à des machines avec lesquels nous n'avons pas les interactions comportementales nécessaires. Les discours matérialistes, en substituant le cerveau à l'esprit et en lui attribuant les concepts mentaux, sortent les concepts psychologiques du contexte de la vie humaine dans laquelle ils ont un sens. Ce qui est possible avec des prédicats qui ne sont pas mentaux – l'attribution aux corps humains – a poussé à l'acceptation du paradigme matérialiste, qui, étendu à l'explication des concepts psychologiques, trahit notre grammaire ordinaire et pour reprendre une expression de P. M. S. Hacker « viole les limites du sens ». Il en est de même lorsque les concepts mentaux sont naturalisés, c'est-à-dire rendu équivalent à des concepts comportementaux (nous nous y attarderons plus loin).

Les personnes ont des « âmes »

De surcroît, notre concept de personne n'est pas le concept d'un corps. Il est bien le concept d'un corps ayant une « âme » ou un « esprit ». Le refus de la réification de l'esprit n'entraîne pas à l'abandon du concept d'esprit. La démystification de l'esprit n'a donc rien de éliminativiste. Au contraire, l'attitude que nous avons envers les personnes, fondement de nos jeux de langage, n'est pas une attitude envers un corps mais bien envers une personne, c'est-à-dire un corps doué de la faculté de ressentir, voir, entendre, être conscient… bref, doté d'un esprit, dans un sens absolument non problématique.

> On présuppose toujours que celui qui sourit est un être humain, et non pas seulement que ce qui sourit est un corps humain. […] Je présuppose l'intérieur dans la mesure où je présuppose un *être humain*.[111]

Le matérialisme réduit la personne humaine à un corps capable de mouvement, à une machine. Faisant cela, il se prive des subtilités de notre grammaire qui imposent pourtant une différence entre une machine et une personne.

[111] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 108.

> The fact that psychology observes nothing but behaviour does not imply that psychology deals with behaviour, not the mind.[112]

Lorsque M. Budd, à la suite de cette déclaration, argue pour une nouvelle forme de béhaviorisme, il ne faut rien entendre là qui ressemble au matérialisme que rejette Wittgenstein. Il n'y a béhaviorisme que parce que Wittgenstein rejette la conception réifiée de l'esprit et qu'il parle du fait qu' « un « processus interne » a besoin de critères externes. » (RP, § 580). Le terme de béhaviorisme, appliqué à la philosophie wittgensteinienne, est dangereux, car nous pourrions être tentés d'y voir un déni de l'esprit, ce qui serait un contresens complet (*cf.* RP, § 307-8). Le béhaviorisme et le matérialisme, parce qu'ils sont prisonniers de l'image augustinienne de la signification et des images dualistes de l'esprit, ont tendance à laisser croire que si l'esprit ne peut pas être un quelque chose, c'est qu'alors il est un rien. Nous voyons combien la mythologie de la référence est désastreuse. Dire d'une personne qu'elle a une intention n'est pas du tout la même chose que de dire qu'elle se comporte de telle ou telle façon. Bien souvent – c'est ce que nous avons vu en parlant du renversement du rapport entre l'image intérieur/extérieur et l'incertitude – nous sommes capables d'appliquer des concepts psychologiques bien avant de décrire un comportement ; parfois même nous ne pouvons pas décrire le comportement et donner des critères pour justifier l'attribution psychologique. Il est difficile, dans ces conditions d'affirmer que nous nos attributions psychologiques sont l'équivalent de descriptions comportementales. En outre, cette idée n'a aucun sens dans le cas des auto-attributions (c'est un des aspects thérapeutiques de la distinction expression/description).

De tout cela découle que le matérialisme n'épuise pas la signification des explications psychologiques et manque le concept de l'esprit démystifié puisqu'il s'interdit d'employer des termes mentaux qui pourtant sont indispensables pour comprendre les conduites humaines.

[112] M. Budd, *op. cit.*, p. 19.

2 LE TRAITEMENT PAR WITTGENSTEIN DES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUES

Cette deuxième partie se voudrait un peu plus constructive que la précédente. Nous y montrons la manière qu'à Wittgenstein de dépasser la controverse discutée jusqu'à présent et nous présentons le genre de descriptions qu'il réalise à propos des concepts mentaux. Nous devrions, à l'issue de ces considérations, avoir suffisamment exploré la psychologie de la philosophie wittgensteinienne pour en venir à une discussion de la psychologie.

2.1 DÉPASSEMENT DE LA CONTROVERSE : LE SENS DES PROPOSITIONS PSYCHOLOGIQUES

La position de Wittgenstein est radicale et permet de dissoudre le problème corps-esprit. Nous repartons ici des traitements que nous avons déjà proposés et les élargissons tout en les précisant. Pour cela, une certaine théorie du sens, basée sur un postulat pragmatiste, est indispensable. Nous ne répondons pas à la question « Qu'est-ce que l'esprit ? », question curieuse et qui s'appuie sur les images dualistes que nous avons rejetées, mais nous essayons d'éclaircir davantage le statut des concepts psychologiques dans le langage humain.

2.1.1 Ancrage dans l' ordinaire des attributions de concepts psychologiques

Nous allons voir un certain nombre de points que développe Wittgenstein et qui nous conduisent à porter un autre regard sur les concepts mentaux. Il ne serait pas exagéré de dire que Wittgenstein nous pousse à adopter une autre image de l'esprit, thérapeutique en ce qu'elle ne laisse plus de place à la difficulté du problème corps-esprit.

2.1.1.1 Des concepts enveloppés

Wittgenstein emploie souvent l'expression « eingebettet » à propos des concepts psychologiques. Ceci est traduit en français par l'idée qu'ils sont enveloppés dans nos jeux de langage. Dans les paragraphes qui suivent, nous essayons de préciser cette notion.

Contextualisme

Nous avons refusé la théorie sémantique de la signification qu'imposait l'image augustinienne du langage. La solution contextualiste à propos de la signification consiste à remarquer qu'un nom ne dénomme pas une chose dans l'absolu et que ce n'est pas la présence d'une telle chose qui garantit que la référence qui y est faite soit juste. Au contraire, B. Ambroise rappelle la solution que C. Travis emprunte à Wittgenstein en disant que « tout

dépend des circonstances de mon énonciation »[113]. La saisie d'une chose par un acte de référence n'est telle que relativement à ses circonstances. La valeur de vérité et le sens lui-même sont donc dépendants du contexte. L'exemple marquant de C. Travis concernant le bleu de l'eau le confirme – on ne dit de l'eau qu'elle est bleu que dans certains contextes mais jamais dans l'absolu – encore qu'il puisse s'agir dans ce cas d'une particularité du concept de couleur. Il n'est pas vrai de dire que les choses sont dans tel état tout court, sans considération supplémentaire[114]. Le concept wittgensteinien de jeu de langage souligne cette caractéristique qu'ont nos énoncés d'être toujours situés. Ainsi, dit C. Chauviré, le véritable lien pertinent est moins le lien sémantique de la dénomination que le lien naturel qui rattache un concept et son usage aux réactions primitives[115]. Ce que les philosophes essayent souvent de dire, au contraire, serait « quelque chose qui englobe tout ce qui serait dit dans des circonstances particulières, et donc quelque chose qui transcende les circonstances »[116] et qui voudrait que si « les choses sont telles qu'elles sont décrites, dans un certain usage de cette description, cela dépend simplement de l'état du monde » (p. 23). Et bien cela est réducteur et trahit l'usage ordinaire que nous faisons des énoncés et le sens qui en découle.

> L' « adéquation » aux faits ne doit pas être conçue sur le modèle des « théories de la vérité-adéquation » mais plutôt comme l'étiquette abréviative d'une multiplicité de phénomènes (la neige est si blanche).[117]

Une particularité de la solution contextualiste implique que, puisque la vérité d'une proposition ne peut être déterminée avant que n'en soit précisé l'usage. Toutes les propositions possibles ne sont pas déterminées quant à leur vérité. M. Soubbotnik s'appuie justement sur Wittgenstein et J. L. Austin pour accuser les langues idéales ou écritures conceptuelles de toujours perdre la créativité propre aux cas extraordinaires, créativité qui pourtant est intégrée à notre pratique du langage, évolutive et contextuelle. Ainsi, pour J.-P. Narboux (*cf.* « L'intentionnalité : un parcours fléché » *in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein)*, la détermination du sens est une chimère.

Nos expressions ne peuvent donc avoir le sens qu'elles ont que dans le contexte particulier de leur énonciation (voir les *Etudes préparatoires*, § 861) et réciproquement, tout mot qui trouve sa place dans un contexte (qui a un usage) trouve aussi du sens ou une

---

[113] « Charles Travis critique de Russell sur les sense-data. Introduction à la lecture du chap. 2 des *Liaisons ordinaires* ».
[114] C. Travis, *Les liaisons ordinaires*, p. 174.
[115] C. Chauviré, « La douleur : ni un quelque chose ni un rien » *in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, p. 161.
[116] C. Travis, *op. cit.*, p. 176. H. Putnam fait une remarque similaire dans l'introduction à *Mathematics. Matter and Method*, p. x : « The context of all contexts is not context at all ».
[117] M. Soubbotnik, *op. cit.*, p. 207.

signification. Cela ne signifie pas pour autant que nous devons être capables de décrire ces circonstances, au contraire même (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 41). Par conséquent, s'intéresser au sens des concepts psychologiques, qui ne sont pas des noms de choses, ne peut se faire qu'en les positionnant dans le contexte de leur utilisation.

B. Goldberg soutient l'idée que Wittgenstein défend une théorie contextualiste de la signification :

> It is only given the normal flow of behaviour that a sentence can have the kind of position required for it to mean something.[118]

mais il précise aussitôt que l'idée même d'une théorie de la signification est sans doute mal conçue. Car parler d'une théorie de la signification, comme nous l'avons déjà dit, pourrait laisser croire à une détermination du sens. Or, « il n'y a pas de sens littéral : la signification a toujours un caractère local »[119], précise A. Ogien. C'est pourquoi Wittgenstein ne pense pas que la question « qu'est-ce que la signification de ? » ait véritablement un usage. Ou plutôt, elle n'a un sens que si elle appelle à un certain type de réponse contextualisée :

> Lorsque je demande « Quel sens cela a-t-il ? », je ne demande pas que l'on me réponde par une image ou par une série d'images, mais par une description de situations.[120]

Holisme du mental

La notion de contextualisme n'est pas très éloignée de celle qu'utilise V. Descombes lorsqu'il parle de holisme du mental. L'idée de holisme essaye de réintégrer la signification des concepts à une situation plus générale d'action et d'interaction entre individus. Elle est inspirée du holisme sémantique quinien selon lequel la valeur de vérité ne peut être attribuée ni aux mots ni même aux énoncés mais seulement à des systèmes d'énoncés[121]. De la même manière, le holisme du mental soutient que le sens des concepts mentaux ne vient pas des termes pris isolément mais de leur inclusion dans la *praxis* humaine :

> Wittgenstein est passé d'un atomisme extrême (TLP) à une forme de holisme […] qualifiant l'idée générale selon laquelle les descriptions intentionnelles ou psychologiques sont contextuelles. » et « La description holiste est la description d'une chose mais prise dans sa complexité.[122]

> Il faut comprendre quelque chose de la forme de vie d'un être pour saisir la teneur de ses propos.[123]

---

[118] B. Goldberg, « Mechanism and meaning » *in Investigating psychology*, p. 62.
[119] A. Ogien, *Les formes sociales de la pensée*, p. 130.
[120] RPPI, § 132. Voir également RPPI, § 923.
[121] *Cf.* Quine, « Five milestones of empiricism » *in Theories and things*. Un commentateur de Wittgenstein comme H.-J. Glock n'hésite pas à qualifier la position de Wittgenstein, à l'exemple de celle de W. V. Quine, de holisme sémantique puisque la question de la signification n'a de sens que dans la situation globale d'emploi des termes.
[122] V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 143 et p. 164.

Wittgenstein le répète, les concepts psychologiques n'ont pas de sens en dehors du « flux de la vie », de l' « entrelacs des actions humaines » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 75). C'est-à-dire que nos concepts sont « mêlés à nos vies » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 94), à tout l'arrière-plan de l'activité humaine.

> Un jeu de langage est une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie.[124]

Il faut bien comprendre que si les significations des concepts leur viennent de leur insertion dans la trame ou le motif de la vie humaine, elles sont déterminées et par nos comportements et par les circonstances dans lesquelles ils ont lieu (RPPI, § 314). Comprendre les concepts psychologiques, c'est donc comprendre le contexte dans lequel ils s'insèrent.

> The extent to which meaning results from or depends on the embedding of language into the flow of human action.[125]

Wittgenstein en vient même à trouver qu'il est difficile de définir les concepts psychologiques :

> Les concepts de base sont tellement entrelacés avec ce qu'il y a de plus fondamental dans notre mode de vie qu'ils en deviennent insaisissables.[126]

La meilleure façon de montrer le sens des concepts mentaux, c'est-à-dire d'en transmettre l'usage, c'est de les montrer mis en scène. C'est pourquoi Wittgenstein remarque à plusieurs reprises que c'est au sein d'un drame, d'une pièce de théâtre, que les contextes sont les mieux représentés et le sens des concepts au mieux mis en évidence (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 20 et 38, *Etudes préparatoires*, § 38 et 424).

2.1.1.2 Formes de vie et fondements

La trame dont nous venons de parler ainsi que ce que nous avions dit plus haut au sujet du concept de jeu de langage nous ont déjà fait nous approcher de l'idée wittgensteinienne de forme de vie. Néanmoins, y revenir peut être l'occasion de quelques approfondissements.

<u>Le naturel et le social</u>

L'idée de forme de vie permet d'intégrer les jeux de langage dans le comportement humain et les contextes où ils se réalisent. Elle permet à Wittgenstein de substituer à la spéculation sur les significations une description des usages et des faits. Nous avons vu que Wittgenstein affirme que nous ne créons pas nos jeux de langage. S'il en est de même de nos

---

[123] *Ibid*., p. 93.
[124] C. Travis, *op. cit.*, p. 29.
[125] B. Goldberg, *op. cit.*, p. 58.
[126] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 61.

formes de vie, qui ne sont que le soubassement de ces derniers, il peut sembler que ces formes de vie sont en quelque sorte l'assise naturelle du langage humain. La fameuse remarque « si un lion pouvait parler, nous ne pourrions le comprendre » (*Etudes préparatoires*, § 190 puis RP-II, xi p. 313) indique un peu cette voie interprétative qui met l'accent sur les formes biologiques (voir également RP, § 415)[127]. Les formes de vie relèvent-elles de la détermination naturelle ?

En premier lieu, il faut reconnaître que Wittgenstein accorde à la dimension biologique une importance fondamentale dans la constitution des formes de vie. La remarque suivante prétend justement que nos concepts, qui sont « enveloppés » dans nos formes de vie, sont redevables à notre nature biologique :

> Notre concept est d'une telle espèce. Mais pourrions-nous en avoir un autre ? Un concept qui attacherait l'une à l'autre de façon contraignante la façon de se comporter, l'occasion et ce que l'on éprouve ? Pourquoi non ? Mais il faudrait alors que nous soyons constitués de telle manière, que nous réagirions tous, ou presque tous, de la même façon dans les mêmes circonstances.[128]

Il n'y a là rien d'étonnant. Cependant, reconnaître que nos concepts dépendent de notre nature ne signifie pas qu'ils sont arbitraires. Au contraire, la grammaire de nos concepts est liée « à ce qui nous intéresse, à ce à quoi nous tenons » (*L'intérieur et l'extérieur*, p.64). S'il existe une réalité qui n'est pas humaine et qui contraint nos concepts, notre grammaire est également influencée par toutes les activités que nous menons et qui, elles, sont tout à fait culturelles ou sociales. Wittgenstein précise que nos concepts sont à la fois arbitraires et non-arbitraires (RPPII, § 427). Il dit par ailleurs qu'ils sont « naturels [mais] pas nécessaires » (RPPI, § 4, voir aussi § 643). C'est-à-dire qu'il est pensable que nos concepts puissent être tout à fait différents de ce qu'ils sont :

> Une éducation toute autre que la nôtre pourrait être l'assise d'une toute autre conceptualité.[129]

Wittgenstein écrit de nombreuses remarques où il imagine des formes sociales différentes de la nôtre (ex. *L'intérieur et l'extérieur*, p.113) pour montrer à quel point nos concepts sont ancrés dans des formes de vie. Si nos concepts ne sont pas nécessaires, il demeure qu'après dressage, ils deviennent pour le moins spontanés et il est difficile de les concevoir tels qu'ils ne sont pas (RPPI, § 131). S. Cavell s'intéresse aux dimensions naturelles et sociales des formes de vie. Dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, il dit que le concept de

[127] Il est tout à fait possible que nous ne soyons de toute façon pas disposés à nommer la parole des lions un langage. Le concept de langage présuppose lui-même une forme de vie humaine.
[128] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 38.
[129] RPPII, § 707.

forme de vie met l'accent sur la dimension biologique de notre *praxis* (p. 47). Ou encore, dans *Les voix de la raison* :

> Ce que Wittgenstein a découvert, ou redécouvert, c'est la profondeur de la convention dans la vie humaine. Or cette découverte ne met pas seulement l'accent sur ce qu'il y a de conventionnel dans la société humaine ; mais aussi, pourrions-nous dire, sur ce qu'il y a de conventionnel dans la nature humaine elle-même.[130]

L'important, ici, est de bien comprendre comment nos concepts psychologiques sont redevables à notre nature, pensée de manière biologique et aussi sociale, à la manière de la seconde nature de J. McDowell (*L'esprit et le monde)*, c'est-à-dire en fin de compte, qu'ils sont redevables à la spontanéité de nos comportements toujours contextuels. Comprendre cela, en effet, c'est accepter que Wittgenstein puisse proposer des expériences de pensée où il imagine des cas fictifs de manière à nous faire prendre conscience de nos concepts. Là est l'essentiel. Car la question de la nature biologique ou sociale des formes de vie n'a en elle-même pas grande importance puisque les formes de vie ne sont de toute façon pas fondées et n'admettent aucun fondement.

La règle

Lorsque Wittgenstein refuse de dire des concepts qu'ils sont arbitraires, il rejette l'idée que nos règles de grammaire puissent être fondées par notre nature biologique.

> Les règles de la grammaire ne sont redevables vis à vis d'aucune réalité dont elles tireraient leur « justification ».[131]

Les règles ont un lien particulier avec l'usage de nos concepts. S'il existe des règles que nous pouvons suivre pour mener à bien une activité – des règles constitutives explicites et qui sont formulés de manière impérative comme dans la notice d'un jeu de société par exemple –, les règles qui nous intéressent ici sont celles que nous invoquons pour justifier une action – celles avec lesquelles nos jeux de langage sont en accord. C'est parce que les règles qui permettent de justifier l'action ne sont pas présentes ou conscientes au moment où se réalise l'action que Wittgenstein a pu dire que nous suivons la règle aveuglément (RP, § 219) ou qu'il y a une différence entre la règle et son expression. « Suivre la règle est une pratique » (RP, § 202) et invoquer la règle en est une autre qui n'arrive que lorsque nous cherchons une justification, un fondement à notre pratique. Seulement, chaque règle peut elle-même être interprétée et il faut qu'arrive un terme à la justification, consistant à reconnaître que c'est ainsi que nous utilisons

[130] S. Cavell, *Les voix de la raison*, p. 178.
[131] A. Soulez, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, p. 20.

le langage. Le dressage à l'emploi de la règle fournit par conséquent un fondement ultime à l'utilisation de certains concepts :

> Comment puis-je reconnaître que cette couleur est le rouge ? Une réponse pourrait être : « J'ai appris le français. »[132]

La règle fournit donc une possibilité de justification limitée. Il ne faut pas interpréter ceci comme un aveu sceptique mais bien comme la reconnaissance du caractère comportemental du langage – Wittgenstein emploie dans *De la certitude*, § 358-9, le qualificatif d'animal à propos des formes de vie. Les précédentes considérations devraient nous permettre de dire quelques mots à propos de la recherche de fondements.

Le rejet du fondationnalisme

Nous l'avons vu, la recherche de fondements, dans l'absolu, n'est pas chose impossible. La règle peut fournir une justification à nos usages. Mais cette recherche de fondements à un terme, qui correspond à la reconnaissance de son propre comportement.

> The way of acting provide the foundation for the psychological concepts.[133]

Il ne faut pas être tenté, parvenu à ce terme, à ce « socle dur » (RP, § 217), de poursuivre la justification par d'autres moyens. A cet endroit, la règle n'est d'aucune utilité : « car là où l'on dit « Mais, enfin, ne *vois* tu pas que… », la règle ne sert à rien : elle est l'expliqué, non l'expliquant » (RPPII, § 405). Ce serait passer à un type d'explication hétérogène qui trahirait le langage ordinaire ou, pourrions-nous dire, le comportement ordinaire que de fournir davantage de justification, par le recours à une explication causale. En outre, cela ne serait même pas une véritable justification puisqu'il s'agit d'un jeu de langage tout autre que celui des raisons :

> Le jeu de langage est ce qu'il est, voilà tout.
>
> Le jeu de langage primitif, qui nous est enseigné dès l'origine, n'a besoin d'aucune justification. Aussi les pseudo-tentatives de justification qui essaient de nous en imposer doivent-elles être récusées.[134]

Le fait que nos justifications aient une limite ne concède pour autant rien au scepticisme, puisque cette limite correspond à reconnaître ce que H.-J. Glock appelle « la factualité brute de notre pratique » (*Dictionnaire Wittgenstein*, p. 522), en d'autres termes notre forme de vie, logiquement antérieure au langage et à la pratique de la justification.

Cependant, la possibilité de fournir une justification qui fonde nos usages est restreinte à des cas particuliers. Pour M. B. et J. Hintikka, qui considèrent dans leurs *Investigations sur*

---

[132] RP, §381.
[133] N. Malcolm, « The relation of language to instinctive behavior » *in Investigating psychology.*
[134] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 51 et RPPII, § 453.

Wittgenstein que les critères wittgensteiniens sont presque identiques aux règles (p. 229) : « Il n'y a pas de critères authentiques de la souffrance, il n'y a de critères que dans un jeu de langage particulier » (p. 230). De même, il existe un certain nombre de jeux de langages pour lesquels il n'existe aucun critère. Nous avons remarqué que les auto-attributions de concepts psychologiques ne sont en général pas susceptibles d'être fondées, tout en restant pourtant correctes. M. Budd distingue bien, tout comme Wittgenstein le fait avec la notion de règle, la pratique d'un jeu de langage où l'on attribut des prédicats psychologiques de celle d'un autre jeu où l'on justifie ses attributions, qui n'a d'usage que dans certains contextes :

> The mastery of a technique and the ability to give an accurate account of the technique are very different capacities.[135]

Nous avons également remarqué plus haut qu'il existe un certain nombre d'attributions en troisième personne qui, en leur qualité de pseudo-expressions, ne se prêtent pas davantage au jeu de la justification. Fournir des justifications ne participe en général pas du jeu de langage de l'attribution de concepts mentaux. Nous agissons donc bien souvent sans raison (RPPII, § 404). Nous devons rester vigilants à ne pas succomber à la tentation illusoire de recherche de fondements. Un excès rationaliste est voué à prendre le « tournant causal » (la formule est de R. Harré et M. Tissaw) dans l'explication et excéder le jeu de langage qui donne à l'explication par les raisons (la justification) son sens.

> Il n'y a pas de forme de vie « fondée ». […] Le refus catégorique de toute tentative de fondement […] correspond d'ailleurs à une des tendances générales de la philosophie de Wittgenstein.[136]

2.1.1.3 Dépsychologisation

<u>Accord</u>

Pour qu'il puisse n'y avoir, en dernière analyse, aucun autre fondement à nos usages langagiers que notre pratique, il est nécessaire que la manière de faire avec le langage puisse être acceptée telle qu'elle est comme une justification. De même, chaque justification qui implique une règle n'est possible que parce que la règle est acceptée comme un standard, comme une explication valable. Ceci implique qu'il existe un accord entre les hommes à propos des concepts qu'ils utilisent. Comme le sens d'un concept dépend des jeux de langage dans lesquels il s'insère et que ces jeux de langage dépendent eux-mêmes de nos formes de vie, il est indispensable que les hommes s'accordent dans leurs formes de vie pour avoir un

[135] M. Budd, *op. cit.*, p. 4.
[136] J. Bouveresse, *La rime et la raison*, p. 106.

langage en commun. « L'accord n'est pas un consensus d'opinion mais de formes de vie » (RP, § 241).

> La différence entre un homme qui a raison et un homme qui se trompe présuppose une image du monde identique, […] la participation à une même forme de vie.[137]

Mais cet accord dans les concepts n'est pas encore suffisant. Il est indispensable qu'existe aussi un accord sur les faits (dans les jugements) puisque nos concepts dépendent bien évidemment des observations qu'ils permettent de faire.

> Si les gens cessaient (soudain) de s'accorder dans leurs jugements sur le goût des choses, dirais-je encore : Chacun, en tout cas, sait quel goût il sent ? – Ne serait-il pas clair, à ce moment, qu'une telle affirmation est un non-sens ?[138]

Cet accord permet l'existence de nos jeux de langage puisqu'une pratique langagière qu'aurait une personne seule ne serait pas qualifiée de langage.

Convention

Un certain nombre d'interprétations de Wittgenstein ont tendance à s'élaborer à partir d'une lecture communautaire. Ces interprétations prennent le nom de « community-view » ou « conventionnalisme ». Elles proposent de voir l'accord entre les hommes comme une décision que ceux-ci auraient prise. Ces lectures sont relativement partiales puisqu'elles traitent l'accord comme un consensus sur les concepts ou sur les formes de vie. Or Wittgenstein précise que « nous nous accordons *dans* et non pas *sur* le langage »[139]. Ceci signifie qu'il est absurde d'imaginer que nous pourrions à la fois être extérieurs au langage – pour nous accorder sur lui – et à la fois engagés à l'intérieur de sa pratique.

> Notre concept est déterminé par un accord réalisé non pas sur les données de l'expérience incontestables (empirisme), ni sur de simples définitions (conventionnalisme) mais sur des formes d'action et de vie.[140]

R. Rorty, en défendant sa thèse du béhaviorisme gnoséologique[141] transforme la vérité en une sorte de consensus sur la rationalité. Faisant cela, il dénature totalement nos jeux de langage qui se gardent d'un recours à la convention et mettent bien en scène le concept de vérité (de manière peu philosophique). Il commet le même genre d'exagération que la lecture communautaire. M. LeDu dit que « la lecture communautaire a empiriquement raison et

---

[137] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 621.
[138] RPPII, § 347. Voir aussi § 393.
[139] S. Laugier, « Mind, esprit, psychologie ».
[140] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 589.
[141] *Cf. L'homme spéculaire* : « L'application des titres [objectifs ou cognitifs] n'exprime jamais autre chose que la présence, ou l'espoir, d'un consensus au sein de la collectivité des chercheurs concernés » (p. 371).

grammaticalement tort » (*La nature sociale de l'esprit*, p. 117). C'est tout d'abord assez curieux. Cependant, nous pouvons y lire la reconnaissance de ce que nos jeux de langage se passent d'un recours à la convention (grammaticalement tort) ainsi que l'affirmation qu'une explication causale sociologique est en droit d'utiliser la communauté pour expliquer nos pratiques langagières (empiriquement raison). Ce dernier genre d'explication n'est pas un fondement à nos usages mais une toute autre sorte d'usage qui sacrifie l'explication par les raisons et perd la fonction de justification.

> C'est seulement pour quelqu'un qui accorde à la nécessité le genre de reconnaissance purement externe qui se réduit à la constatation d'un simple fait anthropologique que la nécessité s'évanouit. Du point de vue de la reconnaissance interne, c'est-à-dire pour quelqu'un qui a adopté effectivement la règle, la nécessité existe bel et bien et elle est aussi stricte que possible.[142]

C'est donc des explications très différentes qui sont en jeu. D'un côté, le concept d'accord n'entre pas dans nos jeux de langages. Il n'intervient qu'éventuellement dans la pratique de la justification comme dernier élément. L'usage de la justification a un terme qui peut prendre les formes suivantes : « c'est ainsi que j'agis » ou « c'est ainsi que j'ai appris » qui veulent implicitement dire « c'est ainsi que nous agissons ou avons appris » et qui donc présupposent, à l'arrière plan, un accord. Dans ce cadre, le concept d'accord a un usage grammatical qui permet de caractériser le concept de règle et d'étayer une justification. S. Laugier dit à ce propos que l'accord et l'arrière-plan ne peuvent pas avoir un rôle causal : la règle n'est pas expliquée par eux mais à décrire dans l'arrière plan et l'accord humain[143]. De l'autre côté, on trouve l'explication sociologique ou anthropologique selon laquelle les hommes ont les concepts qu'ils ont en vertu d'un accord implicite, variable culturellement.

La confusion propre au conventionnalisme provient de la difficulté à séparer les deux usages lors de l'évocation de l'arrière-plan dans la justification. Il faut reconnaître que, sur ce point, les remarques de Wittgenstein sont équivoques. Le paragraphe § 415 des *Recherches* l'illustre : « Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des hommes. » C'est comme si Wittgenstein, en fondant une justification sur un accord social, prenait le tournant causal. H.-J. Glock en va jusqu'à dire que « les conditions d'arrière-plan [desquelles fait partie l'accord] imposent des contraintes causales » sur notre grammaire (*Dictionnaire Wittgenstein*, p. 87). Toutefois, il essaye de montrer que le recours à l'histoire naturelle par Wittgenstein n'est pas un essai d'explication causale mais le moyen d'une clarification grammaticale. Nous avions évoqué, à propos des explications homogènes

[142] J. Bouveresse, *La force de la règle*, p. 50.
[143] S. Laugier, « Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique », conclusion.

ou hétérogènes, que le concept d'apprentissage, lui-même étant un élément d'arrière-plan, occupait une place difficile à évaluer. Il en est exactement de même du concept d'accord. Toutefois, il est certain que Wittgenstein ne fait à son sujet aucune hypothèse empirique, ce qui confirmerait que ce terme d'accord n'a bel et bien qu'un usage grammatical (RPPI, § 48).

Quoi qu'il en soit, l'idée de convention n'est pas du tout équivalente à celle de vérité (contre R. Rorty), puisque « cela est vrai » ne s'emploie pas comme « nous sommes conventionnellement d'accord », ni non plus à celle de nécessité (contre la lecture communautaire) puisque « il ne peut en être autrement » ne signifie pas « nous avons décidé qu'il ne pouvait pas en être autrement », sauf dans le cas où nous prendrions le « point de vue externe » dont parle J. Bouveresse (comme la notion de point de vue externe est problématique, disons plutôt dans le cas où nous pratiquerions l'explication causale). La « community-view » n'est une théorie acceptable sans discussion que lorsqu'elle traite du type de règle que nous laissons ici de côté : les règles constitutives évoquées plus haut. Elle devient dans ce cas beaucoup plus faible.

Esprit objectif

Les notions de règle et d'accord sont liées (RP, § 224). Elles présupposent donc l'intersubjectivité et l'idée d'un phénomène social.

> La notion de règle nous conduit à examiner l'esprit dans sa nature sociale.[144]

Comme nous avons dit, d'une part, que la règle ou l'accord peuvent fournir le dernier niveau d'une justification à nos attributions de concepts psychologiques et que nous avons nié, d'autre part, l'image augustinienne qui aurait eu tendance à nous faire chercher un fondement à nos attributions dans le référent mental, il est possible de transformer l'idée d'un esprit intérieur en celle d'un esprit extérieur. Les usages établis, comme le dirait V. Descombes, sont des institutions sociales. Ces usages sont le dernier maillon de nos justifications. La signification de l'esprit peut donc être vue elle-même comme sociale. Cette thèse un peu forte pourrait être qualifiée d'externaliste comme celle que, selon A. Ogien, E. Goffman et H. Garfinkel défendent : la signification des choses et des événements se trouve dans la situation, pas dans la tête des agents (*Les formes sociales de la pensée*, p. 50). Parler d'un esprit objectif ou d'un esprit social signifie que l'esprit ne consiste en rien d'autre qu'une institution gouvernant les attributions de prédicats mentaux.

Précisons que Wittgenstein ne soutient jamais une thèse de ce genre. Au mieux, elle a valeur thérapeutique puisqu'elle s'oppose à l'image intérieur/extérieur et rappelle que les attributions psychologiques ont besoin de critères extérieurs. Il existe des standards

[144] M. LeDu, *La nature sociale de l'esprit*, p. 97.

d'attribution, des règles. Dans ce sens, l'esprit est complètement dépsychologisé, au sens ou S. Laugier emploie ce terme, c'est-à-dire non pour refuser la subjectivité de chacun ni la possibilité toujours offerte de ne pas exprimer ses propres états ou vécus psychologiques mais l'idée d'un objet privé et inaccessible par nature[145]. Ce sont les règles d'utilisation qui donnent vie aux concepts mentaux et non quoi que ce soit de psychologique. Ou encore, selon M. LeDu, l'esprit est par nature social car : 1. les concepts mentaux ne se comprennent qu'en relation avec les réactions que leur emploi appelle chez les interlocuteurs, 2. Les concepts de l'esprit sont des concepts ordinaires donc partagés socialement et enfin 3. Les règles pour l'application de ces concepts ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu de standards, c'est-à-dire d'accords entre les hommes[146].

2.1.1.4 L'esprit réaliste et la question du sens : méthode philosophique

Argument pragmatiste : l'usage ordinaire

Dans un texte que nous avons déjà cité, « L'exil et le retour », D. Perrin utilise l'idée que S. Cavell dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* (p. 40) attribue au § 116 des *Recherches*. Cette idée explique que les philosophes utilisent des mots du langage ordinaire sans respecter les règles d'usages, desquelles les contextes font partie. Les mots, employés par les philosophes, perdent la fonction qu'ils ont dans nos vies. L'idée peut paraître assez simple mais elle est pourtant au principe de la philosophie wittgensteinienne. C'est elle qui permet de reléguer une bonne part du discours philosophique dans la catégorie du non-sens. Une remarque sur la différence d'éducation entre des enfants d'adversaires philosophiques, respectivement de conviction réaliste et idéaliste, met ceci en évidence :

> […] Où donc sera la différence entre ce que diront les enfants élevés à la manière idéaliste et les enfants élevés à la manière réaliste ? Ne se résumera-t-elle pas dans la différence entre les cris de guerre ?[147]

Nous voyons dans l'ironie de cette remarque combien Wittgenstein refuse aux genre de position philosophique en question d'avoir du sens. Il ridiculise encore l'image intérieur/extérieur à partir de l'exemple suivant :

> Ne serait-il pas ridicule qu'un avocat déclarât devant un tribunal que le témoin ne peut pas *savoir* qu'Untel s'est mis en colère, puisque la colère est quelque chose d'intérieur ? – A ce train là, on ne peut pas non plus savoir si la pendaison est une peine.[148]

---

[145] S. Laugier, « La psychologie, la subjectivité et la « voix intérieure » *in Les mots de l'esprit.*
[146] M. LeDu, *op. cit.*, conclusion.
[147] RPPII, § 339.
[148] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 108.

Nous pouvons dès lors qualifier la critique qu'opère Wittgenstein de pragmatiste. La démarche que mettent en évidence ces exemples est au principe de sa philosophie. Il convient cependant d'être mesuré, surtout que Wittgenstein lui-même hésite à se qualifier de pragmatiste.

> Mais n'êtes vous donc pas un pragmatiste ? Non ! Car je ne dis pas que serait vraie la phrase qui est utile. L'utilité, c'est-à-dire l'usage, donne à la phrase son sens particulier, le jeu de langage le lui donne.[149]

D'après une remarque comme celle-ci, le pragmatiste est celui qui juge de la vérité d'après l'utilité ou l'efficacité, ce qui n'est résolument pas la manière dont Wittgenstein procède. Il ne juge pas de la vérité ou de la fausseté de quoi que ce soit en premier lieu parce que ce n'est pas l'affaire de la philosophie. Ce pour quoi Wittgenstein utilise une forme de pragmatisme est la question du sens. Son enquête est conceptuelle et il cherche à montrer comment les propositions philosophiques classiques échouent à signifier quelque chose. A partir de son recours à l'usage ordinaire, Wittgenstein en viendrait presque à oser se qualifier de pragmatiste :

> Je veux donc dire quelque chose qui sonne comme du pragmatisme.[150]

C. Tiercelin utilise ce pragmatisme wittgensteinien pour opérer un rapprochement avec C. S. Peirce (« Wittgenstein-Peirce », p. 3-4). Elle explique que ce pragmatisme n'est pas une théorie philosophique mais une méthode philosophique, qui permet à Wittgenstein de réaliser son projet thérapeutique.

Le principe pragmatiste de Wittgenstein ne peut être compris sans être associé à sa vision du sens, ou du non-sens plutôt.

> Lorsqu'on dit d'une phrase est dénuée de sens, ce n'est pas parce que son sens serait quasiment dénué de sens, mais parce qu'une combinaison de mots est exclue du langage, retirée de la circulation.[151]

J. Bouveresse, dans *Dire et ne rien dire*, défend à la suite de C. Diamond l'idée wittgensteinienne d'un non-sens pur et simple (p. 181) qui revient à soutenir que « toutes les prohibitions de la grammaire sont du même type »[152] et que le seul critère du sens est l'usage. C'est la possibilité de l'usage qui confère aux phrases un sens, le fait que nous puissions comprendre comment les utiliser. Or, ce que montre Wittgenstein à propos des enfants réalistes et idéalistes, ou encore à propos de l'avocat dualiste, c'est que leurs conceptions philosophiques ne sont absolument pas utilisables. Nous devrions sans doute dire qu'elles ne

---

[149] RPPI, § 266.
[150] *De la certitude*, § 422.
[151] RP, § 500.
[152] J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire*, p. 203.

sont pas utilisées, plutôt que pas utilisables, car il n'exclut pas que nous puissions un jour leur trouver un emploi. Mais pour l'instant, les théories philosophiques pêchent par leur absence d'usage dans le langage. Nous ne savons pas quoi en faire. Dans ses derniers écrits sur la certitude, Wittgenstein reprend le mot de Goethe (*Faust*, I) : « Au commencement était l'action » (§402). Tout savoir ou toute connaissance est donc un pouvoir (DC, §534), une capacité à intervenir dans nos vies sur le mode comportemental. La certitude est plutôt une « attitude » (DC §405).

La description des usages

Pour reconduire les mots qu'emploient les philosophes à leur usage quotidien (programme défini par le § 116), il faut les resituer dans leur contexte habituel. Pour cela, Wittgenstein examine les emplois ordinaires des termes qu'empruntent les philosophes. La question en filigrane, dans toutes ses préoccupations philosophiques, est : « quel emploi ? » (RPPI, § 1003). Et l'usage ainsi découvert, bien mieux que n'importe quelle spéculation philosophique hors de contexte, permettra de comprendre la signification des mots et de résoudre les difficultés conceptuelles qui nous sont tendues (RPPI, § 1013) car comme il le précise ailleurs, un concept est la technique d'emploi d'un mot (*Les cours de Cambridge 1946-1947*, p. 51).

Cette méthode d'analyse, que Wittgenstein qualifie de description, a été nommée « esprit réaliste » par C. Diamond. Selon E. Halais, « l'esprit réaliste est une forme d'attention aux détails »[153], qui tente de restituer les usages ordinaires, leurs conditions, leurs fonctions, etc. Lorsque C. Diamond s'insurge contre la philosophie, à l'exemple de Wittgenstein, elle parle alors d'irréalisme :

> L'irréalisme dans la discussion de certaines questions philosophiques a sa source dans l'irréalisme quant au langage et à la signification.[154]
>
> L'irréalisme consistait dans les questions que nous nous posions.[155]

L'irréalisme dont les philosophes sont taxés est un affranchissement des conditions ordinaires d'usage, une décontextualisation, qui sont censés permettre de dépasser les élaborations ordinaires mais qui en réalité en perdent tout le sens. Le concept d'esprit réaliste s'apparente strictement à ce que nous avons appelé plus haut principe pragmatiste et consacre le contextualisme que nous avons également présenté.

---

[153] E. Halais, *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, p. 129.
[154] C. Diamond, *L'esprit réaliste*, p. 69.
[155] *Ibid*., p. 94.

Extension de la critique

L'ancrage dans l'ordinaire des concepts psychologiques, pour lequel Wittgenstein utilise le terme d'enveloppement, a été pour nous l'occasion de comprendre ce qu'impose la compréhension des concepts psychologiques : pas une recherche de fondement mais un examen minutieux des usages. La notion d'esprit, démystifiée grâce à l'abandon des images classiques, retrouve la place importante qu'elle a dans nos vies. Nous pourrions parler d'une image réaliste de l'esprit pour utiliser le vocabulaire de C. Diamond.

Pourtant, Wittgenstein ne dit pas que les concepts de jeux de langage et de formes de vie ne s'appliquent qu'à l'usage du lexique mental. Bien au contraire, ce qu'il dit est valable pour tout notre vocabulaire. Faudrait-il donc que notre conception de toutes les choses ait besoin d'une démystification ? C'est sans doute à la fois exact et inexact ?

C'est inexact car le reproche que nous avons fait aux images dualistes de l'esprit était qu'elles sont construites à partir d'une grammaire qui était celle des objets physiques. La mythologie résidait justement dans cette extension grammaticale illégitime mais pas dans la grammaire des objets elle-même qui aurait été confuse.

Toutefois, nous pouvons penser aussi qu'il est exact de dire que nos images des choses auraient besoin d'une démystification. Nous avons vu que la grammaire des objets physiques est sublimée et conduit à une ontologie simplifiée de toutes les choses. C'est la raison pour laquelle nous avons utilisé des exemples du type table, chaise, jambe de bois ou éventail pour identifier l'analogie grammaticale à l'origine de la réification et non pas des exemples comme maladie, naufrage ou fumet. Pourtant il existe de nombreux noms qui ne réfèrent pas à des objets.

> Even the meanings of nouns are not simply based only on an observation of the objects they signify.[156]

De plus, Wittgenstein s'est attaqué, dans un texte du nom de « cause et effet : une approche intuitive » publié dans les *Philosophica*, à notre image sublimée de l'explication causale. C'est dire à quel point même la partie de notre langage qui devrait être la moins trompeuse, parce que consacrée par la science, est encore l'objet de confusions conceptuelles. Wittgenstein s'intéresse en fait à tous nos jeux de langage et aux différents concepts qu'ils mettent en jeu : les concepts mentaux, les concepts mathématiques, certains termes philosophiques, les types d'explication, le langage de la morale, de l'esthétique ou encore de la théologie, etc.

Il ne faudrait surtout pas qu'un travail sur les concepts psychologiques laisse croire qu'il existe deux grammaires, une pour le monde physique et une pour l'esprit. Il y a une

[156] R. Harré & M. Tissaw, *op. cit.*, p. 73.

pluralité de jeux de langages, qui utilisent des noms aux usages très différents. Chaque éclaircissement sur les concepts que réalise Wittgenstein (explication par les causes/par les raisons, expression/description…) doit être comprise comme un traitement local et ne prétend jamais diviser le langage en deux règnes séparés. En amont à sa philosophie de la psychologie, la méthode philosophique de Wittgenstein ainsi que sa philosophie critique du langage se révèlent être de véritables outils, dont nous essaierons, dans la seconde partie, d'évaluer l'apport pour la psychologie.

2.1.2 Distinction conceptuel / empirique

2.1.2.1 Le système philosophique quinien et le rejet des dogmes de l'empirisme

Pour comprendre Wittgenstein lorsqu'il parle d'usage normatif et d'usage descriptif, il est important de saisir en quoi il s'écarte de R. Carnap et de la distinction analytique/synthétique que W. V. Quine a attaqué dans les « Deux dogmes de l'empirisme ». C'est par l'article de W. V. Quine que nous allons faire un détour pour mesurer la singularité de la position wittgensteinienne.

Le premier dogme

S. Auroux résume la doctrine carnapienne de l'analyticité en disant des propositions analytiques qu'elles sont nécessaires ou *a priori* et qu'elles sont telles en vertu de notre langage[157]. A l'inverse, les propositions synthétiques sont les propositions empiriques ou *a posteriori*. Pour l'empirisme logique de R. Carnap, les mathématiques et la logique fournissent des propositions nécessaires et bien distinctes de celles des sciences empiriques qui sont faillibles ; il y a une frontière entre les deux genres. Par conséquent, les lois de la nature sont connues sur la base d'un grand nombre de propositions empiriques élémentaires[158] et en utilisant les lois de la logique et des mathématiques, indépendantes de l'expérience.
La démarche de W. V. Quine dans « Deux dogmes de l'empirisme » va consister à montrer que la classe d'énoncés analytiques pose un vrai problème et qu'il n'existe en fin de compte pas de critère de la synonymie sur lequel construire celui d'analyticité. Il examine ainsi deux critères : la définition et l'interchangeabilité.

Certains philosophes pourraient chercher à faire reposer la synonymie sur la définition des termes, telle que par exemple un dictionnaire la donne. Cependant, W. V. Quine objecte qu'une définition de ce type ne fournit aucun critère satisfaisant car elle enregistre plutôt

[157] Auroux S., « La diversité des langues et l'universalité de la pensée ».
[158] R. Carnap les nomme énoncés protocolaires. Ils résultent de l'observation sensorielle.

« une synonymie attestée » (p.55). La définition repose alors sur la synonymie et ne permet pas de l'expliquer. Un autre critère de la synonymie pourrait être l'interchangeabilité des termes. La difficulté qui entre en scène est alors celle de trouver une définition de la synonymie cognitive qui ne s'appuie pas elle-même sur l'analyticité : c'est le fameux problème de la circularité. L'interchangeabilité *salva veritate* des termes ne parvient pas à fournir un critère suffisant de synonymie car, dans un langage extensionnel, il n'est jamais possible de décider si l'interchangeabilité des termes repose sur la signification ou sur des faits accidentels (p.62). C'est pourquoi W. V. Quine définit la synonymie cognitive non plus en terme d'interchangeabilité *salva veritate* mais en terme d'interchangeabilité *salva analyticitate* : ce qui permet de transformer un exemple comme « Tous et rien que les célibataires sont nécessairement des personnes non mariées » en vérité logique, c'est une certaine acception de l'interchangeabilité telle que l'adverbe « nécessairement » n'y est intelligible que si la notion d'analyticité est préalablement comprise. D'où la circularité du critère d'interchangeabilité. En outre, W. V. Quine conclut en admettant que la vérité puisse être dite dépendre tout autant du langage que des faits, ce qui rend raisonnable de penser que certains énoncés n'auraient aucune composante factuelle ; toutefois cela ne peut être démontré, il s'agit donc d'un dogme de l'empirisme. La position que défend W. V. Quine en niant ce dogme sera qualifiée plus tard, par lui-même, de monisme[159].

Le second dogme

La théorie vérificationniste de la signification est la deuxième cible de W. V. Quine dans l'article, le deuxième dogme. Cette théorie permet de fournir un critère pour la synonymie, au sens ou des termes sont synonymes s'ils partagent la même méthode de vérification. En effet, la théorie vérificationniste soutient que « la signification d'un énoncé est la méthode par laquelle ce dernier est empiriquement confirmé ou infirmé » (p.70). Le vérificationnisme, en fournissant un critère pour la synonymie, maintient le concept d'analyticité : les deux dogmes sont étroitement liés. W. V. Quine précise que depuis J. Bentham, G. Frege et B. Russell, le porteur de la signification empirique n'est plus le terme mais l'énoncé, ce qu'il a par ailleurs nommé le deuxième tournant pris par l'empirisme[160]. Toutefois, ce deuxième tournant pris par l'empirisme l'amène précisément au dogme second, selon lequel chaque énoncé, ou plutôt chaque énoncé synthétique, puisque les énoncés analytiques n'ont aucune composante factuelle ou sont, si l'on peut dire, toujours confirmés par les faits, « est associé à un éventail unique d'événements sensoriels possibles ». Ainsi,

[159] « Five milestones of empiricism » *in Theories and things.*
[160] *Ibid.*

selon le réductionnisme de R. Carnap, la signification est portée par les énoncés puisque ce sont eux qui affrontent l'expérience. L'article ne contient pas une critique analytique du second dogme comme c'est le cas pour le premier dogme. Quine se contente de proposer sa propre thèse, dont la crédibilité tout autant que son incompatibilité avec la théorie vérificationniste doivent conduire à l'abandon de cette dernière. La thèse alternative qu'il propose peut finalement être vue comme l'essentiel des « deux dogmes », ce qui justifierait que S. Laugier ait pu dire, dans *L'anthropologie logique de Quine* que la circularité du premier dogme n'est pas le point essentiel (p.157).

Prendre pour unité de signification empirique l'énoncé est encore prendre « un tamis trop fin ». Quine propose au contraire de prendre comme unité de signification « la science prise comme un tout ». Cet abandon du second dogme correspond au troisième tournant pris par l'empirisme est couramment appelé « holisme ». Toutefois, il est important de distinguer deux thèses holistes que Quine peut soutenir, même si elles sont clairement liées : d'un côté le holisme sémantique qui intéresse plutôt la théorie de la signification, d'un autre le holisme scientifique ou dit « confirmationnel » qui touche au problème épistémologique de l'empirisme. Ce que Quine introduit dans les « deux dogmes » concerne plutôt ce second holisme. En effet, il s'appuie sur la doctrine que P. Duhem défend dans *La théorie physique* (on parle donc aussi de thèse Duhem-Quine) et l'étend à la science de manière plus générale :

> La science physique […] est un système que l'on doit prendre tout entier.[161]

Tous les énoncés de la science sont redevables envers l'expérience. Au sein des sciences empiriques, il n'y a pas de séparation franche entre propositions théoriques et propositions d'expérience. L. Raïd nomme cela l'image « continuiste ». Cette image « continuiste » peut même être poussée un peu plus loin. Quine montre en effet qu'il n'y a pas non plus de séparation entre les propositions des sciences empiriques et celles des mathématiques, de la logique. Bien qu'il n'y ait pas de superposition entre le rejet de la distinction analytique/synthétique et le holisme sous toutes ses formes, le lien est fort. Quine dit même que « les deux dogmes sont, à la racine, identiques » (p.75). Plus précisément, Quine affirme que le second dogme sert de support au premier dans la mesure où l'on ne peut être tenté de parler d'un énoncé sans contenu empirique, un énoncé qui ne serait pas redevable envers l'expérience, que tant qu'on croit que la signification empirique est portée par l'énoncé isolément[162]. Pourtant les deux dogmes ne peuvent être confondus et il est important de le

[161] P. Duhem, *La théorie physique. Son objet, sa structure*, p. 263.
[162] On trouve cette idée p.75 des « deux dogmes » mais aussi dans « Five milestones of empiricism » où Quine fait dépendre le quatrième tournant pris par l'empirisme, celui du monisme ou du rejet de la distinction analytique / synthétique, du troisième tournant, celui du holisme : « Holism blurs the supposed contrast between the synthetic sentence, with its empirical content, and the analytic sentence, with its null content » (p. 71).

préciser car la théorie vérificationniste a justement tendance à traiter les problèmes de connaissance comme des problèmes de signification. Ils ne peuvent être confondus car la distinction théorie/expérience ne recouvre pas la distinction analytique/synthétique, ou plutôt n'intervient pas véritablement dans le même champ de problèmes, comme j'ai pu aussi le dire concernant les deux types de holismes quiniens.

Les deux dogmes, même s'ils ne doivent pas être confondus, ont bien des structures de même type. S. Laugier, dans « Signification et incommensurabilité : Kuhn, Carnap, Quine » souligne « [l'illusion de pouvoir] distinguer ce qui, dans un énoncé, est de l'ordre de l'expérience et ce qui dépend du langage ». Il n'y a pas de véritable choix d'un langage ou d'une théorie, de notre logique ou de nos mathématiques, indépendamment de nos descriptions factuelles. Les questions de langage sont aussi des questions de réalité et vice-versa. De même, il est impossible de concevoir les faits indépendamment de toute conceptualisation[163]. S. Laugier rapporte aussi les propos que tient Carnap lui-même dans *Meaning and necessity*, où il reconnaît sa divergence avec Quine sur la question de la frontière entre vérité logique et vérité factuelle, entre les questions de signification et les questions de fait, distinction que lui-même maintient. Au contraire, le rejet de cette frontière par Quine implique, au-delà du fait que nos théories interviennent dans l'expérience elle-même, un autre aspect du holisme, à savoir que notre logique et nos mathématiques sont impliquées dans l'expérience. L'idée épistémologique de Quine est donc celle du « web of beliefs » selon laquelle nos croyances forment un tout organisé pour affronter l'expérience, un tout dont certaines parties périphériques sont plus en contact avec la réalité que les parties centrales, mais ces dernières sont finalement révisables elles aussi.

2.1.2.2 Divergence Wittgenstein / Quine : propositions empiriques / grammaticales

Il semble, au vu de la célèbre critique quinienne des « Deux dogmes », qu'introduire la distinction entre un usage descriptif des propositions et un usage normatif soit d'emblée voué à être abandonnée. Toutefois, Wittgenstein n'évoque jamais la distinction analytique / synthétique. La critique quinienne laisserait-elle intacte la distinction wittgensteinienne ?

[163] S. Laugier dit, dans une contribution aux *philosophes et la science* intitulée « Quine, la science et le naturalisme » que les deux dogmes sont parallèles, ce qui signifierait qu'ils ont bien une structure identique tout en maintenant le fait qu'ils ne se recoupent pas, alors même qu'elle travaille à les unir en montrant qu'un « argument linguistique s'avère de considérable portée épistémologique » (p. 737).

Usage : normatif / descriptif

Pour Wittgenstein, il existe une différence entre les propositions qui traitent des faits (qui sont par conséquent susceptibles d'être vraies ou fausses) et les propositions qui définissent des règles grammaticales. Ces dernières sont des propositions normatives, elles fixent des normes de description des faits.

Wittgenstein diffère considérablement de R. Carnap qui, lorsqu'il utilise le concept de vérité analytique, fait dépendre l'analyticité des significations des termes ; sur ce point, il peut plutôt être rapproché de W. V. Quine. Pour Wittgenstein, ce qui décide de l'aspect grammatical d'une proposition est son usage. Il n'y a pas de séparation entre un monde des objets (et des faits) que décriraient les propositions synthétiques et un monde du langage que décriraient des propositions analytiques. Nos propositions n'ont pas ce rôle représentationnel ou descriptif. Elles sont des instruments et peuvent assurer diverses fonctions. Cela en est une première que de permettre de décrire ce que nous observons, ce qui est observé pouvant rendre nos descriptions vraies ou fausses, cela en est une autre que de fixer l'usage de certains de nos termes, c'est-à-dire fixer des règles de notre grammaire. Et c'est en fonction du contexte qu'une proposition va prendre une fonction descriptive ou normative. Une même phrase peut donc avoir l'une ou l'autre de ces fonctions, selon les circonstances.

Il faut bien admettre que cette séparation franche entre les rôles des propositions fait une concession à R. Carnap : les significations dépendent de nos propositions normatives ; donc en changeant les règles grammaticales nous changeons aussi les usages et ainsi les significations. Mais la conception de la signification est très différente chez Wittgenstein : les usages normatifs ne décrivent pas les significations, ils les fixent. Ce ne sont donc pas les significations, en tant qu'objet de nos propositions grammaticales, qui leur donnent leur valeur normative, mais c'est bien le fait qu'elles soient utilisées en tant que règles d'emploi pour les termes qui en sont les constituants.

Il y a divers types d'usages et Wittgenstein s'éloigne, en affirmant cela, de W. V. Quine, ce que reconnaît P. M. S. Hacker[164] lorsqu'il tente une comparaison des deux philosophes sur la question du premier dogme de l'empirisme. Cette différence consiste dans la conception normative. Pourtant en tant qu'il s'agit d'usages, la conception wittgensteinienne n'est pas la cible directe du philosophe américain. En effet, Quine s'attaque à des critères possibles de l'analyticité, définis de manière logique et sémantique puisque l'analyticité est considérée par R. Carnap comme la condition de la nécessité. Il refuse qu'il puisse y avoir deux manières d'être vraie pour une proposition. Wittgenstein, au contraire, ne

[164] *Wittgenstein's place in the twentieth-century analytic philosophy*, p. 192.

s'intéresse pas vraiment à la manière d'être vraie pour en élaborer une théorie, mais s'intéresse à l'usage. Il est nécessaire que certains usages puissent fixer les significations, c'est-à-dire agir comme des règles. Il n'y a pas deux types de propositions mais deux types d'usages.

Quine rejette l'idée de nécessité logique, associée au concept d'analyticité, alors que Wittgenstein lui donne un sens différent grâce à sa conception normative.

> Chez Quine, l'impossibilité de rendre compte de la nécessité en termes de vérité que la signification suffit à déterminer aboutit finalement au rejet du concept de nécessité lui-même, alors que, pour Wittgenstein, la distinction entre la nécessité et la contingence est aussi réelle et aussi impossible à abandonner que celle qui existe entre les règles d'un jeu et les mouvements effectués conformément aux règles dans le cours du jeu.[165]

Les démarches ne sont pas fatalement antagonistes. Remarquons, de plus, que pour P. M. S. Hacker, l'usage normatif wittgensteinien est très proche de la maxime de mutilation minimale quinienne (*Wittgenstein's place in the twentieth-century analytic philosophy*, p. 192). Quand W. V. Quine s'intéresse à la façon dont nous utilisons les propositions, il reconnaît, dans le cadre de sa conception holiste, que nous préservons les hypothèses les plus centrales qui sont celles de la logique et des mathématiques. Le résultat est alors très proche de celui de la conception normative, d'autant qu'elle est étayée, dans les toutes dernières remarques écrites par Wittgenstein (*De la certitude)*, par la notion de propositions pivots, encore plus proche des croyances centrales quiniennes.

Il n'est tout de même pas question de laisser croire qu'il n'y a aucune divergence entre les deux philosophes, mais il faut aussi admettre que le contenu des « Deux dogmes » n'est pas opposable si facilement aux conceptions wittgensteiniennes. Il se pourrait même, si l'on suit J. Bouveresse (*La force de la règle*, p. 99-100) ou P. M. S. Hacker (*op. cit.)*, que la conception de Wittgenstein oblige à remarquer les incohérences de celle de W. V. Quine. Pour comprendre le rôle des croyances centrales quiniennes, il est en effet indispensable que nous ayons un arrière-plan de propositions qui ne sont pas remises en question. Pour que nous puissions dire des choses sur le monde qui soient susceptibles d'être vraies ou fausses, nous avons besoin d'un système de règles que fixent les propositions grammaticales. Sans cela, un langage n'est pas possible et W. V. Quine ne peut rien formuler non plus (*cf.* RP, § 508).

Problèmes conceptuels / problèmes empiriques

L'opposition entre la fonction normative et la fonction descriptive de nos propositions permet à Wittgenstein d'isoler deux types de problèmes ou de questionnements : d'un côté les

[165] J. Bouveresse, *La force de la règle*, p. 103.

problèmes empiriques, de l'autre les problèmes conceptuels. L'image qui sous-tend ce type de distinction est une image visuelle, qui fait la différence entre ce qui est représenté (la chose) et le mode de représentation lui-même (RP, § 104). Notre système grammatical, c'est-à-dire l'ensemble des règles qui gouvernent nos usages, définit le mode de représentation. Ce n'est qu'à travers le prisme de ce système de règles que nous pouvons décrire les choses, autrement dit que nous pouvons énoncer des propositions empiriques. C'est cela qui permet à Wittgenstein de dire qu'il existe, à côté d'un usage descriptif, un usage normatif qui consiste justement à fixer les règles d'emploi de nos concepts, à fixer notre système de représentation.

De la même manière qu'il existe des usages normatifs, certains types de questions que nous pouvons nous poser ne concernent pas les phénomènes, mais le système conceptuel lui-même grâce auquel nous les décrivons.

> Les hommes pensent, les sauterelles non. » Ce qui veut dire à peu près : « penser » est un concept qui se rapporte à la vie des hommes, non à celle des sauterelles. C'est là une information que l'on pourrait donner à quelqu'un qui ne comprendrait pas le mot français « penser » et qui croirait à tort qu'il se rapporte à quelque chose que font les sauterelles.[166]

L'exemple précédent montre qu'une question du type « quelles créatures pensent ? », par la réponse normative qu'elle provoque lorsqu'elle est posée de manière générique, est une question conceptuelle sur la grammaire du mot penser. L'exemple suivant : « La proposition « La représentation est soumise à la volonté » n'est pas une proposition de psychologie » (RPPII, § 107) va lui aussi dans le sens d'une claire distinction entre propositions grammaticales et factuelles, à condition d'entendre par psychologie une discipline empirique et non ce que Wittgenstein entreprend à propos des concepts psychologiques, à savoir une enquête conceptuelle, qui relève de la philosophie de la psychologie (ou psychologie philosophique). Nous nous intéresserons dans la section suivante au critère qui permet de séparer les questions conceptuelles des questions empiriques.

Une fois cette distinction acceptée, Wittgenstein définit la philosophie comme l'enquête qui vise à clarifier notre système de représentation ; d'où l'idée d'une grammaire philosophique.

> Recherches philosophiques : recherches conceptuelles. L'essentiel de la métaphysique : que pour elle la différence entre recherches réales et recherches conceptuelles n'est pas clair. Le questionnement métaphysique est toujours en apparence une question réale, bien que le problème soit conceptuel.

[166] RPPII, § 23. Voir aussi § 18.

> Le seul fait de reconnaître le problème philosophique comme un problème logique est déjà un progrès. Cela entraîne l'attitude qui convient, et la méthode.[167]

Les problèmes philosophiques naissent d'une mauvaise compréhension de notre grammaire. Wittgenstein pense qu'une clarification de nos concepts peut donc dissoudre les problèmes de la philosophie. Une enquête empirique, au contraire, ne peut pas régler des problèmes conceptuels. Les questions concernant notre mode de représentation ne sont pas résolues par une meilleure connaissance des faits et des choses.

> Conceptual questions antecede matters of truth or falsehood. They are questions concerning our *forms of representation.*[168]

Concepts psychologiques et grammaire

Si Wittgenstein étend sa démarche philosophique aux concepts psychologiques, c'est qu'il pense, comme nous l'avons vu, que les philosophes se méprennent quant à leur grammaire. Les difficultés de la psychologie ne sont pas dues à l'objet de la psychologie mais à notre système de représentation de cet objet, d'où l'importance dans notre travail de la notion d'image, qui, nous le comprenons maintenant intégralement, met l'accent sur le mode de représentation. Une image, en fin de compte, est une certaine façon d'utiliser les mots, un agencement de concepts, une certaine grammaire : elle peut se révéler infidèle à nos usages ordinaires et ne pas réussir à se trouver une application (un sens).

> It is not the phenomenon under scrutiny that puzzles us here […], it is the langage we employ to describe it.[169]

A ce titre, les images dualistes sont un détournement de nos concepts habituels, détournement qui modifie la façon dont nous représentons les phénomènes psychologiques et qui génère d'insolubles difficultés. Prendre conscience du fait que ce ne sont que des images doit aider à en accepter la modification, afin de trouver un système de représentation moins trompeur. La distinction entre problèmes grammaticaux et problèmes empiriques, en plus de donner sa légitimité à l'entreprise wittgensteinienne et de fournir un outil pour une discussion de la psychologie – c'est ce que nous avions annoncé en présentant la version faible de la lecture thérapeutique – est au fondement de la thérapeutique que propose Wittgenstein.

Nous avons besoin d'un système de concepts pour discuter de l'esprit mais les philosophes ne voient pas comment ces concepts sont employés. Les expériences de

[167] RPPI, § 949 et *Etudes préparatoires* § 256. Voir également RP, §109 et 123.
[168] P. M. S. Hacker & M. R. Bennett, *Philosophical foundations of neuroscience*, p. 2.
[169] J. Hyman, *op. cit.*, p. 6.

psychologie peuvent nous apporter des connaissances empiriques mais ne sont d'aucune utilité pour déterminer la nature de l'esprit et de tous les concepts psychologiques :

> C'est comme si l'on voulait établir par des expériences de chimie ce qu'est la matière, ce qu'est l'esprit.[170]

La philosophie de la psychologie de Wittgenstein s'échine donc à en comprendre la grammaire. Pour cela, un examen minutieux des usages ordinaires est indispensable. De plus, imaginer des variations conceptuelles peut nous aider à mieux comprendre notre propre système de représentation et Wittgenstein en propose d'innombrables tentatives. L'objectif sous-jacent est toujours le même : arriver à une claire représentation de la grammaire de nos concepts psychologiques (nous reviendrons sur la question de la représentation synoptique) pour montrer que les difficultés philosophiques, telles que le problème corps-esprit, ne sont causées que par une mauvaise conception de la grammaire et qu'une expérimentation empirique ne peut pas apporter de solution à ces difficultés, de nature conceptuelles.

2.1.2.3 Principe de bipolarité

Une question délicate fait immédiatement suite à ces considérations : quel critère permet de classer questions empiriques et questions conceptuelles ? Il est évident que la réponse est du côté de l'usage, mais dire qu'une question grammaticale est une question qui demande une réponse qui fixe un standard de correction est-il suffisant ? En fait, il est plus facile de déterminer ce qu'est une question empirique.

<u>Usages du principe de contraste et du principe de bipolarité</u>

A l'idée de bipolarité, nous comprendrons pourquoi, doit être restituée sa dimension historique dans l'œuvre de Wittgenstein. En 1913, Wittgenstein écrit dans les *Notes sur la logique*[171], que « nous devons être en mesure de comprendre une proposition sans savoir si elle est vraie ou fausse, [que] ce que nous savons quand nous comprenons une proposition, c'est ce qui a lieu si elle est vraie et ce qui a lieu si elle est fausse. » Cette idée, reprise dans le *Tractatus*, stipule que ne peut être vraie ou fausse qu'une phrase qui a du sens. Il existe une possibilité pour une phrase de n'avoir aucun sens. Le critère du sens consiste donc dans le fait d'être bipolaire, autrement dit que l'on puisse imaginer ce qui est le cas quand elle est vraie et quand elle est fausse, et permet de définir ce qu'est une proposition. Le principe du tiers exclu n'a donc pas de fondement logique en raison de l'existence de la possibilité pour une phrase, outre les cas de vérité et de fausseté, de n'avoir aucun sens. Nous nous contentons ici d'un

[170] RPPI, § 1093.
[171] Publiées dans les *Carnets 1914-1916*. La section concernée est intitulée « Bipolarité des propositions. Sens et signification. Vérité et fausseté », p. 170.

résumé, car l'objectif est de montrer que Wittgenstein, dans sa seconde philosophie, n'a pas une position claire vis à vis de ce principe de bipolarité.

Nous pouvons trouver, au fil des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, des paragraphes où il semble que ses dernières pensées corroborent ses toutes premières intuitions. Par exemple, à propos du tiers exclu :

> La loi du tiers exclu ne nous dit pas comment sa forme nous leurre : elle ne donne que deux possibilités, oui ou non, mais elle n'en donne pas une troisième. Oui et non divisent le champ des possibles en deux parties. – Et naturellement il ne doit pas en être ainsi.[172]

Ou encore dans les *Derniers* écrits ou les *Recherches*, Wittgenstein, sans citer clairement la notion de bipolarité, s'en inspire :

> On peut dire : « Il cache ses sentiments ». Mais cela signifie qu'ils ne sont pas toujours cachés *a priori*. Ou encore : Il y a deux affirmations qui se contredisent : L'une, que les sentiments sont cachés par essence ; l'autre, qu'un tel me cache ses sentiments. [Puis aussitôt] Si je ne puis jamais savoir ce qu'il ressent, alors il ne peut pas non plus feindre.
>
> Au fond, présenter « Il en est ainsi et ainsi » comme la forme générale de la proposition revient à expliquer qu'une proposition est tout ce qui peut être vrai ou faux.[173]

Pourtant il poursuit ainsi :

> Mais c'est une mauvaise image.

H.-J. Glock dit que dans la remarque § 136, Wittgenstein rejette la mythologie du symbolisme contenue dans le principe de bipolarité[174]. Il n'y a donc rien de moins clair que le statut du principe de bipolarité dans la dernière philosophie wittgensteinienne.

Pourtant, cela n'empêche pas P. M. S. Hacker, dans l'article déjà mentionné « Is there anything it is like to be a bat ? » de s'appuyer sur le principe de contraste, qui semble être une des versions du principe de bipolarité. Le principe de contraste permet à P. M. S. Hacker de préciser la critique qu'il adresse notamment à T. Nagel. Car dans une interrogation telle que « what is it like to be a bat ? », aucun contraste n'est présent. Cette formulation met le sujet en position de prédicat puisqu'elle demande bien « what is it like, for a bat, to be a bat ? ». L'idée générale est qu'il n'y a de sens à demander quel effet fait une expérience que s'il s'agit d'une demande de caractérisation ou de comparaison. L'usage seul de la question, sans un contexte pour préciser quelle est la spécification demandée, est vide, c'est à dire dépourvu de sens. Or c'est bien cet usage que fait en particulier T. Nagel puisqu'il n'y a aucune réponse

[172] RPPI, §274.
[173] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 52 (voir aussi p. 111) puis RP, § 136.
[174] *Op. cit.*, p. 106.

qui puisse être apportée à la demande « quel effet cela fait-il ? », d'où l'effet de bizarrerie et la perplexité produite. Le principe de contraste qu'invoque P. M. S. Hacker pourrait être perçu comme une application du principe de bipolarité. Ils possèdent en tout cas une structure commune. On ne peut connaître « quel effet cela fait, pour un X, d'être un Y » que tant qu'il existe quelque chose à quoi le comparer : « plutôt que pour un X' », « plutôt que d'être un Y' »… Il n'est pas possible, énonce le principe de contraste, de préciser l'effet que ça fait si l'on ne sait pas à quel autre effet on le compare. Lorsque P. M. S. Hacker dit qu'il n'y a aucun sens à demander « l'effet que ça fait d'être un être humain », il pourrait aussi le justifier par le principe de bipolarité, arguant qu'il n'y a aucun sens à savoir « l'effet que ça fait de *ne pas* être un être humain ». Les deux principes se rejoignent donc à l'endroit de la critique de P. M. S. Hacker.

Principe de bipolarité : condition du sens ?

Pour D. Noble, qui a préfacé les *Philosophical foundations of neuroscience*, le principe de bipolarité exige qu'un test empirique soit possible. Le principe de bipolarité servirait donc à délimiter le champ de l'empirique, du factuel. Avant même de parler de test empirique, le principe de bipolarité implique que soit donné du sens à nos phrases ainsi qu'à leur négation. Il permettrait ainsi de délimiter ce qui a du sens. Dans le même ouvrage, on peut lire les auteurs préciser que le sens et le non-sens sont à la philosophie ce que la vérité et la fausseté sont à la science (p. 6). La notion de bipolarité serait donc applicable en tant qu'analyse conceptuelle et précèderait l'analyse empirique.

Nous avons là une formulation que ne récuse jamais vraiment Wittgenstein mais qui pourtant pose des difficultés. En effet, l'application stricte du principe de bipolarité laisse penser qu'il n'existe, en dehors de nos propositions empiriques, que du non-sens. Toutefois, Wittgenstein s'est montré tout à fait hostile à l'idée que nos propositions ne devraient avoir comme fonction qu'une description des faits.

Difficultés du principe de bipolarité

Plus haut, nous avons parlé des propositions grammaticales. A partir de ce constat, deux possibilités : soit le principe de bipolarité ne s'applique qu'aux propositions descriptives et se contente de délimiter le champ de l'empirique, soit il doit être applicable également aux propositions normatives, ce qui voudrait dire que pour qu'elles aient un sens, leur négation doit également en avoir un. Dans les *Recherches*, au paragraphe § 251, Wittgenstein se positionne : le statut des propositions grammaticales leur vient du fait « que nous ne pouvons pas imaginer le contraire ». La question de la vérité et de la fausseté de ces propositions n'a aucun sens. Car quel sens pourrait-il y avoir à prononcer les phrases : « Les sensations ne sont

pas privées » (RP, § 248) ou « Ce corps n'a pas d'étendue » (RP, § 252) ? Or les propositions grammaticales, dont la négation n'a pas de sens, ont bien un usage, normatif en l'occurrence. Nous trouvons dans *De la certitude* une grande quantité d'exemples de propositions qui ne sont pas bipolaires et semblent également avoir un contenu empirique – elles n'ont pas qu'un usage normatif –, ce dont se sert Wittgenstein pour fixer son concept de certitude.

Nous avons donc l'impression que Wittgenstein continue de s'appuyer sur le principe de bipolarité, mais que ce principe n'a plus pour fonction la délimitation du sens, sinon les propositions grammaticales n'en auraient pas. Dans sa seconde philosophie, la question du sens a été radicalisée en question de l'usage. Le principe de bipolarité ne saurait borner nos usages, ne serait-ce que parce qu'il existe des usages normatifs. Nous pourrions même penser que l'introduction de la fonction normative est un moyen de reconnaître que certaines phrases ont un usage bien qu'elles ne sont pas bipolaires. Wittgenstein ne nie pas pour autant qu'il y ait des phrases apolaires dont nous ne puissions effectivement faire aucun usage : « Conclusion : dire « *tout le monde perpétuellement*… » n'a aucun sens » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 111). Mais alors, quel est le critère d'un usage normatif si le fait ne n'être pas une description empirique bipolaire ne borne cet usage que d'un côté ? Qu'est-ce qui fait frontière entre usage normatif et non-sens ?

La réponse, pour le second Wittgenstein, est évidente. Il s'agit de l'usage. C'est-à-dire qu'une proposition grammaticale est utilisée pour caractériser l'emploi des mots, lorsque par exemple on enseigne la signification. C'est donc le contexte qui doit permettre de décider s'il s'agit d'un usage normatif. Revenir à cette question de l'usage permet d'éviter une sublimation du principe de bipolarité, terme que Wittgenstein n'emploie d'ailleurs plus. Pour Wittgenstein, ce principe ne peut pas prévaloir sur l'argument fondamental de l'usage. Il continue pourtant de s'en servir de manière peu dogmatique – disons, là encore, thérapeutique – concernant surtout les concepts de connaissance ou de savoir, puisque ces concepts sont des concepts épistémiques qui ont directement à voir avec les notions de contenu empirique, de vérité et de fausseté.

De même, pour aboutir à ses conclusions contre T. Nagel, il est clair que P. M. S. Hacker n'invente pas de toutes pièces le principe de contraste, ce qui paraîtrait bien arbitraire. Le principe de contraste est plutôt la synthèse d'observations du fonctionnement du langage ordinaire, commode en ce qu'il met en évidence la confusion des théories *qualistes*. Cependant, ce principe n'est pas postulé pour introduire un système philosophique : il n'a pas de valeur axiomatique.

L'abandon de la bipolarité en tant que principe, qui permettrait de qualifier des mauvais usages du langage, associé au fait d'accorder à l'usage (l'utilisation) la valeur de

critère du sens permet à Wittgenstein d'éviter de regarder le langage de manière trop simpliste. J. L. Austin, dans la citation suivante, ne s'en prend pas qu'à la loi du tiers exclu ; il étend justement ce refus de la bipolarité au-delà de l'usage normatif dont parle Wittgenstein :

> Le principe logique selon lequel « toute proposition » doit être vraie ou fausse a déjà trop longtemps opéré comme la forme d'erreur descriptive la plus simple, la plus convaincante et la plus répandue. […] On s'est aperçu récemment que bien des [affirmations] ne sont en fait ni descriptives, ni susceptibles d'être vraies ou fausses.[175]

Wittgenstein n'a jamais prétendu qu'il n'existait, à côté des usages normatifs, que des usages descriptifs. Nous donnons aussi des ordres, exprimons des vœux, etc. Sur ce point, il est tout aussi déterminé que J. L. Austin à nous sortir d'une vision réductrice du fonctionnement du langage.

2.2 HÉTÉROGÉNÉITÉ DES CONCEPTS PSYCHOLOGIQUE

Cette seconde partie montre l'hétérogénéité des concepts psychologiques. Il y a à cela deux intérêts. Le premier est d'aider à l'abandon des images classiques. Le deuxième est de préparer le terrain à une discussion de l'usage des concepts psychologiques par la psychologie qui s'appuierait sur des distinctions précises.

2.2.1 Vision synoptique

2.2.1.1 Intérêt de la vision synoptique

Les principales remarques où Wittgenstein présente une classification des différents concepts mentaux sont : RPPI, § 836 et RPPII, § 63 et 148, datées des 18 mars, 18 décembre et 24 décembre 1947. Evidemment, il y a de nombreuses autres remarques qui étayent ces tentatives. Avant de présenter ces classifications, il convient de comprendre la place qu'elles ont dans le travail de Wittgenstein. Dans la remarque § 895 du premier tome des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, qui suit de peu sa première tentative de classification et qui précède une remarque où il poursuit sa tentative, il dit :

> L'arbre généalogique des phénomènes psychologiques : ce que je recherche *n'est pas l'exactitude*, mais une vue d'ensemble qui soit claire.

Wittgenstein ne vise donc pas à l'élaboration d'un système théorique complet qui représenterait les phénomènes psychologiques. Il faut comprendre cette précision

[175] J. L. Austin, « La vérité » *in Ecrits philosophiques*, p. 109.

méthodologique sur le fond de sa vision de la philosophie qui implique qu'il entreprend une clarification conceptuelle mais pas une explication ni même une description des phénomènes qui serait susceptible d'être vraie ou fausse. C'est pourquoi les commentateurs accordent plus de sérieux à la deuxième classification qui est explicite sur le fait qu'il s'agit d'un classement des *concepts*, ce qui assure que l'entreprise est grammaticale. Néanmoins, si Wittgenstein ne cherche pas à produire une théorie, qui serait plutôt le propre de la démarche scientifique, il cherche tout de même à décrire l'usage de nos concepts tel qu'il est véritablement. D. Pears, dans *La pensée-Wittgenstein*, dit qu'il « déblaie le terrain, non par une autre théorie, mais par une description exacte des phénomènes » (p. 322). Nous voyons que l'entreprise descriptive se veut tout de même fidèle, exacte. Qu'est-ce qui permet alors à Wittgenstein de dire qu'il ne recherche pas l'exactitude ?

J.-J. Rosat[176] propose d'expliquer cette apparente contradiction en considérant la façon dont s'achève le paragraphe § 1080 écrit peu de temps après : « L'exactitude n'existe pas dans un tel jeu de langage » (le jeu de langage de la description de l'expérience). La description des concepts psychologiques ne peut pas être plus exacte que les phénomènes psychologiques eux-mêmes, c'est-à-dire nos emplois de ces concepts. Or nos usages sont relativement indéterminés, ce que nous avons déjà vu. Une entreprise théorique viserait à attribuer un ordre à ces usages, ordre qui aurait une fonction explicative ; la démarche de Wittgenstein est autre. Il essaye de mettre en lumière notre grammaire en montrant les ressemblances et dissemblances dans les emplois des différents concepts, de façon à ce que nous abandonnions les images de l'esprit dont nous avons parlé. D. Perrin signale cette fonction thérapeutique des classifications :

> En aucun cas est recherché « l'Ordre » immanent à notre langage, mais uniquement un ordre qui se signale par son efficacité thérapeutique.[177]

Wittgenstein lui-même, dans une remarque plus tardive (janvier 49) explique qu'en « donnant tous ces exemples, [il] ne tend pas vers [il] ne sait quelle complétude, vers une classification de tous les concepts psychologiques. Tout ce qu'[il veut] est rendre [son] lecteur capable de se débrouiller dans les difficultés conceptuelles » (*Etudes préparatoires*, § 686). Puisque plus d'une année sépare cette dernière remarque des tentatives de classification, elle doit plutôt s'appliquer à toutes les remarques où il effectue des comparaisons de termes psychologiques, en général deux à deux, en fonction de critères qu'il fait varier. Cela fournit une bonne raison de penser que l'intérêt des tentatives de classification était de montrer des ressemblances et

[176] « L'indétermination des concepts psychologiques » *in Les mots de l'esprit*, p. 16.
[177] D. Perrin, « L'exil et le retour » *in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*.

des dissemblances mais pas d'aboutir à une théorie. Nous comprenons aussi qu'il ne reprenne l'idée, antérieure à ses classifications, d'un « arbre généalogique des concepts psychologiques » (RPPI, § 722) qu'à une seule reprise dans la suite des ses remarques et afin de prévenir des dangers d'une telle image (voir RPPI, § 895 plus haut) qui laisse penser à une hiérarchie des critères (ou un emboîtement). A l'époque de sa première tentative, il écrivait déjà : « Il faut dominer les parentés et les différences entre les concepts » (RPPI1054). C'est maintenant que nous pouvons comprendre l'idée d'une représentation ou vue synoptique. Elle ne propose pas des critères ordonnés qui permettraient la construction d'une classification explicative (les commentateurs évoquent l'arbre de Porphyre). La vue synoptique a simplement pour fonction de faire voir nos concepts en indiquant en quoi leurs usages convergent, en quoi ils divergent, et permettre l'abandon des images trompeuses à partir desquelles nous regardons les phénomènes psychologiques. Il s'agit d'un outil de « démythologisation ». Et les tentatives de classification que présente Wittgenstein sont un moyen d'accéder à la vision synoptique, que bien sûr l'on peut trouver insuffisant si on le compare aux centaines de remarques qu'il compile pour essayer d'atteindre le même objectif. Toutefois, pense J. Schulte[178], cette classification doit aussi l'aider, non pas à décrire un ordre des phénomènes, ni même des concepts, mais l'ordre qu'il convient de donner à une tentative de clarification comme la sienne et qu'il ne parvient pas à trouver ; un ordre dont l'intérêt est pédagogique ou méthodologique.

Une fois reconnu le risque de voir dans les tentatives de classification wittgensteiniennes basées sur des critères subordonnés les uns aux autres, comme dans les taxinomies du vivant par exemple (règne-genre-espèce), c'est-à-dire une fois reconnue la démarche de la vision synoptique – démarche ancrée dans la distinction entre problèmes conceptuels et empiriques – il demeure que ces classifications présentent l'intérêt de mettre en évidence les principaux critères grammaticaux (ou logiques RPPI, § 702) sur lesquels s'appuie Wittgenstein pour considérer les usages des différents termes psychologiques. Cela justifie que nous présentions ces classifications.

2.2.1.2 Les classifications

Pour présenter les classifications, nous nous appuyons sur la traduction de G. Granel et ne discutons pas de la spécificité allemande concernant la distinction entre Erlebnisse et Erfahrungen, traduite par les termes d' « expérience vécue » et d' « expérience ».

[178] J. Schulte, *op. cit.*, chap. 3 « Classifications of psychological concepts ».

Première classification

La première classification (RPPI, § 836) présente une subdivision de la catégorie plus générale des concepts d'expérience vécue. Il est curieux que Wittgenstein assimile le champ des concepts psychologiques à celui des expériences vécues alors qu'une des sous-catégories qu'il introduit est celle des expériences. De plus, le statut de la catégorie des formes de la conviction rend difficile leur assimilation aux expériences vécus. Dans le paragraphe § 832, il explique justement qu'il est difficile d'assimiler les formes de la conviction à des états. Sans doute Wittgenstein fait-il une concession à la manière classique de définir les concepts psychologiques (comme des vécus) que pourtant il récuse. Il faut, dès lors, remarquer qu'il abandonnera cette notion générale d'expériences vécues dans sa deuxième classification.

Nous allons présenter les trois catégories de la première classification et leurs propriétés logiques très brièvement puisqu'elles sont reprises et dépassées par celle de la seconde catégorie.

1. Les expériences : elles ont une durée, une intensité et ne sont pas des caractères des pensées. Les impressions, qui peuvent se mêler, en sont une sous catégorie.
2. Les mouvements de l'âme : ils ont une durée, n'ont pas de localisation, comportent des expériences et pensées, ont une expression caractéristique et colorent les pensées.
3. Les formes de la conviction : elles n'ont pas de durée, s'expriment par des pensées et ne colorent pas les pensées.

Cette classification introduit un certain nombre de critères de démarcation intéressants que Wittgenstein va reprendre dans la deuxième et qui nous concernent : durée, localisation, expressivité, lien avec les pensées. Comme nous ne nous intéressons pas à la valeur de cette classification en tant que telle, venons-en à la deuxième.

Deuxième classification

La deuxième classification se construit principalement sur deux paragraphes distincts (RPPI, § 63 et 148). Elle reprend la classification précédente mais l'améliore. L'ensemble des concepts psychologiques y semble subdivisé en trois catégories.

1. Les impressions sensorielles : elles ont une durée, un degré d'intensité, elles nous apprennent quelque chose sur le monde, ne sont pas soumises à la volonté et peuvent se mélanger entre elles. Elles ont ou non une localisation et une expressivité. On y trouve, par exemple, certaines perceptions comme les sensations de pression, de température, de goût mais aussi la douleur. Il n'est pas certain que l'on puisse y ajouter les perceptions

visuelles et auditives qui, si l'on se rappelle les propos de P. M. S. Hacker dans l'article mentionné[179], ne font en général aucun effet.

2. Les représentations : elles sont assez proches des sensations mais, à leur différence, sont soumises à la volonté et ne nous apprennent rien sur le monde. De plus, lorsqu'elles ont un objet, elles ne sont pas compatibles avec la perception de ce même objet. C'est dans cette catégorie que l'on trouve les images mentales.
3. Les émotions (ou mouvements de l'âme) : elles ont une durée, une expressivité, pas de localisation et elles ne nous apprennent rien sur le monde. Elles peuvent ou non avoir un objet et être associées à des sensations ou à des pensées, mais ces dernières ne les définissent pas car elles ne sont pas toujours présentes et n'ont pas les mêmes propriétés que les émotions. C'est un des points à propos desquels Wittgenstein s'attaque à la conception de W. James[180]. On trouve dans cette catégorie, par exemple, la peur, la joie, l'angoisse ou le plaisir.

Nous ne retrouvons pas dans cette classification les formes de la conviction. Toutefois, comme Wittgenstein introduit la remarque § 148 en écrivant « suite de la classification des concepts psychologiques », nous pouvons penser qu'il s'agit, dans cette seconde classification, de la suite de ce qu'il a commencé au paragraphe § 63 mais aussi dans sa première classification, puisqu'en outre le début de la deuxième (§ 63) est une reprise de la catégorie des expériences qu'il précise en la subdivisant en impressions et représentations. Il n'est alors pas illégitime de penser qu'il garde en tête une quatrième catégorie, celle des formes de la conviction. Cette interprétation n'a souvent pas été faite et cela explique que les commentateurs reprochent à Wittgenstein d'oublier de faire une place aux concepts de savoir, de souvenir ou de croyance dans sa deuxième classification (*cf.* par exemple P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Mind and will*, p. 432).

Il est important de bien repérer les critères qui permettent à Wittgenstein de réaliser sa deuxième classification, tous de nature grammaticale. Ils concernent les possibilités de prédication des caractéristiques suivantes aux phénomènes psychologiques : la durée, la localisation (spatiale ou temporelle), l'apport d'une connaissance sur le monde, le lien avec la

[179] Il avait développé cette idée dans *Wittgenstein. Mind and Will* (p. 431) quelques années avant d'écrire « Is there anything it is like to be a bat ? ».

[180] Voir RPPII, § 321 et 324 ou encore RPPI, § 470, où Wittgenstein utilise le terme d'état d'âme pour parler des émotions. Il semble qu'il utilise aussi le terme de sentiment pour cette catégorie (RPPII, § 320). Contrairement à W. James, Wittgenstein nie que les émotions soit en liaison grammaticale avec les impressions sensorielles qui peuvent parfois leur être associées (ces dernières ne sont pas des critères des premières).

volonté, le degré d'intensité, l'expressivité, la miscibilité avec d'autres concepts (si oui lesquels) et la relation interne avec leur objet[181].

La quantité de critères que Wittgenstein introduit pour pouvoir distinguer ou regrouper nos concepts mentaux interdit la construction d'une classification cohérente ou d'un arbre généalogique. En effet, il n'y a aucune hiérarchie dans ces critères et aucune prétention théorique dans leur établissement. Ils sont un moyen efficace de donner à voir les ressemblances et dissemblances de nos concepts et éviter que la grammaire des uns soient confondues avec la grammaire des autres. En outre, le genre de classification dont il est question présente l'intérêt de plaider instantanément en faveur de l'hétérogénéité du champ des concepts mentaux, hétérogénéité qu'avaient tendance à masquer les images classiques de l'esprit. De plus, la notion de ressemblance de famille introduite au paragraphe § 67 des *Recherches* rend impossible de parvenir à des catégories homogènes dans la mesure où les concepts les moins généraux ne recouvrent eux même que des usages qui n'ont entre eux que des airs de famille (dont il n'y a pas nécessairement un trait en commun).

La classification aide à reconnaître que nos concepts psychologiques ont des grammaires bien différentes et permet de s'éloigner de la conception de l'esprit comme un théâtre intérieur où les référents mentaux, même s'ils ont divers aspects, sont tous perçus et finalement compris à partir d'une même grammaire, celle des objets.

Insuffisance des classifications

Les difficultés que nous pourrions imputer aux classifications de Wittgenstein ne peuvent pas être, nous avons compris pourquoi, le manque d'exactitude ou la manière dont il y ordonne les critères pour parvenir à ses catégories. En revanche, tout en leur conservant leur fonction thérapeutique, nous pouvons regretter que ces classifications, à certains égards très intéressantes, souffrent de certaines insuffisances.

Le concept de pensée n'intervient que dans les critères mais n'a aucune place dans les catégories. Sans doute est-ce un concept dont l'utilisation est très difficile à délimiter, avec des emplois si variés qu'il est impossible qu'une catégorie, formée à partir des critères proposés, puisse l'accueillir. Doit-il en être de même avec d'autres concepts comme le souvenir, la compréhension, la conscience et ainsi de suite ? La remarque suivante donne indirectement le moyen de comprendre l'insuffisance :

[181] Wittgenstein, aux fil de ses remarques sur la philosophie de la psychologie, introduit en fait bien d'autres critères que ceux utilisés dans ses tentatives de classification, ce qui abonde dans le sens ce que nous allons en conclure.

> Savoir, croire, espérer, craindre (entre autres) sont des concepts de nature si différente que leur classification, leur rangement dans des compartiments différents n'est pour nous d'aucune utilité. Mais nous voulons reconnaître quelles sont les différences et les ressemblances entre eux.[182]

Cette remarque, ultérieure aux classifications, prend place dans une série de remarque ou Wittgenstein compare deux à deux les concepts psychologiques[183]. Pour cela, il ne s'appuie pas seulement sur les critères qui lui ont servi de base pour la classification mais sur la description de tout l'arrière-plan qui permet que les concepts soient employés. Tout donne alors l'impression que, s'il n'a plus recours à la classification, c'est qu'elle exagère les ressemblances. La meilleure façon d'obtenir la vision synoptique, qu'il ne perd pas pour autant de vue, est d'amasser les descriptions localisées, contextuelles. A la limite, une classification exacte devrait prendre la forme d'un examen de tous les usages ; une classification correcte n'est, en fin de compte, plus une classification du tout. Car tout regroupement est opéré à partir de quelques critères mais jamais de tous (surtout si l'on considère les caractéristiques du contexte elles-mêmes comme des critères). Ici s'exprime le caractère local déjà mentionné de la philosophie descriptive wittgensteinienne. Nous comprenons pourquoi J. Schulte et, à sa suite, J.-J. Rosat, trouvent à la classification une justification extrinsèque lorsqu'ils la justifient par la recherche d'un ordre pour la présentation des remarques. Aux fins de la vision synoptique, elle ne peut effectivement pas être suffisante.

Néanmoins, bien que la méthode classificatoire ne soit pas retenue par Wittgenstein, elle constitue au départ une bonne approximation de ce qu'il poursuit ensuite dans le détail. A tel point que l'on peut se demander, au vu de l'effet thérapeutique qu'elle semble déjà avoir, quel peut être l'objectif qu'il poursuit en la dépassant, si ce n'est celui de ne pas commettre l'erreur philosophique de la généralisation – ce qui revient à accepter qu'il ne vise pas la thérapie à tout prix mais bien la justesse et que la version forte de la lecture thérapeutique est justement un peu trop forte. Comme première approximation, disions-nous, la méthode classificatoire a un intérêt. Wittgenstein tente régulièrement, après ses tentatives délaissées, de regrouper les concepts, même si c'est avec prudence :

> Ou encore : Si croire est un état d'esprit, alors il a une durée. Il ne dure pas seulement le temps pour moi de dire : je crois. Donc c'est une disposition.[184]

---

[182] *Etudes préparatoires*, § 122.

[183] P. M. S. Hacker (*Wittgenstein. Mind and will*, p. 433) note que, dans une remarque inédite (MS167 § 6, datée par G. H. Von Wright de 1947, sans plus de précisons, dans son ouvrage *Wittgenstein*), Wittgenstein abandonne l'idée de classification et lui préfère celle de comparaison des concepts deux à deux, plus fidèle à notre grammaire.

[184] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 22.

Le concept de disposition dont il est question ici n'a eu aucune place dans les classifications. Pourtant il revient régulièrement dans la dernière philosophie wittgensteinienne. C'est vers celui-ci que nous allons, un peu plus loin, tourner notre regard.

Acte, événement, état et processus

L'insuffisance que nous venons de décrire concerne l'impossibilité de subsumer un groupe de concepts mentaux sous une même catégorie sans perdre de vue qu'ils sont intégrés à des jeux de langage, une *praxis*, et qu'ils ont des usages propres mais variés. Il existe différents critères pour distinguer les concepts, nul ne prévaut pour déterminer des genres.

> Le concept d'expérience vécue : il en est de lui comme du concept de « ce qui se passe », du concept de processus, de celui d'état, de « quelque chose », de fait, de description et de compte-rendu. Nous nous figurons qu'ici nous prenons pied sur la terre ferme de l'origine, plus profond que toutes les méthodes et tous les jeux de langage spécifiques. Mais ces termes, au plus au point généraux, ont précisément aussi une signification floue au plus haut point. Ils se rapportent en fait à une quantité énorme de cas spéciaux, mais cela ne les rend pas plus *fermes*, cela les rend plus fuyants.[185]

Wittgenstein nous avertit explicitement du danger d'utiliser des catégories trop générales en philosophie. Les termes de processus, d'acte, d'événement ou d'état mental risquent donc de nous abuser, en nous faisant oublier que bien souvent, comme le répète J.-J. Rosat, « [nos concepts] jouent des rôles radicalement différents dans nos jeux de langage » (*op. cit.*, p. 19). Il nous faut donc rester très vigilant, en dehors d'une utilisation thérapeutique de concepts généraux que Wittgenstein lui-même se permet, à ne pas se croire équipé d'outils théoriques qui ne seraient encore que le résultat d'une sublimation et d'une utilisation abusive d'une image : une confusion conceptuelle.

2.2.2 Caractère thérapeutique des concepts dispositionnels

2.2.2.1 La catégorie des dispositions

Le terme disposition apparaît dans notre corpus (au singulier ou au pluriel) une trentaine de fois au sein d'une douzaine de remarques différentes. Il est possible de se fier à ces remarques pour tenter de délimiter la catégorie (elle est présupposée dans bien d'autres remarques que celles-ci). Les concepts psychologiques dont parle Wittgenstein, lorsqu'il présente la catégorie des dispositions, sont les concepts suivants : la croyance, la connaissance

[185] RPPI, § 648. Nous retrouvons la même idée au paragraphe § 308 des *Recherches* : « Comment le problème philosophique des processus et états psychiques et du béhaviorisme peut-il bien surgir ? – Le premier pas dans cette direction passe complètement inaperçu. Nous parlons de processus et d'états, en laissant leur nature indécidée. […] »

ou le savoir, la compréhension, l'interprétation mais également la jalousie et parfois l'intention. Il est permis de penser que cette catégorie englobe celle des formes de la conviction tout en offrant la possibilité de catégoriser (dans l'objectif thérapeutique que nous savons) des concepts qui n'avait aucune place au sein des deux classifications.

Critère de catégorisation

Par moment, Wittgenstein a tendance à considérer que les dispositions sont des états.

> Voici comment je pense : Croire est un *état psychique* [c'est nous qui soulignons]. Il existe pendant un certain temps, il n'est pas lié au moment de son énonciation. C'est donc *une sorte* de disposition.[186]

Toutefois, il doit s'agir d'une sorte particulière d'état car il précise ailleurs :

> Et je dirai que croire, comprendre, savoir, envisager, et autres, ne sont pas des *états de conscience* [c'est nous qui soulignons]. Nommons pour un instant ces derniers termes des « dispositions » : alors il existe une différence importante entre dispositions et états de conscience, à savoir qu'une disposition n'est pas interrompue par une interruption de la conscience, ou par un déplacement de l'attention.[187]

Pour comprendre la différence entre état psychique et état de conscience, distinction curieuse quand elle est exprimée ainsi (cela est sans doute lié aux fluctuations terminologiques de l'écriture wittgensteinienne), nous pensons qu'il est nécessaire d'avoir recours, en premier lieu, aux critères de la durée et de la conscience.

Wittgenstein appelle les dispositions des états psychiques, certains disent des états de la personne, dans la mesure où une elles peuvent se manifester depuis le moment où un individu entre en leur possession jusqu'au moment éventuel où il ne les a plus. Wittgenstein dit des états d'âme (autre nom utilisé parfois pour les dispositions) qu'ils ont une durée (RP II-x, p ; 272). Par exemple, si X a compris un théorème, il est continûment à même de pouvoir l'utiliser. Dans ce sens là, il est dans un certain état, que Wittgenstein nomme une disposition, c'est à dire qu'il ne comprend pas le théorème uniquement quand il l'annonce à voix haute, quand il en est conscient (quand il y pense) ou quand il l'applique (*cf. L'intérieur et l'extérieur*, p. 22).

Curieusement, ce même critère, qui fait des dispositions des états, est aussi celui qui les différencie des états de conscience. C'est que, comme l'a très clairement mis en évidence D. Perrin dans *Le flux et l'instant*, le concept de durée n'a pas une grammaire unique (p. 122). Il y a donc durée et durée. Ne pas prendre conscience de l'hétérogénéité des concepts de durée risque de nous faire catégoriser les dispositions à partir du critère de la conscience. Les dispositions seraient les phénomènes psychologiques dont nous n'avons pas une conscience

[186] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 25.
[187] RPPII, § 45.

continue bien qu'ils durent, alors qu'un état de conscience a une durée pendant laquelle nous en sommes continûment conscients. Ceci pourrait être soutenu par la tentation de croire que les états de conscience sont courts, alors que les dispositions sont plus étendues (chroniques). Leur étendue serait une caractéristique liée à leur aspect d'être non conscients, dans la mesure ou un état conscient est nécessairement plus bref. Mais en disant cela, nous risquerions de nous maintenir sous l'emprise de quelques exemples, du type une sensation de pression pour les états de conscience, ou la maîtrise de la lecture pour les dispositions. Pourtant il existe aussi des dispositions brèves – une croyance peut n'avoir duré que quelques minutes, une intention (car Wittgenstein se hasarde parfois à voir les intentions comme des dispositions) peut être momentanée – ainsi que des états de conscience longs – une douleur peut s'étendre sur des années. Or, il est clair qu'une douleur n'est pas nécessairement consciente sans discontinuité. Ni la conscience, ni la durée (dans le sens trop général que nous lui avons accordé) ne permettent de réaliser la catégorisation.

Wittgenstein précise pourtant à plusieurs reprises que les dispositions n'ont pas de « durée authentique ». Il nous faut donc suivre D. Perrin dans sa tentative de clarifier la grammaire de la durée psychologique. Les dispositions peuvent avoir une durée, mais qui n'est pas « authentique ». La nuance est grammaticale. Alors qu'il y a un sens à demander s'il y a des interruptions d'un état de conscience, il n'y en a pas beaucoup à formuler la même question à propos d'une disposition (RP, § 149) qui n'a donc pas une durée « authentique ». D. Perrin propose de réaliser la démarcation à partir d'un « test de la durée ». Les dispositions sont les concepts psychologiques qui n'ont pas de « sens duratif ».

Toutefois, Wittgenstein admettrait que dans certains contextes, l'idée d'interruption dans la compréhension puisse avoir un sens, par exemple : « pendant quelques temps, je n'ai plus compris ce théorème ». Le test de la durée ne peut pas se résumer à la possibilité des interruptions. Pour D. Perrin, la critique de la durée comme temporalité – en effet, les phénomènes psychologiques n'ont pas tous une durée authentique – passe par l'inanité de question comme « quand ? » ou « combien de temps ? » à propos des dispositions (quand sais-tu lire ? combien de temps as-tu compris cette phrase ?). Là encore, il se peut que dans certains contextes ces questions puissent avoir un usage, même pour des concepts dispositionnels. Avant de se décourager, il faut tout de même rappeler l'impossibilité théorique de trouver un critère de classification complet pour termes psychologiques. Car la grammaire des termes est avant tout leur usage. Or, rien n'interdit que les concepts, celui de douleur par exemple, aient parfois un usage qui les assimile à des états psychiques, parfois un usage qui en fait des dispositions. Le critère que cherche Wittgenstein concerne bien l'usage ; il ne faut pas s'étonner de parvenir à énoncer des phrases où la douleur passe pour une

disposition. Nous ne devons pas penser qu'il y a un usage uniforme pour chaque concept. Nous l'avons dit, la complétude dans la classification est un non-sens. Lorsque Wittgenstein énonce des critères, il ne faut surtout pas s'en servir pour retomber dans le travers de la théorisation, ce que sans doute il n'évite pas toujours. Le projet demeure thérapeutique et la recherche de critère, même infructueuse, est juste un bon moyen d'introduire des distinctions dans les concepts.

Wittgenstein poursuit en expliquant qu'il existe, pour les états de conscience, la possibilité d'un jeu de l'observation et de l'évaluation, ce qui n'est pas le cas pour les dispositions.

> Ce qui distingue tous les états de conscience des dispositions consiste, me semble-t-il, en ce qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des contrôles intermittents pour s'assurer qu'ils durent encore.[188]

A l'inverse, les états de conscience peuvent être observés parce qu'ils ont un cours. C'est pourquoi D. Perrin parle de durée comme temporalité à leur sujet, ce qui n'est qu'une grammaire possible pour le concept de durée. En outre, il attribue la sublimation de ce sens possible à l'influence de l'image de la mesure physique. La temporalité de la durée est une image spatialisée, avec un début, une fin, un déroulement : « un flux » (p. 123). Cette durée, dite « authentique », n'est pas celle des dispositions.

Cependant, pour définir la catégorie des dispositions – qui regrouperait des usages plutôt que des termes – il demeure encore la possibilité, au-delà de l'examen de la grammaire de leur durée, de remarquer que les concepts qui sont employés sous cette catégorie sont liés à l'utilisation du mot « pouvoir » ou « être capable de » (RP, § 150). La façon dont nous justifions les dispositions est le recours à des aptitudes pratiques, à des choses que nous avons faites mais surtout que nous pouvons faire. Il y a là un usage caractéristique des dispositions.

Les performances

Nous avons déjà abordé le fait que nos concepts psychologiques ne trouvent leur sens que dans la *praxis* humaine. C'est aussi valable pour les dispositions. Cependant, de tous les types de concepts psychologiques, les dispositions sont ceux qui nécessitent la plus vaste trame contextuelle et comportementale pour pouvoir être attribués. C'est sans doute la raison pour laquelle ce sont parmi ces concepts que l'on trouve ceux que l'on attribue le moins aux animaux (penser, savoir, croire, savoir lire…). Il se trouve que ces concepts ont besoin, pour être attribués, de critères plus spécifiques que les autres concepts psychologiques. Il n'y a pourtant là qu'une différence de degré, ce n'est donc pas seulement cette insertion dans la trame de la vie humaine qui les caractérise.

[188] RPPII, § 57.

En revanche, Wittgenstein dit clairement que les concepts dispositionnels sont liés à la possibilité que nous fassions telle ou telle chose, que nous ayons telle ou telle attitude, etc. Ils sont reliés à nos capacités.

> Ma disposition est quelque chose comme « On peut attendre de moi ceci ou cela. »[189]

Attribuer une disposition à quelqu'un, c'est le considérer apte[190], dans certaines situations, à réaliser certaines tâches ou avoir certains comportements. Posséder une disposition, c'est donc maîtriser une technique, il est logique qu'elle ne puisse être attribuée qu'à celui que l'on soupçonne de pouvoir faire ses preuves. Les dispositions sont utilisées pour attribuer des manières d'agir potentielles dont la réalisation confirme la possession :

> Ce qui est important dans la certitude, c'est la façon d'agir. […] Ne demande pas : « Que se passe-t-il en nous quand nous sommes sûrs ? », demande plutôt : « Comment cela se manifeste-t-il ? »[191]

Les supposées manifestations des dispositions ainsi que les contextes où elles pourraient avoir lieu sont leurs critères. La liaison entre eux est interne ou grammaticale. Cela implique, entre autre, qu'il n'y a aucun sens à imaginer les concepts dispositionnels comme référant par essence à quelque chose qui serait indépendant (externe) de leurs manifestations, comme c'est le cas lorsque l'on prétend que les dispositions sont un état d'un appareil psychique (RP, § 149, nous y revenons plus loin). L'idée d'une disposition sans la possibilité de ses manifestations n'a aucun sens. R. Harré et M. Tissaw le rappelle : « Our ability is dispayed in a public performance » (*Wittgenstein and psychology*, p. 88). C'est la performance publique (les manifestations) qui permet l'attribution des dispositions.

<u>Attribution des dispositions</u>

Pour attribuer une disposition, il faut connaître d'autrui des comportements, des attitudes ou encore ses paroles. Parfois, le seul fait qu'autrui s'attribue à lui-même une disposition nous permet de la lui attribuer également (par exemple : je crois) (RP II-x, p. 272). Cependant, vérifier la disposition chez autrui est toujours équivalent à s'assurer qu'il agit d'une certaine manière.

Dans le cas d'une auto-attribution, les choses sont différentes. Il y a deux possibilités pour Wittgenstein. Il existe des dispositions que nous pouvons nous attribuer sans inférences. Si nous nous rappelons les subtilités introduites en 1.1.3.3, nous pouvons dire que, sans être expressive, l'auto-attribution est bien une expression (« je crois » n'est pas lié à la

---

[189] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 22.
[190] Le concept d'aptitude est choisi. Il rejoint la discussion du concept de capacité par P. de Lara qui insiste sur le lien avec celui de possibilité (« Grammaire et métaphysique des capacités » *in Les mots de l'esprit*). L'aptitude renvoie à une possibilité (*cf.* plus bas).
[191] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 36.

justification), encore que le jeu de la justification puisse avoir un sens pour certains concepts dispositionnels dans certains contextes. Mais même si elles peuvent être justifiées, les auto-attributions ne sont pas pour autant liées à l'observation de son propre comportement et de la maîtrise de la technique. Cette observation, si elle peut avoir un sens dans le cas de la première personne, est la caractéristique d'un autre type de dispositions, que nous pouvons donc qualifier de symétriques.

> La *propension* à la jalousie, en revanche, est une disposition au sens véritable du terme. L'expérience m'apprend que je la possède.[192]

Wittgenstein nomme les dispositions symétriques de véritables dispositions ou dispositions exactes. Nous trouvons donc dans ces dispositions véritables les concepts symétriques que nous avions évoqués en introduction.

Pour bien distinguer les deux types de dispositions et éviter la connotation béhavioriste du terme disposition, les commentateurs s'accordent généralement à nommer le premier type « capacités » et le second, celui des dispositions exactes, « dispositions ». Souvent, la catégorie des capacités est associée aux termes cognitifs (M. LeDu, R. Harré et M. Tissaw ou P. M. S. Hacker et M. R. Bennett dans *Philosophical foundations*). Il est vrai que la plupart des capacités que discute Wittgenstein sont des concepts cognitifs par excellence : savoir, croire, penser, se souvenir (l'intention n'est certes pas un concept cognitif mais Wittgenstein ne se permet pas de l'intégrer véritablement à la catégorie des capacités (RPPII, § 243)). Cela ne doit tout de même pas faire oublier qu'il existe des dispositions affectives (RPPII, § 148) comme l'amour et la haine, qui diffèrent des émotions en ce qu'elles « peuvent être mises à l'épreuve » (RPPII, § 152) – entendre là qu'elles peuvent être vérifiées d'après leurs manifestations.

2.2.2.2 Dispositions et béhaviorisme

Si l'on voit bien comment la catégorie des dispositions s'oppose au mentalisme des images dualistes, il est moins évident de comprendre en quoi elle ne concède rien au béhaviorisme, difficulté que Wittgenstein avait pressentie (RP, § 307). Les commentaires qui s'intéressent aux dispositions évoquent souvent G. Ryle comme une sorte de repoussoir, de façon à écarter toute tentative d'interprétation béhavioriste. La difficulté est alors de rester fidèle aux propos de G. Ryle qui sont somme toute très proches de ceux de Wittgenstein et pas si emblématiques que ça de ce que peut être la conception béhavioriste que ce dernier craint de se voir attribuer. G. Ryle dit lui-même, dans la conclusion de son célèbre ouvrage,

[192] RPPII, § 178.

La notion d'esprit, qu'il espère, par ses considérations sur la logique des concepts psychologiques, dépasser aussi bien le cartésianisme – l'image du fantôme dans la machine – que la conception mécaniste qu'il attribue à Hobbes et Gassendi. Si nous voulons, nous aussi, montrer que Wittgenstein ne propose pas une conception béhavioriste des dispositions, ce n'est pas en premier lieu contre G. Ryle que nous devons argumenter.

La vulgate béhavioriste, dans sa version logique à laquelle risque d'être assimilé Wittgenstein, soutient que les propositions qui traitent du mental sont sémantiquement équivalentes à des propositions qui traitent des comportements. L'attribution de dispositions est logiquement identique à l'attribution d'un certain nombre de comportements. Sous cette formulation, il existe quelques arguments qui permettent de montrer l'écart avec la catégorisation thérapeutique de Wittgenstein. La liaison grammaticale ou interne d'une disposition avec ses critères publics n'est pas une équivalence logique.

Actualité / Potentialité

Le premier argument consiste à remarquer que le lien logique (la liaison interne) entre une disposition et ses manifestations n'est pas une équivalence logique.

> Mais ne dis-tu pas tout de même que tout ce que l'on peut exprimer par le mot « âme » se laisse également exprimer d'une façon ou d'une autre par les mots que l'on emploie pour quelque chose de corporel ? Je ne dis pas cela. […] Les mots, tout comme ce à quoi nous nous référons quand nous les expliquons, ne sont bel et bien que des instruments, et dès lors toute la question est celle de leur usage.[193]

Et il n'y a rien de plus effectif que l'existence d'un usage différent pour des phrases comme « il est de tempérament jaloux » et « il est disposé, si sa compagne sort sans lui, à réagir comme ceci ou comme cela ». L'attribution d'une disposition – cela est valable aussi pour tous les concepts psychologiques – n'est pas équivalente à l'attribution de ses manifestations. Il y a matière à introduire des nuances sur ce qu'affirme exactement le béhaviorisme, car l'équivalence mental/comportement peut avoir plusieurs formes :

i. Attribuer une disposition équivaut à attribuer des comportements passés, « il sait lire » est alors identique à « il a déjà lu ceci ou cela devant moi »
ii. Attribuer une disposition équivaut à attribuer des comportements présents, « il sait lire » devient identique à « il a un livre, qu'il ne peut pas avoir appris par cœur, devant les yeux et me lit l'histoire.

Nous voyons immédiatement que la forme ii. est absolument infidèle à la grammaire des dispositions puisqu'elle exclut qu'elles soient attribuées hors du contexte de leurs

[193] RPPI, § 586. Voir aussi RPPII, § 690.

manifestations, ce qu'un béhavioriste doit lui-même reconnaître comme absurde. La forme i. paraît plus probable. Pourtant elle implique que nous connaissions l'ensemble des manifestations et de leurs contextes pour pouvoir attribuer une disposition. Pour être exact, « il sait lire » signifie alors « il a fait A dans le contexte X, il a fait B dans le contexte Y et ainsi de suite ». La première difficulté vient de ce que la liste peut alors être très longue. G. Ryle qui, rappelons-le, n'incarne sans doute pas cette forme de béhaviorisme spécifie « qu'apprendre, c'est se rendre capable de faire les manœuvres correctes ou appropriées dans *toutes* les situations d'un certain type […] »[194]. Il est obligé d'insister sur l'exhaustivité des manifestations qui permettent d'attribuer une disposition. Cette difficulté pourrait déjà être rédhibitoire si nous constatons que lors d'une attribution, nous n'avons pas en tête toutes les manifestations qui en sont les critères. Toutefois intervient une autre difficulté que P. de Lara a exemplairement traité dans « Grammaire et métaphysique des capacités ». Les critères des dispositions, selon Wittgenstein, ne sont pas un ensemble de manifestations passées : cette idée interdit que de nouvelles manifestations puissent elles-mêmes intervenir comme critères. P. de Lara qualifie cette idée de métaphysique de l'Eternel retour (p. 307), elle ne rend pas compte du fait qu'une disposition est toujours une disposition à faire plus que ce que l'on a déjà fait. Savoir lire n'est pas seulement avoir lu. Comprendre tel concept n'est pas seulement en avoir dit ce qu'on en a dit. Etre amoureux n'est pas avoir dit 3 fois « je t'aime », avoir cessé de se nourrir pendant l'absence de l'être aimé et pleuré à son retour. P. de Lara étaye cette critique par un détour *via* la notion d'apprentissage pour indiquer qu'apprendre n'est pas seulement être capable de refaire ce qui a déjà été fait mais bien de l'étendre à d'autres situations[195].

La clé de la critique se trouve dans l'oubli par la forme i. des notions de « pouvoir » et de « capacité » (« être capable »). Les critères d'une disposition ne sont pas des événements observés mais la *possibilité* de certains comportements. H.-J. Glock (*op. cit.*, p. 128) utilise le couple actualité/potentialité pour souligner la non-équivalence manifestations/disposition. Les critères d'une disposition ne sont pas des manifestations actualisées (au passé ou au présent) mais une infinité de manifestations potentielles (possibles). Le béhavioriste doit alors définir

[194] G. Ryle, *La notion d'esprit*, p. 248.

[195] Wittgenstein écrit de nombreuses remarques à ce sujet. Par exemple, dans la remarque RP, § 145, il rappelle qu'il n'y a pas de limite fixée à l'observation des manifestations de la capacité de numération pour s'assurer qu'elle est acquise. C'est à partir de ce point que S. A. Kripke développe son interprétation sceptique : « La solution [au problème sceptique (comment appliquer une règle à nouveau ?)] n'est pas de voir la règle comme une disposition car cela ne répond pas au sceptique. Il faut plutôt *justifier* la réponse pour qu'elle ne soit pas arbitraire [c'est nous qui soulignons]. La réponse dispositionnelle répond par un fait passé et ne justifie pas, […] ne tranche pas pour des cas matériellement indéfinis »[195]. Il ne remarque pas que la disposition peut être une capacité acquise par apprentissage et que la possession de la capacité (ou l'attribution) a, dans nos jeux de langage, le statut de fondement. Il n'y a en général pas de sens à chercher davantage de justification.

le lien entre dispositions et manifestations de la façon suivante s'il souhaite rester fidèle à nos concepts :

iii. Attribuer une disposition équivaut à attribuer un certain nombre de comportements possibles (non encore déterminés) dans un certain nombre de situations possibles (non encore déterminées), « il sait lire » signifie donc « dans telles circonstances, il doit pouvoir réagir ainsi et ainsi…, la liste est ouverte ».

Mais affirmant iii., le béhavioriste abandonne une part importante de son projet, puisqu'il n'a plus moyen de dire que la disposition est équivalente à un ensemble de comportements tout court. G. Ryle est lui-même conduit à soutenir cette forme iii., dont il ne prend sans doute pas toute la mesure, lorsqu'il invoque des notions voisines de celle de « possibilité » : « être en mesure de » ou « être préparé à des éventualités similaires » (p. 248). Sur ce point, sa théorie ne peut donc pas être utilisée comme cible type pour une critique du béhaviorisme.

G. Ryle a développé l'idée que les attributions de concepts psychologiques ne sont pas des affirmations catégoriques mais des affirmations hypothétiques ou semi-hypothétiques. Cette idée se rapproche de celle de Wittgenstein lorsqu'il explique la signification à partir de conditionnels contrefactuels (RP, § 684). P. Geach, dans *Mental acts*, s'oppose à l'assimilation rylienne des attributions psychologiques à des affirmations hypothétiques ou à des énoncés conditionnels contrefactuels :

> It is really a scandal that people should count it a philosophical advance to adopt a programme of analysing ostensible categoricals into unfulfilled conditionnals […].[196]

Il est difficile de comprendre comment cette attaque n'est pas, d'une certaine façon, tournée aussi vers les dispositions wittgensteiniennes. Tout d'abord, les dispositions ne sont qu'une catégorie de concepts psychologiques : certains autres termes mentaux permettent de réaliser des affirmations catégoriques : le règne du mental n'est pas un ensemble de propositions hypothétiques. Ensuite, nous pourrions nous inspirer de l'idée de D. Perrin concernant l'usage au passé des conditionnels contrefactuels (p. 138-9) pour affirmer que la transformation des énoncés réels en énoncés conditionnels n'est bizarre ou problématique qu'à partir du moment où la signification des concepts psychologiques est comprise sur le modèle de l'expérience vécue. Ce n'est pourtant pas le reproche que l'on peut facilement faire à P. Geach. Il convient alors de préciser que Wittgenstein n'affirme pas que les énoncés réels sont identiques à des énoncés contrefactuels. Il indique juste le lien qu'ils ont dans le cadre d'une explication de la signification, ce qui ne revient pas à assimiler leurs usages.

[196] P. Geach, *Mental acts*, p. 7.

La forme iii., même si elle ne correspond plus à la conception béhavioriste de laquelle Wittgenstein se défend, n'est donc pas pour autant un mode d'expression qu'il aurait utilisé. Elle laisse penser que les dispositions ne sont qu'un ensemble de manifestations comportementales possibles. Or, il est incohérent de parler ici d'un ensemble vu l'indétermination de nos concepts et de leurs critères. La tentative de recherche d'une équivalence comportementale aux concepts de dispositions, quant bien même elle inclurait l'idée de possibilité, n'a donc pas de sens. La notion de critère doit pouvoir être mise en lien avec le concept de possibilité. De plus, les critères sont dépendants du contexte, lui-même pouvant avoir une infinité de formes. S'inspirant de Wittgenstein, J. McDowell introduit le terme de « defeasibility » à propos des critères d'attribution de nos concepts. La « défaisabilité » des critères implique que ce qui vaut comme le critère d'application d'un concept dans une situation ne le vaut plus dans une autre situation. Par exemple :

> What is a criterion for a person's reading in one set of circumstances is not a criterion for a person's reading in another set of circumstances.[197]

Il est donc impossible de définir à l'avance les critères (les manifestations) qui permettent l'attribution d'un concept (d'une disposition). Par conséquent, Wittgenstein ne dit pas qu'attribuer un concept mental est équivalent à attribuer un certain nombre de comportements.

Symétrie / Asymétrie

Par ailleurs, il existe un deuxième argument contre la position béhavioriste à propos des dispositions, qui inclue G. Ryle dans sa cible. Il est dirigé contre le refus de reconnaître aux concepts psychologiques leur asymétrie.

Le béhaviorisme logique, pour réduire les concepts psychologiques à des concepts physiques, est obligé d'affirmer que nous les attribuons sur la même base (avec les mêmes critères) que les concepts physiques (le comportement), à savoir l'observation. Cette conception est donc redevable d'une explication sur les attributions en première personne, classiquement pensées comme directes et infaillibles (accès privilégié). G. Ryle est très clair là-dessus. Les auto-attributions sont permises par des inférences tout comme les attributions en troisième personne : « les mobiles et les aptitudes d'un individu, que ce soit autrui ou soi-même, se découvrent de manière presque identique » (p. 277). Même pour les auto-attributions, l'expérience et l'observation de son comportement sont nécessaires. Cette affirmation est le moyen trouvé par le béhaviorisme pour nier l'existence d'une entité mentale qui serait le référent de nos concepts. L'impression d'accès privilégié est liée à la meilleure

[197] McDowell, « Criteria, defeasibility and knowledge » *in Meaning, Knowledge and Reality*, p.377.

connaissance de soi-même, qui résulte du temps passé et de la position privilégiée – peu encombrée de jeux sociaux – dans l'observation de soi-même (p. 288).

Wittgenstein n'est pas absolument réfractaire à cette vue, mais il est beaucoup plus modéré. Il y a des cas dans lesquels nous pouvons avoir besoin de nous observer pour connaître nos dispositions, ce sont ce genre de cas qui le font introduire la catégorie des dispositions au sens exact. Cependant, il existe, à côté de cette catégorie, celle des capacités dont Wittgenstein maintient le caractère asymétrique. Les auto-attributions de capacités ne sont aucunement médiatisées par une quelconque inférence : « Je ne me mets pas à l'écoute [de mes propres paroles] pour apprendre quelque chose à mon sujet, elles ont un rapport à mes actions tout autre que celui qu'elles ont envers les actions d'autrui » (*L'intérieur et l'extérieur*, p. 22). Nous n'avons pas encore là une critique suffisante, car G. Ryle répond que nous nous connaissons suffisamment pour ne pas avoir besoin de nous observer à nouveau au moment d'une attribution. D'ailleurs, l'attribution d'une disposition à une personne que l'on connaît bien ne nécessite pas d'observation quand elle est réalisée (p. 286). En fait, l'observation est continue et précède les attributions. La réponse de Wittgenstein, dès lors, ne se limite pas à reconnaître l'absence d'inférence au moment d'une attribution mais aussi à montrer que l'asymétrie indique que notre grammaire ne contient pas de jeu de langage de la justification en première personne (sauf dans quelques contextes spécifiques)[198]. La remarque suivante en est un exemple, Wittgenstein y imagine des concepts fictifs :

> Mais faudrait-il alors qu'il y ait aussi un verbe dont la première personne signifierait « je crois », tandis que la troisième ne signifierait pas ce que nous entendons par « il croit » ? La troisième personne devrait donc, elle aussi, être *incontestable* [c'est nous qui soulignons] ?[199]

L'asymétrie des capacités se justifie par une différence dans l'usage de la justification. Si nous voyons comment justifier nos auto-attributions de dispositions au sens exact (exemple : « -comment sais-tu que tu m'aimes ? » « -je n'ai rien pu manger, j'ai pleuré à ton retour »), il n'y a pas de sens à faire de même avec nos capacités (exemple : « -comment sais-tu que tu as compris cette phrase ? » « - ? ? ? »). Soyons vigilant, nous pouvons donner une preuve de la possession d'une capacité (exemple : donner une paraphrase de la phrase comprise) tout

[198] C'est pour caractériser l'asymétrie de cette même façon que P. M. S. Hacker introduit, en supplément à l'asymétrie 1ère/3ème personne, la notion d'asymétrie épistémique, qui, au-delà de la question de la spontanéité de l'attribution, insiste sur l'impossibilité de la justification (*Wittgenstein. Mind and will*, p. 435). Lorsque nous avons discuté le caractère spontané de certaines attributions en troisième personne, nous avons parlé de quasi-expression, ce qui revenait à ne pas confondre, à l'imitation de P. M. S. Hacker, les deux asymétries, car il n'y a pas de sens à justifier une véritable expression.
[199] RPPI, § 700.

comme de la possession d'une disposition exacte, mais donner une preuve n'est pas justifier son auto-attribution.

La structure du deuxième argument que nous avons présenté se résume ainsi : la conception béhavioriste de l'équivalence concepts mentaux/comportements implique une symétrie dans l'usage, or notre usage est bel et bien asymétrique, donc la conception béhavioriste est réductrice et trahit notre grammaire.

2.2.2.3 Dispositions et psychologie

Nous avons déjà abordé en 2.2.1.2 les concepts généraux d'acte, d'événement, d'état ou de processus mentaux pour signaler le danger à utiliser des termes d'une telle généralité. Nous souhaitons ici insister sur l'erreur qui consisterait à définir les dispositions à partir de ces termes généraux. Ceci peut en effet permettre de réduire la tentation de certaines images qui conditionnent la psychologie, ce qui fait dire à M. LeDu des concepts dispositionnels qu'ils « jouent un rôle à la fois dans le domaine de la psychologie personnelle et dans celui de la psychologie subpersonnelle » (*op. cit.*, p. 76).

<u>Absence de critères psychiques</u>

Nous avons plusieurs fois fait référence à la remarque § 149 des *Recherches* sans la citer. Voici exactement ce que dit Wittgenstein :

> Si l'on dit que savoir l'alphabet est un état psychique (éventuellement de notre cerveau) au moyen duquel nous expliquons les *manifestations* de ce savoir. Un tel état, on le nomme une disposition. Mais parler ici d'état psychique n'est pas sans faire problème, dans la mesure où il devrait y avoir deux critères de cet état, à savoir une connaissance du mode de construction de l'appareil, indépendamment de ses effets.

Dans cette remarque, il s'attaque à l'idée d'un véhicule psychique. S'il doit y avoir un véhicule psychique à nos dispositions, qu'il s'agisse d'un état ou d'un mécanisme psychique, ou encore d'un véhicule neurologique, la relation entre ce véhicule et la disposition est externe. C'est ce qui est impliqué quand Wittgenstein parle de deux critères, un critère pour la disposition (ses manifestations), et un critère pour son véhicule. Or, d'après ce que nous avons expliqué, si les critères d'une disposition sont ses manifestations potentielles, à aucun moment nous n'avons besoin d'identifier un véhicule psychique ou neurologique pour attribuer une disposition. Nous devons donc admettre que le véhicule (peu importe, pour l'instant, que le concept de véhicule ou support psychique ait du sens) n'intervient pas dans la fixation de la grammaire des concepts dispositionnels. Il ne sert à rien d'avoir recours aux termes d'état ou de processus psychique pour définir ou expliquer les significations des

termes, ni d'ailleurs pour réaliser ou justifier une attribution. La remarque § 149 nous fait une démonstration par l'absurde de l'impossibilité, pour un contenu psychique ou neurologique, d'avoir valeur de critères pour les dispositions. Ceci éclaire la remarque suivante :

> Dieu, s'il avait regardé dans nos âmes, n'aurait pu y voir de quoi nous parlions.[200]

Cette remarque peut aisément être étendue à tous les concepts psychologiques. Il est impossible de définir, expliquer, attribuer ou justifier nos concepts mentaux sur la base de la reconnaissance d'un véhicule psychique ou neurologique. Ce n'est pas ainsi que nous employons ces termes. C'est pourquoi la remarque « il n'y a pas de réponse à la question « qu'est-ce qui c'est passé en lui quand il a calculé mentalement ? » »[201] peut être interprétée autrement encore que comme le rejet de l'image dualiste de l'intérieur. Il n'y a pas de réponse à la question non parce qu'il ne s'est nécessairement rien passé mais plutôt parce que la grammaire du calcul, dans cet exemple là, n'implique pas le contenu psychique. Aucun contenu ne peut être spécifié à partir de la simple reconnaissance d'une disposition.

Etats et processus psychiques

Lorsque nous avons tenté de définir la catégorie wittgensteinienne des dispositions, nous avons vu que la question de leur durée était problématique. Nombreux commentateurs se sont servis de la durée particulière des dispositions et parfois de leur lien à la conscience (l'idée selon laquelle une interruption de conscience, même très longue, d'une disposition n'interrompe pas la disposition elle-même, qui n'a donc pas une durée « authentique ») pour attaquer l'image de la disposition comme un contenu psychique ou neurologique.

M. Soubbotnik argue, contre J. Searle, que vouloir dire ou signifier ne sont pas des actes ou des processus mentaux, sinon, ils auraient une durée propre[202]. Il en va de même des autres capacités. Souvent, l'argument a une structure simple : « Une capacité, comme telle, n'ayant pas de durée, elle ne constitue pas un état psychologique »[203]. Un état psychologique, à l'inverse, possède une durée propre, c'est-à-dire que nous pouvons avoir conscience de son début, son écoulement et sa fin (par exemple une image mentale) et qu'une interruption de la conscience en interrompt le cours.

L'idée de processus, qu'il s'agisse d'un processus psychique ou non, implique celles de début et de fin mais également celles de déroulement, d'évolution et d'étapes. Il arrive que nous parlions de processus pour parler de certains phénomènes mentaux. Imaginons la description d'un discours intérieur que nous aurions : nous sommes capables de décrire un

---

[200] *Etudes préparatoires*, § 108.
[201] *Les cours de Cambridge 1946-1947*, p. 29.
[202] M. Soubbotnik, *op. cit.*, p. 147.
[203] M. LeDu, *op. cit.*, p. 32.

début, une fin, des phases, des enchaînements, un déroulement... Le concept de processus mental, bien qu'il soit trop général et trop vague, peut être utilisé dans certains cas, mais il n'est d'aucune utilité pour expliquer le concept de disposition qui, lui, ne qualifie pas un processus (RPPII, § 253). Les capacités ne sont pas des processus, même si elles peuvent être associées à divers phénomènes mentaux que nous accepterions de qualifier de processus (RPPII, § 266). Le terme de phénomène, que nous aurions du mal à différencier précisément de celui de processus tant leurs grammaires respectives sont floues, subit la même limitation (RPPII, § 31).

Nous pouvons désormais comprendre pourquoi les capacités ont un rôle privilégié chez certains commentateurs. En dépit des réserves évoquées sur la fragilité de la catégorisation, reconnaître l'existence de dispositions en liaison interne avec leurs manifestations a un double intérêt. En premier lieu, cette reconnaissance a une valeur thérapeutique et permet d'abandonner l'image qui s'impose trop souvent à nous et qui nous fait regarder les capacités comme des états ou des processus, bref des contenus mentaux. Il y va d'un dépassement du psychologisme ou du mentalisme. Une fois l'image délaissée, nous reconnaissons son statut d'image et sommes capables de la reconnaître et de nous en débarrasser au sujet d'autres concepts que les dispositions. Ce sont finalement tous les concepts mentaux qui bénéficient de la levée de l'image mentaliste qu'a engendrée le détour par la catégorie des dispositions. Nous voyons comment le traitement local peut avoir un effet thérapeutique plus général, les mêmes images trompeuses étant souvent appliquées à différents concepts.

Il y a encore une autre conséquence qui est souvent tirée de l'analyse des concepts dispositionnels chez Wittgenstein. Elle concerne le parallèle fait par les psychologues entre nos concepts mentaux et les états et processus que décrit la psychologie – nous ne différencions pas ici entre des processus cérébraux (neurophysiologiques) et des processus cognitifs (psychiques). En effet, c'est une chose de dire que la grammaire de nos concepts n'est pas fixée par ces processus, cela en est une autre de chercher à trouver à ces concepts, de manière empirique, un équivalent (un parallèle) qui consisterait en un état ou processus cérébral (ou cognitif). Les auteurs qui s'appuient sur les dispositions pour leur argumentation ont tendance à penser qu'il n'est pas possible de trouver de processus ou états parallèles à ce qui n'est ni un processus ni un état. L'idée de parallélisme, pour les capacités, est impossible à utiliser. C'est donc que les psychologues sont victimes d'une image trompeuse qu'ils cherchent à appliquer absolument. Et là encore, une fois rejetée l'image pour les dispositions, il y a moins de difficultés à l'abandonner dans le cas de tous les concepts mentaux. Ceci

anticipe le contenu de notre troisième partie, c’est pourquoi nous en réservons la discussion aux pages qui suivent.

3 WITTGENSTEIN ET LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE

Afin de discuter de l'intérêt de la psychologie philosophique wittgensteinienne pour une critique des sciences psychologiques contemporaines, il nous semble que le travail peut être divisé en deux parties. Nous séparerons donc la discussion de la neuropsychologie de celle des sciences cognitives. Même s'il existe des présupposés commun aux deux disciplines, les démarches demeurent très différentes, et dans leur objet et dans leur méthode. De plus, Wittgenstein ne critique jamais explicitement les modèles cognitifs dont l'avènement lui est ultérieur. Nous traiterons donc en premier lieu de la neuropsychologie (ou neurophysiologie) et ensuite seulement de la psychologie cognitive, en essayant de voir si ce qui a été dit de la première peut intéresser la seconde.

3.1 NEUROPSYCHOLOGIE ET CONCEPTS MENTAUX

3.1.1 La priorité logique

3.1.1.1 Système conceptuel

Grammaire psychologique actuelle

Dans la section précédente, nous avons vu que les dispositions n'étaient pas attribuées à partir de la reconnaissance d'un contenu psychique. C'est pourquoi les concepts d'état ou de processus matériel (neurologique, physiologique…) n'interviennent pas dans la grammaire des dispositions. Il en est de même pour les autres concepts psychologiques. Nos critères ne sont jamais la reconnaissance empirique d'une certaine configuration de la matière. Nous avons vu au contraire que ce sont des critères comportementaux toujours contextualisés. La première limite que nous pouvons poser face aux explications de la neuropsychologie est qu'elle ne permettent pas de définir nos concepts psychologiques mais s'appuient au contraire sur une grammaire existante : la neuropsychologie ne touche pas aux significations. Ce point est fréquemment mis en évidence par les commentateurs, par exemple :

> Neurophysiological states and/or processes have no thing to do with the *application* of the word « reading » [c'est nous qui soulignons].[204]

> Seeing *is not* the final link in a neural causal chain [c'est nous qui soulignons] […]. It is the exercise of a capacity.

[204] R. Harré & M. Tissaw, *op. cit.*, p. 93.

> We attribute consciousness to a creature, on the grounds of its behaviour in the circumstances of its life, not on the grounds of its neural organization and complexity. [205]

Nous avons insisté sur certains mots qui indiquent que c'est bien d'une question de signification qu'il s'agit, pour laquelle la neuropsychologie paraît impuissante. Les découvertes empiriques ne permettent pas de fixer la grammaire, elles n'ont pas un usage normatif. Au contraire, pour Wittgenstein, elles présupposent cette grammaire, à savoir l'usage ordinaire de nos concepts.

> Le psychologue peut-il nous apprendre ce que c'est que voir ? Il ne nous apprend pas l'usage du mot « voir ». […] Le psychologue découvre peut-être des différences entre les individus que l'on ne remarque pas dans le cours ordinaire de la vie, et qui n'apparaissent que dans les conditions d'une expérimentation. Mais la cécité n'est pas quelque chose que le psychologue découvre.[206]

Les concepts sont bien plus anciens que la psychologie. La démarche scientifique ne peut donc pas consister à définir les termes. Elle fournit des explications causales qui permettent de relier les phénomènes psychologiques ou les phénomènes physiologiques. La possibilité d'une explication causale, éventuellement neurologique, n'entame en rien le travail conceptuel de Wittgenstein, qui ne propose pas d'explication. Il y a là deux démarches que la distinction conceptuel/empirique[207] nous oblige à voir comme très différentes.

> « Le phénomène étonne au premier abord, mais on en trouvera certainement une explication physiologique. » Notre problème n'est pas un problème de causes, c'est un problème de concepts. […][208]

Les concepts psychologiques, dans l'état actuel de notre grammaire, ne doivent rien à l'existence d'états ou processus neurophysiologiques. Les explications neurologiques n'interviennent pas dans la grammaire et dans les questions issues des difficultés qu'elle soulève. Pour J. Schulte, « Wittgenstein does emphasize that physicalist explanations are incapable of yielding satisfactory answers to our conceptual questions regarding memory, vision, emotion, and so forth »[209]. C'est pourquoi Wittgenstein en vient régulièrement à dire qu'il est tout naturel d'imaginer qu'il n'existe pas de phénomènes matériels qui

---

[205] P. M. S. Hacker, « Seeing, representing and describing » *in Investigating psychology*, p. 150 et P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Meaning and mind*, p. 525.
[206] *L'intérieur et l'extérieur*, p. 71.
[207] Soutenant l'objectif inverse d'introduire l'idée d'une interdépendance de la signification des concepts mentaux et des découvertes empiriques en psychologie, P. Engel est contraint de récuser la conception *aprioriste* en philosophie de la psychologie (*Introduction à la philosophie de l'esprit*, p. 3 et 7). Nous voyons donc combien les critiques formulées par Wittgenstein et ses successeurs sont basés sur la conception conceptuelle de la philosophie qui distingue l'enquête grammaticale de la recherche empirique.
[208] *Etudes préparatoires*, § 642. Voir également § 724 et 777 (ou RP II-xi, p. 298-9).
[209] J. Schulte, *op. cit.*, p. 162.

correspondraient à nos phénomènes mentaux. Effectivement, si ce qui les relie éventuellement est empirique (relève de l'observation et de l'inférence), alors le lien pourrait tout aussi bien ne pas exister sans que notre usage ne soit aucunement modifié :

> Rien ne me paraît plus naturel que d'admettre qu'aucun processus dans le cerveau ne doit être assigné à l'association ou à la pensée ; ce que je veux dire est qu'il serait impossible de déchiffrer le processus de pensée sur le processus cérébral. […][210]

De même que Wittgenstein rejette toute forme de béhaviorisme car il ne traite pas, comme le dit J. Coulter, les « actions and motric events as identical *explananda* » (*Rethinking cognitive theory*, p. 2), il est clair qu'il rejette également toute forme de matérialisme qui pourrait laisser penser que les états ou processus découverts empiriquement puissent être les mêmes *explananda* que nos concepts psychologiques.

Dès lors, Wittgenstein va essayer de nous libérer de l'idée de correspondants matériels à nos concepts psychologiques puisque les premiers ne permettent pas de comprendre la signification des seconds.

> En un certain sens, le parallélisme [psychophysique] est le dernier expédient auquel nous recourons pour essayer de satisfaire notre besoin de critères de définition dans un cas où nos concepts semblent particulièrement flous, ramifiés et extensibles. […] D'où l'idée qu'une meilleure connaissance des mécanismes cérébraux pourrait peut-être nous apprendre un jour ce que nous voulons dire au juste lorsque nous disons que quelqu'un a mal, pense, croit, rêve… Comme si nous ne le savions pas encore exactement. Comme si ce n'était pas déjà contenu dans la grammaire de notre langage.[211]

Pour mener à bien l'entreprise de psychologie philosophique, nous devons éviter d'avoir recours aux supports neurologiques, mais cela est souvent irrépressible. Par conséquent « […] la meilleure façon d'en guérir est de penser que je ne sais absolument pas si les personnes que je connais ont réellement un système nerveux » (RPPI, § 1063, voir aussi § 963 et 1038). Evidemment, Wittgenstein ne nie pas l'existence des systèmes nerveux, il propose simplement une mise à l'écart. La question du lien empirique entre ces systèmes nerveux et nos concepts n'intéresse pas vraiment Wittgenstein, toutefois elle est pour nous de première importance.

Priorité du mental

Avant d'examiner si la recherche de liens empiriques entre les phénomènes biologiques et les phénomènes mentaux peut avoir un sens ou n'est que le produit d'une confusion grammaticale, remarquons une implication de ce qui vient d'être dit. Si la

[210] RPPI, § 903. Voir aussi les paragraphes suivants : § 904-5.
[211] J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 678.

découverte d'une corrélation empirique s'avérait être possible, l'enquête conceptuelle garderait tout de même une priorité logique. Pour identifier des correspondants matériels, il est indispensable de connaître et maîtriser en premier lieu les concepts mentaux.

> Inductive correlations presuppose the criterial nexus (constitutive of the psychological concept).[212]

Toute tentative réductionniste qui espérerait, une fois les corrélations établies, substituer au lexique mental un certain vocabulaire neurologique ne serait possible que dans la mesure où aurait existé préalablement ce lexique. Si donc la neuropsychologie devait fournir de nouvelles manières de définir les significations, elle ne pourrait pas redéfinir l'extension des concepts mentaux ni leur usage qui, en la précédant, l'ont rendu possible. La priorité logique des significations de nos concepts interdit à la neuropsychologie de faire plus que modifier la manière d'expliquer les significations. Pour garder à nos concepts leurs significations, le neuropsychologue doit d'abord connaître les critères ordinaires et ne peut en aucun cas les dépasser. Nous pourrions penser que cette position est plutôt conservatrice mais il n'est rien. Des changements de concepts sont toujours possibles, toutefois ils ne sont pas provoqués par une découverte empirique. C'est par un changement d'usage que les significations évoluent.

Encore faut-il s'interroger sur le sens de cette possibilité qu'auraient les neurosciences de modifier les explications que nous donnons aux concepts mentaux (nous avons vu qu'elles ne peuvent changer l'usage) *via* les corrélations empiriques qu'elles mettraient en évidence.

3.1.1.2 Corrélation psychophysiologique empirique

Dans *L'intérieur et l'extérieur* (p. 47 et 53), Wittgenstein fait deux remarques qui pourraient sembler un peu curieuses, contrastant avec le rejet radical dont il fait preuve face aux explications neurologiques.

> Si l'on voyait travailler les nerfs, les déclarations seraient moins significatives pour nous et la dissimulation serait différente.
>
> Mais si l'on trouvait le moyen de voir fonctionner ses nerfs, ne serait-ce pas là effectivement le moyen de découvrir s'il a mal ? Eh bien, ce pourrait être une nouvelle directive pour notre comportement, et qui s'accorderait plus ou moins avec les directives antérieures.

Ces remarques, en effet, donnent l'impression qu'il fait deux concessions. D'une part, les observations empiriques peuvent être corrélées à des phénomènes mentaux (ici une déclaration ou une douleur), d'autre part elles peuvent modifier la signification (l'usage). Cette difficulté peut être dépassée par la reconnaissance que les découvertes empiriques

[212] P. M. S. Hacker & M. R. Bennett, *op. cit.*, p. 83.

n'expliquent pas nos concepts mentaux mais les transforment. Comme elles ne fournissent jamais que des symptômes à nos concepts, si elles doivent fournir de nouveaux critères, c'est qu'il ne s'agit alors plus de nos concepts mentaux ordinaires.

Il n'empêche que Wittgenstein laisse ici penser qu'il y a un sens à mettre en lien les états et processus neurologiques avec la vie mentale. Mais quel type de lien peut vraiment être découvert ?

Identité psychophysiologique

Les débats en philosophie de l'esprit s'accordent en général à récuser une identité entre phénomènes mentaux et physiologiques basée sur les types (type-identity) car celle-ci ne résiste pas à la « réalisabilité multiple » des états mentaux[213] qui constate que des prédicats psychologiques identiques peuvent être attribués à des individus ou des créatures qui n'ont pas la même structure neuronale. La version de la théorie de l'identité qui garde une place dans les débats concerne l'identité des occurrences (token-identity). Elle implique qu'à chaque occurrence d'un événement mental est associée l'occurrence d'un événement neurologique. J. Coulter remarque que cette forme d'identité « is still to say nothing about *how* such a particular configuration or firing generates within us the particular experience we have » (*op. cit.*, p. 46). Wittgenstein lui-même interroge ce que nous savons véritablement du lien entre phénomènes mentaux et neurologiques (RP, § 158) pour mettre en évidence notre incapacité à fournir un critère d'identité. Parler d'identité, dans ce cas, n'est pas dire grand chose. C'est donc une image irrépressible (une forme de représentation, sans doute issue de décisions grammaticales arbitraires) qui préside à la construction de la théorie de l'identité.

Surtout, nous avons vu que les critères d'attribution de nos concepts mentaux ne sont pas des observations neurologiques. Il ne pourrait y avoir identité que si les critères d'un phénomène mental étaient identiques à ceux d'un phénomène physiologique. Cela est suffisant pour réfuter la théorie de l'identité.

P. M. S. Hacker et M. R. Bennett donnent encore trois arguments contre la théorie de l'identité[214] : 1. le sujet des phénomènes mentaux (la personne comme un tout) n'est pas identique à celui des phénomènes physiologique (le cerveau ou les nerfs), 2. Les phénomènes mentaux n'ont pas la localisation des phénomènes physiques et 3. Alors que les phénomènes neurologiques ne peuvent qu'être observés et décrits, les phénomènes mentaux sont vécus (avoir une croyance n'est pas décrire quelque chose). Les phénomènes psychologiques et neurologiques n'ont pas la même grammaire.

[213] P. Engel attribue à H. Putnam la première formulation de cette critique (*Introduction à la philosophie de l'esprit*, p. 27).
[214] P. M. S. Hacker & M. R. Bennett, *op. cit.*, p. 361.

Mais, s'il ne s'agit d'une relation d'identité, quel est alors le lien empirique que paraît admettre momentanément Wittgenstein ? P. M. S. Hacker et M. R. Bennett ne remettent pas en question l'intérêt d'une recherche empirique qui mettrait en lien les occurrences psychologiques avec celle du cerveau. Toutefois la relation qu'ils voient entre les deux occurrences n'est pas celle d'une identité.

> Neuroscience can investigate the neural conditions and concomitants of the acquisition, possession and exercise of sentient powers by animals [by patient inductive correlation between neural phenomena and psychological powers].[215]

Condition matérielle nécessaire

En qualifiant le lien de corrélat ou de condition matérielle, ils refusent l'idée d'une identité logique que la grammaire des concepts mentaux ne rend de toute façon pas cohérente. Il ne faut pas entendre par condition une « condition suffisante » car cela reviendrait à donner un rôle grammatical aux descriptions neurologiques. L'idée de condition nécessaire est sans doute plus fidèle, mais nous ne devons pas non plus considérer cette nécessité comme une nécessité logique ou, pour utiliser un vocabulaire qui n'est pas celui de Wittgenstein, *apriori*. C'est plutôt comme le genre de propositions que S. A. Kripke discute dans *Naming and necessity* que nous devons comprendre cette notion de condition : une condition nécessaire découverte empiriquement, une condition qui, en termes wittgensteiniens, ne fixe pas la grammaire.

Wittgenstein ne nie pas l'existence de processus neurologiques. Selon les auteurs, il reconnaîtrait assez facilement que ces processus sont indispensables aux phénomènes psychologiques. Ce qui ne signifie pas immédiatement qu'ils en sont la cause. Car nous n'utilisons le concept de cause qu'au sein d'explications causales, or il n'est souvent pas possible de montrer de manière positive le lien entre les phénomènes psychologiques et neurologiques. Le support matériel est d'abord ce qui « rend possible » la vie psychologique, une condition nécessaire et empirique. La difficulté issue des différences logiques (grammaticales) entre concepts mentaux et physiologiques, que la théorie de l'identité doit affronter, est ainsi écartée. La conséquence en est l'impossibilité avérée pour les explications neurophysiologiques de modifier notre grammaire psychologique. Le rôle des concepts neurologiques ne peut pas être celui des concepts mentaux. Ils n'ont pas l'« agentivité » dont parle R. Harré et M. Tissaw, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas enveloppés dans nos formes de vie, associés à des justifications intentionnelles, liés à d'autres concepts mentaux, etc.

[215] *Ibid*., p. 3.

Pourtant, un simple exemple peut inviter à poursuivre davantage la discussion. Les psychologues ont depuis longtemps remarqué que la sécrétion d'adrénaline dans certains réseaux de neurones est associée à une augmentation du niveau d'excitation. Pour ne pas parler d'identité, P. M. S. Hacker et M. R. Bennett diraient certainement que cette activité est une condition au phénomène psychologique qu'est l'excitation. Plusieurs difficultés surgissent :

1. L'exemple de l'adrénaline est choisi. En effet, il est courant de dire, lorsque l'on éprouve une certaine excitation, que l'on est « plein d'adrénaline ». S'il se trouve que la condition de l'excitation est bien la sécrétion d'adrénaline (la corrélation a été confirmée), une description empirique devient équivalente à une attribution psychologique. Le « plein d'adrénaline » prend le même usage que le concept d'excitation. Nous pouvons cependant minimiser cette difficulté en constatant qu'il n'y a aucune observation empirique du cerveau au moment de l'attribution et les justifications que pourrait donner l'agent sont les mêmes que lorsqu'il emploie le concept d'excitation. Il s'agirait simplement d'une dérive terminologique troublante dans la mesure où elle apparente l'attribution à une description empirique. Cet usage n'exclut en rien la possibilité qu'il n'y ait pas la moindre sécrétion au moment de l'attribution puisqu'en fin de compte elle n'a pas la grammaire d'une description empirique. L'observation empirique véritable n'est toujours pas le critère.
2. Parler d'une condition et non pas d'une identité n'empêche pas de penser qu'une enquête empirique puisse permettre de fournir des critères d'attribution. C'est comme si admettre la condition neurologique permettait, une fois déterminé le support, d'appliquer les concepts sans avoir recours aux critères habituels. Or, Wittgenstein refuse catégoriquement cette possibilité. Nous ne pouvons pas déterminer l'application de nos concepts mentaux par le biais d'observations empiriques. En fait, admettre un support neurologique nous fait courir malgré tout le risque d'une théorie de l'identité, non pas logique mais empirique, qui nous pousse vers un usage des données neurologiques comme critères d'attribution. Cette identité n'est possible que si une corrélation empirique stable est démontrée, ce que les psychologues assurent qu'ils pourront bientôt faire. C'est cette prétention que nous devons examiner pour décider si c'est une impossibilité logique ou un manque de connaissances empiriques qui explique l'état actuel de notre grammaire (*cf.* plus haut), dans lequel les critères d'identification d'un concept psychologique ne peuvent pas être des critères neurologiques. La question prend cette forme : ce que dit Wittgenstein concerne-t-il la grammaire telle qu'elle est ou grammaire telle qu'elle pourrait être ?

3.1.2 Parallélisme neurophysiologique

3.1.2.1 Forme logique restrictive

Sous une forme atténuée, la menace du parallélisme psychophysiologique se trouve présente dans l'idée du cerveau comme condition aux phénomènes psychologiques. Pourtant, la différence grammaticale entre concepts psychologiques et neurologiques devrait souvent rendre illusoire toute mise en parallèle.

Durée

Le premier élément qui devrait rendre impossible une mise en parallèle est celui de la durée des phénomènes mentaux. Nous avons vu que les dispositions n'ont pas de durée authentique et ne réfèrent à rien que nous pourrions nommer un état ou un processus. Pour de nombreux commentateurs (voir par exemple J. Coulter, *op. cit.*, p. 99), cela est suffisant pour qu'elles ne puissent pas être mises en parallèle avec des états ou processus du cerveau. Nous pourrions dire que leur forme logique rend le parallélisme impossible. Il n'y a donc rien dans le cerveau qui corresponde à une disposition. En revanche, l'activité du cerveau est nécessaire à la disposition.

> « On peut soutenir que le cerveau est indispensable pour penser sans soutenir qu'existe un processus du cerveau susceptible d'être mis en correspondance avec le processus de pensée, ne serait-ce que parce que le concept même de pensée ne recouvre pas fondamentalement un processus. »[216]

Toutefois, un problème resurgit. Nous avions remarqué que comprendre la temporalité des dispositions n'est pas évident et que Wittgenstein les qualifie parfois d'états psychiques. Elles ont une certaine durée, même si les interruptions de conscience ne sont pas des interruptions des dispositions. Qu'est-ce qui empêche alors de dire qu'un état du cerveau, pas nécessairement un état conscient, leur correspond ? Imaginons deux structures neurologiques : la première est dans un état qui correspond, par exemple, à une croyance et la seconde réalise des processus neurologiques qui provoquent la conscience de cette croyance. N'aurait-on pas là un support neurologique à la disposition ? Et ce serait ce support qui aurait rendu telle notre grammaire de la durée des dispositions. Wittgenstein reconnaît lui-même, dans la *Grammaire philosophique* qu'il n'est pas incohérent de définir une disposition comme un état « au sens où l'on parle de l'état d'un corps, [au sens] d'un modèle physique » (I, § 10). C'est exactement ce que fait le neuropsychologue.

[216] M. LeDu, *op. cit.*, p. 31.

De plus, la difficulté de la durée n'est propre qu'aux dispositions. Une douleur, qui a bel et bien une durée authentique, peut-elle être corrélée à un état neurologique ?

Contexte

Il y a un autre élément qu'utilisent souvent les commentateurs pour dénoncer l'erreur grammaticale d'un parallélisme entre phénomènes psychologiques et neurologiques. Il s'agit du caractère contextuel des premiers. A la différence de concepts qui traitent du physique ou des comportements, les concepts psychologiques n'ont de signification qu'au sein d'une situation globale. C'est ce que nous avons nommé holisme du mental et qui soutient les thèses externalistes. Le propos de J. Hyman le souligne :

> « Our cognitive skills are woven together inextricably : perception, memory, understanding, thought, and so forth. »[217]

P. Engel reconnaît lui-même la présence d'une difficulté pour le parallélisme : « Si les contenus mentaux sont individualisés à partir de leurs conditions de vérité et de référence, alors ils ne peuvent plus être individualisés par des propriétés internes » (*op. cit.*, p. 36). Dans les débats classiques, l'indexicalité du langage et, au-delà, des états mentaux est souvent invoquée pour réfuter la thèse internaliste selon laquelle la signification peut être identifiée à un état neurologique. Toutefois, nous ne discutons pas là une thèse internaliste, que nous avons déjà rejetée, mais la possibilité de mettre en corrélation un support neurologique et un phénomène psychologique, étant entendu que le premier ne peut avoir la signification du second.

Si nous revenons aux phénomènes que Wittgenstein appelle états de conscience, ne peut-on pas remarquer que la trame comportementale et contextuelle qui permet leur usage est plus simple que celle qui permet celui des dispositions ? Si c'est le cas, contester le parallélisme à partir de la forme logique (holisme du mental/individualisme des états et processus neurologiques) devrait être plus difficile pour les concepts les moins enveloppés comme la douleur. C'est peut-être cette réduction de la difficulté dans le cas des concepts de sensations qui fait dire à M. Budd, même s'il modère immédiatement son propos en expliquant que Wittgenstein a d'autres raisons de refuser une identité ou un parallélisme entre occurrences, que « the infaillibility of non-inferential self-ascriptions of pain is compatible with the thesis that a true self-ascription of pain must be caused by a physiological event in the subject's body, which is identical with the pain he experiences »[218].

[217] J. Hyman, *op. cit.*, p. 18.
[218] M. Budd, *op. cit.*, p. 74.

Enfin, si l'on accepte que le cerveau fournisse une condition aux phénomènes mentaux – il n'intervient pas pour autant dans la grammaire des concepts mentaux puisque la découverte de son rôle de condition est empirique et présuppose la grammaire psychologique – on ne voit pas bien ce qui empêche de déterminer quels états et processus particuliers fournissent les conditions matérielles aux phénomènes psychologiques particuliers. Un certain parallélisme, plus crédible avec les phénomènes les moins enveloppés, demeure possible.

Alors que Wittgenstein paraît parfois catégoriquement opposé au parallélisme (RPPI, § 905) quand il accuse la recherche d'un support mental d'être une image trompeuse, il arrive qu'il donne l'impression de considérer l'erreur du parallélisme non plus comme une erreur grammaticale mais comme une difficulté empirique :

> Que les hommes parviennent un jour à cette vue bien arrêtée, selon laquelle à une idée *singulière*, à une représentation *singulière*, à un souvenir *singulier* ne correspond absolument aucune copie dans le système physiologique, dans le système nerveux, rien, je l'avoue, ne me paraît plus probable que cela.[219]

Dans cette remarque, il ne dit pas « les hommes doivent abandonner cette image qui n'a aucun sens » mais plutôt « les hommes abandonneront sans doute cette image, voyant qu'elle n'est pas efficace », ce qui revient à considérer que l'abandon doit venir de l'échec d'une recherche empirique. Wittgenstein admettrait donc, selon cette interprétation – que bien d'autres remarques contrediraient – que la recherche empirique d'un parallélisme peut avoir du sens, bien qu'il pense qu'elle est vouée à l'échec. La remarque suivante indique également que son enquête grammaticale pourrait avoir mis en évidence, certes, la contingence d'états et processus neurologiques parallèles, mais pas leur impossibilité :

> « Il est donc parfaitement possible que certains phénomènes psychologiques ne *puissent* faire l'objet de recherches physiologiques, parce que rien ne leur correspondrait physiologiquement. »[220]

Invoquer la possibilité d'une absence de parallélisme n'est possible que tant que nous pouvons invoquer aussi la possibilité d'un parallélisme. De plus, Wittgenstein sous-entend que tous les phénomènes mentaux ne sont pas aussi définitivement impossibles à mettre en parallèle avec des événements neuronaux, ce qui laisse penser qu'une recherche empirique de parallélisme a plus de chances d'avoir du succès avec nos concepts les plus isolés : les sensations, les émotions mais pas les capacités.

Quoiqu'il en soit, c'est bien dans cette démarche que sont engagés les neuropsychologues et c'est sans doute la prudence et l'attente de résultats supplémentaires qui

---

[219] *Etudes préparatoires*, § 504.
[220] RPPI, § 904. Voir également RP, § 376.

poussent certains commentateurs de Wittgenstein à ne tenir que des propos modérés au sujet du parallélisme. De surcroît, nous ne devons pas perdre de vue que Wittgenstein rejette le matérialisme en tant qu'explication de la signification de l'esprit (nos concepts mentaux ne réfèrent pas à des états du cerveau). Il se pourrait bien que la question empirique du parallélisme lui importe peu. Cette phrase de J. Schulte le rappelle :

> Wittgenstein does not wish to object to the physicalist that he is somehow wrong about matters of fact […].[221]

Cette éventualité nous donne les moyens de comprendre la thèse de P. M. S. Hacker et M. R. Bennett qui n'est, en fin de compte, pas si radicale puisqu'elle admet un parallélisme. Cependant il s'agit d'un parallélisme que notre grammaire précède et qui ne peut pas la modifier. Wittgenstein pense assurément que des relations empiriques ne peuvent pas intervenir dans la signification de nos concepts psychologiques.

3.1.2.2 Thèse de la clarification conceptuelle

Dans *Philosophical foundations of neuroscience*, les auteurs défendent l'idée selon laquelle la démarche de Wittgenstein peut être considérée comme un rejet de l'identité psychophysique mais pas comme le refus de la possibilité d'une corrélation. P. M. S. Hacker soutenait déjà, dans *Wittgenstein. Mind and will* une dizaine d'années plus tôt, que Wittgenstein n'avait rien contre la corrélation psychophysique mais qu'il voulait juste évincer les confusions conceptuelles qui empêchent d'avancer en psychologie (p. 404).

<u>Philosophie d'abord</u>

Une des thèses des *Philosophical foundations* traite du rapport entre le travail philosophique ou conceptuel (la psychologie philosophique) et la recherche scientifique ou empirique. Ces deux activités bien distinctes ne s'excluent aucunement, bien au contraire. D'un côté, les neurosciences permettent de découvrir les pré-requis, c'est à dire les conditions neurologiques nécessaires à l'existence des phénomènes mentaux. De l'autre, la philosophie de la psychologie doit mener à une clarification de nos concepts mentaux, indispensable pour que les psychologues ne s'égarent pas. En effet, même les entreprises les plus scientifiques nécessitent l'existence d'un vocabulaire (un système conceptuel), qui rend possible de considérer les phénomènes. Or pour ce qui est de la psychologie, ces concepts proviennent avant tout du langage ordinaire. Le risque est grand, pour les psychologues, de tomber sous l'influence des images mythologiques de l'esprit, véhiculées par la philosophie de l'esprit, et de ne plus prendre nos concepts pour ce qu'ils sont. Afin que la démarche empirique garde du

[221] *Op. cit.*, p. 161.

sens, il faut que les psychologues reconnaissent en premier lieu qu'ils n'ont pas pour tâche de définir les concepts mentaux qu'ils utilisent mais bien d'en chercher les conditions matérielles. Ensuite, ils ne peuvent négliger une démarche de clarification conceptuelle comme celle de P. M. S. Hacker et M. R. Bennett, qui doit leur éviter soit de poser des questions qui ne sont construites que sur des confusions, soit d'interpréter les résultats à partir des mythologies de l'esprit dont ils ne se seraient pas débarrassés. C'est donc une forme « d'hygiène conceptuelle » (p. 116) que proposent les auteurs, dont les conséquences peuvent aller de l'abandon de certains questionnements jusqu'à la reconnaissance du réalisme de certains autres. L'entreprise philosophique est donc première : elle précède les découvertes empiriques. La thèse que P. M. S. Hacker et M. R. Bennett empruntent à Wittgenstein – car la quasi-totalité des critiques qu'ils formulent a été anticipée par Wittgenstein et révélée par les différents volumes de l'*Analytical commentary* de G. P. Baker et P. M. S. Hacker – pourrait être nommée clarification conceptuelle.

Neurosciences ensuite

La clarification conceptuelle est une tâche philosophique qui ne laisse rien présager des résultats empiriques en psychologie. Les neurosciences ont donc un rôle important à jouer dans la compréhension des conditions neurologiques des phénomènes psychologiques. P. M. S. Hacker disait dans *Wittgenstein. Mind and will* (p. 445) :

> [Examination of the use of psychological vocabulary] is a prerequisite not only for the resolution of philosophical problems in this domain, but also for the design of fruitful experiments in empirical psychology and for the introduction of special technical terminology where it is requisite.

Il reprend cette même idée dans les *Philosophical foundations* :

> Study of the neural conditions that endow animals with such powers, and the neural processes that occur when they are exercised, is the task of the neurosciences.[222]

et la développe. Nous pensons qu'il est important de citer un passage où il définit la tâche de la neuropsychologie.

> Neuroscientific explanations can typically explain how it is possible for creatures with such-and-such a brain to do the kinds of things they do. They can explain what neural connections must obtain and what neural activities must take place in order for it to be possible for the animal to possess and exercise the powers it naturally possesses. In the case of human being in particular, neuroscience may aspire to

[222] P. M. S. Hacker et M. R. Bennett, *op. cit.*, p. 115.

> explain the neural conditions for the possibility of the mastery of a language, the possession of which is itself a condition of the possibility of rationality in both thought and action.[223]

La découverte des conditions neurologiques nécessaires aux phénomènes psychologiques peut s'avérer très efficace pour expliquer les pathologies dans ce domaine. En revanche, en tant que conditions nécessaires, les découvertes risquent de n'être jamais suffisantes pour expliquer les phénomènes mentaux normaux, pour lesquelles sont requises des explications irréductibles à la physiologie, exprimées sous formes de raisons ou de motifs et dépendantes du contexte (p. 365).

Une thèse faible

S'il est clair que les explications psychologiques ne peuvent pas être réduites à la découverte de structures et mécanismes neurologiques, la thèse de l'ouvrage pourrait donner à penser que la connaissance du support physique permet de réaliser des attributions psychologiques. En effet, si la découverte d'une particularité anatomique (disons une lésion cérébrale) peut expliquer une pathologie mentale, ce que croient les auteurs, l'observation de cette particularité chez un autre sujet doit en conséquence permettre de lui attribuer la même pathologie. De même pour un mécanisme ou un état neurologique particulier. P. M. S. Hacker et M. R. Bennett essayent de nous prévenir d'une telle inférence en disant des neurosciences qu'elles ne fournissent que des conditions nécessaires. Pourtant, il y a là une difficulté bien réelle. Lorsque le support joue un rôle évident, il n'y a aucune incohérence à prédiquer certains concepts mentaux : d'une lésion cérébrale localisée dans un lobe précis, les psychologues n'hésitent pas à conclure à une aphasie d'un certain type, et donc une absence de la maîtrise du langage (qui pourtant est une disposition dont les critères sont des manifestations). Pour cela les corrélations doivent être très fortes. Et si elles le sont, les psychologues s'autorisent à un certain nombre d'attributions qui sont bien souvent exactes.

P. M. S. Hacker et M. R. Bennett pensent que les attributions des psychologues ne peuvent concerner que des déficiences. Il est vrai que les attributions de déficiences, même à l'endroit de certaines dispositions courantes, sont généralement indépendantes du contexte, contrairement aux attributions de dispositions, par exemple. Il y aurait donc une limitation du pouvoir d'attribution par inférence (à partir des symptômes) à des cas où la forme logique le permet, c'est-à-dire quand les phénomènes peuvent être individualisés (quand ils n'ont pas besoin du contexte pour trouver du sens). Un neuropsychologue ne peut pas dire, en observant des clichés d'anatomie fonctionnelle que le sujet, par exemple, sait lire. Mais nous avons reconnu que la question de la forme logique était difficilement rédhibitoire. Il y aurait donc

[223] *Ibid*., p. 364.

plutôt une difficulté empirique qu'une impossibilité grammaticale, ce qui expliquerait que la remarque de Wittgenstein déjà citée (*cf.* nbp n° 214) qualifie l'abandon du parallélisme comme probable. Il demeure néanmoins que la détermination des conditions physiques devrait être plus facile dans le cas des concepts psychologiques les moins enveloppés. La forme logique de nos concepts permet de faire des pronostics sévères sur les résultats de la neuropsychologie pour les dispositions mais plus nuancés dans le cas des sensations, par exemple.

La thèse de la clarification conceptuelle, lorsqu'elle est discutée ainsi, devient une thèse faible. Les psychologues peuvent réaliser des attributions psychologiques sur la base d'observations neurologiques. Wittgenstein apporte simplement deux limites à ce pouvoir d'attribution :

1. En dernier recours, ce sont toujours les critères ordinaires qui permettent une attribution correcte, les symptômes neurologiques n'étant pas de vrais critères. Si les corrélations ne sont pas fiables, l'inférence à partir des symptômes n'est pas valable.
2. La possibilité d'une attribution à partir de symptômes découverts (une liaison empirique) n'est jamais la possibilité de fixer la signification des termes psychologiques. Leur grammaire est indépendante des découvertes neurologiques.

Il n'est pas inutile de mentionner ces deux limites car de nombreuses théories de l'esprit ont tendance à les outrepasser. Toutefois, elles ne restreignent guère les possibilités effectives des neurosciences, c'est pourquoi nous avons qualifié la thèse de faible.

En acceptant cette interprétation de la thèse de l'ouvrage, nous voyons mieux comment introduire des remarques comme celle que fait Wittgenstein dans le tome I des *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, paragraphe § 802 :

> « Il est bien possible que les glandes d'un homme attristé sécrètent autrement que celles d'un homme joyeux, et même que cette sécrétion soit la cause, ou l'une des causes, de sa tristesse. Mais s'ensuit-il que la tristesse soit une sensation provoquée par cette sécrétion. »

En fin de compte, déterminer les conditions neurologiques nécessaires à l'exercice des facultés mentales peut conduire à déterminer des causes physiques. De plus, connaître les causes doit pouvoir autoriser à réaliser des prédications psychologiques. Cependant découvrir ces causes ne fournit jamais une identité psychophysiologique, à partir de laquelle pourrait être redéfini l'esprit, ni ne permet de remplacer les explications proprement humaines (ou « agentives ») qui mettent en jeu des intentions, des buts, etc.

3.1.2.3 Lois psychologiques

S'il est possible de découvrir des conditions matérielles aux phénomènes mentaux, et dans certains cas de leur trouver de véritables causes physiologiques, les explications psychologiques ne sont pas pour autant réductibles à des explications matérielles. La première raison en est que ces explications, comme nous l'avons vu, ne sont pas des explications causales. Elles ne présupposent aucune observation suivie d'inférences. Il convient de préciser que la méthode inférentielle ne fournit aucune essence au concept de cause. Au contraire, il existe une variété importante d'usages des causes (des grammaires différentes) : déterminer une cause n'est pas toujours établir une loi. Disons alors que nos explications psychologiques ne sont pas des explications causales dans le sens empiriste et scientifique du terme. Toutefois, Wittgenstein évoque la possibilité d'une « causalité entre les phénomènes psychologiques sans médiation physiologique » (RPPI, § 906). Là encore, nous devons lire une causalité humienne ou scientifique. C'est donc que nous pouvons aussi relier nos concepts mentaux entre eux par des explications construites à partir d'inférences.

Tout d'abord, souvenons-nous avoir précisé en introduction que les concepts psychologiques ordinaires ne servent pas qu'à proposer des explications du comportement ; ils ont bien d'autres fonctions. P. M. S. Hacker rappelle à diverses reprises qu'ils ne sont pas « theory-laden ». En effet, la plupart des usages que nous en faisons n'ont pas le rôle d'explications. D'autre part, les explications où ils interviennent ne sont souvent pas des théories, issues d'une généralisation empirique : les lois de la psychologie sont fréquemment constitutives de la grammaire des termes qu'elles utilisent, elles ont un rôle grammatical[224]. Cela n'exclut pas qu'il y ait de véritable lois psychologiques qui impliquent, pour être établies, une observation minutieuse des faits. Même si la découverte de ces lois n'est pas précisément l'objet de la psychologie populaire, elles demeurent possibles.

La psychologie scientifique se donne souvent pour tâche de découvrir des lois causales entre phénomènes psychologiques. Bien évidemment, découvrir ces lois ne fournit pas encore une explication. La construction de l'explication dépend du modèle ou du paradigme que se donnent les psychologues. Depuis quelques décennies, le paradigme dominant en la matière est le paradigme cognitiviste. Bien que l'image computationnelle qui en fournit le fondement doive être discutée, il ne peut être nié que la psychologie cognitive parvienne à mettre en évidence des lois empiriques. C'est cela même qui fait dire à M. LeDu que la psychologie cognitive « apporte une confirmation à la suggestion de Wittgenstein » (*op. cit.*, p. 36), car ces

[224] Voir P. M. S. Hacker et M. R. Bennett, *op. cit.*, p. 371, par exemple : nous attendons des personnes qui souhaitent telle ou telle chose et pensent pouvoir l'obtenir en faisant ceci ou cela qu'elles fassent ceci ou cela.

lois n'ont absolument pas besoin de la théorie de l'identité pour pouvoir être découvertes. La question du support physiologique est donc indépendante de l'établissement des lois psychologiques.

3.2 PSYCHOLOGIE COGNITIVE ET CONCEPTS MENTAUX

Nous avons évoqué les présupposés que R. Harré et M. Tissaw attribuent à la psychologie contemporaine. Nous discutons ici du troisième : le cognitivisme. Les commentateurs de Wittgenstein se sont souvent attaqués aux conceptions de J. Fodor en particulier, premier théoricien du computationnalisme ou cognitivisme. L'objet premier des sciences cognitives a été constitué par les opérations de cognition, c'est-à-dire tout ce qui a trait à l'acquisition de connaissances : perception, traitement de l'information, souvenir… Ces opérations, non-observables, sont hypostasiées pour rendre compte ou expliquer l'emploi de certains termes mentaux, en premier lieu les dispositions comme le savoir, la croyance, la mémoire, etc. Sans entrer dans le détail des différents modèles qu'ont fournis les sciences cognitives, c'est le fait d'introduire des mécanismes psychiques de traitement et rétention de l'information que nous allons interroger.

3.2.1 Une mauvaise image de nos concepts

3.2.1.1 Thèse forte : le fantôme cognitif

R. Harré et M. Tissaw disent de Wittgenstein que son influence a un aspect négatif et critique pour les modèles computationnalistes de la psychologie cognitive (*op. cit.*, p. 137). Le nerf principal d'une telle interprétation consiste à nier la réalité des processus et états que décrivent les explications cognitives et revenir à l'usage ordinaire de nos concepts mentaux pour décrire la manière dont ils s'intègrent à nos formes de vie.

Description de la forme de la représentation

Les mécanismes cognitifs n'ont pas la matérialité des mécanismes neurologiques. Ils appartiennent, en ce sens, au domaine purement psychologique. R. Harré et M. Tissaw pensent que les explications cognitives ont maladroitement pris la forme grammaticale d'une description d'objets physiques alors qu'aucune entité, aucun processus, ne peuvent être observés en guise de référents. L'idée de processus cognitifs, exclus par nature du domaine public, ravive la conception mentaliste que nous avons abordée en présentant les images dualistes ; les auteurs parlent d'un « shadow world ». Nous retrouvons à cet endroit le rejet par Wittgenstein de la réification du mental puisque l'esprit cognitif est un théâtre interne

(une boîte), non observable par son possesseur, dans lequel se déroule un certain nombre de processus. Si l'on refuse cette image des processus cognitifs, s'ils n'ont en fait aucune réalité, de quoi parle la psychologie cognitive alors ?

Pour R. Harré et M. Tissaw, les modèles cognitifs introduisent des processus dans le seul objectif de représenter la grammaire des concepts psychologiques.

> A few years ago there was a great enthusiasm for the idea of computational models in psychology. The principle was simple : the rules of […] behavior are internalized as brain states.[225]
>
> When we make models of cognitive processes […] we are not representing hidden cognitive processes, but the structure of actual symbol manipulation.[226]

Selon cette analyse, la description de mécanismes qualifiés de cognitifs n'est en fait rien d'autre qu'un moyen adopté pour représenter les règles d'usages des concepts. Il est pourtant clair que la compréhension de cette grammaire n'a pas besoin que soient postulés des véhicules psychiques. En outre, assimiler les règles du langage aux descriptions d'un mécanisme cognitif est une manière de naturaliser la normativité des règles. En décrivant des mécanismes qui expliqueraient l'usage des concepts, les psychologues cognitivistes cherchent à fonder notre grammaire sur ces mécanismes. Ce premier point entre en contradiction avec l'autonomie qu'accorde Wittgenstein à la grammaire. M. Soubbotnik, dans sa conclusion à l'ouvrage déjà mentionné où il critique les thèses de J. Searle sur la signification, parle de « l'illusion de penser qu'on aurait décrit un processus cognitif (on a uniquement exploré par des moyens techniques appropriés le comportement linguistique d'usage) et de s'imaginer qu'on a exhumé « la » signification […] » ; « la description de phénomènes linguistiques pour décrire les processus cognitifs sous-jacents est un fantasme » et contrevient à l'autonomie du langage.

Les mécanismes cognitifs, en ne décrivant rien d'autre que nos manières d'utiliser les concepts et les liens qu'ils entretiennent entre eux, interdisent de penser que cette grammaire pourrait être différente. En naturalisant la grammaire, elle perd à la fois son autonomie et sa normativité. Cependant, dire que les explications cognitives ne permettent rien d'autre que la description de notre grammaire psychologique (notre système de représentation) revient à leur refuser de posséder un contenu empirique. Cette idée est très forte. C'est l'idée que la postulation d'un fantôme cognitif n'est d'aucune utilité scientifique. Il convient de comprendre qu'elle implique une première thèse, selon laquelle la psychologie cognitive propose avant tout une manière propre de décrire les phénomènes psychologiques. Cette

[225] R Harré et M. Tissaw, *op. cit.*, p. 137.
[226] *Ibid.*, p. 175.

interprétation paraît bien moins discutable à partir du moment où nous avons reconnu la distinction conceptuel/empirique.

Paradigme

Le choix de cette manière de décrire n'est absolument pas imposé par nos concepts eux-mêmes. Il faut donc que ce soit une image irrésistible, celle des capacités mentales conçues comme les capacités d'un ordinateur (ses programmes ou softwares), qui conduise à la formation des modèles cognitifs. Le choix de l'explication cognitive est antérieur à l'analyse des concepts mentaux, il n'est pas guidé par l'observation.

> It is our form of investigation that leads us down the road of the hypostatization of intermediaries between the written word and its spoken counterpart.[227]

Nous pourrions dire que le cognitivisme est un système conceptuel, un ensemble de règles déterminées par l'image computationnelle, qui n'apporte qu'une façon neuve de regarder les phénomènes mais qui n'est pas la conséquence de cette observation. Selon cette interprétation, nous pouvons parler d'un véritable paradigme cognitiviste, de la même façon que nous disons de Freud qu'il a construit un paradigme[228]. Ce rapprochement fut d'ailleurs opéré par bien des commentateurs, en premier desquels R. Harré lui-même, dans un ouvrage antérieur :

> It is worth noticing that freudian psychology, ascustomarily interpreted, has exactly the same logical structure as the new « cognitive science » had.[229]

L'inconscient freudien a ceci d'identique à l'esprit cognitif qu'il n'est pas observable mais néanmoins actif. J. Bouveresse a développé l'idée de l'inconscient freudien comme moyen de représentation dans *Philosophie, mythologie et pseudo-science*. Nous pourrions déplacer toute sa critique vers celle du paradigme cognitiviste et conclure que l'image computationnaliste n'a pas permis de découvrir des entités ou mécanismes nouveaux. Toutefois, J. Bouveresse remarque (p. 68) qu'un changement de paradigme peut s'avérer être fécond et permettre de nouvelles observations, donc de nouvelles théories. La fécondité d'un paradigme se découvre par la possibilité qu'il offre de formuler des hypothèses et réaliser des découvertes empiriques. La difficulté de l'inconscient freudien n'est pas qu'il offre un moyen de description nouveau mais plutôt « qu'il ne fait rien de plus que cela » (p. 66-7). Par

[227] *Ibid*., p. 101.
[228] Le terme de paradigme, employé ainsi, prend une signification précise. Nous l'avons utilisé jusqu'à présent dans son acception scientifique (le paradigme neurophysiologique, par exemple, est constitué par l'ensemble des méthodes et termes techniques propres à la neuropsychologie) ; ici, l'acception est davantage philosophique. Le terme, consacré par T. S. Kuhn, est préfiguré par la notion wittgensteinienne de « forme de la représentation » et entérine la distinction conceptuel/empirique.
[229] R. Harré et G. Gillet, *The discursive mind*, p. 11.

conséquent, le problème de l'inconscient freudien lui vient essentiellement du fait qu'il est « universellement applicable » et ne permet pas de tester empiriquement des hypothèses[230] (p. 62).

Pour revenir à la psychologie cognitive, s'il est évident qu'elle adopte un paradigme nouveau, ce que les psychologues pionniers furent les premiers à reconnaître, la question de son contenu empirique demeure. Nous avons vu que R. Harré et M. Tissaw donnent l'impression de nier l'existence d'un contenu empirique et invitent par conséquent à dépasser le modèle computationnaliste en psychologie expérimentale, R. Harré s'étant déjà lui-même donné la peine de fournir un fondement philosophique à la psychologie discursive, alternative au computationnalisme. Après avoir discuté sa position, nous reviendrons à l'idée plus faible selon laquelle l'adoption du paradigme cognitiviste n'empêche pas la psychologie d'avoir un contenu empirique et nous efforcerons de comprendre en quoi cette question est concernée par les mises en gardes wittgensteiniennes.

3.2.1.2 Psychologie discursive

En s'inspirant de Wittgenstein, R. Harré et G. Gillett ont proposé de donner une assise philosophique à la psychologie discursive développée par D. Edwards, J. Potter ou M. Billig. La psychologie discursive récuse le présupposé mentaliste ou internaliste du paradigme cognitiviste.

Rejet du computationnalisme

Les tenants de la psychologie discursive s'appuient sur Wittgenstein pour rejeter l'idée que la signification des concepts mentaux puisse venir du fait qu'ils désigneraient des entités ou des mécanismes psychiques internes.

> Wittgenstein came to see that mental activity is not essentially a cartesian or inner set of processes but a range of moves or techniques defined against a background of human activity and governed by informal rules.[231]

Au contraire, reconnaître que l'esprit se définit comme un ensemble de capacités psychologiques qui n'ont de sens qu'intégrées à la *praxis* doit permettre de rejeter l'image de l'intérieur et les disciplines qui sont élaborées sur cette image. R. Harré et G. Gillett, héritiers de la thèse externaliste de H. Garfinkel, soutiennent que l'esprit est une construction sociale et que les concepts psychologiques, pour être compris, doivent être analysés de façon contextuelle. Wittgenstein est tout à fait d'accord sur ce point, la psychologie cognitive, pas

[230] J. Bouveresse est un peu plus nuancé et essaye de montrer que Freud a tenté, par moments et sans succès, d'adopter une posture expérimentale pour confirmer ses hypothèses.
[231] R. Harré et G. Gillet, *op. cit.*, p. 19.

plus que la neuropsychologie, ne permet d'identifier les phénomènes mentaux (de les spécifier, fixer leur grammaire).

De là, les auteurs semblent se débarrasser du paradigme cognitiviste simplement parce qu'ils ont rejeté l'image mentaliste qui lui est associée. Ils se donnent alors pour tâche de découvrir quelle psychologie peut être pratiquée une fois le computationnalisme rejeté :

> How, then, should a systematic psychological discipline be (re)created ?[232]

Nous présenterons plus bas ce qui nous fait penser que Wittgenstein ne permet pas d'aller si loin.

L'alternative discursive

Pour suppléer à l'abandon du paradigme cognitiviste, R. Harré et G. Gillett proposent d'initier une seconde révolution cognitive pour instituer une psychologie qui, tout en gardant le même objet d'étude, en dépasserait le paradigme. Cette révolution est qualifiée de « discursive turn » (p. 22). La psychologie discursive issue de cette seconde révolution doit permettre d'expliquer les phénomènes psychologiques à partir du discours des agents. En effet, c'est dans les discours que trouvent un usage et un sens les concepts mentaux.

> Many psychological phenomena are to be interpreted as properties or features of discourse.[233]

Nous avons vu que Wittgenstein entreprend lui-même d'expliquer la signification des concepts psychologiques à partir d'une description de l'usage, de leur intégration à l'activité humaine. Il n'est donc pas nécessaire de s'étendre. Toutefois, l'idée de R. Harré et G. Gillett outrepasse celle de Wittgenstein. Là où ce dernier se contente d'une analyse grammaticale destinée à dissoudre des problèmes d'ordre conceptuel – des problèmes qu'il a diagnostiqués comme tel – les deux auteurs contemporains semblent affirmer l'impossibilité d'une recherche empirique à partir du paradigme cognitiviste. Les implications sont, dans ce cas, épistémologiques : la psychologie, dans ce qu'elle a de plus empirique, est remaniée. En refusant la réduction des concepts mentaux à des noms d'entités ou de processus mentaux, R. Harré et G. Gillett iraient même jusqu'à exclure la possibilité d'explications psychologiques causales, par nature réductrices puisque incapables de rendre compte de l'intentionnalité des explications « agentives »[234]. Or, nous avons compris que Wittgenstein ne se prononce pas vraiment, une fois reconnue l'irréductibilité des explications par les raisons, sur l'intérêt des

[232] R. Harré & M. Tissaw, *op. cit.*, p. vii.
[233] R. Harré et G. Gillet, *op. cit.*, p. 27.
[234] Le fait qu'ils proposent une deuxième révolution est pour nous un symptôme du rejet qu'ils prônent tacitement, même si leur discours n'est pas aussi explicitement éliminateur et catégorique, puisqu'ils examinent notamment la possibilité du computationnalisme comme simple modèle heuristique.

explications causales ou scientifiques du comportement humain. Le programme de la psychologie discursive est un peu fort pour être attribué dans son ensemble à Wittgenstein.

Cependant, R. Harré et G. Gillett semblent aussi mesurer cet excès. Dans la remarque suivante, qui porte sur la valeur paradigmatique de l'image computationnelle (un mode de représentation), ils semblent admettre la possibilité que la psychologie cognitive puisse avoir un contenu empirique.

> In the absence of a strong criterion of ontological plausibility, that is, a specification of what sort of things hypothetical states and processes could be, an infinity of hypotheses of equal logical power could, in principe, be constructed.[235]

Que des hypothèses soient à même d'être aussi efficaces que l'hypothèse cognitiviste – au sens d'un paradigme, rappelons-le – dans la production de théories ne veut pas dire, en effet, que cette dernière n'a pas d'intérêt. Au contraire, cela confirme que les théories cognitives, à la différence de la théorie freudienne, ont bien un contenu empirique. Elles peuvent donc avoir une légitimité scientifique. C'est à cette question que ne s'intéresse pas Wittgenstein, contrairement à R. Harré et G. Gillett qui transforment la question philosophique de la signification de l'esprit en question épistémologique portant sur la méthode psychologique. Comprendre cela devrait nous permettre de circonscrire l'apport de Wittgenstein à une discussion des théories cognitives.

3.2.2 Psychologie scientifique ou théorie de l'esprit : le langage ordinaire dans la balance

Le dualisme et le matérialisme que nous avons abordés, ainsi que bien d'autres théories en philosophie de la psychologie, ne sont pas des théories scientifiques. Ce sont des positions philosophiques ou métaphysiques sur ce qu'est ou doit être l'esprit (des images de l'esprit). Le cognitivisme est-il également une théorie de l'esprit, ou s'agit-il simplement d'un modèle scientifique ?

3.2.2.1 Le modèle computationnaliste

Intérêt des modèles

Il n'y a aucun doute quant à l'utilité des modèles dans les différentes sciences. R. Harré et G. Gillett essayent d'éclaircir le concept de modèle pour évaluer la valeur intrinsèque du modèle computationnaliste. Pour cela, ils introduisent l'idée d'une « double sémantique » du modèle, qui permet d'en faire un usage analytique ou un usage explicatif. Dans le cas d'un

[235] R. Harré et G. Gillet, *op. cit.*, p. 11.

modèle cognitif, les deux emplois sont les suivants : d'un côté, le modèle peut être utilisé pour décrire des processus cérébraux, de l'autre, il peut être une représentation métaphorique de la grammaire psychologique (p. 63-4). Nous ne pouvons pas suivre les auteurs dans leur discussion pour la raison évidente qu'elle dépasse largement l'apport wittgensteinien qui nous concerne ici. Il n'est pas inintéressant, dans l'absolu, de mener une discussion épistémologique pour évaluer l'utilisation des modèles en psychologie, mais cela n'est tout simplement pas notre sujet. Nous pouvons remarquer, en revanche, qu'il n'y a aucune difficulté à imaginer qu'une démarche explicative ait besoin de s'appuyer sur des modèles, quand bien même ces modèles de s'appuient pas sur des objets ou des propriétés observables. Ces modèles, nous pourrions les nommer aussi des images, pour essayer d'être fidèle à nos précédents commentaires, car ce sont des transpositions grammaticales. Dans le cas du computationnalisme, la grammaire des processus de traitement de l'information utilisée en informatique est transposée à nos termes psychologiques.

Si une critique doit être élaborée à partir des remarques de Wittgenstein sur la philosophie de la psychologie, elle ne concerne pas l'utilisation de modèles en elle-même. J. Coulter remarque que le modèle computationnaliste n'est pas intrinsèquement mauvais.

> The problem with the proponents of the computationnal approach to cognition is not their blind faith in technological progress, but their conviction that such progress in computer science alone illuminates the domain of the mental and the material in the study of *man*.[236]

Il n'y a rien à opposer à l'utilisation de modèles, tant que nous parvenons à penser ces modèles comme les modèles qu'ils sont. Là réside par conséquent le risque. C'est sur ce point qu'opèrent les remarques wittgensteiniennes.

<u>Limite</u>

J. Coulter pense, tout comme les théoriciens de la psychologie discursive, que le modèle computationnaliste n'est pas capable de donner une explication suffisante du comportement humain et des phénomènes psychologiques. En l'occurrence, il est incapable de rendre compte de l'intentionnalité des justifications humaines. C'est pourquoi J. Coulter souscrit au courant appelé ethnométhodologie, qui se donne pour objectif de ne pas délaisser, dans ses explications, l' « agentivité » des explications psychologiques ordinaires (p. 138). Plus généralement, la psychologie cognitive, de par son présupposé internaliste, ne peut pas expliquer la fonction des concepts psychologiques dans la vie humaine. Elle possède donc une limitation de principe. Ce qui ne veut absolument pas dire qu'elle n'est pas capable d'apporter des explications intéressantes et utiles sur certains points. Toutefois débattre de cela ne

[236] J. Coulter, *Rethinking cognitive theory*, p. 33.

regarde qu'une discussion épistémologique. Or, nous allons voir que Wittgenstein n'entre pas dans cette discussion. Il nous rend juste apte à reconnaître les dérives possibles auxquelles peut mener le modèle computationnaliste, lorsqu'il s'ignore en tant que modèle, en tant que forme de représentation des faits, donc en tant que système grammatical ou paradigme nouveau, et qu'il nous incite à croire qu'il nous donne les moyens de découvrir la signification de l'esprit.

Si les remarques de Wittgenstein se sont jusqu'ici avérées utiles, c'est qu'elles attirent notre attention sur l'usage qui est fait des concepts psychologiques. De la même manière, les processus cognitifs ont cette allure mythologique (le fantôme cognitif) uniquement quand est fait un certain usage du modèle computationnaliste.

3.2.2.2 Métathéorie et théorie de l'esprit

Ce que les psychologues croient faire

Dans son ouvrage sur la théorie freudienne, J. Bouveresse fait un reproche à Freud qui pourrait caractériser exemplairement notre propos. Le problème de la théorie freudienne n'est pas qu'elle propose une nouvelle méthode de représentation, ni qu'en fin de compte elle ne fait que ça : ce ne sont là que des limites. La véritable erreur vient de la manière dont Freud « comprend, justifie et décrit son entreprise » (*Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p. 40). C'est la métathéorie freudienne qui est porteuse de mythologies. La critique de J. Bouveresse, dès lors, va porter sur ce que Freud « croît qu'il fait ». D'abord, Freud ne découvre pas une région nouvelle de l'âme, comme il le pense : sa théorie n'est pas empirique. De plus, il n'est pas possible d'affirmer que la théorie freudienne nous aide à comprendre ce qu'est l'esprit, non pas parce qu'elle ne fait pas de véritables découvertes factuelles, mais parce que ce ne sont de toute façon pas des découvertes de ce genre qui permettraient de comprendre ce qu'est l'esprit. Freud propose une grammaire nouvelle alors que la compréhension de l'esprit, comme l'a montré Wittgenstein, implique la compréhension de notre grammaire psychologique ordinaire. En proposant une nouvelle forme de représentation, Freud nous prive d'une meilleure compréhension de l'esprit et des concepts mentaux.

J. Coulter, dans sa conclusion à *Rethinking cognitive theory*, indique que la critique du computationnalisme de J. Fodor passe par un rejet de sa métathéorie. L'analyse de J. Bouveresse doit pouvoir être étendue à la psychologie cognitive.

Les modèles computationnalistes ne posent problème qu'à partir du moment où ils mettent en cause la grammaire psychologique ordinaire. Quand les psychologues pensent

avoir découvert les mécanismes de l'esprit, ou quand ils pensent encore que la découverte de ces mécanismes permet de mieux comprendre l'esprit, ils se fourvoient. La grammaire des phénomènes psychologiques n'est pas celle de mécanismes. Si le modèle cognitif, en postulant des mécanismes, peut apporter une connaissance nouvelle, il ne permet pas pour autant de mieux comprendre l'esprit et les phénomènes mentaux. Le risque, quand les psychologues imaginent qu'ils ont permis une meilleure compréhension de l'esprit et de ses mécanismes, est de proposer une modification des concepts psychologiques qui trahit le langage ordinaire. Par conséquent, les modèles cognitifs sont dans l'incapacité d'expliquer nos concepts mentaux actuels. Tout au plus fixent-ils une grammaire nouvelle, dont nous allons voir qu'il n'est pas certain qu'elle ait du sens.

La psychologie n'est pas une philosophie

La position de Wittgenstein, sur ce point, n'a rien d'ambiguë : la psychologie ne peut donner réponse à des problèmes philosophiques. Or les questions que nous nous posons à propos des concepts mentaux sont des questions philosophiques par excellence. Précisément, ce ne sont pas des questions mais des difficultés conceptuelles qui viennent du fait que nous ne connaissons pas suffisamment la grammaire de nos concepts. La seule issue à ces difficultés est une description grammaticale visant à les dissoudre. Nous avons dit que la représentation synoptique en est un des moyens privilégiés.

La psychologie cognitive fournit des théories empiriques. Pour cela, elle s'appuie sur un modèle qui a sans doute un intérêt mais également des limites ; c'est pourquoi les psychologues eux-mêmes lui trouvent aussi des alternatives, le connexionisme en est un exemple. Wittgenstein n'entre pas dans une discussion épistémologique des modèles de la psychologie, qui viserait à mettre en évidence leurs limites dans le champ de la science. Son entreprise essaye plutôt de délimiter le champ de la psychologie scientifique. La dérive mythologique des théories psychologiques en général, et cognitives en particulier, vient de la tendance spontanée des psychologues et des philosophes à confondre une théorie empirique et une théorie de l'esprit. Ou, plus précisément, comme il n'y a pas de théorie de l'esprit pour Wittgenstein mais un langage psychologique avec sa grammaire propre et complexe, la dérive trouve son origine dans la confusion entre enquête grammaticale et enquête empirique. Les psychologues et les philosophes, imaginant que les découvertes faites permettent d'expliquer l'esprit, se donnent la liberté d'établir, à partir de leurs découvertes, la grammaire de termes qui en ont pourtant déjà une et que de surcroît leurs théories psychologiques présupposent.

3.2.2.3 L'usage décontextualisé

Les théories psychologiques, qu'elles soient ou non des théories cognitives, enfreignent les limites du sens lorsqu'elles proposent d'apporter des solutions aux difficultés conceptuelles.

> The problem has and can have no empirical solution, for it is not an empirical problem but a conceptual confusion.[237]

Le simple fait, pour une entreprise psychologique, de chercher à fournir une théorie de l'esprit conduit à diverses mythologies. La psychologie ne peut-elle pas revendiquer une autonomie par rapport à la philosophie de l'esprit de façon à se trouver hors de portée de ses remarques critiques ? En effet, Wittgenstein ne se préoccupe pas des modèles et explications théoriques factuels.

Vocabulaire ordinaire et restriction de la psychologie

La réponse est négative. Pour posséder une autonomie totale, la psychologie devrait utiliser des concepts propres. En utilisant des concepts tout à fait ordinaires, ce que sont les concepts mentaux, le discours psychologique demeure tributaire des règles ordinaires. User de ces concepts sans rester fidèle à leur grammaire conduit la psychologie à construire une image nouvelle de l'esprit qui ne peut qu'être source d'infidélités conceptuelles. L'absence d'objet propre est donc à l'origine de toutes les difficultés de la psychologie scientifique. Wittgenstein a écrit quelques remarques, souvent placées en exergue par les commentateurs qui s'intéressent à sa philosophie de la psychologie, qui soutiennent cette vue. En voici une :

> Les concepts de la psychologie sont tout bonnement ceux de la vie quotidienne. Ce ne sont pas, comme ceux de la physique et de la chimie, des concepts nouveaux formés par la science pour ses besoins propres. Il y a à peu près le même rapport entre les concepts psychologiques et ceux des sciences exactes qu'entre les concepts de la médecine scientifique et ceux des vieilles femmes qui se dévouent au service des malades.[238]

Nous trouvons ici des raisons suffisantes pour délimiter le travail psychologique. En premier lieu, la psychologie ne parvient pas à fournir une théorie de l'esprit car elle déforme la grammaire de nos concepts mentaux : elle ne peut générer que des mythologies de l'esprit. La seule discussion de l'esprit qui ne serait pas mythologique s'obtient par une description conceptuelle. En second lieu, elle ne parvient pas à être absolument indépendante de la philosophie de la psychologie puisqu'elle offre des explications de nos concepts

[237] P. M. S. Hacker, « Seeing, representing and describing » *in Investigating psychology*, p. 150.
[238] RPPII, § 62. Voir également RPPI, § 1039 et 1096.

psychologiques ordinaires, liés à nos théories de l'esprit. Tout le problème du sens des théories philosophiques réside, en fin de compte, dans l'usage qu'elles font du vocabulaire ordinaire. J. Bouveresse est clair sur l'origine des mythologies :

> Ce n'est pas dans le fait de postuler l'existence d'un mécanisme mental inconscient destiné à expliquer les actions de l'esprit, ni même dans le fait de proposer un modèle concret de ce que pourrait être ce genre de mécanisme, que réside la mythologie. Elle est, comme toujours, engendrée uniquement par des analogies superficielles entre des choses qui sont, du point de vue grammatical, complètement différentes.[239]

La seule issue pour les psychologues est de faire montre d'une extrême modestie dans leurs recherches et de garder une grande vigilance à la manière dont ils formulent les résultats.

Dépendance irrémédiable

Pour échapper aux critiques wittgensteiniennes et défendre l'indépendance de la psychologie, certains philosophes ou psychologues ont tenté de remettre en question l'appartenance des concepts qu'ils utilisent au langage ordinaire. Si les termes sont évidemment identiques, une signification différente pourrait pourtant être revendiquée. De cette façon, l'argument de l'erreur grammaticale devrait être vidé de sa substance. P. M. S. Hacker et M. R. Bennett pensent qu'il est nécessaire, pour que la critique wittgensteinienne soit complètement opérationnelle, de montrer que l'usage psychologique des termes ordinaires échoue dans sa tentative d'indépendance. Ils rejettent les trois objections qui pourraient être faites : 1. Les termes employés par les psychologues sont des homonymes ou bien 2. leurs significations sont étendues par rapport aux significations ordinaires, ou encore 3. il ne faut y voir que des images, des métaphores. Les raisons de leur rejet sont plus ou moins identiques pour chacune des trois objections[240].

La première objection est une illusion. Les psychologues ne cessent de croiser l'usage ordinaire avec leur usage technique pour indiquer les erreurs des théories populaires. Ils prétendent modifier nos théories sur la croyance, la perception, etc. C'est donc que leur propre usage n'est pas indépendant de l'usage commun. Ensuite, P. M. S. Hacker et M. R. Bennett répondent également à la seconde objection en affirmant qu'aucun critère d'un nouvel usage n'est véritablement fixé par les psychologues. Leur utilisation n'est jamais indépendante de l'usage ordinaire. Etendre l'application des concepts d'une manière qui transgresse les critères

---

[239] J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p. 37.

[240] Voir P. M. S. Hacker et M. R. Bennett, *op. cit.*, p. 74-80. P. M. S. Hacker, dans un texte antérieur où il montre l'intérêt des critiques de Wittgenstein pour la psychologie, avait déjà en tête ce rejet. Il parle d'un usage « in which the expression has been ripped out of its natural grammatical habitat and relocated in a position in which it has a different meaning that is nevertheless parasitic on its primary meaning » (« Seeing, representing and describing » *in Investigating psychology*, p. 119).

habituels devrait faire l'objet de précisions et de réserves que ne se donnent jamais la peine de formuler les psychologues. C'est qu'en fait, bien loin de la rejeter, ils s'appuient implicitement sur la compréhension ordinaire des termes. Les biologistes, lorsqu'ils manient le concept de vie font justement attention à préciser la signification qu'ils lui donnent, ce qui n'empêche pas que ce concept cohabite avec le concept ordinaire et ne prétend pas prendre sa place. Même l'idée d'un usage métaphorique n'est pas satisfaisante. Les psychologues n'en viendraient jamais à des conclusions concernant la nature de l'esprit s'ils avaient en tête de ne faire qu'un usage imagé. Les psychologues, s'ils fixent de nouvelle significations, ne laissent pas pour autant les anciennes en l'état. Au contraire, ils pensent bien souvent avoir découvert les véritables significations.

Nous voyons qu'il est difficile de séparer deux erreurs qui sont en fait corrélatives : la tentation de proposer une théorie de l'esprit et l'usage décontextualisé des termes ordinaires. Restreindre la psychologie à la formation de connaissances empiriques sans lien avec les difficultés conceptuelles à propos de l'esprit revient à lui interdire de proposer des théories de l'esprit, ce qui n'est en fin de compte rien d'autre qu'exiger un respect des critères usuels dans l'emploi des termes ordinaires.

Reprise de la thèse faible sur la clarification conceptuelle

Wittgenstein ne fournit pas directement, nous l'avons compris, les moyens d'une discussion épistémologiques qui évaluerait les méthodes de la psychologie, ses modèles, ses concepts propres, etc. De même, il ne s'intéresse pas aux explications psychologiques causales dont pourtant il admet la possibilité. Il travaille plutôt à restreindre le champ des théories qui peuvent être formulées à partir du risque de trahison du langage ordinaire. Pour cela, il est nécessaire de comprendre la grammaire de nos concepts psychologiques à partir de l'usage ordinaire qui en est fait.

En fin de compte, la priorité de la clarification conceptuelle sur les recherches factuelles est tout aussi importante à propos de la psychologie cognitive qu'à propos de la neuropsychologie. Si le modèle computationnaliste, une fois restituée sa dimension empirique et indépendante de notre grammaire psychologique, peut être d'une utilité scientifique, il est indispensable que les concepts mentaux qu'il mobilise soient clairement compris. Bien que, suite à notre analyse, rien ne nous autorise à décider des résultats auxquels peut permettre d'aboutir ce modèle, une recommandation évidente transparaît : pour que ces résultats aient du sens, il est nécessaire que les concepts psychologiques ne soit pas rendus impraticables par l'utilisation d'une grammaire qui n'est pas la leur. De même que la recherche des conditions physiologiques par les neurologues, l'introduction de processus cognitifs, s'ils n'ont pas pour

finalité ni encore pour conséquence de redéfinir nos concepts mentaux, n’est pas discutable du point de vue de la philosophie de l’esprit telle que la pratique Wittgenstein.

CONCLUSION

SYNTHÈSE

La philosophie de Wittgenstein n'est-elle que thérapeutique ?

En introduction, nous avons écarté la lecture thérapeutique forte, pensant qu'il était nécessaire, pour disposer d'un outil wittgensteinien face à la psychologie, d'être en possession de quelques thèses ou arguments. Nous avons donc opéré, pourrions-nous dire, une lecture non-pyrrhonienne minimale.

Le premier élément constructif que nous avons présenté se trouve dans l'argument pragmatiste de l'usage. C'est à partir de cet argument que Wittgenstein peut décider si les propositions relèvent du sens ou du non-sens. Nous pensons que cet élément n'est pas un moyen thérapeutique qui ne se justifie que par son effet mais bien une conception philosophique, au fondement de sa démarche. Il se pourrait que cette idée nous soit rendue indispensable par le projet même d'une discussion de la psychologie mais qu'elle n'ait aucune justification interne à la philosophie de Wittgenstein. Mais qu'importe ? Si nous ne lui trouvons pas de justification interne, nous ne lui trouvons pas davantage de réfutation interne – que D. Stern ne parvienne pas à se prononcer sur le type de lecture à adopter en serait le symptôme. Le type de lecture que nous adoptons est légitimé, au bout du compte, par le travail que nous avons mené.

En revanche, que se passerait-il si l'argument pragmatiste était contesté ? N'est-ce pas d'ailleurs cette contestation que réalisent implicitement toutes les philosophies qui ne tirent aucune réserve des mises en gardes wittgensteiniennes ? Le fait est qu'il est bien difficile d'argumenter en faveur de l'argument pragmatiste : c'est un principe. A qui refuse ce principe, Wittgenstein ne peut répondre par aucune argumentation. Il se contente de nous détourner le regard et répète, à de multiples reprises, qu'il ne serait pas étonnant que les problèmes philosophiques disparaissent du langage naturellement au fil du temps. La conversion du regard à laquelle il œuvre ne peut pas être philosophiquement justifiée. Faut-il alors revenir à la conception thérapeutique forte, selon laquelle Wittgenstein ne vise qu'à une dissolution ? Oui et non.

Oui : Wittgenstein n'a pas d'autre ambition que de nous débarrasser des problèmes philosophiques. Non : la lecture que nous pouvons en faire n'a pas besoin de se limiter à la version thérapeutique forte. Car si l'argument pragmatiste ne peut pas être fondé, le rejet de

cet argument ne le peut pas non plus. Toute entreprise philosophique est elle-même un jeu de langage, avec un rôle et un fonctionnement particuliers, dont la justification a un terme. Le jeu philosophique de Wittgenstein est thérapeutique, convenons-en. Mais il n'y a pas d'obligation, une fois cela reconnu, à adopter une lecture thérapeutique forte. La raison la plus importante à cela vient de l'omniprésence des interrogations philosophiques, c'est-à-dire la tendance qu'ont les confusions grammaticales à ressurgir sans cesse. Que les moyens philosophiques soient abandonnés, de fait, s'il n'y a plus de problèmes philosophiques, rien de moins contestable. Mais dire qu'ils doivent être abandonnés n'a pas de signification propre (cela ne dit rien de la méthode wittgensteinienne) : cela revient à dire que les problèmes philosophiques doivent être analysés et dépassés. Utiliser le concept de thérapeutique de manière un peu trop large le vide de son sens et nous ne voyons plus bien son intérêt.

En fin de compte, Wittgenstein a besoin de s'appuyer sur des conceptions fortes pour réaliser ses critiques. Ses conceptions ne peuvent pas relever du « thérapeutique coûte que coûte », sinon, il ne pourrait pas les soutenir avec autant de vigueur au fil de ses écrits : il leur substituerait n'importe stratégie comme il sait si bien en inventer (les cas fictifs par exemple). Le deuxième élément constructif de sa philosophie, après l'argument pragmatiste, est sa conception de la philosophie. Celle-ci n'est construite sur rien d'autre que la reconnaissance d'une distinction entre problèmes conceptuels et problèmes empiriques. Nous avons recouru à cet élément pour soutenir toute la critique de la psychologie. En fin de compte, nous avons reconnu que la psychologie n'est soumise à la critique wittgensteinienne que lorsqu'elle se hasarde, tout en l'ignorant, sur le terrain de la philosophie. Soyons vigilant : le terrain de la philosophie n'est pas un champ déterminé d'objets mais un ensemble de difficultés conceptuelles liées à une utilisation abusive des concepts ordinaires.

La psychologie philosophique n'est pas une épistémologie

Nos hypothèses de départ, concernant l'objet et la méthode de la psychologie, ne sont pas si pertinentes. En tout cas, elles ne fournissent pas l'éclairage que nous aurions cru. La critique wittgensteinienne porte sur l'usage des termes ; que cet usage soit lié à l'objet de la psychologie (le mental) ou à la méthode (le modèle computationnaliste par exemple) n'a pas d'importance. La philosophie de la psychologie, ou psychologie philosophique, se préoccupe des difficultés conceptuelles : elle mène une enquête philosophique. Wittgenstein, nous l'avons vu, ne dit pas grand chose sur l'épistémologie de la psychologie. Cette dernière s'entend ici comme une réflexion sur la science, mais pas une réflexion philosophique dans le sens où l'entend Wittgenstein. Bien sûr, elle a des points communs avec la philosophie mais elle demeure une métathéorie scientifique, qui ne se préoccupe pas des difficultés

conceptuelles liées aux détournements dans les usages. Cela ne veut pas dire que les disciplines scientifiques n'ont pas à se préoccuper des critiques wittgensteiniennes : au contraire, nous avons montré que la clarification conceptuelle est toujours indispensable. Cela indique simplement que la psychologie philosophique et l'épistémologie de la psychologie peuvent être considérés comme deux choses distinctes. Que certains pensent devoir inclure dans l'épistémologie la clarification conceptuelle ne retire rien au contenu de notre propos : la question est terminologique.

Lorsque P. Engel écarte la position *aprioriste* en philosophie de l'esprit et affirme l'importance des découvertes factuelles en psychologie pour élaborer des théories de l'esprit, c'est également la distinction wittgensteinienne entre problèmes conceptuels et problèmes empiriques qu'il rejette. Pourtant, il ne se donne pas la peine de justifier ce rejet. Nous pouvons interpréter ceci comme le témoignage de la validité de la critique wittgensteinienne, qui n'est pas dépassée par les philosophes qui s'affrontent autour de la grande controverse corps-esprit mais simplement délaissée, ignorée. Les images de l'esprit que ruine Wittgenstein sont tout naturellement présentes dans les théories de l'esprit contemporaines. Il y aurait matière à affiner tout notre travail de façon à soutenir cette vue.

Quelques commentateurs, pourtant, ont succombé à la tentation de positionner Wittgenstein dans le débat contemporain. M. LeDu, pour ne citer que lui, affirme dans *La nature sociale de l'esprit* (p. 36) que Wittgenstein ne se serait pas opposé à l'idée de survenance du mental sur le physique (l'idée selon laquelle toute différence mentale implique une différence matérielle). Présentée avec une telle rapidité, son affirmation est inconséquente. D'abord, si nous acceptons la distinction entre survenance forte et survenance faible[241], nous pouvons penser que Wittgenstein aurait au moins réagit avec force à la thèse de survenance forte, qui indique un lien nécessaire entre événements mentaux et neurologiques. Les considérations grammaticales l'ont conduit, au contraire, à récuser l'identité psychophysiologique et la possibilité pour les sciences de la matière de fournir des critères d'attribution des prédicats mentaux. Ensuite, la survenance n'est peut-être pas une notion si intéressante au sein de la controverse actuelle. C'est ce que montre J. Kim dans *L'esprit dans un monde physique.* Si la survenance n'est pas une véritable théorie de la relation corps-esprit, affirmer la possibilité d'une compatibilité avec les remarques wittgensteiniennes, au mieux, n'a aucun intérêt et, au pire, alimente une confusion. Car enfin, Wittgenstein ne pense pas qu'il puisse y avoir une réponse au problème corps-esprit, exprimée sous forme d'une théorie de l'esprit, parce qu'il ne pense tout simplement pas qu'il y ait le moindre problème. Les

[241] M. Kistler, dans sa préface à l'ouvrage de J. Kim *L'esprit dans un monde physique* (p. 14) qualifie la survenance faible de contingente (empirique) et la survenance forte de nécessaire.

tentatives de théorisations du rapport de l'esprit à la matière n'ont pas éclairci au préalable les usages des concepts psychologiques. En revanche, la science peut s'intéresser aux divers liens factuels (corrélation, lois, causes, effets…) entre phénomènes mentaux et phénomènes matériels. Mais réaliser cela n'est pas construire une théorie de l'esprit : Wittgenstein ne s'en préoccupe pas.

PERSPECTIVES

Un premier approfondissement à ce travail, évoqué ci-dessus, pourrait être de poursuivre l'entreprise de démystification au sein de la controverse contemporaine autour du problème corps-esprit. La perspective serait de montrer la vacuité des théories de l'esprit, en dépit de toute la technicité avec laquelle elles s'élaborent. Ce travail n'a pas été accompli ici. Ce serait, si nous pouvons dire, l'extension philosophique de notre projet.

Une autre dimension pourrait être explorée, plus psychologique. Elle achèverait ce qu'a annoncé le premier axe d'analyse qui nous a permis de structurer cette étude (du plus général au plus précis). En effet, nous avons essayé d'appliquer les remarques wittgensteiniennes à quelques modèles psychologiques. La confrontation nous a permis de tirer des conclusions, nécessairement modérées : priorité logique, refus de l'identité, clarification conceptuelle, distinction psychologie/théorie de l'esprit. Nous pourrions maintenant avancer encore en précision en commentant, non plus des modèles, mais des théories concrètes. Ceci permettrait de mettre en pratique la clarification conceptuelle, de confronter l'outil wittgensteinien – nous espérons que cette notion est rendue crédible par le présent travail – à des matériaux plus concrets. Approfondir ainsi le travail devrait nous pousser plus loin en terrain psychologique. Sans doute est-ce la seule façon à peu près réaliste de montrer que la philosophie à quelque chose à dire à la psychologie. J. Bouveresse rend compte, à sa manière, de la modestie d'une telle visée, modestie dont Wittgenstein avait pris toute la mesure :

> Sa tendance générale [à Wittgenstein] est de considérer que, si la confusion conceptuelle peut, de toute évidence, constituer un obstacle majeur à la constitution et au progrès d'une science, la clarification que la philosophie est susceptible d'apporter dans ce domaine n'a, de façon générale, qu'une importance et une utilité très limitées, lorsque le statut scientifique de la discipline est, comme c'est le cas, par exemples pour les mathématiques, bien établi. Dans le cas d'une science proprement dite, c'est en fin de compte la pratique scientifique et elle seule qui décide.[242]

[242] J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, conclusion p. 138.

Cette remarque indique indirectement les voies à suivre pour poursuivre le projet de démythologisation : poursuivre l'enquête conceptuelle au sein même des théories psychologiques. Le dépassement des confusions qui, au-delà des philosophes de l'esprit, égarent les psychologues en les conduisant vers des mythologies ne se fera qu'ainsi.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de L. Wittgenstein **:**

-*Carnets 1914-1916*, Gallimard, Paris,1971, (trad. G.-G. Granger, *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford, 1961)

-*Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993, (trad. G.-G. Granger, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, London, 1961)

-*Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Gallimard, Paris, 1992, (trad. J. Fauve, *Lectures and conversations*. *Lectures on ethics*, Blackwell, Oxford, 1966)

-*Remarques philosophiques*, Gallimard, Paris, 1975, (trad. J. Fauve, *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford, 1967)

-*Grammaire philosophique*, Gallimard, Paris, 1980 (trad. M.-A. Lescourret, *Philosophische grammatik*, Blackwell, Oxford, 1969)

-« Remarques sur le rameau d'or », *in Agone. Philosophie, critique & littérature*, n° 23, Marseille, 2000, pp. 11-32 (trad. J. Lacoste pour Editions l'Age d'homme, Lausanne, 1982, « Bemerkungen über Frazer's golden bough », 1967)

-*Le cahier bleu et le cahier brun*, Gallimard, Paris, 1996, (trad. M. Goldberg et J. Sackur, *The blue and brown book*, Blackwell, Oxford, 1958)

-*Notes sur l'expérience privée et les « sense data »*, TER bilingue, Mauvezin, 1982, (trad. E. Rigal, *Notes for lectures on « private experience » and « sense data »*, Philosophical review, 1968)

-*Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris, 2004, (trad. F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Philosophische Untersuschungen/Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford, 1953) [RP]

-*Remarques sur la philosophie de la psychologie*, tome I et II, TER bilingue, Mauvezin, 1994, (trad. G. Granel, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Notes on philosophy of psychology*, Blackwell, Oxford, 1980) [RPPI et RPPII]

- *Les cours de Cambridge 1946-1947, notes de P.T. Geach, K. Shah, A.C. Jackson*, établi par P.T. GEACH, TER bilingue, Mauvezin, 2001, (trad. E. Rigal, *Wittgenstein's lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, Harvester Press, London, 1988)

-*Etudes préparatoires à la seconde partie des recherches philosophiques*, T.E.R bilingue, Mauvezin, 1985 (trad. G. Granel, *Letze Schriften über die Philosopie der Psychologie I*, Blackwell, Oxford, 1982) [*Etudes préparatoires*]

-*L'intérieur et l'extérieur, Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie II*, TER bilingue, Mauvezin, 2000 (trad. G. Granel, *Letze schriften über die philosophie der psychologie II*, Blackwell, Oxford, 1992) [*L'intérieur et l'extérieur*]

-*Remarques sur les couleurs*, TER bilingue, Mauvezin, 1984, (trad. G. Granel, *Bemerkungen über die fahren*, Blackwell, Oxford, 1977

-*De la certitude*, Gallimard, Paris,1976, (trad. J. Fauve, *Uber Gewissheit/On certainty*, Blackwell, Oxford, 1969)

-*Wittgenstein's Nachlass, The bergen electronic edition*, Oxford University Press, Oxford, 2000

Ouvrages d'autres auteurs :

ANSCOMBE G. E. M -*L'intention*, Gallimard, Paris, 2002 (trad. M. Maurice et C. Michon, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1958)

ARMENGAUD F. -*La pragmatique*, Que sais-je ? P. U. F., Paris, 1985

AUSTIN J. L. -*Ecrits philosophiques*, Seuil, Paris, 1994 (trad. L. Abert et A.-L. Hacker, *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961)

-*Le langage de la perception*, Vrin, Paris, 2007 (trad. P. Gochet, revue par B. Ambroise, *Sense and Sensibilia*, Clarendon Press, Oxford, 1964)

-*Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris, 1991 (trad. G. Lane, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford, 1962)

AYER A. J. -*Wittgenstein ou le génie face à la métaphysique*, Seghers philosophie, Paris, 1986 (trad. R. Davreu)

BARBEROUSSE A., KISTLER M. & LUDWIG P.

-*La philosophie des sciences au XX siècle*, Flammarion, Paris, 2000

BENOIST J. -*Les limites de l'intentionnalité*, Vrin, Paris, 2005

BOUVERESSE J. -*Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Editions Jacqueline Chambon, Rayon Philo, Paris, 1997

-*La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Editions de minuit, Paris, 1987

-*Langage, perception et réalité. Tome 2. Physique, phénoménologie et grammaire*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 2004

-*Le mythe de l'intériorité*, Editions de Minuit, Paris, 1987 (1976 pour la 1ère éd.)

-*La parole malheureuse*, Editions de Minuit, Paris, 1971

-*Le philosophe et le réel*, Hachette, Paris, 1998

-*Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, L'éclat, Paris, 1991

-*Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles lettres dans la pensée*, Raisons d'agir, Paris, 1999

-*La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Editions de Minuit, Paris, 1973

BUDD M. -*Wittgenstein's philosophy of psychology*, Routledge, London, 1989

CAVELL S. -*Les voix de la raison ; Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Editions du Seuil, Paris, 1996 (trad. S. Laugier et N. Balso, *The claim of reason*, Clarendon press, Oxford, 1979)

-*Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, L'éclat, Paris, 1991 (trad. S. Laugier, *This new yet unapproachable America: Essays after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque, 1989)

CHALMERS A. F. -*Qu'est-ce que la science ? Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, La découverte, Paris, 1987 (trad. M. Biezunski, *What is this thing called science ?*, Open University Press, Maidenhead, 1982)

CHAUVIRÉ C. -*Le grand miroir : essais sur Peirce et sur Wittgenstein*, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 2003

-*Ludwig Wittgenstein*, Editions du Seuil, Paris, 1989

CHAUVIRÉ C. & SACKUR J.

-*Le vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipses, Paris, 2003

COULTER J. -*Rethinking cognitive theory*, Saint Martin's Press, New-York, 1983

DAVIDSON D. -*Actions et événements*, Presses universitaire de France, Paris, 1993 (trad. P. Engel, *Essays on actions and events*, Clarendon Press, Oxford, 1980)

DENNETT D. -*La conscience expliquée*, Odile Jacob, Paris, 1998 (trad. P. Engel, *Consciousness explained*, Penguin, London, 1993)

DESCOMBES V. -*Les institutions du sens*, Editions de minuit, Paris, 1996

DE LARA P. -*Le rite et la raison : Wittgenstein anthropologue*, Ellipses, Paris, 2005

DE SAUSSURE F. -*Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1995 (1916 pour la 1ère éd.)

DESCARTES -*Méditations métaphysiques*, Classiques Larousse, Montrouge, 1951 (1641 pour la 1ère éd.)

DIAMOND C. -*L'esprit réaliste*, Presses universitaires de France, Paris, 2004 (trad. E. Halais et J-Y Mondon, *The realistic spirit*, MIT Press, Cambridge, 1991)

DOKIC J. -*Qu'est-ce que la perception ?*, Vrin, Paris, 2004

DRURY M. -*Conversations avec Ludwig Wittgenstein*, traduit de l'anglais par J.-P. Cometti, Presse universitaires de France, Paris, 2002

DUHEM P. -*La théorie physique. Son objet, sa structure*, Vrin, Paris, 2007 (1906 pour la 1ère éd.)

EDELMAN G. M. -*La biologie de la conscience*, Odile Jacob, Paris, 2000 (trad. A. Gerschenfeld, *Bright air, brilliant fire on the matter of mind*, Penguin, London, 1992)

ENGEL P. -*Introduction à la philosophie de l'esprit*, La découverte, Paris, 1994
-*La norme du vrai*, Gallimard, Paris, 1989,
-*Philosophie et psychologie*, Gallimard, Paris, 1996

FREGE G. -*Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris, 1971 (trad. C. Imbert, textes 1879-1925)

GEACH P. -*Mental acts*, St Augustine's Press, South bend, 2001 (1971 pour la 1ère éd.)

GLOCK H. J. -*Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Paris, 2003 (trad. H. Roudier de Lara et P. de Lara, *A Wittgenstein dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996)

GRANGER G. G. -*Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, Aix-en-provence, 1990

HABERMAS J. -*Sociologie & théorie du langage*, Armand Colin, Paris, 1995 (trad. R. Rochlitz, *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen grundlegung der soziologie)*

HACKER P. M. S. -*Wittgenstein. Meaning and mind. Volume 3 of an analytical commentary on the Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford, 1993

-*Wittgenstein. Mind and will. Volume 4 of an analytical commentary on the Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford, 1997 (1996 pour la 1ère éd.)

-*Wittgenstein's place in the twentieth analytic century*, Blackwell, Oxford, 1996

HACKER P. M. S & BENNETT M. R.

-*Philosophical foundations of neurosciences*, Blackwell, Oxford, 2003

HALAIS E. -*Wittgenstein et l'énigme de l'existence*, Presses universitaires de France, Paris, 2007 (2003 pour la 1ère éd.)

HADOT P. -*Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris, 2004 (1959 pour la 1ère éd.)

HARRÉ R. & GILLETT G.

-*The discursive mind*, Sage publications, Thousands Oaks, London-New-delhi, 1994

HARRÉ R. & TISSAW M.

-*Wittgenstein and psychology. A practical guide*, Ashgate, Aldershot, 2005

HINTIKKA M.B. & J. -*Investigations sur Wittgenstein*, Mardaga, Liège, 1991 (trad. M. Jawerbaum et Y. Pesztat, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell , Oxford, 1986)

HUNTER J. F. M. -*Wittgenstein on words as instruments. Lessons in philosophical psychology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990

KIM J. -*L'esprit dans un monde physique. Essai sur le problème corps-esprit et la causalité mentale*, Editions Syllepse, Paris, 2006 (trad. F. Athané et E. Guinet, *Mind in a physical world, an essay on the mind-body problem and mental causation*, MIT Press, Cambridge, 1998)

KRIPKE S. A. -*Wittgenstein. On rules and private language*, Harvard University Press, Harvard, 1984

-*La logique des noms propres*, Edition de Minuit, Paris, 1980 (trad. F. Récanati, *Naming and necessity*, Blackwell, Oxford, 1980)

LATRAVERSE F. -*La pragmatique. Histoire et critique*, Mardaga, Liège, 1987

LAUGIER S. -*L'anthropologie logique de Quine. Apprentissage de l'obvie*, Vrin, Paris, 2002

-*Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Presses universitaires de France, Paris, 1999

LE DU M. -*La nature sociale de l'esprit. Wittgenstein la psychologie et les sciences humaines*, Vrin, Paris, 2004

MALHERBE J.-F. -*Epistémologies anglo-saxonnes*, Presses universitaires de France, Paris, 1981

MCDOWELL J. -*L'esprit et le monde*, Vrin, 2007 (trad. C. Alsaleh, *Mind and world*, Harvard University Press, Harvard, 1994)

NADEAU R. -*Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1999

OGIEN A. -*Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Armand Colin, Paris, 2007

PEARS D. -*La pensée-Wittgenstein, du* Tractatus *aux* Recherches philosophiques, Aubier philosophie, Paris, 1993 (trad. C. Chauviré, *The false prison. A study of the development of Wittgenstein's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987)

PERRIN D. -*Le flux et l'instant : Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*, Vrin, Paris, 2007

POPPER K. -*Le réalisme et la science*, Hermann, Paris, 1990 (trad. A. Boyer et D. Andler, *Realism and the aim of the science*, Routledge, London-New-York, 1983)

PROUST J. -*Questions de forme. Logique et proposition analytique de Kant à Carnap*, Fayard, Paris, 1986

PUTNAM H. -*Mathematics. Matter and method. Philosophical papers volume 1*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1975

-*Raison, Vérité et Histoire*, éditions de Minuit, Paris, 1984 (trad. A. Gerschenfeld, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 1981)

-*Realism and Reason. Philosophical papers volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

-*Représentation et réalité*, Gallimard, Paris, 1990 (trad. C. Engel-Tiercelin, *Representation and reality*, MIT Press, London, 1988)

QUILLOT R. -*La vérité*, Ellipses, Paris, 1997

QUINE W.V. -*Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Vrin, Paris, 2003 (trad. C. Alsaleh, B. Ambroise et D. Bonnay, *From a logical point of view*, Harvard university Press, Cambridge, 1961, cop. 1953)

-*From stimulus to science*, Harvard University Press, London, 1995

-*La poursuite de la vérité*, Seuil, Paris, 1993 (trad. M. Clavelin, *Pursuit of truth*, Harvard University Press, London, 1990)

-*Theories and Things*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, 1981

REBOUL A. & MOESCHLER J.

-*La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Seuil, Paris, 1998

RÉCANATI F. -*Les énoncés performatifs*, Editions de Minuit, Paris, 1981

RORTY R. -*L'homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990 (trad. T. Marchaise, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton university Press, Princeton, 1980)

RUSSELL B. -*Problèmes de philosophie*, Payot, Paris, 1989 (trad. F. Rivenc, *Problems of philosophy*, Oxford University Press, London, 1912)

RYLE G. -*La notion d'esprit*, Payot, Paris, 2005 (trad. S. Stern-Gillet, *The concept of mind*, Hutchinson, London, 1949)

SAINT AUGUSTIN -*Confessions*, Gallimard, Folio, Paris, 1993 (traduction d'A. d'Andilly, *Confessiones*, IV siècle)

SCHULTE J. -*Experience and expression : Wittgenstein's philosophy of psychology*, Clarendon press, Oxford, 1993

-*Lire Wittgenstein, Dire et montrer*, trad. M. Charrière et J.-P. Cometti, L'éclat, Paris, 1992

SEARLE J. R. -*Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Collection Savoir, Paris, 1972 (trad. H. Pauchard, *Speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 1969)

-*L'intentionnalité*, Editions de Minuit, Paris, 1985 (trad. C. Pichevin, *Intentionality : an essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New-York, 1983)

-*Le mystère de la conscience*, Odile Jacob, Philosophie, Paris, 1999 (trad. C. Tiercelin, *The mystery of consciousness*, Granta Books, New-york, 1997)

SOULEZ A. -*Wittgenstein et le tournant grammatical*, Presses universitaires de France, Paris, 2004

SOUBBOTNIK M. -*La philosophie des actes de langage. La doublure mentale et l'ordinaire des langues*, Presses universitaires de France, Paris, 2001

STRAWSON P. -*Etudes de logique et de linguistique*, Seuil, Paris, 1977 (trad. J. Milner, *Logico-linguistic papers*, University Paperbacks, London, 1971)

-*Les individus. Essai de métaphysique descriptive*, Seuil, Paris, 1973 (trad. A. Shalom et P. Drong, *Individuals*, Methuen, London, 1959)

TRAVIS C. -*Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Vrin, Paris, 2003 (leçons au collège de France, juin 2002, texte édité par B. Ambroise)

VANDERVEKEN D. -*Les actes de discours*, Mardaga, Liège-Bruxelles, 1988

VERNANT D. -*Du discours à l'action*, Presses universitaires de France, Paris, 1997

-*La philosophie mathématique de Russell*, Vrin, Paris, 1993

VON WRIGHT G. H. -*Wittgenstein*, T.E.R, Mauvezin, 1986 (trad. E. Rigal, *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1982)

Recueils :

-*L'assertion en débat. La description du monde dans la conversation*, sous la direction de A. Trognon, L'Harmattan, Paris, 1998

-*Investigating psychology. Sciences of the mind after Wittgenstein*, édité par J. Hyman, Routledge, London, 1991

-*Lire les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*, édité par S. Laugier et C. Chauviré, Vrin, Paris, 2006

-*Les philosophes et la science*, sous la direction de P. Wagner, Gallimard, Paris, 2002

-*Ludwig Wittgenstein*, revue littéraire bimestrielle SUD, hors série, textes réunis et présentés par J.-P. Cometti, Marseille, 1986

-*The Cambridge companion to Wittgenstein*, édité par H. Sluga et D. G. Stern, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

-*Théories des actes de langage, éthique et droit*, sous la direction de P. Amselek, Presses universitaires de France, Paris, 1986

-*Visages de Wittgenstein*, sous la direction de R. Bouveresse-Quillot, Beauchesne, Paris, 1995

-*Wittgenstein*, revue littéraire mensuelle Europe, n°906, Paris, octobre 2004

-*Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, textes présentés par Sebestik J. et Soulez A., Méridiens Klincksieck, Paris, 1992

-*Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*, édité par C. Chauviré, S. Laugier et J.-J. Rosat, Vrin, Paris, 2001

-*Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, coordonné par S. Laugier, Presses universitaires de France, Paris, 2001

-*Wittgenstein, Recherches philosophiques (I et II),* Revue Philosophie, n° 84 et 86, Editions de Minuit, Paris, hiver 2004 et été 2000

Articles et sources électroniques :

AMBROISE B. -« Charles Travis critique de Russell sur les sense-data. Introduction à la lecture du chap. 2 des *Liaisons ordinaires* », acte de l'atelier sur les sense-data, Amiens, 2003

http://sensedata.free.fr/txt2003/BA2003.htm

ANDRIEU B. -« Wittgenstein et la grammaire du cerveau », *in Philosophie*, n° 49, 1996, pp. 50-67

http://www.staps.uhp-nancy.fr/bernard/docpdf/wittgenstein&cerveau.pdf

AUROUX S. -« La diversité des langues et la pluralité de la pensée », 2005

http://www.multiciencia.unicamp.br/artigos_04/a_01_.pdf

BLOCK N. -« Qualia : what it is like to have an experience » *in Oxford Companion to the Mind*, R. L. Gregory (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2004

http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/qualiagregory.pdf (9 p.)

-« Wittgenstein and qualia » *in Philosophical perspectives, 21, Philosophy of mind*, 2007

http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/Wittgenstein_Qualia.pdf

BONJOUR L. -« Epistemological problems of perception », Stanford encyclopedia of philosophy

http//plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/

BOUVERESSE J. -« Wittgenstein critique de Frazer » *in Agone. Philosophie, critique & littérature*, n° 23, Marseille, 2000, pp. 33 à 54

CANDLISH S. -« Testing Wittgenstein ‘s dismissal of experimental psychology against examples »

http://www2.psy.uq.edu.au/CogPsych/Noetica/Articles/Candlish_ozcogsci02.df

CHALMERS D. -« The Puzzle of Conscious Experience » *in Scientific American*, décembre 1995, pp. 90-100

http://consc.net/papers/puzzle.pdf

DENNETT D. -« Quining qualia » *in Consciousness in Contemporary Science*, A. J. Marcel & E. Bisiach (eds.), Oxford University Press, 1988

http://cogprints.org/254/0/quinqual.htm

DESCOMBES V. -« L’idée d’un sens commun » *in Philosophia Scientiae*, Paris, 2002, vol. 6, cahier 2, *L’usage anthropologique du principe de charité*, sous la dir. D’I. Delpla, Kimé, pp. 147-61

http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/idee_sens_commun/idee_sens_commun_texte.html

-« Philosophie des représentations collectives », *in Revue scientifique, Hystory of the human sciences*, vol. 13, n° 1, 2000, pp. 37-49,

http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/philo_representations_collectives/philo_repres_coll_texte.html

DIAMOND C. -« De l’importance d’être humain », site Internet pédagogique du rectorat de l’académie de Mayotte

http://sip2.ac-mayotte.fr/De-l-importance-d-etre-humain.html

-« Perte de concepts », site Internet pédagogique du rectorat de l’académie de Mayotte

http://sip2.ac-mayotte.fr/Perte-de-concepts.html

DOKIC J. -« Le cercle bipolaire : intentionnalité et contenu perceptif », *in De la perception à l’action*, sous la dir. De P. Livet, Vrin, Paris, 2000

-« Le dualisme forme/contenu et la théorie de la perception », Cahiers de philosophie de l’université de Caen 29, 1996, pp. 83-112

HACKER P. M. S. -« Is there anything it is like to be a bat ? » *in Philosophy 77*, 2002, pp. 157-174

http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/docs/To%20be%20a%20bat.pdf

HADOT P. -« Jeux de langage et philosophie », Revue de métaphysique et de morale, n° 3, 1962, pp. 331-343

http://plato.stanford.edu/entries/philosophy-mathematics/

HUNYADI M. -« Expliquer/Comprendre : Autour de Wittgenstein » *in Explication - compréhension : Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, édité par Nathalie Zaccaï-Reyners, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2003, pp. 51 à 68

LAUGIER S. -«Mind, *esprit, psychologie »*, 2002

http://methodos.revues.org/document65.html

-« La perception est-elle une représentation ? », acte de l'atelier sur les sense-data, Amiens, 2003

http://sensedata.free.fr/txt2003/SL2003.htm

-« Signification et incommensurabilité : Kuhn, Carnap, Quine » *in Les archives de Philosophie*, 66-3, Automne 2003

-« Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique »

http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=43

MCDOWELL J. -« Criteria, Defeasibility, and Knowledge », *in Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, Harvard, 1998

NAGEL T. -« What is it like to be a bat ? » *in Philosophical Review* LXXXIII, 4, octobre 1970, pp. 435-450

http://web2.comlab.ox.ac.uk/oucl/research/areas/ieg/e-library/sources/nagel_bat.pdf

OUELBANI M. -« Le nom dans la philosophie de Wittgenstein »

http://www.rationalitescontemporaines.paris4.sorbonne.fr/article.php3?id_article=397

RAÏD L. -« Empirisme, naturalisme et signification chez Quine »

http://crephinat.u-bordeaux3.fr/membres/raid/pub/natind.pdf

READ R. -«Kuhn : le Wittgenstein des sciences ? », *in Archives de philosophie* 2003-4, n° 66, p. 463-79

ROSAT J.-J. -« La force des raisons » *in Revue philosophique*, n° 3, 1999, pp. 317-43

SEARLE J. -« The problem of consciousness » *in Social Research 60*, 1993, pp. 3-16

http://hq.sk/~mandos/fmfiuk/Informatika/Uvod%20Do%20Umelej%20Inteligencie/clanky/probcons.pdf

SHOEMAKER A. -« Lecture III : The Phenomenal Character of Experience » *in Philosophy and Phenomenological Research 54*, 1994

http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/consciousness97/papers/shoemaker/lectureiii.html

SMART J. J. C. -« Sensations and brain processes » *in Philosophical Review* 68, avril 1959, pp. 141-156

http://henry.laycock.googlepages.com/sensations.pdf

SULLIVAN A. -« W. V. Quine on the Analytic-Synthetic Distinction »

http://evans-experientialism.freewebspace.com/sullivan.htm

TIERCELIN C. -« Wittgenstein et Peirce », *in La philosophie autrichienne : spécificités et influences*, publié par l'Université de Tunis, 2000, pp. 46-74

http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/33/54/HTML/index.html

TYE M. -« Qualia », Stanford Encyclopedia of Philosophy,

http://plato.stanford.edu/entries/qualia/

VIDAL-ROSSET J. -« Pour introduire la lecture de Quine », *in Lire Quine*: *Logique et ontologie*, J.-M. Monnoyer (éd.), pp. 29-64, L'éclat, Paris, 2006

VANDERVEKEN D. -« Logique illocutoire, grammaire universelle et pragmatique du discours » *in Pragmatique et psychologie*, sous la direction de J. Bernicot et A. Trognon, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 2002, pp. 33-56

RÉSUMÉ

Les derniers écrits (1946-51) de Wittgenstein s'occupent principalement de philosophie de la psychologie et s'attaquent à certaines théories classiques de l'esprit, que les commentateurs qualifient de mythologies. Notre travail consiste à évaluer la possibilité de la présence de ces mythologies de l'esprit à l'intérieur des théories construites par les sciences psychologiques ainsi que les implications sur la psychologie que cette présence est susceptible d'avoir. En nous appuyant sur certains des points centraux de la critique wittgensteinienne (l'usage ordinaire, la distinction conceptuel / empirique, etc.), nous montrons qu'il est envisageable de dégager des thèses, d'inspiration wittgensteinienne, délimitant les prétentions de la psychologie. L'œuvre de Wittgenstein fournirait donc un outil, dans une mesure que nous nous efforçons d'apprécier, pour une mise en débat de la scientificité de la psychologie, en particulier des neurosciences cognitives.

MOTS-CLEFS

Wittgenstein, esprit, psychologie cognitive, neuropsychologie, problèmes conceptuels, épistémologie.